

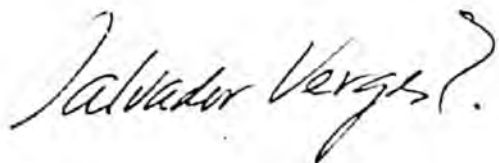
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

"LA METAFÍSICA REALISTA DE XAVIER ZUBIRI"

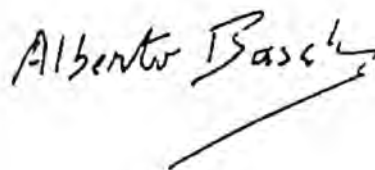
Interpretación metafísico-apriorística
de la metafísica realista de Zubiri

Tesis doctoral presentada por D. Alberto Basabe Martín.
Dirigida por el Doctor Salvador Vergés Ramírez

EL DIRECTOR



EL DOCTORANDO



Bilbao, Julio 1990

SUMARIO

Prólogo	1
Bibliografía	6
Parte primera.	
Encuadre general: Precisiones previas sobre los conceptos de transcendentalidad y de realidad	33
Parte segunda.	
Estudio razonado de la metafísica realista de Zubiri	73
Parte tercera.	
Ensayo de una fundamentación metafísica factual ..	329
Parte cuarta.	
Valoración y crítica	463
Síntesis final y conclusiones	515
Notas	538
Índice general	504

PRÓLOGO

El trabajo que presentamos nace del reclamo que ejerce sobre nosotros un pensador que, por lo que conocemos de él, nos presenta un pensamiento filosófico informado por el atractivo máximo de la realidad. La realidad está en el origen, el proceso y el fin de ese pensamiento. Y la realidad es en último término el destino definitivo del pensamiento filosófico.

Accedemos a nuestro estudio desde una mentalidad formada principalmente en la Filosofía Escolástica y con una intensa valoración positiva del estado absoluto de las cosas, es decir, de la metafísica; admitiendo además la validez filosófica de la vía del concepto. Algún contacto tenido con la fenomenología de Husserl afianza nuestras valoraciones y abre nuestra mente a la que podemos llamar fecundidad del *apriorismo*. Sin minusvalorar la experiencia, aún la científica, en lo que tiene de recogida de datos fundamentales y de contraste para las conclusiones filosóficas, nos inclinamos a pensar que lo propiamente filosófico del trabajo filosófico es el análisis apriorístico y conceptivo de los objetos, bien que sin detenerse y encasillarse en el

estado puramente lógico, sino cuidando de no perder de vista el objeto, contemplado en su oblación esencial a la mente.

Metodología. En doble clave: lo que no es y lo que pretende ser.

Este apriorismo nuestro no ha de confundirse con el kantiano. No es un apriorismo absolutamente previo a toda experiencia cognoscitiva. Defendemos - y trataremos de explicarnos en la tercera parte de este estudio - que el conocimiento humano nace de un contacto experiencial con la cosa real. Y que, consiguientemente, los conceptos que brotan en la mente en virtud de ese contacto, son representaciones válidas de la realidad y ser de esa cosa, aunque no sean exhaustivas. Por eso nos parece legítimo analizar lo que una cosa determinada es, estudiando las notas de su concepto. Apellidamos tal estudio con el nombre de *apriorístico*, en cuanto que se realiza a través del concepto, y no directamente de la experiencia.

Nuestra metodología, pues, nos lleva a buscar, en primer lugar, el punto de apoyo último y factual que sustenta la construcción entera de los conceptos metafísicos de Zubiri. Y una vez encontrado tal punto de apoyo, analizaremos dicha construcción con el estilo apriorístico antes descrito.

Somos conscientes de que con ello contrariamos la actitud filosófica de Zubiri, eminentemente *aposteriorística*. Esta

actitud nos lleva a inclinarnos pacientemente ante las cosas, tratando trabajosamente de captar sus notas esenciales, tal cual ella misma en su existir y durar las va manifestando al observador espontáneo o al investigador científico, contando además con la certeza de que nunca las va a manifestar completamente. El trabajo que nos propone Zubiri, y que él mismo realiza de una manera ejemplar, es, pues, siempre urgente y siempre inacabado.

Objetivo.

Por nuestra parte, sin embargo, trataremos más bien de encontrar el hilo conductor de carácter conceptivo que, a partir de un concepto determinado, asiento último de la transcendentalidad, traba en única y orgánica construcción los demás conceptos fundamentales de nuestro filósofo. Nos parece que es trabajo todavía por hacer, sin desestimar, por eso, lo mucho ya estudiado. Y pretendemos que, aunque nuestro estilo va a resultar un tanto ajeno al de Zubiri, nuestras formulaciones y conclusiones sean dignas de su aceptación, ya, por ley de vida, solamente hipotética.

En cualquier caso esperamos confirmar con nuestro estudio lo que es ya una certeza general de extensión creciente: que Zubiri, a pesar de las limitaciones que nos parece descubrir en él y oportunamente notaremos, es un filósofo auténtico y de extraordinaria fecundidad.

Nuestro estudio no ha de ser, pues, propiamente hermenéutico, sino de alguna manera productor (creador, se suele decir, usando término que nos resistimos a emplear).

Zubiri nos atrae también por su cercanía física. Escribimos estas líneas a pocos metros de distancia del lugar donde él nació. Y, muy ajenos por supuesto, en los primeros años de nuestros estudios de bachiller, en el colegio de Santa María de esta misma ciudad de San Sebastián, regentado por la Congregación Marianista, ocupamos unos pupitres colegiales que no se debían diferenciar demasiado - quizás eran los mismos - de los que él ocupó, aunque a distancia notable de años y a infinita - claro está - de plenitud humana y cultural.

Agradecemos en primer lugar a nuestro Director, el Padre Salvador Vergés, su constante atención y aliento y sus acertadas directrices; y al Padre Félix Alluntis el interés con que ha acogido nuestras consultas, resueltas con la competencia que le otorga su profundo conocimiento de las ideas de Zubiri. Y agradecemos también a Dña. Asunción Madinaveitia y al Seminario «Xavier Zubiri» de Madrid su atención y sus envíos de abundantes notas bibliográficas y de libros, algunos de ellos imposibles de adquirir por otros medios.

En resumen, dividimos nuestro trabajo en las siguientes partes:

Primera: Encuadre general. Precisiones previas sobre los conceptos de trascendentalidad y de realidad.

Segunda: Estudio razonado de la metafísica realista de Zubiri.

Tercera: Ensayo de una fundamentación metafísica factual.

Cuarta: Diálogo valorativo-crítico.

Las citas de los textos de Zubiri adoptan el sistema de siglas ya usual:

SE. Sobre la esencia.

NHD. Naturaleza, Historia, Dios.

IS. Inteligencia sentiente.

IL. Inteligencia y Logos.

IR. Inteligencia y Razón.

HD. El hombre y Dios.

SH. Sobre el hombre.

CLF. Cinco lecciones de Filosofía.

SEAF. Siete ensayos de Antropología filosófica

EDR. Estructura dinámica de la realidad.

Los dos tomos de Homenaje a Xavier Zubiri editados en 1.970 por Moneda y Crédito, son citados con la sigla HXZ.

Como mediante estas siglas, seguidas del número de la página, quedan claramente señaladas las citas de los libros de Zubiri, como regla general las incluimos entre paréntesis en el texto mismo de nuestro estudio, cuya lectura no queda entorpecida, dada la brevedad del paréntesis.

BIBLIOGRAFIA

Confeccionamos esta bibliografía con la base de la que amablemente nos envió, de Zubiri, Dña Asunción Madinabeitia, del Seminario XAVIER ZUBIRI (Barquillo, 10; 28.004 Madrid), y la compuesta por Hans Widmer y publicada en *Realitas* II, 1976. Por nuestra parte, y sin ánimo de hacer una complementación integral, hemos añadido unos cuantos títulos a los que hemos tenido acceso o hemos utilizado en nuestro trabajo.

BIBLIOGRAFIA DE XAVIER ZUBIRI

TESIS DOCTORALES.

Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I La logique pure. Université Catholique, Lovaina 1921. (Inédita).

Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Universidad Central 1921. (Edit. 1923).

LIBROS

Naturaleza, Historia, Dios

- 1ª edición Editora Nacional. Madrid 1944
- 5ª edición Editora Nacional. Madrid 1963 (es la usada por nosotros)
- 9ª edición Alianza Editorial. Madrid 1987.

Sobre la esencia

- 1ª edición Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1962 (la usada por nosotros)
- 5ª edición Alianza Editorial. Madrid 1985.

Cinco lecciones de Filosofía

- 1ª edición Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1963
- 3ª edición Alianza Editorial. Madrid 1985 (la usada por nosotros)
- 6ª edición / 4ª edición en Alianza Editorial. Madrid 1988.

Inteligencia sentiente

- 1ª edición Alianza Editorial - Sociedad de E. y Publicaciones. Madrid 1980
- 2ª edición. Idem 1981 (la usada por nosotros)
- 3ª edición con índices analíticos y nuevo subtítulo: *I.S.: Inteligencia y realidad.* Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1984

BIBLIOGRAFÍA

Inteligencia y Logos

Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1982

Inteligencia y Razón

Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1983

El hombre y Dios

1ª edición Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1984 (la usada por nosotros)
4ª edición Idem 1988

Sobre el hombre

Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1986

Siete ensayos de Antropología filosófica

Compilación de textos de Zubiri preparada por Germán Marquinez Argote. Universidad de Santo Tomás, USTA, Bogotá (Colombia) 1982

El origen del hombre

El hombre, realidad personal

El problema del hombre

El hombre y su cuerpo

Notas sobre la inteligencia humana

La dimensión histórica del ser humano

El problema teológico del hombre

Estructura dinámica de la realidad

Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1989. Edición y prólogo de Diego Gracia Guillén

ENSAYOS, ARTÍCULOS, RECENSIONES

"La tuberculosis en la clase escolar".

"El proceso de la volición según la doctrina de Santo Tomás de Aquino".

"Magia parda" (Firmados: J. Javier Zubiri)

publicados en *La Aurora de la vida* (Revista del Colegio de Santa María - PP. Marianistas -, San Sebastián 1913, 1914, 1915.

"La crisis de la conciencia moderna"

La Ciudad de Dios. Año XLV, vol. CXXI. Real Monasterio de El Escorial, 1925

"Filosofía del ejemplo"

Revista de Pedagogía. Año V, nº 55. Madrid 1926

"Sobre el problema de la filosofía"

Revista de Occidente. Nº 115. Madrid 1933

- "Hegel y el problema metafísico"
Cruz y Raya. Nº 1. Madrid 1933
- "Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckhart"
Cruz y raya. Nº 4. Madrid 1933
- "La nueva Física: un problema de Filosofía"
Cruz y Raya. Nº 10. Madrid 1934
- "En torno al problema de Dios"
Revista de Occidente. Año XIII, nº 149. Madrid 1935
- "Note sur la Philosophie de la Religion"
Bulletin de L'Institut Catholique de Paris. Nº 10, 1937
- "A la mémoire du Père Lagrange, O.P., Docteur de la tradition biblique"
Croniques du Foyer des Etudiants Catholiques. Nº 9. Gentilly, 1938
- "Sócrates y la Sabiduría Griega"
Escorial. Nº 10. Madrid 1940-41
- "Ciencia y realidad"
Escorial. Nº 10. Madrid 1941
- "El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico"
Escorial. Nº 23. Madrid 1942
- "El problema del hombre"
Indice. Nº 120. Madrid 1959
- "El hombre, realidad personal"
Revista de Occidente -segunda época- Año I, nº 1. Madrid 1963
- "El origen del hombre"
Revista de Occidente -segunda época- Año II, nº 17. Madrid 1964
- "Notas sobre la inteligencia humana"
Asclepio, XVIII-XIX. Madrid 1967-68
- "El hombre y su cuerpo"
Asclepio, XXV. Madrid 1973
- "La dimensión histórica del ser humano"
Realitas I. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1974
- "El espacio"
Realitas I. Trabajos de Seminario de Filosofía X.Z.

BIBLIOGRAFÍA

Madrid 1974

"El problema teológico del hombre"

Homenaje a Karl Rahner en su setenta cumpleaños.
Universidad Pontificia de Comillas. Ediciones
Cristiandad. Madrid 1975

"El concepto descriptivo del tiempo"

Realitas II. Trabajos del Seminario de Filosofía X.Z.
1974-75. Sociedad de Estudios y Publicaciones y
Editorial Labor. Madrid 1976

"Respectividad de lo real"

Realitas III-IV. Trabajos del Seminario de Filosofía
X.Z. 1976-79. Sociedad de Estudios y Publicaciones y
Editorial Labor. Madrid 1979

"Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía"

Lección Inaugural del curso académico 1980-81, dictada
por Xavier Zubiri en el acto de su investidura como
Doctor H.C. por la Facultad de Teología de la
Universidad de Deusto. *Estudios Eclesiásticos*. Vol 56.
Nº 216-7. Bilbao 1981

"Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia,
Dios"

Aparecido en "YA", Madrid 16-XII-80. Título "Dos
etapas". Incluido en la 9ª edición de *Naturaleza,
Historia, Dios*

"Discurso de recepción del Premio «Ramón y Cajal» a la
Investigación Científica". 18-X-1982.

Aparecido en "YA". Madrid 19 Octubre 1982

Publicado en *Giornale di Metafisica*, N. Serie IX, 1987

"Res cogitans"

Comunicación al *Congreso Cartesiano* (Tercer centenario
del Discurso del Método. París 1937 (inédito)

RECENSIONES:

"Paul Ludwig Landsberg: La Edad Media y Nosotros"

Revista de Occidente. Nº 39. Madrid 1925

"Francisco Brentano: Psicología"

Revista de Occidente. Nº 42. Diciembre 1926. Madrid

ARTÍCULOS ESPECIALMENTE ESCRITOS PARA LA PRENSA DIARIA

"Ortega, maestro de filosofía". *El Sol*. Madrid 1936

"Ortega". *A.B.C.* Madrid 19 Octubre 1955

"Juan Lladó". YA. Madrid 4 Agosto 1982

"Semblanza del P. Domingo"
Parcialmente recogida en *Cien años de Presencia Mariana en San Sebastián*

"Antología de textos de Xavier Zubiri".
Estafeta Literaria. Nº 569-70. Madrid 1975

PRÓLOGOS DE XAVIER ZUBIRI A...

Historia de la Filosofía. Julián Marías. Revista de Occidente, Madrid 1941

Cristina de Suecia, Isabel de Bohemia, Descartes - Cartas.
Prólogo y Traducción de Carmen Castro. Adán, Madrid 1944

Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura. Olegario González de Cardenal. Rialp, S.A. Madrid 1965

Teología y Antropología (El hombre imagen de Dios en el pensamiento de Santo Tomás). Olegario González de Cardenal. Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1967

Base molecular de la expresión del mensaje genético. Severo Ochoa. Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1969

De Anima. Francisco Suárez, t.I.
Edición de S. Castellote. Ed. Labor y Sociedad de Estudios y Publicaciones. (Ediciones críticas del Seminario de Filosofía X.Z.) Madrid 1978

COLABORACIÓN EN LA ENCICLOPEDIA DURVAN

"Zurvanismo" (1961)

"Trascendencia y Física" (1961)

"Ochoa, Severo" (1983)

"Tiempo" (1983)

"Espacio" (1983). Compilación de I. Ellacuría.

Gran Enciclopedia Durvan. Durvan, S.A. Bilbao

BIBLIOGRAFÍA

TRADUCCIONES HECHAS POR XAVIER ZUBIRI. - REVISIÓN DE
TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES

Filosofía Antigua y Medieval. A. Messer
Ediciones Revista de Occidente. Madrid 1927

"Qué es Metafísica?". Martín Heidegger
Cruz y Raya, nº 6. Madrid 1933

La Física del Atomo. Iniciación en las nuevas teorías.
Arthur March. Revista de Occidente. Colección "Nuevos
hechos, Nuevas ideas". Vol XXXVIII. Madrid 1934

Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente. F.
Suárez. Traducción del latín. Introducción de Xavier
Zubiri. Revista de Occidente. Madrid 1935

Fenomenología del Espíritu. G.W. Hegel
Advertencia preliminar de X.Z.
Revista de Occidente. Madrid 1935

Muerte y Supervivencia. Ordo amoris. Max Scheler.
Madrid 1935

La Nueva Mecánica ondulatoria. Erwin Schrödinger.
Madrid 1935

El porvenir de la Filosofía. F. Brentano.
Prólogo de X.Z.
Revista de Occidente. Madrid 1936

Las hormonas. R. Collin.
Espasa-Calpe, Argentina 1944

Materia y Luz. L. de Broglie.
Espasa-Calpe, Argentina 1939

El Atlántico: Historia y vida de un Océano. E. Le Danois
Espasa-Calpe, Argentina 1940

Pensamientos. Blaise Pascal.
Selección y prólogo de X.Z.
Espasa-Calpe. Colección Austral, nº 96.
Buenos Aires 1940

Vida y transmutaciones de los átomos. J. Thibaud
Espasa-Calpe. Madrid - Buenos Aires 1942

Historia de Israel. G. Ricciotti.
Revisión de X.Z. Barcelona 1945 y 1947.

Pablo Apóstol. Biografía. G. Ricciotti
Revisión de X.Z. Madrid 1950

BIBLIOGRAFÍA

Adán y Cristo: su legado a la humanidad. G. Feurer.
Revisión de X.Z. Barcelona 1964.

TRADUCCIONES A OTROS IDIOMAS DE LAS OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

Autour du problème de Dieu.

Traducción de Salvador Révah
(Traducción desautorizada por el autor)
Recherches Philosophiques, 1935-36. Boivin et Cie.
editeurs. Paris

Socrates and greek Wisdom

Translated by R.S. Willis, Jr.
The Thomist. Washington 1944

Notre attitude à l'égard du passé. Traduction et notes par
Alain Guy et André Serres.

*Le temps et la Mort dans la Philosophie espagnole
contemporaine.*

Privat Editeur (sin fecha)

"Hegel e il problema metafísico"

Traduzione di Roberto Paoli
Il Verrì, n. 3a II. Milano 1958.

"Le problème de l'homme".

Traducción de C.B. Cahiers des Saisons "L'Espagne
même", nº 20, Julliard 1960.

The origin of man.

Translated and with an Introduction by A. Robert
Caponigri. University of Notre Dame. Indiana, U.S.A.
1967

Vom Wesen

Übersetzung: Hans Gerd Rötzer. Vorwort: Alois Dempf.
Max Hueber Verlag. München 1968.

Scritti Religiosi.

A cura de Albino Babolin. Gregoriana Editrice.
Padova 1976 (Italia).

On Essence

Translation and Introduction by A. Robert Caponigri.
The Catholic University of America Press.
Washington, D.F. 1980.

Nature, History, God.

Translated by Thomas B. Fowler, Jr.
University Press of America Inc. Washington D.C. 1981.

Il problema dell'uomo.- Antropologia Filosofica.

BIBLIOGRAFÍA

Edizioni Augustinus. Palermo 1985 (Italia).

Recientemente ha sido presentada en Roma la traducción italiana de *Naturaleza, Historia, Dios* y en los próximos dos años aparecerán los tres volúmenes sobre la *Inteligencia*.

Estos tres volúmenes están siendo traducidos también al inglés y al alemán. (Cfr. Santiago Fernández Ardanaz, "Las Universidades italianas descubren la filosofía del pensador vasco Xavier Zubiri", *El Correo*, Bilbao, últimos de Marzo o primeros de Abril).

BIBLIOGRAFIA SOBRE ZUBIRI

- Homenaje a Xavier Zubiri*. Revista Alcalá, Marsiega, S.A. Madrid 1953, 275 pags. Las colaboraciones se detallan en en apartado «Artículos en libros y revistas». La referencia, *Homenaje*.
- Homenaje a Xavier Zubiri*. Moneda y Crédito, Diana. Madrid 1970. Tomo I, 787 pags. Tomo II, 786 pags. Las colaboraciones se detallan en el apartado «Artículos en libros y revistas». La referencia, *Homenaje I, Homenaje II*.
- Realitas*. Seminario «Xavier Zubiri». Sociedad de Estudios y Publicaciones. Vol. I. Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1974. Comprende trabajos de 1972-1973. Vol II. Labor, Madrid 1976. Trabajos de 1974-5. Vol III-IV. Labor, Madrid 1979. Trabajos de 1976-9. Los artículos se detallan en el apartado «Artículos en libros y revistas».
- ABELLAN GARCIA, José Luis. *Pensamiento español de Séneca a Zubiri*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid 1977
- BABOLIN, A., MICHELETTI, M., SANGUINETTI, F., SAVIGNANO, A., SICLARI, A. *Xavier Zubiri*. Editrice Benucci. Perugia 1.980.
- CASTRO DE ZUBIRI, Carmen. *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*. Amigos de la Cultura Científica. Santander 1986.
- CATURELLI, A. *La metafísica intramundana de Xavier Zubiri*. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) 1965.
- FERRAZ FAYOS, Antonio. *Zubiri: el realismo radical*. Cincel, Madrid 1987.
- GARRIDO ZARAGOZA, Juan José. *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*. Autores-Editores de obras propias. Valencia 1984
- GIRALT BERMÚDEZ, M.A. *El devenir de la esencia en Xavier Zubiri*. Universidad de Costa Rica. San José 1975.
- GOMEZ CAMBRE, Gergorio. *La realidad personal. Introducción a Zubiri I*. Agora librería, S.A. 1.983. Málaga.

BIBLIOGRAFÍA

GÓMEZ CAMBRE, Gregorio. *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*. Librería Agora, S.A. Málaga 1986.

GRACIA, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Labor. Madrid 1986.

JIMÉNEZ VALVERDE, Marta. *La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Costa Rica. Edit. Universidad 1959.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G. *Entorno a Zubiri*. Ed. Studium, Bolaños y Aguilar. Madrid 1965

MARTINEZ SANTAMARTA, Ceferino. *El Hombre y Dios en Zubiri*. Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones 1.981. Colección Acta Salmanticensia.

PINTOR RAMOS, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia, Salamanca 1979.

RAMOS GANGOSO, A. *Exposición sumaria y crítica de «Sobre la esencia», del doctor X. Zubiri*. Santiago de Compostela 1964.

ROVALETTI, Maria Lucrecia. *La dimensión teologal del hombre*. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1979.

SANGUINETTI, Francesco. *Xavier Zubiri, Pensiero filosofico e scienza moderna*. La Garangola. Padova 1975.

TELLECHEA IDIGORAS, José Ignacio
Zubiri (1898-1983)
Editorial y Librería Eset. Vitoria 1984.

ARTÍCULOS EN LIBROS Y REVISTAS

ALEJANDRO, J.M. "Un libro de Zubiri". *Hechos y dichos*. Nº 330 (1963) pp. 360-3.

ALLUNTIS, F. Recensión de «Naturaleza, Historia, Dios», en *Franciscan Studies*. Nº 9 (1949) pp. 173-6. Washington.

ALLUNTIS, F. "Spanish Philosophy". *New Catholic Encyclopedia*. The Catholic University of America. T. XIII, pp. 549-50. San Francisco-Toronto-London-Sydney 1967.

ALLUNTIS, F. "La sustantividad según Xavier Zubiri". *Letras de Deusto*. Vol. 11, nº 21 (1981) pp. 63-79. Bilbao.

ALLUNTIS, F. "El personaje y su tiempo. Xavier Zubiri". *Nuga*. Nº 27, año V (1983) pp. 28-37. Bilbao.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLUNTIS, F. "El hombre y Dios, de Xavier Zubiri". *Muga*. Nº 47 (1985) pp. 32-47. Bilbao.
- ALLUNTIS, F. "Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial". *Letras de Deusto*. Vol. 19, nº 43 (1989) pp. 121-145. Bilbao.
- ALONSO DEL PRADO, E. M^a. "Sobre la esencia de Xavier Zubiri". En *Verdad y vida*. Nums. 81-4 (1963) pp. 395-408. Madrid.
- ALONSO FUEYO, S. *Existencialismo y existencialistas*. Valencia 1949. Sobre Zubiri, pp. 147-9.
- ALONSO FUEYO, S. "Existencialismo español: Ortega y Gasset, Unamuno y Xavier Zubiri". En *Saítabi*. T. 9 (1949). Nums. 31-2, pp. 3-12. Valencia.
- ALONSO FUEYO, S. "Filósofos existencialistas: Ortega y Gasset, Unamuno, Xavier Zubiri". En *Revista de Educación*. Ministerio de Educación. Nº 3 (1950) pp. 27-41. La Plata.
- ALONSO FUEYO, S. *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual*. Valencia. Sobre Zubiri pp. 53-62.
- ANDRÉS FERNÁNDEZ, J. de. "Los presupuestos antropológico metafísicos de la afirmación de Dios en Xavier Zubiri". En *Revista de Filosofía*. T. 25, nums. 96-9 (1966) pp. 125-53. Madrid.
- ANIZ IRIARTE, Cándido. "Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación en Zubiri". *Estudios Filosóficos*. 99, vol. XXXV (1986) pp. 237-269. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- ARANGUREN, J.L. L. "Zubiri y la religiosidad intelectual". En *Homenaje a X.Z.*, Madrid 1953, pp. 13-29. Reproducido en *Catolicismo día tras día*. Madrid 1956, pags. 119-129.
- ARANGUREN, J.L. L. "La aparición del libro de Zubiri". En *Revista de Occidente*, 2ª ep. Nº 2 (1963) pp. 243-6, Madrid.
- ARDICES, O. "La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini". En *Eidos*. Nº 1 (1969) pp. 52-74, Madrid.
- ARELLANO, J. "La idea del orden transcendental". En *Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines*. Nº 1 (1964-65) pp. 29-83, Sevilla.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTOLA, J.M. "En torno a «Sobre la esencia» de Xavier Zubiri". En *Estudios filosóficos*. T. XII, nº 30 (1963) pp. 297-332. Las Caldas de Besaya (Santander).
- BABOLIN, A. "La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini". *Archivio di Filosofia* (1975) pp. 61-74. Roma.
- BABOLIN, A. "La teoria filosofica dell'essenza di Xavier Zubiri". En *Studi di Filosofia in onore di Gustavo Bontadini* (1975) pp. 434-453. Milano.
- BABOLIN, A. "La filosofía della religione secondo Xavier Zubiri". En *Realitas* III-IV, pp. 229-238. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1979.
- BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". En *Realitas* I,, 1974, pp. 159-219.
- BACIERO, C. "Conceptuación metafísica del «de suyo»". En *Realitas* II, 1976, pp. 313-350.
- BARREIRO GÓMEZ, J. *Sistematización del saber-ser-tiempo según Amor Ruibal*. Madrid 1965. Sobre Zubiri, pp. 160-168.
- BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, A. "Cinco lecciones de Filosofía". En *Humanitas*. Universidad de Nuevo León. Nº 8 (1967) pp. 677-87. Monterrey (Méjico).
- CAMPO, Alberto del. "El último curso de Xavier Zubiri sobre el Cuerpo y el Alma". En *Cuadernos hispanoamericanos*. Nº 22 (1955) pp. 122-4. Madrid.
- CAMPO, Alberto del. "La actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano". En *Homenaje*, 1953, pp. 29-36.
- CAMPO, Alberto del. "Haber y ser en la filosofía de Zubiri". En *Revista* (1954) pp. 23-9. Barcelona.
- CAMPO, Alberto del. "En torno a la filosofía de Xavier Zubiri". En *Índice*. Nº 118 (1958) pp. 4 y 32. Madrid.
- CAMPO, Alberto del. "Un paso en la historia del pensamiento contemporáneo". En *Índice*. Nº 120 (1959) pp. 4 y 32. Madrid.
- CAMPO, Alberto del. "Un nuevo curso de Xavier Zubiri acerca del mundo". En *Índice*. Nº 14 (1960) pp. 276-293.
- CAMPO, Alberto del. "La voluntad y la libertad según Xavier Zubiri". En *Papeles de Son Armadans*. Nº 22 (1961) pp. 276-93.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPO, Alberto del. "La función trascendental en la filosofía de Zubiri". En *Realitas* I, 1974, pp. 141-157.
- CAMPO, Alberto del. "El hombre y el animal". En *Realitas* III-IV, pp. 239-280. Madrid 1979.
- CAPONIGRI, A.R. "The Philosophy of Xavier Zubiri. An introduction". En *Realitas* III-IV, pp. 567-589. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1979.
- CARDENAL, M. "Zubiri en la Central". En *Homenaje*, 1953, pp. 37-41.
- CARDENAL, M. "Xavier Zubiri en el ruedo filosófico". En *Insula*. Nº 203 (1963) p. 3. Madrid.
- CARRERAS ARTAU, J.; TUSQUETS TERRATS, J. *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*. Louvain 1962, pp. 180-3.
- CATURELLI, A. "La metafísica intramundana de Xavier Zubiri". En *Humanitas*. Universidad de Nuevo León, Monterrey (Méjico). Nº 7 (1966) pp. 73-97.
- CATURELLI, A. *La filosofía*. Madrid, Gredos 1966. Sobre Zubiri, pp. 546-556.
- CENAL LORENTE, R. "La filosofía española contemporánea". En *Actas del Congreso filosófico de Mendoza*. Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) (1949). T. I, pp. 419-441.
- CEPEDA CALZADA, P. "Objeciones leyendo a Zubiri". En *Estafeta literaria*. Nº 262 (1963) pp. 18-19. Madrid.
- CEREZO GALÁN, P. "Sobre la esencia de Zubiri". En *El Ciervo*. Nº 115 (1963) p. 13. Barcelona.
- CEREZO GALÁN, P. "De la sustancialidad a la sustantividad. La esencia como correlato de la definición". En *Documentación crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines*. Nº 1 (1964-5) pp. 15-27. Sevilla.
- CEVALLOS NÖE, F. "Idea zubiriana del hombre". En *Cuadernos hispanoamericanos*. Nº 180 (1964) pp. 419-430. Madrid.
- CIGÜELA, J.M. "La metafísica de la esencia de Xavier Zubiri". En *Nordest Resistencia*. Nº 7 (1965) pp. 185-219. Chaco (Argentina).
- CIGÜELA, J.M. "Inteligencia, realidad y esencia en el pensamiento de Zubiri". En *Revista de Filosofía*. Vol 19 (1967) pp. 23-54. La Plata.

- CONDE, F.J. "Introducción a la antropología de Xavier Zubiri". En *Homenaje* 1953, pp. 43-67. Reproducido en *Revista de Estudios Políticos*. Nº 67 (1953) pp. 1-16, Madrid. Y en *Escritos y fragmentos políticos*. Vol I. Madrid 1974 pp. 459-482.
- CONDE, F.J. *El hombre, animal político*. Madrid 1957. Reproducido en *Escritos y fragmentos políticos*. Vol II, Madrid 1974, pp. 23-119.
- CONDE, F.J. "Realidad y metafísica en Xavier Zubiri". *Escritos y fragmentos políticos*. Vol. I. Madrid 1974, pp. 483-523.
- CONIL SANCHO, Jesús. "Hacia una antropología de la experiencia". *Estudios Filosóficos*. 106, vol. XXXVII (1988) pp. 459-493. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid. Sobre Zubiri, § 42 "La experiencia como «probación física de realidad»" y § 52 "La experiencia del poder de lo real".
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. "El hombre religado a Dios". En *El problema del ateísmo*. Salamanca 1967. Sobre Zubiri, pp. 231-48.
- DÍEZ ALEGRÍA, J.M. "Xavier Zubiri. Sobre la esencia". En *Gregorianum*. Nº 45 (1964) pp. 629-634. Roma.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. "Zubiri y la filosofía de la historia". En *Homenaje*, pp. 69-87.
- ELLACURÍA, I. "El despertar de la filosofía". En *Cultura*, sept. - dic. 1956, pp. 13-28. Ab. - jun. 1959, pp. 148-167. San Salvador.
- ELLACURÍA, I. "Antropología de Xavier Zubiri". En *Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América latina*. Nº 6 (1964) pp. 405-507. Nº 7 (1964) pp. 483-508. Barcelona.
- ELLACURÍA, I. "Cinco lecciones de filosofía". En *Crisis*. Nº 45 (1965) pp. 109-125. Madrid.
- ELLACURÍA, I. "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri". En *Estudios de Deusto*. Nº 28 (1966) pp. 245-286 y 523-548. Bilbao.
- ELLACURÍA, I. "La religación, actitud radical del hombre". En *Asclepio, Archivo iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*. Vol. 16 (1966) pp. 97-155.
- ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". En *Homenaje I*, pp. 459-524.

BIBLIOGRAFÍA

- ELLACURÍA, I. "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri". En *Realitas* I, 1974, pp. 71-139.
- ELLACURÍA, I. "El espacio". En *Realitas* I, 1974, pp. 479-514.
- ELLACURÍA, I. "La antropología filosófica de Xavier Zubiri". En P. Lain Entralgo (Dir.), *Historia Universal de la Medicina*. Salvat. Vol VII, Barcelona 1975, pp. 109-112.
- ELLACURÍA, I. "Hacia una fundamentación del método teológico latino-americano". En *ECA*, XXX. Nums. 322-323 (1975) pp. 409-425. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. San Salvador.
- ELLACURÍA, I. "Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri". En *Realitas* II, 1976, pp. 49-137.
- ELLACURÍA, I. "Biología e inteligencia". En *Realitas* III-IV, pp. 281-337. Madrid 1979
- ELLACURÍA, I. "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri". *Actas del Congreso de Filosofía, ética y Religión*. II Congreso Mundial Vasco. Sep. Oct. 1987, pp. 1-33. Donostia-San Sebastián.
- FARTOS, Maximiliano. "Xavier Zubiri. In memoriam". *Estudios Filosóficos*, 92, vol. XXXIII (1984) pp. 145-159. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- FATONE, Vicente. *La existencia humana y sus filósofos: Heidegger, Jaspers, Barth, Chertov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abagnano*. Buenos Aires 1953, pp. 115-126
- FEIJÓO, Julián. "Ciencia y Técnica". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica. Santander 1983. pp. 149-179.
- FERNÁNDEZ, C. "Recensión de cinco lecciones de filosofía". En *Revista de Filosofía*. Nº 15 (1964) pp. 116-122. La Plata.
- FERNÁNDEZ CASADO, C. "Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri". En *Realitas* I, 1974, pp. 221-291.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. *Panorama español contemporáneo*. Madrid 1964. Sobre Zubiri, pp. 190-201.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. "La teoría de la esencia en Zubiri". En *Pensamiento español*, 1963. Madrid 1964. Sobre Zubiri, pp. 59-76. Apareció el mismo artículo en *Atlántida*. Nº 22 (1966) pp. 363-380. Madrid.

- FERRATER MORA, J. "Sobre la esencia. Comentario al párrafo 3 del capítulo 8". En *Insula*. Nums 200-1 (1963) pp. 11-2. Madrid.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. Reimpresión de la 5ª edición, abril 1969. T. II. Zubiri (Xavier), pp. 960-1. En diferentes artículos de ambos tomos se tiene en cuenta la filosofía de Zubiri; así bajo los títulos: Potencia, Constitución, Constitutivo, Esencia, Formalización, Hábito, Individuo, Inteligencia, Real, Realidad, Substantividad, Substantivo, Subsistencia, Tal, Talidad, Trascendental, Trascendentales.
- FERRAZ FAYOS, Antonio. "Ciencia y Realidad". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica. Santander 1983, pp. 33-71.
- FERRER ARELLANO, J. "Unidad y respectividad en Zubiri". En *Documentación crítica Iberoamericana*. Nº 1 (1964-65) pp. 85-109. Sevilla.
- FRUTOS, E. "Las cinco lecciones de Filosofía de X. Zubiri y el concepto de la Filosofía". En *Universidad*. Nº 40 (1963) pp. 283-93. Zaragoza.
- FRUTOS, E. "La individualidad de las esencias". En *Augustinus*. Vol. 11 (1966) pp. 5-16. Madrid.
- GARAGORRI, P. "Ortega y Zubiri en un sistema abierto". En *Cuadernos hispanoamericanos*. Nº 196 (1966) pp. 5-12. Madrid.
- GARAGORRI, P. *Unamuno, Ortega, Zubiri en la Filosofía española*. Madrid, Plenitud, 1968. Sobre Zubiri, pp. 123-68; 195-205; 226-8.
- GARAGORRI, P. *La Filosofía española en el siglo XX: Unamuno, Ortega, Zubiri*. Alianza Editorial S.A. Madrid. Reproducción en 1985 de un trabajo de 1968. Sobre Zubiri, pp. 111-159 y 180-191.
- GARCÍA ESCUDERO, J.M. *La vida cultural, Crónica independiente de doce años, 1951-1962*. Madrid 1963. Sobre Zubiri, pp. 19-23.
- GARCÍA VALDECASAS, A. "El derecho y el filósofo". *Homenaje*, pp. 103-11.
- GAROSI, L. "Evoluzione e persona in Xavier Zubiri". En *Rassegna di Scienze filosofiche*. Nums. 3-4 (1971) pp. 305-28; Nº 1 (1972) pp. 37-45. Nápoles.
- GAROSI, L. "Sostanzialità e intelligenza nell'uomo secondo

BIBLIOGRAFÍA

- Zubiri". *Rassegna di Scienze filosofiche*, 26 (1973) 121-136.
- GARRIDO, M. "Esencia y metafísica en Xavier Zubiri". En *Índice*. Nums 175-6 (1963) pp. 13-4. Madrid.
- GARRIGUES, J. "Zubiri en la amistad". En *Homenaje*, pp. 111-8.
- GIL CREMADES, J.J. "Hombre, sociedad y derecho en la filosofía de Xavier Zubiri". En *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*. Méjico, 7-14 de Sept. 1963. T. VII, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico 1964, pp. 61-72. El mismo artículo apareció también en 1963 en *Anuario de Filosofía del Derecho*, T. X, pp. 147-58. Madrid 1963.
- GIRALT, B. María de los Angeles. "El diálogo: Zubiri-Aristóteles / Zubiri-Theilhard". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. T. IX, nº 29 (1971) pp. 223-42. San José (Costa Rica).
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. "Sobre la noción de persona". *Revista de Estudios Políticos*, XXIX, nº 47 (1949) pp. 104-16.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. "Mas sobre la noción de persona". *Revista de Estudios Políticos*, XXIX, nº 49 (1950) pp. 107-24.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. "Los cursos de Zubiri". En *Homenaje* pp. 119-37.
- GÓMEZ ARBOLEYA, E. "El magisterio de Zubiri". En *Índice*. Nº 120 (1959) pp. 1-2. Madrid.
- GONZALEZ ALVAREZ, A. *El tema de Dios en la filosofía existencial*. Madrid 1945. Sobre Zubiri, pp. 153-7.
- GONZALEZ CAMINERO, N. "Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica". *Gregorianum*. T. L. (1969) fasc. 2, pp. 263-80. Roma.
- GORDILLO DE GARCÍA ESTRADA, S. "Religación y filosofía de la religión en Zubiri". En *Philosophía*. Nº 33 (1967) pp. 51-60.
- GRACIA GUILLÉN, D. "Aproximación histórica a la Antropología médica". *Asclepio*, 24 (1972) pp. 145-224.
- GRACIA GUILLÉN, D. "La estructura de la Antropología médica". En *Realitas I* (1974) pp. 293-397.
- GRACIA GUILLÉN, D. "Materia y sensibilidad". En *Realitas II*, 1976, pp. 203-43.

BIBLIOGRAFÍA

- GRACIA GUILLÉN, D. "La historia como problema metafísico". En *Realitas* III-IV, pp. 79-150. Madrid 1979.
- GRACIA GUILLÉN, Diego. "Biología e inteligencia". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1983, pp. 99-149.
- GRANDE COVIAN, F. "Zubiri y la biología teórica". En *Homenaje* 1953, pp. 89-102.
- GRIGORIO, Eva. "Il problema di Dio in Xavier Zubiri". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, LXVIII (1976) pp. 269-305. Milán.
- GUTIÉRREZ SAENZ. "La religión como estructura humana. Un comentario a Zubiri". En *Revista de Filosofía*, II (1969) pp. 241-259.
- GUY, A. *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Toulouse, Privat, 1956. T. I "Epoques et auteurs". Sobre Zubiri, pp. 233-40. T. II "Textes choisis", de Zubiri pp. 170-85. Traducción castellana, Buenos Aires, Losada 1966.
- GUY, A. "La théorie de la religion selon Xavier Zubiri". En *Bulletin hispanique*, T. LXVI (1964) nums 3-4, pp. 391-5. Bordeaux.
- GUY, A. "La conception de l'essence chez Zubiri". En *Homo, Annales publiées par la faculté des lettres et sciences humaines de Toulouse*. Nouvelle série, T. IV (1968) fasc. 2, VII. Histoire des idées, pp. 7-20. Toulouse.
- GUY, A. "Xavier Zubiri: Notre attitude à l'égard du passé". Présentation, traduction et notes, in HAHN, G. (Ed.). *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*. Toulouse, Privat Edouard, 1968, pp. 29-48.
- HELLÍN, J. "Un libro de Zubiri". En *Pensamiento*. Nº 1 (1945) pp. 228-33. Madrid.
- HELLÍN, J. "Sobre la esencia". En *Pensamiento*. Nº 75 (1963) pp. 366-78. Madrid.
- HELLÍN, J. "Recensión de cinco lecciones de filosofía". En *Pensamiento*. Nº 79, T. XX (1964) pp. 331-3. Madrid.
- HERNAEZ, Roberto. "Literatura: ¿realidad o irrealidad?. La concepción de Xavier Zubiri de la novela". *Letras de Deusto*. Vol. 17, nº 39 (1987) Bilbao.
- IBERO, J.M. "Nota sobre la nueva física. Un problema de

- filosofía del señor Zubiri". En *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 14 (1935) pp. 104-111. Madrid.
- INCIARTE, F. "Observaciones historicocríticas en torno a Xavier Zubiri". En *Anuario filosófico*. T. IV (1971) pp. 183-244. Pamplona.
- INNES, Mc. Neil. "Zubiri Xavier". Artículo lexicográfico en *The Encyclopedia of Philosophy*. New York - London, The Macmillan, Company & The Free Press, Collier Macmillan, Reprint Edition 1972, T. VIII, pp. 382-3.
- JIMÉNEZ VALVERDE, J. "La religación en el pensamiento de Zubiri". En *Revista filosófica de la Universidad de Costa Rica*. Nº 6 (1959) pp. 59-64. Costa Rica.
- JUBERA, A. "A propósito de un curso de X. Zubiri". *Mayéutica*, 1 (1975) pp. 45-57.
- LAÍN ENTRALGO, P. "Xavier Zubiri en el pensamiento español". En *Homenaje 1953*, pp. 137-152. Reimpreso también en *Alcalá*, revista universitaria española, nums. 32-36 (1953) Madrid. Igualmente reimpreso en LAÍN ENTRALGO, P. *La empresa de ser hombre*. Madrid, Taurus 2ª ed. 1963, pp. 183-195. La primera edición de este libro es de 1958.
- LAÍN ENTRALGO, P. "Zubiri Apalategui, Xavier". Artículo lexicográfico en *Gran Enciclopedia del Mundo*. Bilbao, Durvan, T. XIX, 1967, pp. 472-3.
- LAÍN ENTRALGO, P. *El estado de enfermedad*. Madrid, Moneda y Crédito, S.A. 1968. Sobre Zubiri, v. el capítulo: "La enfermedad humana en la metafísica de Xavier Zubiri", pp. 174-192.
- LAÍN ENTRALGO, P. "Subjetualidad, subjetividad y enfermedad". En *Realitas* III-IV, pp. 45-78. Madrid 1979.
- LEGIDO, M. "Zubiri y la hondura de la realidad". En *Estafeta literaria*. Nº 261 (1963) pp. 18-20. Madrid.
- LEGIDO, M. "La meditación sobre la esencia de Zubiri". En *Salamancaensis*. Vol. 50, nº 10 (1963) pp. 363-81. Salamanca.
- LISARRAGUE, S. "El magisterio decisivo de Zubiri". En *Homenaje 1953*, pp. 153-8.
- LIZCANO, M. "El magisterio filosófico de Xavier Zubiri". En *Estudios*. Nº 240 (1954) pp. 50-7. Santiago de Chile.
- LÓPEZ IBOR, J. "La psicología de Xavier Zubiri". En *Homenaje*

1953, pp. 159-168.

- LÓPEZ QUINTAS, A. "Actualidad del pensamiento de Xavier Zubiri". En *Punta Europa*. Nº 91 (1964) pp. 55-70. Nº 92, pp. 60-3. Madrid.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "Xavier Zubiri y el enigma del saber filosófico". En *Atlántida*. Nº 13 (1965) pp. 85-94. Madrid.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "Semblanza y magisterio de Xavier Zubiri". En *Punta Europa*. Nums. 110-1 (1966) pp. 17-29. Madrid.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "Un nuevo curso de Zubiri. El hombre: lo real y lo irreal". En *Revista tercer Programa*. Nº 5 (1967) pp. 57-80.
- LÓPEZ QUINTAS, A. *Hacia un estilo integral del pensar*. Madrid, Editora Nacional, 1967. T. II. Sobre Zubiri, pp. 238-45.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "Estilo de escribir y de pensar de Xavier Zubiri". En *Punta Europa*. Nº 117 (1967) pp. 16-26. Madrid.
- LÓPEZ QUINTAS, A. *Pensadores cristianos contemporáneos I*. Madrid, BAC. 1968. Sobre Zubiri, pp. 306-72.
- LÓPEZ QUINTAS, A. *Filosofía española contemporánea*. Madrid, BAC. 1970. Sobre Zubiri, pp. 196-272.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri". En *Homenaje II*, pp. 215-48.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "La metafísica de Xavier Zubiri y su proyección al futuro". En *Realitas I*, 1974, pp. 457-476.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación". En *Realitas II*, 1976, pp. 477-542.
- LÓPEZ QUINTAS, A. "La racionalidad propia del arte. Creatividad y acceso a lo real". En *Realitas III-IV*, pp. 151-228. Madrid 1979.
- LÓPEZ QUINTAS, Alfonso. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1983, pp. 71-99.
- LUCAS, Juan de Sahagún. "De la noción de sustancia a la teoría de la sustantividad". *Burgense*, 17 (1976) pp. 65-96. Burgos.
- MARIAS, J. "Zubiri o la presencia de la filosofía". En

- Filosofía española actual*. Madrid, Espasa-Calpe, S.A. 1948. 4ª ed. 1963, pp. 133-147. El mismo artículo ha sido impreso también en MARÍAS, J. *La escuela de Madrid*, pp. 307-16.
- MARÍAS, J. "La situación intelectual de Xavier Zubiri". En *Homenaje* 1953, pp. 167-8. Este mismo artículo ha sido impreso en MARÍAS, J. *La escuela de Madrid* Buenos Aires. Emecé Editores, Biblioteca Revista de Occidente, 1959, pp. 317-24.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Ortega y Zubiri o la expresión filosófica de España". En *Arco*. Nº 39 (1963) pp. 830-8. Bogotá.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Xavier Zubiri fuera de la órbita orteguiana". En *Revista Javeriana*. Nº 312 (1965) pp. 199-211. Bogotá.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri". En *Homenaje* II, 1970, pp. 343-353.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Una lectura latinoamericana de Descartes". En *Realitas* III-IV, pp. 367-388. Madrid 1979.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. "Las ideas estéticas de Zubiri y el realismo fantástico latino-americano". *Estudios filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía, 105. Vol. XXXVII (1988) pp. 297-317. Valladolid.
- MONSERRAT, J. "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia". En *Realitas* II, Madrid 1976, pp. 139-202.
- MONTERO MOLINER, F. "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri". En *Realitas* I, Madrid 1974, pp. 437-455.
- MUNOZ ALONSO, A. "Zubiri Xavier". Artículo lexicográfico en *Enciclopedia filosófica*. Florencia, Sansón, 1957. T. IV, columnas 1837-38.
- MUNOZ ALONSO, A. "Zubiri o el filósofo de la inteligencia incoativa". En *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. I. Panoramas nacionales*. Dirigida por Sciacca, M.F. Madrid 1959. Sobre Zubiri, pp. 408-11.
- MUNOZ DELGADO, V. "La actualidad del pensamiento de Xavier Zubiri". En *Estafeta literaria*. Nº 315 (1965) p. 2. Madrid.
- NÚÑEZ LADEVEZE, L. "Xavier Zubiri y una polémica. En *Nuestro tiempo*. Nº 191 (1970) pp. 135-140. Pamplona.

- OLARTE, T. "En torno al existencialismo cristiano español": Xavier Zubiri". En *Idearium*. Nums. 8-9 (1951). San José (Costa Rica).
- ORTEGA, A. A. "Zubiri y la teología". En *Homenaje* 1953, pp. 179-192.
- ORTIZ OSÉS, A. "Amor Ruibal, filósofo de lo existente". En *Crisis*. Nº 45 (1965) pp. 51-63. Madrid.
- PÉREZ, A. "Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlativismo". En *Estudios*. Nº 64 (1964) pp. 99-111. Madrid.
- PINTOR RAMOS, A. "Sobre la esencia de Zubiri". En *Naturaleza y gracia*. Vol. 22 (1975) pp. 117-131. Salamanca.
- PINTOR RAMOS, A. "Zubiri y la fenomenología". En *Realitas* III-IV, pp. 389-566. Madrid 1979.
- PINTOR RAMOS, A. "El lenguaje en Zubiri". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV, 1.987. Salamanca
- PINTOR RAMOS, Antonio. "Zubiri en el panorama de la filosofía contemporánea". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1983, pp. 9-33.
- RIAZA, M. "Curso de X. Zubiri sobre la realidad". En *Aporía*. Nº 2 (1966) pp. 265-9.
- RIAZA, M. "El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl". En *Homenaje* II, 1970, pp. 559-84.
- RIAZA, M. "Una línea de experiencia que pasa por Kant". En *Realitas* I, 1974, 1974, pp. 399-436.
- RIAZA, M. "Sobre la experiencia de Zubiri". En *Realitas* II, Madrid 1976, pp. 245-311.
- RIDRUEJO, D. "Xavier Zubiri y el estilo". En *Homenaje* 1953, pp. 201-7.
- RIVERA, J. "El origen de la filosofía en X. Zubiri". En *Cuadernos hispanoamericanos*. Nº 222 (1968) pp. 552-83. Madrid.
- RIVERA DE VENTOSA, E. "El método gnoseológico de Zubiri: atenerse a las cosas mismas". *Naturaleza y gracia*. Vol. 22, fasc. 3 (1975) pp. 265-291.
- RIVERA, E. "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica". En *Realitas* III-IV, pp. 339-366. Madrid 1979.

BIBLIOGRAFÍA

- ROF CARBALLO, J. "Zubiri como biólogo". En *Homenaje* 1953, pp. 209-226.
- ROF CARBALLO, J. "Antropología de Xavier Zubiri". En su artículo "Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicosomática". En *Arbor*. Nº 132 (1956) pp. 8-15. Madrid.
- ROSALES, L. "La libertad y la acción libre". En *Homenaje* 1953. pp. 227-246.
- ROBERT CANDAU, J.M. "Sobre la esencia de Xavier Zubiri". En *Verdad y Vida*. Vol. 21, nums. 81-4 (1963) pp. 395-408. Madrid.
- SADABA, J. "Xavier Zubiri". *Zona Abierta*. Nº 3 (1975) pp. 109-12. Madrid.
- SANCHEZ VENEGAS, Juana. "El concepto de verdad en Xavier Zubiri". *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía, 99, vol. XXXV (1986) pp. 337-347. Valladolid.
- SANGUINETTI, F. "L'origine dell'uomo secondo Xavier Zubiri". En *Filosofia e crisi della cultura*. La Garangola, Padova 1974, pp. 151-190.
- SARTI, S. "Sobre la esencia". En *Giornale di metafisica*. Nº 3 (1964) pp. 392-6. Génova-Torino.
- SAVIGNANO, Z. "Realitas". *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 67 (1975) pp. 612-16.
- SCIACCA, M.F. "Saverio Zubiri e l'uomo como «unidad radical»". En *Humanitas*. Nº 8 (1953) pp. 657-661. Brescia. El mismo artículo fue publicado en el T. II de SCIACCA. M.F., *Filosofía hoy*. Barcelona 1961, pp. 471-6.
- SIMONPIETRI, F.A. "La Antropología filosófica en «Sobre la esencia» de X. Zubiri". *Diálogos*. IX, nº 25 (1973) pp. 103-15. San Juan de Puerto Rico. Reproducido en *Boletín de la Academia de Artes y Ciencias de Puerto Rico*. XI, nº 3 (1975) pp. 39-58.
- SOLAGUREN, C. "Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri". En *Verdad y Vida*. Vol 23 (1965) pp. 255-69. Madrid.
- TELLO, B. "Sobre la esencia". En *Arkhe*. Nº 2 (1965) pp. 117-121. Córdoba (Argentina).
- TIRSO, Alsacio de la Sagrada Familia. "Sobre la esencia". En *Joseph*. Nº 11 (1963) pp. 87-99. Salamanca.

BIBLIOGRAFÍA

- TORO, A. del. "Sobre el pensamiento de Xavier Zubiri". En *Arco*. Nº 36 (1963) pp. 620-6. Bogotá.
- TORO, A. del. "Zubiri: Una metafísica como teoría de la ciencia". En *Nuestro tiempo*. Nº 109 (1963) pp. 77-87. Pamplona.
- TORREVEJANO, M. "Esencia y realidad en el pensamiento de Zubiri". En *Eidos*. Nº 18 (1963), Madrid.
- TOVAR, A. "Zubiri y los juegos". En *Homenaje 1953*, pp. 247-253.
- TURIEL, B. "Cinco lecciones de filosofía". En *Arkhe*. Nº 1 (1964) pp. 91-5. Córdoba (Argentina)
- TURIEL, B. "Cinco lecciones de filosofía". En *Studium*. Nº 5 (1965) pp. 430-1. Avila.
- TUSQUETS, J. "La filosofía española católica". En *Orbis catholicus*. Nº 5, pp. 1-25. Barcelona 1962.
- VAZQUEZ FERNANDEZ, F. "Amor Ruibal, maestro de Zubiri". En *Estafeta literaria*. Nums. 322-3 (1965) pp. 110-1. Madrid.
- VIVANCO, L.F. "Los apuntes de Zubiri". En *Homenaje 1953*, pp. 255-67.
- WIDMER, H. "Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodelles nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri". En *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. T. 21, fasc. 1 (1974) pp. 67-138.
- WILHERMSEN, J.D. *La metafísica del amor*. Madrid, Rialp. Sobre Zubiri, pp. 78-94.
- ZARAGÜETA, J. "Zubiri, discípulo". En *Homenaje 1953*, pp. 269-75.
- ZARAGÜETA, J. "Una obra de Zubiri". En *Revista de Filosofía*. T. XXI, nums. 81-2 (1962) pp. 255-79. Madrid.
- TESIS DOCTORALES Y DE LICENCIATURA.
- BATTILANI, V. *L'antropologia di Xavier Zubiri*. Tesis en la Università degli Studi di Padua, Parma 1974.
- CAU, P. *La filosofia di Xavier Zubiri*. Università di Genova, Facoltà di Filosofia, Corso 1968-69.
- DE-MICHELI, M.A. *La teoria del giudizio di Xavier Zubiri*.

BIBLIOGRAFÍA

- Università degli Studi di Parma, Facoltà di Magistero, Parma 1969-70.
- DOTTI, M.G. *Ricerca e significato del filosofare di Xavier Zubiri*. Università degli Studi di Parma, Facoltà di Magistero, Parma 1969-70.
- ELLACURIA, I. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense de Madrid. Cfr. *Revista de la Universidad Complutense*. Noticias de las tesis doctorales leídas en el curso 1965-66. Madrid, T. XV, nums. 57-60, 1966, pp 12-3 y 289.
- FERRARI, R. *Il pensiero religioso di Xavier Zubiri*. Università degli Studi di Parma, Facoltà di Magistero, Parma 1969-70.
- GAROSI, L. *Il Discorso metafisico di Xavier Zubiri*. Università degli Studi di Parma, Facoltà di Magistero, Parma 1969-70.
- GARRIDO, Juan José. *La filosofía de Xavier Zubiri*, tesis doctoral. Instituto Superior de Filosofía. Universidad Católica de Lovaina, 1976-77.
- GRACIA GUILLÉN, D. *Persona y Enfermedad. Una contribución a la historia y teoría de la Antropología médica*. Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, 29 de Marzo de 1972. Cfr. *Revista de la Universidad Complutense*, tesis doctorales, curso 1972-73. Madrid. T. XXII, nums. 88-91, 1973, pp. 230-31.
- GRIGORIO, E. *Il problema di Dio in Xavier Zubiri*. Tesis en la Università degli Studi di Parma, Parma 1974.
- HOYOS NARANJO, Orlando. *Antropología de Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Instituto Superior de Filosofía. Universidad Católica de Lovaina, 17 de Marzo de 1975.
- MARTÍNEZ SANTAMARTA, C. *El acceso del hombre a Dios*, tesis doctoral, Universidad Pontificia. Salamanca 1976.
- RAMÍREZ, C. *The personalist Metaphysics of Xavier Zubiri*, tesis doctoral, Universidad de Georgetown, 1969.
- SERRANO VARGAS, M^a Vicenta. *El realismo filosófico de Zubiri*, tesis doctoral, Universidad de La Laguna. Secretariado de Publicaciones. 12 de Marzo de 1989.
- TRÍO BADILLO, I.E. *El tema de la libertad en el pensamiento español contemporáneo*. Cap. II: "Zubiri". Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Pamplona 1970, pp. 187-511.

OTRA BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- BOLIVAR BOTIA, Antonio. "Desarrollo moral y filosofía moral: el enfoque cognitivo-formalista". *Estudios Filosóficos*. Instituto Superior de Filosofía, 107, vol. XXXVIII (1989) pp. 129-146. Valladolid.
- BRUGGER, W. *Diccionario de Filosofía*. Herder. Barcelona 1967.
- DESCARTES, R. *Discurso del Método*. Aguilar. 6ª ed. Madrid 1964.
- ECHARRI, J. S.I. *Philosophia entis sensibilis*. Herder, Barcelona 1959.
- FICHTE, J.G. "Exposición clara como el sol sobre la esencia de la novísima filosofía". En FERNANDEZ, Clemente, *Los filósofos modernos, selección de textos*, II. BAC. Madrid 1970, pp. 3-19.
- FRAILE, G. - URDANOZ, T. *Historia de la Filosofía*, 8 tomos. BAC. Madrid 1965-1985.
- HAWKING, S. *Historia del tiempo*. Editorial Crítica, 8ª ed. Barcelona 1989.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. 3ª ed. Fondo de Cultura Económica, méjico 1968. Vide etiam FERNANDEZ, C. *Los filósofos modernos, selección de textos II*. BAC. Madrid 1970, pp. 446-457.
- HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica? Respuesta a la pregunta*. Ediciones Siglo XX, Buenos Aires. Traducción directa de Zubiri. Vide etiam FERNANDEZ, C. *Los filósofos modernos, selección de textos II*. BAC. Madrid 1970, pp. 457-470.
- HUME, D. "Tratado de la naturaleza humana". En FERNANDEZ, C. *Los filósofos modernos, selección de textos I*. BAC. Madrid 1970.
- ITURRIOZ, Jesús, S.I. "Metaphysica generalis". En *Philosophiae Scholasticae Summa I*, pp. 483-860. Madrid, BAC. 1957.
- LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. 2 tomos. Editorial Scientia. Barcelona 1958.
- RAHNER, K. y CVERHAGE, P. *El problema de la hominización*. Ediciones Cristiandad. Madrid 1973.

BIBLIOGRAFÍA

- SALCEDO, Leovigildo, S.I. "Crítica". En *Philosophiae Scholasticae Summa* I, BAC. Madrid 1957, pp. 201-480.
- SANTO TOMAS DE AQUINO. *Summa Theologica*. 5 tomos. BAC. Madrid 1961.
- SANTO TOMAS DE AQUINO. "De ente et essentia". Traducción en FERNANDEZ, C. *Los filósofos medievales*, II. BAC. 1979, pp. 220-240. Vide etiam traducción de FUENTES BENOT, M. *El ente y la esencia*. Aguilar, Madrid 1966.
- VERGÉS, Salvador. *Dios y el hombre. La creación*. BAC. Madrid 1980.
- VERGÉS, Salvador. *Dimensión trascendente de la persona*. Herder. Barcelona 1978.

PARTE PRIMERA

ENCUADRE GENERAL

**PRECISIONES PREVIAS SOBRE LOS CONCEPTOS
DE TRANSCENDENTALIDAD Y DE REALIDAD**

Como el concepto de *transcendentalidad* resulta clave en el pensamiento de Zubiri y en el tema de nuestra tesis, nos ha parecido oportuno exponer breve y concisamente su contenido esencial y el modo cómo la conciben la Filosofía Escolástica y la Idealista, que, a nuestro juicio, se han distinguido especialmente en su elaboración y cuya influencia nos parece, además, notar en nuestro filósofo.

CAPÍTULO PRIMERO

CONCEPTO GENERAL DE TRASCENDENTALIDAD EN LA FILOSOFIA ESCOLASTICA Y EN LA FILOSOFIA MODERNA

Génesis y explicación del concepto de trascendentalidad.

El concepto de trascendentalidad es, según lo manifiesta una consideración somera de su contenido y su uso general, la respuesta mental a la cuestión de la ultimidad filosófica. La respuesta a la doble pregunta sobre qué son en último término las cosas y cuál es su última causa eficiente. Es la pregunta sobre lo infundado y últimamente fundante, en el orden de la esencia y de la causación (1).

Pero lo infundado por una parte está obviamente más allá de lo fundado, y por otra tiene ante la imaginación humana una genérica localización que podemos llamar vertical: lo concebimos colocado bien en lo alto, bien en lo profundo. Y por estas dos razones resulta apropiado, para designar la acción de darle alcance, el verbo latino *transcendere*. Es verbo compuesto del simple *scandere* y del preverbio *trans*.

Scandere significa escalar («escala» es una derivación de **scandsla*, palabra formada a base de la misma raíz). Es verbo apropiado para significar el gesto vertical de quien pretende llegar al último fundamento. Se trata además de un último fundamento a su vez infundado, es decir una ultimidad definitiva en la cual descansar. La acción humana de escalar está, quizás más que la de caminar, transida de un hálito de esperanza de llegar a un descanso definitivo. Y eso último y definitivo está señalado también en el preverbio *trans*. Está "más allá de" todo lo fundado y "más allá de" el esfuerzo mismo para llegar a ello. Además el *trans*, "el más allá" sugiere de alguna manera algo radicalmente distinto de lo de "más acá", y que, por la misma plenitud de su positividad, apenas se deja aprehender sino por negación de lo de "más acá"; algo envuelto en la negatividad de lo inaprehensible o, al menos, difícil de aprehender, algo misterioso o cercano al misterio. También el "más allá" pone al espíritu humano en la tensión de lo último y definitivo. *Transcendere* es pues un término apto para significar el "salto al fundamento" (valga la expresión de Fichte) último e infundado.

La trascendentalidad en la filosofía aristotélico-escolástica.

Este salto ha sido concebido por la filosofía aristotélico-escolástica como un salto, no hacia dentro, sino hacia fuera. El fundamento ha sido para ella algo que está fuera del alma, no una disposición dentro de ella. La filosofía escolástica recoge de la tradición griega el planteamiento del problema general de la filosofía, y se fija el objetivo de determinar qué son las cosas en su verdadero y último ser. El salto al fundamento, en este orden que podemos llamar de la esencia, ha sido, pues, para la filosofía escolástica una inmersión en el ser de las cosas y en el ser en general: y como en algo que, de alguna manera, está contrapuesto a la mente que lo contempla. Las cosas son, para esta filosofía, algo que ahí está, fuera de mí, ofreciéndome, "objectándome", su presencia fuera de la nada, y su configuración: son algo, ante todo, existente, y existente de una determinada manera, son algo dotado de una existencia y una esencia. Su contraposición sería justo algo que no se diera más que dentro de la mente, como un figmento de ella. Este segundo algo carecería de un ser verdadero y real. Las cosas realmente existentes tienen, sin embargo, un ser real, un *esse reale*.

Obtiene así la filosofía escolástica un concepto, el de ser, el de *esse*, capaz de abarcar todo lo realmente existente e incluso, de alguna manera, todo lo que puede existir. Tamaño ensanchamiento es logrado a costa de la distinción del concepto, es decir de su capacidad de manifestar determinados rasgos unívocos y comunes, que separan claramente al

objeto de todos los demás que no los poseen. Más que un concepto capaz de aprehender las cosas en su precisa esencia, es un mero punto de coincidencia de todas ellas, y resulta, por lo tanto, necesariamente confuso. Pero justifica y compensa su confusión con su ultimidad y fundamentalidad. Y gracias a estas características llega incluso a tocar, de una manera muy oscura, pero real y propia, al ser mismo de Dios, causa última de todo lo que existe.

Este confuso punto de contacto de todas las cosas, concebido a modo de cualidad abstracta, resulta ser el concepto de *esse*, el concepto de «ser», entendiendo este último término en su acepción de infinitivo verbal, no en la de sustantivo. Apurando el concepto de *esse* según lo entiende la escolástica, hay que decir, pero solamente a modo de apunte de momento, que, más que significar la «existencia» de cualquier cosa, significa la «apetitud para existir».

Ultimidad y propiedades del *esse*.

La ultimidad filosófica es, pues, aprehendida por la filosofía escolástica por medio del concepto de ser, *esse*. Lo último que se puede decir de las cosas es que son. Y esa ultimidad de ser afecta también a la mente humana que la concibe, al alma que "subyecta" a esa mente, y a Dios mismo, que todo lo crea y sostiene últimamente en el ser. Afecta a la mente en cuanto que ella es quien elabora el concepto de

ser. El concepto de ser, de *esss*, es el concepto trascendental por excelencia. "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens" (2). Hay que notar, justo a modo de apunte de momento, que *ens* es para Santo Tomás el concepto más cercano al de *esse*, identificado, por supuesto, realmente con el *esse*, y diferenciado de él solamente en que el *esse* es concebido a modo de forma abstracta, y el *ens*, a modo de sujeto portador de esa forma. "Ens sumitur ab actu essendi" (3).

De la trascendentalidad del ente participan también sus propiedades, que, apuntandolas, de momento, brevemente, son diversos modos que el ente tiene de expresarse. Estos modos no añaden al ente alguna diferencia específica, "quasi extranea natura, per modum quod differentia additur generi, vel accidens subjecto" (4), sino que están incluidos en él, en el ente, bien que sólo implícitamente. Así el ente, en cuanto que, por serlo, posee en sí mismo una *quidditas* o *essentia* que le hace apto para existir, es la *res*; y en cuanto que es, también en sí mismo, *indivisum*, es *unum*. En cuanto contrastado y relacionado con otras entidades es *aliquid*, *verum* y *bonum*. En concreto, es *aliquid* en cuanto contrastado con cualquiera otra *res* que no sea él, en cuanto *divisum a quolibet alio*; y es *verum* y *bonum* en cuanto conviene con el *intellectus* o el *appetitus* del *anima*, que es un ente que conviene con todo ente, incluso consigo misma (5).

La trascendentalidad no es solamente la ultimidad a la que se llega en un movimiento, en cierto sentido, ascendente; sino que es también el punto de partida de un nuevo movimiento contrario, ya de descenso, por medio del cual el concepto de *ens* alcanza y aprehende, *trascendit*, los géneros supremos de las cosas: sustancia, accidente, creador, creatura; e incluso, gracias a su confusión, las diferencias que separan y distinguen entre sí a estos géneros: diferencias que la terminología escolástica, en un alarde de flexibilidad conceptual, llama respectivamente *perseitas*, *inalieitas*, *aseitas* y *abalieitas*. Y aquí se nos presenta una cierta modalidad del concepto de «trascendentalidad», que estamos estudiando. Es el concepto de «trascendencia». En los párrafos que siguen trataremos de aclarar la diferencia.

La trascendencia hacia la realidad.

El pensamiento escolástico, en su búsqueda de la ultimidad fundamental, llega así a un concepto lógico, a un concepto que, como tal, tiene formalmente su existencia en la mente. Pero se buscaba no propiamente un concepto, sino una realidad: lo que las cosas son últimamente en realidad de verdad.

No se da, sin embargo, aquí una decepción; porque la filosofía escolástica no encuentra dificultad en pasar, en «trascender», del plano o nivel puramente lógico del

concepto a su correlato real, al objeto del concepto, a la realidad conceptuada por él. No es este el lugar adecuado para desarrollar este pensamiento. Pero nos resulta oportuno, porque nos manifiesta un nuevo sentido del concepto de trascendencia.

Es la trascendencia en cuanto propiedad de aquello que está más allá de su mero concepto subjetivo y se inserta plenamente en el orden de la realidad. Y es pertinente esta acepción del concepto de trascendencia, en cuanto que la filosofía escolástica es muy consciente de que puede la mente humana elaborar conceptos que no estén respaldados por una realidad que les corresponda formalmente. Solamente los respalda una realidad que, o bien no tiene ninguna existencia, o bien la tiene, pero sólo a modo de fundamento, aquel del que la mente se ha servido para elaborar su concepto intrascendente. Es el caso de los *entes de razón*. En este sentido, los entes de razón no son trascendentes. Sin embargo, las cosas realmente existentes, sí lo son. Se evita, no obstante, el emplear el término «trascendental», que se reserva para calificar al concepto de *ens* y a sus propiedades. De aquello que está más allá de la conciencia y del acto de conocimiento se dice que es «trascendente». Los escolásticos antiguos, Santo Tomás, Escoto, Suárez, utilizan, sin embargo, este término para designar lo que los modernos significan con el término «trascendental» (6).

Una tercera acepción admite todavía el término «trascendente» para la escolástica. Además de caracterizar a ese

confuso y último punto de contacto conceptivo de todas las cosas; además también de aplicarse a todo aquello que está más allá de su mero concepto subjetivo y se inserta plenamente en el orden de la realidad, el término «trascendente» se aplica también a la Causa eficiente primera o Causa incausada, es decir a Dios. También en Dios se descubre la ultimidad propia de lo trascendente; sólo que es una ultimidad no del orden del concepto, sino del de la causación real. Por esta línea de la causación real o de la realidad causada Dios es abordado por la filosofía escolástica con facilidad, rapidez y plena seguridad. Y una vez hallado, lo encuentra radicalmente contrapuesto a todo lo que no es El, lo cual puede englobarse provisionalmente, pero con suficiente precisión, en el concepto de «mundo». Y tal es la distancia que media entre Dios y el mundo, que los más lejanos límites de este último resultan para la mente humana «lo de acá» en contraposición con la Causa increada, que es, según eso, «lo de más allá» por excelencia. Por eso la filosofía escolástica encuentra a Dios como lo absolutamente trascendente.

Así pues, en resumen, el término «trascendental» es usado por la filosofía escolástica moderna como una especificación del concepto «trascendente». Este último no implica necesariamente ultimidad, sino simplemente la acción de pasar más allá, en un movimiento que tampoco es necesariamente ascendente. Así es trascendente la realidad con respecto a su concepto mental, aunque no se trate de una

realidad última. Es también trascendente Dios con respecto al mundo, y aquí con ultimidad. Y es, por fin, trascendente el concepto de ente, en cuanto que es aplicable a todos sus inferiores e incluso a las mismas diferencias. Lo trascendental, sin embargo, es lo trascendente último y en el orden conceptual. Es la ultimidad y fundamentalidad a que llega la mente en su esfuerzo específicamente filosófico, que es el conceptivo. Trascendental es, para la escolástica, el concepto de *esse*, entendido como *aptitudo ad existendum*, que se subyectualiza en el *ens* o *aptum ad existendum*, y que se expresa en sus propiedades, también trascendentales por identificadas con él, de *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*.

Del «concepto» escolástico al racionalista.

Los pensadores escolásticos, en su búsqueda de la ultimidad filosófica, acaban, pues, por afincarse en un concepto. La alternativa «realidad-concepto» es resuelta en beneficio de este último. Han visto que la noción de trascendencia se cumple en ambos. Sin embargo, sin negársela a la realidad, acaban por adjudicársela, de una manera más propia, al concepto, calificándolo con un término que es una variación del participio verbal "trascendente", al que se le ha modificado la desinencia, sustituyéndola por el sufijo «-al», netamente adjetival. Es una variación terminológica que tiene su significado. Al sacar al término de la región gramatical del

verbo, lo deja de alguna manera solo. Y con ello resulta especialmente apto para significar una noción que también es única y solitaria. Y además, gracias a la imprecisión misma del sufijo, queda también sugerida la indefinibilidad de un concepto irreductible a cualquier otro.

Esta retirada hacia el concepto no significa, ni con mucho, una desvaloración de la realidad, ni un derrotismo ante el reto de llegar hasta ella con plena garantía de acierto. Es, al contrario, la valoración del *logos* como la grande y definitiva presencia del pensamiento humano.

A nuestro entender el esfuerzo humano por aprehender la realidad, siempre que es serio, metódico y profundo, acaba por encontrar en el concepto mental la única clave válida. Y ese encuentro tiene siempre la originalidad, la ingenuidad y hasta la emoción de todo lo auténticamente vital, de los elementos básicos de la vida humana, tanto más originales y únicos cuanto más comunes y repetidos. El concepto mental es algo que aparece en la mente, con un carácter de realidad interior luminosa y precisa, sin que acertemos a descubrir cómo lo hemos adquirido. Se nos presenta como identificado con nuestro propio ser y acompañándolo desde siempre. Y adquiere en cierto sentido un valor superior al de nuestro ser, desde el momento en que nos percatamos de que por su medio nuestro ser se extiende hasta abarcar todo el ámbito de la realidad, que nos queda incorporada. El concepto se nos presenta como portador válido y garante de la realidad

entera, y portador único. Resulta pues el perpetuo descubrimiento del filósofo.

Este descubrimiento tiene, sin embargo, un peligro: el de resaltar de tal modo la subjetividad del concepto, que sufra menoscabo su valor objetivo. Es la tentación del racionalismo iniciado por Descartes. Descartes centra su atención en los procesos mentales, antes que en la realidad objetiva que ellos aprehenden. Al lado de la evidencia aplastante del «yo» como presencia interior, y de la claridad y distinción con que al «yo» se le presentan las ideas de «pensamiento» y «extensión», la realidad exterior tiene para Descartes demasiada inseguridad en cuanto a su existencia, y demasiada complejidad, oscuridad y confusión en cuanto a su naturaleza. Así, el principado que para la escolástica mantenía la realidad exterior, destinataria final del concepto mental y garantía de su validez, se tambalea y cede en beneficio de la subjetividad conceptualizadora, en beneficio del yo pensante. El concepto mental se ha convertido de clave de la realidad en asiento de ella.

La trascendencia y la trascendentalidad cartesiana.

Consecuentemente, el concepto de "trascendencia" sufre un punto de inflexión. Si para la escolástica, que pensaba «por» los conceptos, pero «desde» la realidad exterior, la trascendencia era algo inherente propiamente a esta última,

en cuanto que estaba más allá del concepto y le daba valor, para Descartes, que piensa «desde» el yo y «en» los conceptos, la trascendencia es una cualidad del yo, en cuanto que en su dinamismo pensante está dirigido hacia un objeto determinado: que es fundamental e inmediatamente el propio concepto, en el cual descansa el pensamiento, y secundaria y mediatamente la problemática realidad exterior.

Y si para la escolástica el concepto de ente es el concepto propiamente trascendental, en cuanto que aprehende una ultimidad fundamental, que lo es a la vez del orden del pensar y del de la realidad, para Descartes la ultimidad filosófica no puede estar sino en el yo, en el yo pensante y capaz de trascender hacia sus objetos: el yo es, por lo tanto, depositario propio de la trascendentalidad. Pero lo mismo que la escolástica, depura el concepto de ente para hacerlo encajar mejor en la simplicidad extrema de rasgos exigida por la absoluta trascendentalidad, y lo deja reducido a la simplicísima *aptitudo ad existendum*, también Descartes, para hacerle al yo apto depositario de la trascendentalidad, lo despoja de todas las particularidades que le confieren los diversos individuos humanos y sus diversas experiencias, y lo deja reducido a una pura abstracción mental, algo así como un punto matemático, dotado justo de la capacidad de trascender hacia sus objetos: es el yo puro y trascendental.

La trascendencia y la trascendentalidad en Kant.

Pero ese simple punto abstracto que es el yo puro cartesiano cobra importancia filosófica, más que por sí mismo, por sus objetos, por sus conceptos. Es a partir de ellos como se ha de constuir el edificio concreto de la filosofía. Es el punto de vista de Kant.

Kant mira ya hacia esos objetos, y desde ellos contempla al yo como su fuente de producción. Esa producción se realiza gracias a ciertas condiciones apriorísticas inherentes de alguna manera en el yo, y determinantes de los objetos del conocimiento, con la cooperación de otros factores que no son del caso. Y dado que Kant polariza su atención filosófica en esos objetos, la trascendentalidad que Descartes ponía en el yo puro, queda ahora inflexiona hacia las condiciones *a priori* del conocimiento.

Ellas son la ultimidad filosófica y lo trascendental. Y son plenamente garantes de objetividad, a pesar de su apriorismo, porque para que algo sea objeto no se requiere, para Kant, que tenga una existencia fuera del acto de conocimiento. Al contrario, esta extraanimidad, que Kant llama trascendencia, destruiría la objetualidad, porque impediría que la cosa trascendente pudiera ser «objetada» a nuestro conocimiento, es decir, opuesta a él y como lanzada contra él. El concepto de ser es para Kant correlativo con la sede que ha constituido para la trascendentalidad. El ser es, también para él, ultimidad trascendental. El ser es el

puro «poner el objeto» por parte de las condiciones *a priori* del conocimiento. Es lógico que si éstas son trascendentales en cuanto que «ponen» sus objetos, el concepto de ser, en correspondencia con su carácter verbal, signifique precisamente esa «posición». "Kant escribió que "ser" (*Sein*) no es un predicado real, o sea un concepto de una cosa, sino la posición (*Setzung*) de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas... Escribe Kant (K.r.V., A 218 / B 266)...: «Si yo tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados..., y digo que *Dios es* o que *El es un Dios*, no añado ningún predicado nuevo (es decir, ningún concepto-predicado) al concepto de Dios; no hago sino poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y al mismo tiempo, claro está, el objeto que corresponde a mi concepto" (7).

La trascendentalidad en Fichte.

Fichte retorna al yo. Pero lo hace desde Kant, es decir, llevando la cosecha de un sistema filosófico "objetivo" (tómese la palabra con la óptica de Kant), construido desde la cartesiana trascendentalidad del yo puro. Si Descartes asentó que el yo debía ser la fuente de todo conocimiento filosófico y científico, Fichte constata que en efecto lo es.

"(La Teoría de la ciencia) parte de la determinación más simple y característica de la conciencia de sí, de la intuición o de la yoidad; y avanza, sobre el supuesto de que la

conciencia plenamente determinada es el último resultado de todas las demás determinaciones de la conciencia, hasta deducir este resultado; de suerte que a cada anillo de la cadena se suelda otro, del cual aparece claro en la evidencia inmediata que de la misma manera se añadiría también en cualquier ser razonable" (8).

Encuentra Fichte en el yo la fuente y la sede de la auténtica evidencia especulativa, que consiste, como explica López Quintás con palabras de Manzana Martínez de Marañón, en que "algo 'se pone' o 'se afirma' en y por sí mismo en el espíritu, que queda 'sobrecogido', esto es, cogido desde dentro, desde su ser más íntimo, y elevado a una esfera superior, que es la suya más propia y profunda, desde la cual subsiste en cuanto ser espiritual". Porque, prosigue diciendo Martínez de Marañón, "Nosotros mismos somos el saber, y la especulación trascendental intenta, en último término, que esta identidad primigenia - condición de posibilidad de todo movimiento especulativo - sea plenamente real" (9). Es verdad que Fichte no salva, o al menos no explica correctamente la realidad en sí, y su existencia independiente del acto de conocimiento y del yo que realiza tal acto. Pero tiene el mérito de haber valorado al yo como el depositario decisivo de todo conocimiento y, consecuentemente, de todo acceso a la realidad en sí.

la trascendencia y la transcendentalidad en Heidegger.

La emoción que Fichte pone en el descubrimiento del yo como fuente del saber, ese sobrecogimiento del espíritu, que le abre la puerta de sí mismo cuando algo se afirma por sí mismo en él, desvincula de alguna manera de la región de lo abstracto al yo puro y trascendental, y lo hace inmediatamente insertable en la de lo concreto y existencial. Por eso Fichte es, dentro del idealismo, el filósofo más cercano al existencialismo y es apto para mostrar la fluencia lógica del segundo con respecto al primero, y en concreto de la trascendentalidad de Heidegger con respecto a la del idealismo.

Heidegger está animado de una profunda vocación ontológica, que se le resuelve en la preocupación acuciante de asentarse únicamente en lo trascendental, en la ultimidad fundamental del ser y del existir. Conectado como está con el kantismo, esa ultimidad debe ser la determinante de todo objeto de conocimiento. Por lo tanto, no puede ser ella misma objeto. "El ser del ente no 'es' él mismo un ente" (10). Es algo inobjetivo e inobjetivable, pero determinante constante de toda objetualidad; latente, por lo tanto, siempre en todo conocimiento y, consecuentemente, en toda realización vital. Es, por lo tanto, algo único y contrapuesto a todo lo demás: porque todo lo demás es, con respecto a él, objeto.

Por lo tanto, si hemos de ponerle un nombre que se le acomode con propiedad, no cabe denominarle con uno que designe de alguna manera un objeto, ni siquiera con el

nombre «yo» u «hombre». No admite más que un nombre: el de ser (*Sein*). En el ser, por lo tanto, no se puede pensar, al modo en que se piensa en cualquier objeto: porque así se le convertiría en objeto de un pensamiento, y el ser es precisamente aquello desde lo cual acontecen todos los pensamientos. El ser es algo conceptivamente inaprehensible.

"El ser no puede, en efecto, ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: el ser no puede venir a ser determinado de modo que se predique de él un ente. El ser no puede ser derivado por vía de definición, de conceptos superiores y descrito por más bajos" (11). "En todo conocer, enunciar, en todo haberse con el ente, en todo haberse consigo mismo, se hace uso del ser, y el término es inteligible 'sin más'. Todo el mundo entiende: el cielo es azul; yo soy alegre, etc. Pero esta inteligibilidad que penetra todo, sólo demuestra la ininteligibilidad. Deja ver bien claro que, en todo haberse y ser relativamente al ente como ente, se encierra *a priori* un enigma" (12).

Tampoco se puede realizar de él una abstracción universal o universalizable: ésta es una operación propia de la conceptualización. Al ser hay que intuirlo en su puro existir aquí y ahora, identificado con lo más hondo del existir humano. Porque el ser "sólo es desvelado en el pensar existencial del hombre, el único existente que, a la luz de la verdad del ser, puede iluminar la opacidad del ente, descubrir y revelar el ser de los entes" (13).

El ser es, por eso, «ser-ahí», *da-sein*. El *da-sein* es, pues, lo trascendental. "Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar *allende* el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*" (14). "El ser mismo, respecto del cual el *Dasein* puede haberse y se ha siempre de tal o tal manera, lo llamamos *Existenz*, y porque la definición de la esencia de este ente no puede hacerse por la declaración de un contenido consistente en un qué, sino que su esencia consiste más bien en que tiene que ser en cada caso su ser como el suyo, se ha escogido para designar a este ente el término *Dasein*, como pura expresión del ser" (15). El *Dasein* es punto de partida y de llegada de un movimiento por el que el pensamiento trasciende a los entes, de estos al mundo como horizonte de ellos, y de éste de nuevo al ser, al *Da-sein*.

Resumen del capítulo.

El concepto de trascendentalidad es, según lo manifiesta una consideración somera de su contenido y su uso general, la respuesta mental a la cuestión de la ultimidad filosófica. La respuesta a la doble pregunta sobre qué son en último término las cosas y cuál es su última causa eficiente. Es la pregunta sobre lo infundado y últimamente fundante, en el orden de la esencia y de la causación.

La filosofía escolástica moderna establece cierta distinción entre lo trascendente y lo transcendental. Lo trascendente no implica necesariamente ultimidad, sino simplemente la acción de pasar más allá. Así es trascendente la realidad con respecto a su concepto mental, aunque no se trate de una realidad última. Es también trascendente Dios con respecto al mundo, y aquí con ultimidad. Y es, por fin, trascendente el concepto de ente, en cuanto que es aplicable a todos sus inferiores e incluso a las mismas diferencias.

Lo transcendental, sin embargo, es lo trascendente último y en el orden conceptual. Es la ultimidad y fundamentalidad a que llega la mente en su esfuerzo específicamente filosófico, que es el conceptivo. Transcendental es, para la escolástica, el concepto de *esse*, entendido como *aptitudo ad existendum*, que se subyectualiza en el *ens* o *aptum ad existendum*, y que se expresa en sus propiedades, también transcendentales por identificadas con él, de *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*.

Se da, pues, en la filosofía escolástica un descubrimiento del concepto como portador válido y garante de la realidad entera, y portador único.

Este descubrimiento tiene, sin embargo, un peligro: el de resaltar de tal modo la subjetividad del concepto, que sufra menoscabo su valor objetivo. Es la tentación del racionalismo iniciado por Descartes. Descartes centra su atención en los procesos mentales, antes que en la realidad objetiva que

allos aprehenden. Con lo cual el concepto mental se ha convertido de clave de la realidad en asiento de ella.

Y para hacerle al yo apto depositario de la trascendentalidad, Descartes lo despoja de todas la particularidades que le confieren los diversos individuos humanos y sus diversas experiencias, y lo deja reducido a una pura abstracción mental, algo así como un punto matemático, dotado justo de la capacidad de trascender hacia sus objetos: es el yo puro y trascendental.

Kant traslada su atención desde el yo trascendental a sus contenidos u objetos conceptuales, con lo cual la trascendentalidad que Descartes ponía en el yo puro, queda ahora inflexiona hacia las condiciones *a priori* del conocimiento. Ellas son la ultimidad filosófica y lo trascendental. Y son plenamente garantes de objetividad, a pesar de su apriorismo.

Fichte, volviendo al yo, encuentra en él la fuente y la sede de la auténtica evidencia especulativa, que consiste en que "algo 'se pone' o 'se afirma' en y por sí mismo en el espíritu, que queda 'sobrecogido', esto es, cogido desde dentro, desde su ser más íntimo, y elevado a una esfera superior, que es la suya más propia y profunda, desde la cual subsiste en cuanto ser espiritual".

A Heidegger le acucia la preocupación de asentarse únicamente en lo trascendental, en la ultimidad fundamental del ser y del existir, que debe ser el factor determinante

de todo objeto de conocimiento. Con lo cual dicha ultimidad no puede ser ella misma objeto. Tal es el ser.

En el ser, por lo tanto, no se puede pensar, al modo en que se piensa en cualquier objeto: porque así se le convertiría en objeto de un pensamiento, y el ser es precisamente aquello desde lo cual acontecen todos los pensamientos. El ser es algo conceptivamente inaprehensible. Tampoco se puede realizar de él una abstracción universal o universalizable: ésta es una operación propia de la concepción. Al ser hay que intuirlo en su puro existir aquí y ahora, identificado con lo más hondo del existir humano.

El ser es, por eso, «ser-ahí», *da-sein*. El *da-sein* es, pues, para Heidegger, lo trascendental.

CAPÍTULO SEGUNDO

DETERMINACIÓN INICIAL DEL CONCEPTO ZUBIRIANO DE REALIDAD

Zubiri vuelve a la realidad desde la experiencia filosófica.

El precedente capítulo nos ha servido para enmarcar el fundamental concepto zubiriano de transcendentalidad y para perfilar de alguna manera la concepción que sobre ese concepto tienen los filósofos que, a nuestro juicio, más han influido en el pensamiento de Zubiri. Reflexionando, en efecto, de una manera global sobre tal pensamiento y, más en concreto, sobre su concepto de transcendentalidad, lo encontramos dotado de ciertas analogías - que nunca son totales - con el modo de concebir la transcendentalidad de dichos filósofos. Séanos permitido notar sucintamente las analogías aludidas, aunque como un simple recurso propedéutico para entrar en el tema central de nuestra tesis, que no se detiene propiamente en contrastar el pensamiento zubiriano con el de los demás filósofos.

Zubiri, en su concepto de transcendentalidad, participa del realismo escolástico, pero depurándolo de lo que él considera un excesivo conceptismo. Participa también de la concepción cartesiana del yo puro como origen de transcendencia, de un «ir-hacia» sus objetos, pero el yo puro de Zubiri no es el último depositario de la transcendentalidad, no radica en él la ultimidad de todo pensar; sino que su acción se ciñe a ser el radical actualizador de la realidad en la inteligencia: realidad, sin embargo, que mantiene su prioridad y no queda conformada ni deformada por dicha actualización. Participa de la preferencia kantiana de lo físico sensible sobre lo metafísico conceptivo, pero sin negarle valor objetivo a la metafísica, que Zubiri concibe implicada en la física. Participa de la interconexión clara y segura que logra Fichte entre todos los aspectos y niveles de las ciencias; pero Zubiri no encuentra dicha interconexión precisamente en un yo transcendental, sino asentada en la realidad física, a la que encuentra respectiva y capaz de dar luminosidad y cohesión a los diversos conceptos que ella genera de sí misma y en ella se apoyan. Y busca, por fin, con Heidegger, para el ser y el conocer, un fundamento único y actual, que empalme directamente nuestros conocimientos y sus conceptos fundamentales con la existencia concreta de las cosas y de los hombres, sin necesidad de que la mente se retire de entrada a puros conceptos carentes de realidad e individualidad; pero Zubiri no encuentra ese fundamento en

el *Dasein*, sino en la realidad, en lo real en cuanto real (1).

Así pues, Zubiri vuelve a la realidad - demasiado olvidada por el idealismo - pero con una experiencia filosófica rica en matices y hasta en complicaciones, que impide que ya sea ingenuo su realismo (2).

En efecto, la respuesta a la pregunta sobre la localización de la transcendentalidad por parte de Zubiri es, en principio, sencilla. Zubiri coloca la transcendentalidad en la realidad. El orden transcendental es para él el orden de lo real en cuanto real. Y la realidad es entonces para Zubiri el punto focal desde el cual contempla toda la filosofía, incluso el concepto mismo de ser.

La realidad zubiriana es formalidad de realidad.

Pero no rompe, sin embargo, Zubiri del todo, en su concepto de realidad, el vínculo, de resonancias idealistas, entre el yo cognoscente y la realidad en sí. La realidad no es en Zubiri algo perfectamente aislado de la inteligencia, ni es tampoco, por supuesto, un producto de ella, a modo idealista. Zubiri establece aquí un difícil término medio, que trataremos de esbozar en este capítulo. Posteriormente lo hemos de analizar como el *factum* o hecho elemental de toda su filosofía, y hemos de centrar en él nuestra atención

para estudiar la constelación de conceptos que de él van a ir surgiendo.

Resulta expresivo, como introducción al concepto zubiriano de realidad el siguiente texto de *Inteligencia sentiente*:

"Ahora es menester acotar, aunque sólo sea inicialmente, este concepto general de realidad. Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad «en sí» en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo" (IS. 57-8).

Insospechadamente, al menos para quien se acerque a Zubiri como a un filósofo eminentemente realista, aquí se afirma una cierta dependencia de la realidad con respecto a la percepción. Surge una perplejidad que Zubiri ha de despejar. De momento nos contentamos con encontrar tan sólo un inicio de solución al problema.

Pero antes es conveniente precisar algunos conceptos previos manejados por Zubiri en este texto.

Uno de ellos es el concepto de «nota».

"Aquí nota no designa una especie de signo indicador como significó etimológicamente en latín el sustantivo *nota*, sino que es un participio, lo que está «noto» (*gnoto*) por

oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como al saber (que dio origen a noción y noticia). Hay que atender tan sólo a ser meramente noto... Es pura y simplemente lo presente en mi impresión" (IS. 33).

Apunta Zubiri aquí justa y precisamente al primer momento del proceso del conocer, sea éste del orden que sea. Es el momento en que algo deja de ser *ignotum* para convertirse simplemente en "*non-ignotum*", es decir, *gnotum*, antes de ser *cognitum* o *scitum*. La nota es el surgimiento de la alteridad y de la presencia cognoscitivas.

Pero una alteridad y presencia que Zubiri intenta desentrañar más a fondo que lo que da de sí el calificativo escolástico de *intencionales*. Este término viene a equivaler, para Zubiri, al *ens rationis* escolástico (3).

"El contenido de una nota «queda», y en cuanto «queda» es independiente del sentiente en cuya impresión «queda». Aquí independencia no significa una cosa «aparte» de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron) sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo «autónomo», respecto del sentiente" (IS. 35).

Este párrafo, que aparentemente roza la contradicción, contiene ya en germen la explicación de la paradoja de una realidad que pretende ser auténtica, pero que no es plena y

exclusivamente «en sí» e independiente de mi percepción. Resulta que ese «en sí» y esa independencia se dan ya «en» la misma aprehensión, sin necesidad de salirnos de ella. La independencia y la autonomía es el «quedar» del contenido de la nota en el sentiente. Es un «quedar» que deja a la cosa «notada» consigo misma, suya, independiente y autónoma; pero que también se realiza «en» el sentiente: «queda» precisamente en el sentiente.

Entrelazados con el concepto de *nota* están los de «habitud», «formalidad» y «formalización».

"Lo «otro», que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por eso es por lo que llamo a este momento *formalidad*... El «quedar» no depende de los receptores en sí mismos, sino del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de «habérselas» debe llamarse *habitud*... El término de un receptor es el contenido. El término de una *habitud* es la *formalidad*. Por eso, en la medida en que la *formalidad* está determinada por la *habitud*, diré que la forma de independencia, que la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, debe llamarse *formalización*. *Formalización* es la modulación de la *formalidad*, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía" (IS. 35-6).

Hay, pues, además de los "receptores" (4), un «modo de habérselas», una «habitud» de éstos ante la cosa que ha «quedado» en ellos autónoma e independiente. Esta habitud es algo formalmente inherente al sentiente en cuanto tal; pero determina una correspondencia en la cosa «quedada» en el sentiente: la «formalidad». Y el proceso mediante el cual es determinada la formalidad, es la «formalización».

Y con este delicado andamiaje conceptual podemos ya enfrentarnos con la explicación con que Zubiri precisa su concepto de realidad, especificando el modo de inhesión (valga provisionalmente la palabra) que ésta tiene con respecto a la mente. Seguimos leyendo el texto de *Inteligencia sentiente* interrumpido para explicar los conceptos de nota, formalidad, etc.

"Para evitar confusiones digamos ya desde ahora:

a) Primordialmente realidad es formalidad.

b) Esta formalidad compete a la cosa aprehendida por sí misma...

c) Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es algo puramente inmanente... La formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar «en propio», de ser «de suyo»... No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la

realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma (5).

d) Esta formalidad de realidad es, pues, lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión. Este «llevar» no es, como acabo de decir, un llevar de lo no real y puramente inmanente a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real" (6).

Los dos pilares de la concepción zubiriana de realidad.

Son, pues, dos los pilares que sustentan la peculiar concepción de Zubiri de una realidad que, a la vez, es autónoma e independiente de la mente, y «queda» en ésta última: la especificación de realidad como *formalidad* y la que se puede llamar concepción bifacial de la cosa.

En primer lugar, la realidad está trabada con la mente por medio de un especial modo de ser que ella, la realidad, adquiere una vez que ha «quedado» en la mente como algo precisamente autónomo y anterior a esta última. Es una peculiar relación de «in-sistencia» (permítasenos el término; lo preferimos al de «inquedancia», que también se nos ha ocurrido, tratando de acomodarnos a la mente de Zubiri y remedando su tendencia al neologismo filosófico)

expresada como *formalidad*. Es decir, y en síntesis, realidad es *formalidad* de realidad.

Y en segundo lugar, como gracias a este peculiar modo de ser, la realidad está a la vez en la inteligencia y fuera de ella, como es a la vez simultánea y anterior al acto mental, resulta que la cosa es esencialmente bifacial: es "aprehendida" y, a la vez, propia en sí misma. Es decir, además de ser de sí misma, resulta poseer en su misma esencia las formalidades correspondientes a las diversas *habitudes* del receptor. "El acto propio y formal de la inteligencia no es «concebir», sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad «estimúllica», sino en su formalidad «real». Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas. Esto supuesto, si queremos explicar qué es realidad, habremos de centrar la reflexión no en los conceptos, sino en esta dualidad de formalidades, porque la cosa misma, como acabamos de indicar, tiene ella misma distintos caracteres según esas formalidades" (7).

La simultaneidad del «prius» y el «ens».

Se da pues, según la mente de Zubiri, una trabazón esencial entre la cosa en cuanto que es en sí misma e independiente de la inteligencia, y su inherencia, o mejor, su «insistencia» o «inquedancia» en esta última por medio

del acto de aprehensión. No vemos ya claramente distintos, y separados además en el tiempo, los dos «seres» de la cosa, tal cual los concibe y los ve la Escolástica: el ser real y el ser intencional; es decir, por una parte la cosa, como algo anterior al acto de la inteligencia y consistente en sí misma con perfecta independencia de dicho acto, y por otra parte el específico ser intencional que, después de haber sido objeto de la intelección y en plena dependencia de esta última, la cosa adquiere como algo *toto caelo* diverso de su ser real.

Zubiri puede trabar en la esencia misma del acto de intelección el «antes» de la cosa en cuanto real y en sí misma, y el «en» de su presencia «en» la mente posteriormente al acto de conocimiento. Y puede así formular la siguiente tesis que, analizada en su pura formalidad, es contradictoria:

"En la intelección la cosa real remite en y por sí misma a su propia realidad como a un *prius* respecto de la intelección" (SE. 118).

¿Cómo la cosa puede remitir *por sí misma* y a su propia realidad en algo que no sea en ella misma? ¿Y cómo esa remisión se puede realizar a la vez «en» la intelección y como a algo «anterior» a la intelección? Si «en» no «prius»; y si «prius» no «en».

La solución de la contradicción está para Zubiri en un concepto de intelección que «reifica» a la inteligencia gracias a que es la actualización de la cosa en ella, y un concepto de cosa real que encuentra el núcleo de esta realidad precisamente en la *formalidad de realidad*, en eso que la cosa resulta poseer por la específica capacidad reificadora de la inteligencia. Así resulta compatible el «en» de la actualización de la realidad en la intelección, y el «prius» (8) de la realidad en cuanto actualizada en la intelección; así como el darse la realidad de forma plena *ante omnem mentis considerationem*, y el adquirir dicha realidad formalidad de realidad en la impresión de realidad (9).

El «yo puro» zubiriano.

Y esta compatibilización queda como sustantivada en el yo mismo, el yo puro, que también Zubiri, como Descartes, concibe; aunque de diversa manera. Para Descartes el yo puro era el yo humano en cuanto última trascendentalidad, en cuanto última base de todo pensar, despojado por lo tanto de toda particularidad individual y de toda historia personal; el cual trasciende hacia sus objetos, y trascendiendo, los pone.

Para Zubiri, sin embargo, el yo puro no es la última trascendentalidad: porque ésta se halla en la realidad en

cuanto realidad. Pero adjudica también, como Descartes, una misión especial al yo en cuanto despojado de sus adherencias personales e históricas, al yo puro. Esta misión consiste en actualizar el objeto, en darle a éste actualidad en la inteligencia. De tal manera que no sólo la misión del yo puro, sino el mismo yo puro consiste en dicha actualización. "El yo no consiste sino en actualizar el no-yo" (SE. p. 382).

También el yo puro de Zubiri, como el de Descartes, «va-hacia» el objeto; pero "aunque nos ciñamos al orden operativo, este yo puro, a pesar de que «va-hacia» el objeto, sin embargo, no consiste formalmente en este ir hacia él, sino que consiste en actualizarlo, en darle mera actualidad en la inteligencia" (SE. p. 380). Así pues, esta actualización, que es propiamente de orden operativo, es lo que confiere al yo puro su yoidad, su sustantividad y su realidad. "El yo puro es el yo en cuanto pura realidad" (378).

Se entiende, pues, que una concepción del yo puro que entrelaza en una unidad de esencia su propia sustantividad y la actualización de la cosa en la inteligencia, constituye una base sólida para elaborar un concepto de realidad "enterado" de los siglos de filosofía racionalista e idealista, y un tanto desviado de la ingenuidad de un realismo que trate a la mente y su objetos como simples "cosas" distintas y separadas destinada la una a "reflejar" a los otros; ni aún teniendo en cuenta la corrección que se

suele hacer en el concepto de «reflejar», tratando de evitar que sea concebido a modo material, cuando se ha de aplicar al acto de la inteligencia.

El fisicismo de Zubiri en su concepto de realidad.

El concepto zubiriano de realidad tiene otra característica que lo diferencia del correspondiente concepto escolástico y le hace participar de la tendencia fisicista legada a la filosofía moderna por el empirismo y por Kant. Zubiri entiende por realidad la realidad física individual. Y en ella distingue dos planos o modos de ser afrontada intelectualmente. Puede ser considerada de modo positivo y de modo metafísico. La primera consideración, la positiva, es la que realizan las actuales ciencias positivas: física, química, biología, etc., y contempla y conceptúa las cosas estudiando su realidad desde el punto de vista de su fenomenalidad sensible. La segunda consideración, la metafísica, es la propia de la filosofía, que contempla esas mismas cosas, actuales e individuales, precisamente en cuanto reales. Así que la metafísica es para Zubiri el estudio de la realidad física individual desde el punto de vista de su realidad. La escolástica formularía esta idea diciendo que el objeto formal de la metafísica, tal cual Zubiri la entiende, es la realidad de las cosas.

Se trata, por lo tanto, de un par de conceptos que, aunque materialmente coinciden con los que utiliza la filosofía escolástica, tienen diverso contenido. Para la escolástica también se da la distinción entre el plano o consideración física de las cosas, y el plano metafísico. El primero es la consideración de las cosas en cuanto reales y dotadas de individualidad. Este estado físico escolástico coincide bastante bien con el que Zubiri llama metafísico. Los desajustes provienen de los que existen entre los conceptos de realidad e individualidad, que son un tanto diversos para ambas filosofías. El estado metafísico escolástico contempla la cosa en un plano absoluto, directamente entroncado con el concepto de ser y sus primeras determinaciones. Es, por lo tanto un estado anterior (filosóficamente, no temporalmente, claro) a la individuación y a la realidad física de la cosa *hic et nunc existens*. La cual, por lo tanto, contiene en este estado metafísico la raíz de su ser y de su realidad, y muestra en su esencia metafísica su ser más verdadero, propio y originario. El estado metafísico es así para la escolástica anterior y más importante que el físico.

Zubiri, sin embargo, independientemente de su propia concepción de lo metafísico, concibe lo metafísico escolástico no como absoluto, sino como meramente conceptivo (10). Y según este enfoque (o desenfoque: es cuestión a tratar más adelante en este trabajo), lo metafísico escolástico debe

ceder su primacía a lo físico zubiriano, en cuanto que la realidad es anterior a su concepto, y no viceversa.

"De donde resulta que lo «físico» no se opone a lo «metafísico», sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de «empírico» o «positivo», sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es «real»; y, en este sentido, es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la «realidad» en cuanto tal; en este sentido es término del saber metafísico. Por esto lo que suele llamarse «metafísico» cuando se habla de esencia «metafísica», es para mí más bien «conceptivo» que «metafísico»; en rigor, la esencia metafísica es meramente esencia conceptiva" (SE. 276).

Baste, de momento, este apunte.

Resumen del capítulo.

En resumen, Zubiri encuentra la ultimidad filosófica, encuentra la trascendentalidad en el concepto de realidad. Pero accede a ella enriquecido con la experiencia de la filosofía anterior a él, sobre todo la escolástica y la idealista. No es simplemente que las asuma, ni siquiera de una manera ecléctica. Zubiri no es idealista; y escolástico lo es solamente, si se me permite la expresión, *secundum*

quid: la escolástica ha dejado en él su rigor conceptual y su realismo, y es en conjunto la filosofía que más respeto le merece. Y la filosofía idealista le ha dejado su atención al sujeto pensante, bien en cuanto mente, bien en cuanto «yo». El resultado es que Zubiri es un realista, pero no ingenuo. Por eso pone la realidad como algo anterior a todo concepto de ella, pero esa realidad no es para él simplemente la realidad exterior al sujeto e independiente de este último, sino la formalidad de realidad: con lo cual la envuelve en un concepto que, sin mermar el que se puede llamar realismo objetivo de la realidad, consigue asentar a ésta en perfecto equilibrio en dos pilares, el uno apoyado en la cosa externa a la mente y el otro apoyado en la mente misma.

Esta prevención nuestra sobre la actitud filosófica de Zubiri, junto con la aclaración inicial del concepto general de trascendentalidad, así como del particular de nuestro autor, nos prepara para afrontar el análisis detallado de los conceptos y la tesis que edifican su realismo filosófico, o de otra forma, su trascendentalismo realista.

PARTE SEGUNDA

ESTUDIO RAZONADO DE LA METAFÍSICA REALISTA DE ZUBIRI

Los dos capítulos de Introducción han servido para acercarnos al tema de este trabajo: la metafísica realista de Zubiri. Emprendemos ahora su estudio. Pero no nos vamos a limitar a una exposición ordenada de las ideas de Zubiri, sino que, sin que ésta falte, adoptaremos desde el principio una actitud razonadora, es decir, trataremos de aportar nuestra interpretación personal sobre el concepto de realidad en Zubiri y los demás conceptos que se entrelazan con él.

Eso es en definitiva lo que busca la razón, como facultad contrapuesta a la conceptuadora y a la simplemente aprehensora. Y pretendo ahora expresarme en un lenguaje común que no disuene del zubiriano y sea en sí suficientemente claro. La razón no se contenta con determinar el nombre y el concepto propios de una cosa, sino que trata de profundizar en la realidad de esa cosa y decir de ella la última palabra, una palabra que, además de pertenecer a la cosa con plena propiedad, la inserte en el conjunto de la realidad en coherencia con todas las demás. Esta palabra ha de ser necesariamente personal y, si es concreta y detallada, aun suponiéndola acertada, está indefinidamente sujeta a reinterpretaciones y retoques, que no niegan su acierto original, sino que lo perfeccionan.

No se trata de una crítica que se añade a la exposición analítica de las ideas de Zubiri; sino de una ratiocinación que, aunque vaya más allá de lo que expresamente expone él, está dentro de lo que él mismo hubiera aceptado como su propio pensamiento.

Entendemos que el empeño es más arriesgado que el de un mero análisis de ideas. Pero esperamos que tenga la compensación de un mayor interés. En el curso de la redacción trataremos de dejar claro dónde acaba el análisis y donde empieza el ratiocinio personal.

CAPÍTULO TERCERO

EL *FACTUM TRANSCENDENTALE* Y PRIMERAS NOCIONES

Dedicamos este tercer capítulo a exponer el concepto del que llamamos *factum transcendente*, y los más elementales conceptos zubirianos implicados en dicho *factum*. Notamos que el concepto de *factum transcendente* no es formalmente zubiriano. Responde a nuestra actitud razonadora que antes apuntábamos. Nos va a servir de hilo conductor para desarrollar y entrelazar los conceptos zubirianos que dan cuerpo a la metafísica realista de Zubiri, tema de este trabajo.

Párrafo 12

ALGUNOS RASGOS GENERALES DEL ESTILO DE ZUBIRI

Antes de emprender la exposición de nuestro estudio razonado, conviene explicar unos cuantos rasgos del estilo filosófico de Zubiri que muestran la atención que presta desde el primer momento al problema de la realidad, y la pretensión que tiene de asentarse cuanto antes en ella y de asentar también en ella con él al lector. Entre esos rasgos estudiamos su modo general de expresarse y el concepto de momento.

Estilo filosófico de Zubiri: desarrollo sintético desde la realidad.

Zubiri, como tendremos ocasión de ampliar más adelante (1), no considera al concepto mental medio apto para aprehender la realidad en su trascendentalidad. Encuentra a ésta trabada en todos sus niveles, incluso el de la individualidad, por implicaciones, que no son fielmente aprehendidas por el puro mecanismo conceptual abstracto. Por eso, a pesar de su espíritu hondamente escolástico, no filosofa formalmente al modo conceptivo escolástico; sino que pretende constantemente construir y desarrollar sus ideas directamente desde la realidad, de tal forma que el lector sea capaz de encontrarse en cada momento directamente asentado en ella y gozando, mientras contempla cada uno de sus momentos, de la contemplación simultánea y sintética de todos los demás. Es, pues, un lenguaje concorde con la trascendentalidad realista, que defiende Zubiri.

Es un lenguaje de pretensiones audaces que necesita constantemente de la buena voluntad del lector para «hacerse cargo» de lo que el autor quiere en cada momento decir. Y requiere en el autor un esfuerzo, también constante, para no diluir en conceptos demasiado formalizados la originalidad virginal de su pensamiento.

Por todo esto se ve Zubiri obligado a servirse de la lengua más que servirla, y fundamenta su expresión en un sistema de conceptos de nuevo cuño que pretenden encajar

directamente en la delicadísima estructura de la realidad incluso individuada, respetando además sus trabazones internas. Zubiri, más que explicar las cosas al lector, lo que pretende es converger con él en la realidad en sí.

Cooperan a ello incluso los recursos gráficos de énfasis: corchetes, comillas, bastardilla, guiones, etc. (2). Simples preposiciones o conjunciones entre corchetes, «hacia», «en», «de», «por», «y», pueden ser objeto de un análisis filosófico: con la particularidad de que Zubiri lo encuentra más contactado con la realidad que el que resultaría de emplear, en vez de esas partículas, los correspondientes conceptos abstractos, como podían ser los de dirección, inhesión, pertenencia, etc.

El concepto zubiriano de «momento».

Es un concepto que Zubiri emplea abundantemente. Por eso es pertinente aquí precisar, en cuanto se pueda, qué entiende por él. Nunca lo define. Se limita a usarlo, dando por supuesto que es expresivo de por sí. Trataremos, pues, de analizar su contenido.

Momentum es un término latino derivado, al parcer, del verbo *moveo*, *movimentum*. Se emplea en latín para designar algún movimiento parcial y de poca duración. Se aplica en concreto muy comúnmente a la medida del tiempo, y designa un lapso corto, aunque de duración imprecisa. Significa también

peso, y traslaticamente valor o importancia. En cualquiera de sus acepciones, y también en la temporal (la única que persiste en español), se trata de magnitudes sentidas más como cualitativas que como cuantitativas, y que gozan de una fuerte unidad y trabazón interna. El momento es en ellas algo unitario y dotado de un sentido que es a la vez propio y derivado del todo al cual pertenece. De suyo el término no dice más que esto. No concreta si es una parte, un elemento, un aspecto, una cualidad o una propiedad. Ni tampoco si el todo a que se refiere es precisamente una esencia.

Por eso es un concepto cómodo para una filosofía que, como la de Zubiri, no coloca directamente esos conceptos en su base transcendental. Como cualquier análisis filosófico se encuentra pronto abocado a distinguir aspectos y partes, le conviene al autor de él disponer, para designarlos, de un utensilio de expresión que no prejuzgue ni suponga ningún esquema metafísico previo, y que no concrete necesariamente el modo de pertenencia o derivación de los aspectos o partes al todo. Tal es el término y concepto de «momento». Es pues un término generalísimo que puede designar un aspecto, una parte, una cualidad o una propiedad. Lo único que requiere es que sea algo directa e internamente entroncado en un determinado «todo» y que adquiriera de ese «todo» su sentido (3).

Y hay que confesar que el uso filosófico del término «momento» resulta cómodo y expresivo. Porque es vocablo que, en su acepción propia, participa de la simplicidad del flujo

temporal, y es por lo tanto indiferenciado. Llamando momento a determinada particularidad de una cosa, resulta ésta como reducida a una dimensión lineal, lo cual favorece su acometida intelectual. Se marginan problemas de precisión y determinación, que siempre se está a tiempo de afrontar, y pueden estorbar enojosamente en una primera aproximación (4).

Párrafo 2º

ABORDAJE FENOMENOLÓGICO DE LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL
COMO *FACTUM TRANSCENDENTALE*El problema del «factum transcendental».

Zubiri, como hemos visto en el capítulo precedente, tiene un peculiar concepto de realidad que podría situarse entre el del realismo ingenuo y el del idealismo kantiano. Pero no se trata de un esfuerzo por colocarse en la cómoda posición del medio entre dos extremos, sino de afrontar fenomenológicamente el hecho fundamental de nuestro contacto con las cosas. Se trata de un hecho; no de un supuesto conceptivo. Para determinar su concepto de realidad no parte Zubiri de la inteligencia como facultad de la psique o alma humana, y del mundo exterior como un complejo de cosas provistas de determinadas cualidades. Tal planteo supondría un esquema conceptivo complejo y estructurado. Supondría la existencia de un alma dotada de determinadas facultades cuyo modo de pertenencia a esa alma habría que concretar. Y supondría así mismo tener solucionado el problema de la

exterioridad del mundo, su carácter simple o complejo y el modo cómo le están adheridas las cualidades sensibles.

Todo esto aleja la atención del problema que, sobre todo después de Kant, es considerado como el central de la filosofía, principalmente en su momento inicial, el momento de poner los fundamentos. Este problema es el de la determinación y aclaración del que podemos llamar «*factum transcendental*». Preferimos la expresión latina a su correspondiente española «hecho transcendental», porque nos parece que en latín el sustantivo «*factum*» queda más despojado de la diversidad de sentidos que adquiere en su uso ordinario el término «hecho», y reducido a su más filosófico esquema de simple dato que se ofrece inmediatamente a la mente sin prejuzgar nada de su naturaleza. Más adelante habrá ocasión de concretar más (5).

Kant ha hecho a la filosofía posterior tomar conciencia de la existencia y fundamentalidad de determinado dato del panorama de nuestro «ver» mental, que ha de ser y es el último punto en el que al fin se resuelve todo nuestro pensar y hasta toda la realidad. Para Kant este dato lo constituían los apriorismos de la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Este era para Kant el *factum transcendental*. Para Zubiri lo es la aprehensión primordial de realidad. Se dan, sin embargo, entre el *factum* de Kant y el de Zubiri diferencias notables que más adelante, oportunamente, notaremos (6).

Esbozo de la «aprehensión primordial de realidad»

La aprehensión primordial de realidad es para Zubiri, antes que una capacidad humana, antes que un argumento de que estamos en contacto con la verdad del mundo exterior, una presencia insoslayable de nuestro acontecer vital. La aprehensión primordial de realidad es ese «quedar de suyo» de todo aquello, interior y exterior, sensible o extrasensible, imaginable o inimaginable, que afecta, como quiera que sea, nuestra conciencia. Ya sea un dolor repentino y aparentemente incausado que experimentamos en nuestro interior, ya sea un objeto exterior familiar en nuestra experiencia cotidiana, ya sea una compleja situación social de nuestro ambiente, ya sea una experiencia religiosa de lo divino, previamente a cualquier adjudicación nuestra de estas experiencias a determinadas facultades internas o externas o a determinados niveles de nuestro ser, previamente a cualquier análisis objetivo que podamos hacer de ellas, se nos imponen como cosas que quedan, con respecto a nuestro querer subjetivo, autónomas, independientes, en sí y consigo, de suyo. Es decir, son cosas reales. Y su realidad consiste en esa autonomía, independencia y carácter de «de suyo» que les es absolutamente propio e inseparable. Se trata de una aprehensión primitiva y elemental, que se presenta en la primera impresión que recibimos de las cosas. Es una aprehensión impresiva y primordial.

La clave fenomenológica y funcionalista del análisis de Zubiri.

Estos tres términos, «aprehensión», «impresiva», «primordial» han de ser entendidos con clave fenomenológica (7).

Zubiri realiza su análisis filosófico a modo fenomenológico. Se pone delante la realidad fáctica (8), la realidad de hecho del objeto que quiere analizar, reclamando de él que le manifieste lo que Husserl, no Zubiri, llamaría su esencia. Zubiri lo llamaría sin duda su «logos». Y no admitiría fácilmente que se trata de una manifestación, sino una determinación, o una visión determinante, o reduplicativamente una aprehensión, es decir, una aprehensión de la aprehensión. Reducir la intelección a una visión le parece a Zubiri una ingente simplificación (9). Pero, aparte de que Zubiri mismo no se suele cuidar de explicarnos a cuál de las fases de la intelección: la sentiente, el logos o la razón, pertenece su propio análisis filosófico, se trata de una cuestión, de momento, accesorio.

Lo que le interesa a Zubiri es sorprender la vida cognoscitiva, o mejor, el vivir cognoscitivo, en su funcionamiento concreto (10). El funcionamiento es para Zubiri un momento de la realidad que le reclama poderosamente su atención, es el que primero reclama su atención. El funcionamiento es un concepto que encaja, de entrada, bien con su sentido realista y práctico, acrecentado por la atención y respeto

incondicionales que le merecen las ciencias positivas actuales: física y biología principalmente (11).

El análisis de Zubiri descubre verbos antes que sustantivos, porque es previo a cualquier estructuración metafísica.

Y, para Zubiri, en hombres y animales (quizás también en plantas) el vivir cognoscitivo, es decir, el vivir consciente es ante todo un aprehender sensiblemente algo.

Pero no se crea que lo que se pretende con esta afirmación es encasillar la vida cognoscitiva del animal o del hombre en una especie de categoría metafísica previamente concebida, que se podría llamar «aprehensión sensible». Se trata de entender cómo el logos con que espontánea y primitivamente queda determinado ese vivir consciente en su ejercicio es precisa y justamente un aprehender sensiblemente algo o un sentirlo aprehensivamente. Se trata de una determinación lógica que es, en la práctica y aunque Zubiri se resistiera a aceptarlo, una manifestación. Porque precisamente ahí, en el ejercicio concreto y actual del vivir consciente, en su presencia ante la mente que lo contempla, es donde se capta primigeniamente el sentido de la expresión «aprehender sensiblemente». Esta expresión dice todo y solo lo que se manifiesta en ese «vivir», una vez colocado ante la mente.

Por eso, por lo primigenio y elemental de este concepto, es importante formularlo con el verbo antes que con el sustantivo, y emplear el término «vivir» antes que el de «vida», «aprehender» antes que el de «aprehensión». El sustantivo nos remite formalmente a una categoría metafísica que ejercería a modo de causa o facultad (12). Y en este momento de nuestro análisis, enfrentados con el que hemos llamado «*factum transcendental*», estamos colocados en un terreno previo, con mucho, a cualquier estructuración metafísica. Estamos muy lejos de saber qué es causa o que es facultad. Porque estas categorías, como todas las demás que se pueden concebir, son posteriores, no anteriores, al «*factum transcendental*». Es verdad que Zubiri no suele mostrar este escrúpulo, y emplea en sus análisis el sustantivo en vez del verbo. Pero lo hace por pura libertad de lenguaje. No se puede deducir de ahí que pretende apoyarse en ningún tipo de metafísica previa.

Impresión, alteridad y nota.

La aprehensión sensible (usemos también nosotros la misma libertad que Zubiri) es ante todo una *impresión*. "La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión *impresiva*" (13). Es un impacto que realiza determinada modificación en el animal. Tiene cierto carácter elemental y originario. La impresión no es todavía imagen, concepto,

sentimiento o tendencia. La impresión es justamente la primera afección ejercida sobre el equilibrio vital y experimentada por él, por la cual éste queda modificado.

Inmediatamente unido con este carácter de impresión y tan originario como él, la aprehensión sensible muestra otro carácter o momento, esencial para la comprensión del *factum transcendente*: el momento de alteridad. La impresión es afección, pero "no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente" (14). En la impresión se presenta al viviente un otro. Importa recalcar los elementos de la alteridad. Formalmente «alteridad» dice «otro»; pero un «otro» que se hace «presente», y en cuanto se hace presente, se actualiza. Y se hace presente en la impresión. De tal forma que en la «impresión», lo «otro» se hace «presente» al viviente y se actualiza en él.

Gracias a la alteridad, gracias a esta presencia de lo otro en la impresión, ese «otro» se convierte en una *nota*. La nota resulta, pues, así un concepto primitivo y elemental, inmediatamente insertable en el *factum transcendente*. La nota no es, pues, una cualidad. La cualidad, de nuevo, supone una estructura metafísica que la coloca bastante lejos de ese *factum*. La nota es lo otro que, en cuanto presente al viviente en la impresión, se convierte para él en *gnoto*, es decir, justamente «no ignoto», siendo lo ignoto lo no presente, no actualizado (15).

Autonomía de la aprehensión primordial.

Pero, a pesar de estar la nota presente al sentiente y actualizada en él, no se identifica con él perdiendo su independencia. La nota, muy en el sentiente, es *independiente* de él, es autónoma. Esta conjunción del «en» con la «independencia» la formula Zubiri con el verbo «quedar». La nota «queda» en la impresión. El verbo «quedar» posee un fuerte carácter de «permanencia en sí mismo» de aquello que queda, carácter que conserva todavía, heredado de su origen etimológico: el verbo latino *quiesco* 'descansar'. Aquel que descansa, está, en cierto sentido, en sí mismo, para recuperarse a sí mismo. Así, este «permanecer en sí mismo», combinado con el otro «en», el «en» de «quedar en el sentiente», constituyen el recurso lingüístico de Zubiri para formular, en toda su primitividad transcendental y sin especial compromiso metafísico, lo más nuclear de sus conceptos de impresión sensible, alteridad y nota; un núcleo que, como ya se vislumbra, contiene en germen el concepto zubiriano de realidad y la correspondiente solución al problema de la transcendencia del conocimiento humano.

Fuerza de imposición.

Impresión y alteridad quedan vigorizados por la fuerza de imposición. La nota que, gracias a la aprehensión impresiva,

queda en el sentiente como otra, no es algo que meramente se descubre como otro mediante un proceso cognoscitivo provocado instintiva o voluntariamente, sino que tan inmediatamente como es aprehendida, se impone al sentiente, y se impone con fuerza. No hay alternativa posible que divida las notas aprehendidas en «otras» y «no-otras», en autónomas y no autónomas. Necesariamente son «otras», autónomas e impresionables. Se imponen como tales. La alternativa está solamente en la mayor o menor fuerza con que se imponen.

Este carácter impositivo resulta sello de autenticidad para el *factum transcendental*. Gracias a ese sello se puede tomar como última la aprehensión impresionable de realidad. Si ésta no se impusiera, si hubiera lugar a la alternativa antes apuntada, la ultimidad estaría en el proceso de selección de dicha alternativa.

Resumen y corolario del párrafo.

Hemos pretendido, pues, en este párrafo un primer abordaje de la aprehensión primordial zubiriana como *factum transcendental*, analizando sus caracteres fenomenológicos y mostrando, o mejor, adumbrando a la vez la mutua implicación de ellos. Los caracteres de aprehensión, impresión, nota, alteridad, autonomía y fuerza de imposición se comportan de tal manera que cada uno de ellos está adjetivado por todos los demás. Y es precisamente a la luz de esta adjetivación

como se adquiere idea propia de aquél. Además esta mutua implicación está informada y motivada por el específico carácter que podemos llamar verbal o factual (en contraposición al sustantivo) que atribuye Zubiri a la aprehensión primordial de realidad. Resplandecen así desde el principio dos notas muy propias de la filosofía de Zubiri: la interimplicación y la factualidad funcional.

Párrafo 32

SISTEMATISMO DEL *FACTUM TRANSCENDENTALE*Formalidad y formalización.

La nota que se impone al sentiente lo hace con una forma propia de autonomía. Esa nota está ciertamente dotada de un contenido: es un color o un sonido. Pero hay en la nota otro factor más importante que el contenido: es el «modo de autonomía». El modo de autonomía de una nota está en función del «modo de habérselas» el viviente ante las cosas que le afectan. Colocados como estamos en la funcionalidad del vivir, el «modo de habérselas» del viviente es de importancia decisiva. El vivir concreto se da necesariamente con un modo determinado y a ese modo corresponde otro modo de quedar las cosas autónomas en el sentiente. Este modo es la formalidad. Que en el caso del puro animal se agota genéricamente en ser un estímulo. Pero en el caso del hombre es la formalidad de realidad. En el caso del animal, dentro de la genérica categoría de estímulo se pueden dar y se dan variaciones. Hay animales para los cuales la presa no

adquiere autonomía y fuerza de imposición hasta que se mueve. El movimiento pertenece pues en ellos a la formalidad estímúlica.

Zubiri conecta el concepto de formalidad con el de formalización. *Formalización* es un término con sufijo de acción; indica la acción de formalizar. Lo cual significa que Zubiri contempla la formalidad como efecto de una formalización, de tal manera que ambos conceptos se complementan mutuamente. Define la formalización como "la modulación de la formalidad" (16). Y, aunque no lo aclara expresamente, utiliza en esta definición un genitivo que es a la vez objetivo y subjetivo. Es una actividad que recae sobre la formalidad modulándola, dándole «modo»: el modo, en la fenomenología eminentemente actúosa de Zubiri, tiene, como ya apuntábamos, una importancia decisiva. Y la formalización es a la vez el modo que adquiere la formalidad gracias a esa modulación.

La formalidad zubiriana es pues, de alguna manera, ella y su historia. Aquí la historia es la historia biológica, incluyendo en ella la evolución de las especies (17). Zubiri nos presenta para su filosofía una base dotada de la transcendental garantía de la fundamentalidad y de la factualidad; pero ni siquiera en este estadio del *factum transcendental* se reduce a las meras ideas. Ha de introducir ya en ellas una parcela de realidad viva. Y aquí en concreto, la realidad viva se extiende hasta la historia biológica del hombre tal cual, en líneas generales, la presenta la teoría de la evolución. La formalidad humana de

realidad es el término de la evolución de la formalidad estimúllica del puro animal (18).

El *factum transcendental* de Zubiri es la aprehensión primordial de realidad.

No perdamos el hilo del pensamiento. Tratamos de explicar que la filosofía de Zubiri está toda ella informada por el *factum transcendental* de la aprehensión primordial de realidad. Y habíamos emprendido un análisis, que pretendemos tenga también rango de fenomenológico, de dicha aprehensión. El análisis pretende abrir vías de integración de la filosofía de Zubiri en su *factum transcendental*. Y nos descubría en esa aprehensión su carácter de impresión, de alteridad, autonomía impositiva con respecto al sentiente y simultáneamente de inhesión en él. Y ya en el presente párrafo, nos deteníamos por fin en el concepto de formalidad y formalización; notando siempre que se trata de rasgos elementales y primordiales, apoyados directamente en el análisis fenomenológico de la aprehensión misma captada en vivo, y no en estructuras conceptivas previas al análisis. Nos deteníamos en el concepto de formalidad y formalización porque lo considerados especialmente fundamental. Sigamos adelante.

Para la inteligencia humana la formalidad propia es la de realidad. Inteligir es aprehender primordialmente realidad. Y este es el *factum transcendental* de la filosofía de Zubiri.

ri: el inteligir como aprehender primordialmente realidad (19). O empleando, como mero recurso expresivo sin connotación metafísica, sustantivos abstractos en vez del verbos, la inteligencia como la aprehensión primordial de realidad.

Carácter precisamente fáctico del *factum transcendental*.

Es oportuno notar aquí que el *factum transcendental* es precisamente eso, un *factum*, no un principio teórico. Es este un factor que diferencia llamativamente la filosofía de Zubiri de las filosofías que podemos llamar conceptuales, como el aristotelismo o el platonismo y afines. El filósofo más cercano a Zubiri en este sentido es, como ya indicábamos al principio, Kant. Nos recuerda Ignacio Ellacuría la constante presencia de Kant sobre la mesa de Zubiri.

"Kant es uno de los autores más presentes en el pensamiento de Zubiri y su acompañante cotidiano cuando escribía su trilogía sobre el inteligir humano. Pocos autores le merecían tanta consideración, de modo que el realismo de Zubiri ha de ser considerado ciertamente como post-kantiano, como un intento de superación de la crítica kantiana y un intento de superación positiva y no de olvido dogmático" (20).

Pero incluso de Kant se diferencia Zubiri. Porque para Kant su sistema de formas y categorías a priori son

ciertamente su factor transcendental, pero más se acercan al terreno del concepto que al del *factum*. Mientras que para Zubiri su *factum transcendental* es el hecho insoslayable de presencia urgente e imponente de la aprehensión primordial de realidad, o mejor quizás, de la realidad primordialmente aprehendida (llamémosle provisionalmente así para notar mejor el centro de gravedad del *factum*). Se trata eminentemente de un hecho, de un *factum*.

Por eso no nos parece del todo acertado el mismo Ignacio Ellacuría cuando fundamenta la novedad de la filosofía de Zubiri en que sus principios son también nuevos con respecto a los de los demás sistemas.

"El acuerdo (entre las distintas ideas de filosofía) estriba en que la filosofía, de un modo y otro, se pregunta por la principialidad. Intenta encontrar el punto de vista que le permita explicar la realidad -tomado aquí el término indeterminadamente- en su totalidad y ultimidad. El desacuerdo es debido a que cada filósofo entiende de distinta manera el modo de esa principialidad; entiende también de forma diversa a qué atribuir concretamente la principialidad... Habrá, por tanto, nueva idea de la filosofía cuando se encuentre un nuevo 'principio' desde el que explicar filosóficamente la realidad, y cuando se muestre cómo esa realidad queda explicada desde aquel principio. Pero esta novedad está en función de como se interpete el acceso primario y fundamental a la realidad con que cuenta el hombre. La nueva idea de la filosofía dependerá de cómo se

entienda el principio, que será el "objeto" de la filosofía" (21).

La filosofía de Zubiri es nueva no sólo porque entiende la principialidad de modo distinto de las demás filosofías, sino porque la principialidad misma tiene un modo muy distinto de las demás principialidades.

La formalidad de realidad supera irreductiblemente a la formalidad estimúllica.

A la aprehensión de realidad se le aplican las mismas características que a la aprehensión del estímulo. Es decir, es impresiva, dotada de alteridad, independiente y autónoma con respecto al inteligente, enriquecida con pluralidad de notas y formalizada. Pero su autonomía supera substancialmente a la de las notas meramente estimúllicas. Estas últimas no son, para el puro animal, propiamente «cosas»; son solamente «signos» de respuesta, suscitan y especifican la respuesta, y forman con ella un bloque compacto. Una vez realizada la respuesta, pierden su significado, dejan de «existir» para el animal. La formalidad meramente estimúllica tiene, pues, una autonomía muy relativa.

La formalidad de realidad, sin embargo, es un «de suyo» que logra desvincular totalmente la nota aprehendida del que

la intelige primordialmente. De tal manera que, aún concluida la respuesta, persiste en sí misma, «en propio» (22).

Este tipo de autonomía supera substancialmente la autonomía meramente estímúlica. Se rompe todo vínculo de dependencia entre lo aprehendido y el aprehensor. Si el estímulo «quedaba» en sí mismo después de haber «quedado» en el sentiente y porque «quedaba» en él, la realidad, contrariamente, «queda» en el aprehensor inteligente después de y porque ha «quedado» ya en sí misma. La formalidad de realidad supera, pues, irreductiblemente a la formalidad estímúlica. Y correspondientemente la formalización que modula a la formalidad de realidad está también colocada a inalcanzable distancia de la que modula a la formalidad estímúlica. Esta superación irreductible la expresa Zubiri con el concepto de «hiperformalización». El animal humano está hiperformalizado. Ha desbordado el cauce normal por el que fluía la corriente formalizadora puramente animal (23).

El concepto zubiriano de «forma».

Formalidad y formalización tienen evidentemente relación con el concepto de «forma». El cual es, consecuentemente, también primitivo, como los dos anteriores. En la teoría aristotélica la forma substancial es un producto de la naturaleza, de la *physis*, el cual sobreviene a la materia prima para formar la substancia completa. Zubiri no filosofa

expresamente sobre su propio concepto de forma. Lo emplea sin embargo abundantísimamente. El adverbio «formalmente» se ofrece frecuentemente a los ojos del lector matizando, o mejor todavía «talificando», muchas afirmaciones. Con un oportuno "formalmente" Zubiri remite al lector a la concreta y propia talidad de lo que está analizando.

Racionalizando su pensamiento podemos decir que la «forma» zubiriana es el concreto modo de configuración como se presenta el estímulo o la realidad en cuanto puras formalidades, en cuanto meros tipos de autonomía de las notas aprehendidas impresiva y primordialmente. Trataremos de explicarnos.

Cualquiera de las dos aprehensiones primordiales, lo mismo la estímúlica que la de realidad, provoca un complejo proceso biológico y cognoscitivo. En el puro animal se da una modificación del tono y equilibrio vital y una respuesta; y en el hombre es el inicio del proceso del logos y la razón. Pero anteriormente a todo proceso, anteriormente a la pérdida del equilibrio vital o al momento en que se da nombre, siquiera mental, a la cosa aprehendida, el estímulo o la realidad se presentan y se imponen con una configuración determinada: no son genéricamente estímulo o realidad; son necesariamente «tal» estímulo y «tal» realidad. Y puesto que se ha adoptado el concepto de «formalidad» para designar estímulo y realidad en cuanto aprehendidos primordialmente, procede conceptuar como «forma» esa «talidad» concreta con que se aprehenden y nos imponen su autonomía.

¿Es adecuado el concepto de «forma»?

Nos podíamos preguntar si los conceptos de «formalidad» y «forma» se adecúan propiamente a las realidades que quieren conceptuar, al estímulo o a la realidad en cuanto modos primordiales de autonomía. En términos zubirianos, nos podíamos preguntar si son su «logos» propio. Pero como se trata de dar logos y nombre a realidades primordiales, la pregunta no tiene propiamente respuesta. La atribución de logos, el acertar con el nombre de una cosa, supone en principio que ese nombre pertenece a un concepto que, con respecto a la cosa que se quiere nombrar, es necesariamente anterior. Y las cosas a las que aquí tenemos que dar nombre no tienen, por definición, otras anteriores a ellas: ellas son las primeras y primordiales. Así que es precisamente de ellas de donde toma nombre la forma y la formalidad.

No obstante, sí que podemos encontrar una cierta congruencia en los términos escogidos. Porque no hay duda de que esa inseparable talidad con que se presenta el estímulo o la realidad en la aprehensión primordial impresiva, evoca el concepto de forma como el más apropiado de los que componen el léxico ordinario de una persona culta, y más teniendo en cuenta el carácter profundo y como constitutivo que dicho concepto tiene desde sus orígenes griegos.

Se trata de un concepto sumamente intuitivo y de aplicación universal en nuestra experiencia. Es la misma evocación que le indujo a Aristóteles a aplicar el mismo término (el

correspondiente griego *μορφή* equivale) a su concepto de forma substancial, bien que refiriéndose a una fundamentación filosófica concebida y estructurada de muy diversa manera que la de Zubiri. Hay que confesar, sin embargo, que no hubiera sido ilegítimo escoger otro término. Por ejemplo, el de «figura». Aunque resintiéndose por llevar un significado más externo que el de forma (24), todavía, tratándose, como ya hemos notado, de realidades primitivas que no reciben su sentido del término con que se las designe, sino que se lo dan, queda en la libertad del filósofo el ponerles el nombre que crea más conveniente.

No obstante, si resulta defendible la tesis de que el lenguaje se corresponde en primer lugar (no únicamente) con un fondo de intuiciones metafísicas propias del entendimiento humano y, consecuentemente, comunes, salvo condicionamientos, obscurecimientos, etc., a toda la humanidad, resultaría que, de ser cierta la concepción del *factum transcendente* de Zubiri, habría que reivindicar para el concepto y el término de «forma» la categoría de término propio y único posible. Pero quede justo planteado el problema.

Transcendentalidad de la formalidad con respecto a la talidad de la forma.

Más difícil es encontrar la congruencia del término y concepto de «formalidad». Se trata de un término abstracto que, por vigor de la pura gramática, significa aquella propiedad que le hace a la forma ser forma. Es decir, es algo que, con respecto a la forma, es más radical y transcendental. Lo mismo que la virtud es causa (despójese el término aquí de toda pretensión metafísica para reducirlo a un mero útil gramatical) del virtuoso en cuanto virtuoso, o la blancura lo es de lo blanco, así también la «formalidad» lo es de la «forma». Y en cuanto causa es anterior a la forma.

Zubiri concibe como formalidad aquello que constituye el carácter general y a la vez inmediato de todo aquello que es aprehendido en la aprehensión primordial, bien sea estímulo, bien sea de realidad. Es decir, al estímulo y a la realidad, en cuanto aprehendidos en la aprehensión primordial e impuestos a ella con su propia y diferente autonomía, les llama formalidades. Por eso las formalidades se comportan como algo transcendental con respecto a la totalidad concreta o forma con que se imponen al aprehensor. Y en cuanto que lo transcendental es anterior y en cierto sentido causa de lo «tal», el término y concepto de «formalidad», anterior y causa de la forma, como decíamos, resulta apto para significar los genéricos e inmediatos «realidad» y «estímulo».

Analogía entre la formalidad escotista y la zubiriana.

«Formalidad», además, es un término de claras resonancias escotistas. Recuérdese que dicha escuela aplica el nombre de formalidad a los grados metafísicos, es decir, a "los predicados varios superiores e inferiores que convienen a las cosas dentro de la línea del propio predicamento; son los géneros y las especies y las diferencias, específicas o individuales" (25). Ahora bien, la formalidad para dicha escuela filosófica, aunque no es una *res*, es una *realitas*, una realidad, que es concebible sin otra formalidad y distinta de ella "ante opus intellectus", antes de cualquier operación mental (26). Es congruente, por lo tanto, emplear el mismo término para designar un concepto zubiriano que también es «realidad», bien que su contenido conceptual no se adecúe perfectamente con el de la realidad o formalidad escotista.

Se acerca a él en cuanto que este último se refiere a realidades últimas, a los grados metafísicos, que pretenden aclarar la última estructura metafísica de las cosas. También se acerca en cuanto que ambas formalidades están de alguna manera y simultáneamente dentro y fuera de la mente: las formalidades escotistas guardan entre sí una distinción manifestable únicamente por conceptos mentales, pero que sin embargo es anterior a la operación de la mente; y la zubiriana formalidad de realidad queda «en» la mente, pero como un *prius* con respecto a ella.

Pero se diferencian las formalidades de estos dos filósofos en el que podemos llamar el supuesto metafísico en que cada una de ellas encaja. Para Escoto sus formalidades se acoplan a una estructura metafísica, tenida como última, que sigue fielmente el árbol de Porfirio; el cual, a su vez, es un desglose del concepto transcendental de *ens*. Mientras que para Zubiri la formalidad de realidad ella misma es en sí misma la ultimidad transcendental.

El *factum transcendental* es un sistema.

Sin embargo el concepto de «formalidad», al estar estructurado sobre el de forma, participa de la precariedad y relativismo de este último, y parece que resulta así menos apto para designar la ultimidad transcendental, que no se puede concebir sino como algo definitivo y absoluto. La forma, en efecto, lo ha de ser de algo; con el cual «algo», por lo tanto, guarda relación y dependencia. Y aunque la «formalidad» es, como hemos visto, anterior y transcendental con respecto a la forma, es un concepto que no deja de estar afectado por la relatividad y dependencia del concepto de «forma». Más absoluto y sólido se presenta, por ejemplo, el concepto de «substancia».

Zubiri, no obstante, ha preferido el concepto de formalidad sin duda porque forma sistema con los de forma y formalización. Y el *factum transcendental* para él no es un

hecho aislado, sino un sistema de hechos o datos. En ese *factum* entran, con igual inmediatez, la realidad extramentel, la mente misma e incluso la historia biológica de esa mente. Y cada uno de esos factores influye sobre los demás informándolos, es decir, dándoles de alguna manera forma. La historia biológica realiza la formalización, que recae sobre la autonomía del dato aprehendido dándole forma de estímulo o realidad y constituyendo la formalidad. Y ésta a su vez informa a la aprehensión, bien sea estímúlica, bien sea inteligente, quedando a la vez (y de diversa manera, según antes hemos analizado) en sí misma y en ellas, y constituyéndolas. Se da, pues, como se ve, un delicado juego de «informaciones», apoyado, en último término, no en una última substancialidad que sustente todas esas formas, sino directamente en sí mismas, o mejor, en el sistema que forman.

Pero tampoco se piense que el último apoyo de ese juego de «informaciones» son las cosas que componen el sistema, es decir, la cosa, la mente y la biología. Estas tres entidades o son sustancias o nos remiten a su vez a determinadas sustancias. Y así estas sustancias serían, por lo tanto anteriores al sistema; con lo cual ya no sería éste la ultimidad transcendental, sino que lo serían las cosas o sustancias que lo forman. Lo específicamente zubiriano es que esa ultimidad, el *factum transcendental*, lo constituye directamente el sistema de «informaciones» de que hablabamos, un sistema apoyado últimamente en sí mismo.

La realidad está constituida por la pura presencia impositiva de la alteridad autónoma aprehendida en propio en la aprehensión primordial. De tal manera que cada uno de los momentos o factores que componen la realidad está necesariamente mirando a un «otro». Si es «presencia», lo es ante algo que sea otro con respecto a ella. Y lo mismo se diga del momento de imposición, del de alteridad, del de autonomía y del de aprehensión. Y eso «otro» no es propiamente alguna facultad mental o algún espíritu o persona humana. Es justamente la misma aprehensión primordial, el preciso acto de aprehender primordialmente algo. A él y sólo a él mira el *factum transcendente*. Si mirara más allá de sí mismo, perdería el carácter de inmediatez que necesariamente ha de tener.

Y en este «mirar» de la realidad a la aprehensión está radicalmente el carácter de «forma» que para Zubiri tiene la realidad: una forma que, en cuanto realidad, tomada genérica y transcendentamente, tomada en cuanto modalidad que afecta a todo aquello que se presenta e impone a la aprehensión humana, es, más que forma, «formalidad»; y en cuanto dotada de una necesaria talidad, es justo «forma».

Y por otra parte, la formalidad es, de alguna manera, resultado de una «formalización», es decir, es el término final de un proceso biológico de modulación, que procede, de alguna manera también, del «modo de habérselas» del aprehensor; y además, mediante la aprehensión primordial impresiva el aprehensor traslada su estancia, por así

decirlo, a la realidad aprehendida, de tal manera que no sólo queda en nosotros lo aprehendido, sino nosotros en lo aprehendido. Todo lo cual muestra que la influencia «informadora» se realiza en ambos sentidos: de la cosa al aprehensor y del aprehensor a la cosa. Y resulta así el *factum transcendente* un puro sistema apoyado en sí mismo, sin necesidad de un apoyo previo en los factores que lo forman; los cuales, en la concepción normal de cualquier sistema, deberían ser anteriores a él (27).

Resumen: características de la aprehensión primordial como *factum transcendente*. Concepto de «función».

Pero, antes de seguir adelante, resumamos un poco esta nuestra racionalización de los conceptos fundamentales de Zubiri. Hemos tratado de mostrar, realizando nuestro propio análisis fenomenológico sobre el que hace el mismo Zubiri, que entre el conjunto de sus conceptos básicos es necesario poner en primer lugar el de la aprehensión primordial de realidad. Esta aprehensión constituye el *factum transcendente* de la filosofía de Zubiri, es decir, la ultimidad filosófica, patente por sí misma, que contiene en germen todos los demás conceptos y su justificación. Hemos analizado los momentos de dicha aprehensión y hemos encontrado:

1º que contiene todos los caracteres necesarios para poder ser denominada *factum transcendental*: patencia, ultimidad, universalidad y carácter impositivo;

1º que es la raíz de la transcendentalidad y la talidad de las cosas;

3º que está apoyada en el concepto de forma, con sus derivados, formalidad y formalización; y

4º que constituye un sistema cuyos elementos no son anteriores a él mismo, es decir, constituyen un sistema apoyado en sí mismo.

Como el juego de interrelaciones o de informaciones no se apoya en un previo concepto de ente o de substancia, una categoría normal en la filosofía tradicional, como es la de causa, queda inhabilitada para formular dicho juego. Y se presenta como concepto básico el de función y funcionamiento. Ya hemos aludido antes a ellos y al uso preferencial que hace de ellos Zubiri. Ahora entendemos mejor que son conceptos que, como el de momento, no se refieren a ningún esquema metafísico previo. Indican simplemente y de una manera que podemos calificar como plenamente descomprometida, el comportamiento y el juego de influencias que, tan inmediatamente como el mismo *factum transcendental*, se presentan a la mente identificadas con él (28).

Párrafo 42

CONCEPTOS IMPLICADOS EN EL FACTUM TRANSCENDENTALE
Y COROLARIOS DEDUCIDOS DE EL

Concepto de «actualidad». Su diferencia del de «activi-
dad».

La aprehensión impresiva de realidad es, pues, el *factum transcendendale* de la filosofía de Zubiri. Ese *factum* establece un binomio «inteligencia-realidad», o por mejor decir «aprehensión-realidad», que es propiamente un sistema: porque no se trata de una mera yuxtaposición de dos elementos, sino de una mutua información constituyente. Gracias a esa mutua información la realidad aprehendida y su contenido quedan «actualizados» en la facultad aprehensora. El quedar actualizados es el que en terminología escolástica podíamos llamar "efecto formal de la actualización". Valga la fórmula como simple recurso expresivo. Y "la «actualización» es en efecto actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad" (IL. 238)

He aquí un concepto fundamental de la filosofía de Zubiri. Como en todos ellos, para entender su significado básico, debemos acogernos a la referencia fundamental del *factum transcendentalis*, y encajar en ella el significado normal del término y el uso práctico que de él hace Zubiri. Actualidad no es propiamente actividad: ni en el sentido aristotélico, ni en el de Leibnitz. Es decir, ni es un accidente que adviene a la substancia de la cosa aprehendida como un acto de sus potencias activas, ni es una *vis* que constituye la substancia misma de esa cosa. Cualquiera de las dos interpretaciones convierte al concepto de actividad en un concepto derivado del de substancia. Con lo cual la actualidad, en cuanto identificada con la actividad, entroncaría en último término en el concepto de ente y en la estructura metafísica de él derivada. Y Zubiri, como hemos visto, rehuye el fundamentar su filosofía en ningún tipo de estructura metafísica conceptiva, previa a su *factum transcendentalis* (29).

También supondría una fundamentación previa a la del *factum transcendentalis* un concepto de «actualidad» que lo identificara con el escolástico medieval de *actualitas*; que "es el carácter de lo real como *actus*" (IS. 137). Es decir, "la plenitud de la realidad de algo" (ibid.). poseer en existencia «actualmente» todo aquello que por su esencia y potencia le corresponde a un ente. A esto dice Zubiri que más bien habría que llamar «actuidad» (30).

Veamos qué da de sí el concepto de «actualidad» tratando de despojarlo de toda referencia sistemática previa.

«Actualidad» es ante todo una presencia. Cuando de algo se dice que tiene actualidad, se quiere significar con ello que constituye una presencia en la vida social o en la realidad física. Y, tratándose de la vida social, es además una presencia que reclama ineludiblemente una respuesta. Es decir, es una presencia que ha llegado a un grado de urgencia tal que el mero no darle respuesta es ya una respuesta llena de significado. Aquello que tiene actualidad se constituye, por lo tanto, en base necesaria de la vida y deja de ser un acontecimiento que meramente le sobreviene. No es solamente algo que se nos instala en la vida, sino también algo en lo que la vida, de alguna manera, ha de instalarse. Y ha de instalarse con cierto carácter de estancia. Nuestro movernos en la actualidad supone un «estar» en ella, que posibilita, cohesiona y da sentido a ese movimiento (31).

Y, acoplándonos ya más al pensamiento de Zubiri, se trata además de un «estar» nosotros en lo actual que es consecuencia del «estar» de lo actual en nosotros. Lo que tiene actualidad está presente desde sí mismo a aquello ante lo que la tiene. Un trozo de cera sumergido en agua fría continúa seco. Pero la sequedad es ya una actualidad que está desde sí misma presente al agua por el mero hecho de estar la cera sumergida en ella (Cfr. IS. 139).

Como se ve la actualidad, según su significado común, no llega a ser actividad, ni actuidad. Es algo de alguna manera previo a ellas.

Nota sobre el contraste positivo-negativo como rasgo último y más simple del concepto de actualidad.

Apuntando ahora al rasgo más esencial del concepto de actualidad, se nos presenta éste apoyado en último término en un contraste bipolar positivo-negativo. La sequedad de la cera sumergida en el agua se convierte en actual en cuanto aparece en contraste con la no-sequedad que debía ocupar su lugar. La cera debía estar mojada, pero está seca. Esa misma sequedad deja de ser actual en cuanto deja de haber un «deber ser contrario» con el cual entre en contraste.

Y de la misma manera, cualquier vigencia social (pongamos por caso la televisión) es actual y vigente en cuanto resalta y contrasta sobre un contrario suyo (la no existencia de tal medio de comunicación) cuya vigencia era de esperar y debía, en cierto sentido, ocupar el lugar de la vigencia contraria.

Entramado del concepto de «actualidad» en el *factum* transcendental.

Tratemos ahora de acomodar las notas del concepto de actualidad a los datos que nos ha proporcionado el análisis del *factum transcendental*.

Decíamos que la realidad aprehendida y su contenido quedan actualizados en la facultad aprehensora. Y nos decía Zubiri mismo que la actualización es la actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad. Según nuestro análisis esto significa:

1º que la cosa aprehendida se hace desde sí misma presente a la inteligencia,

2º que esa presencia es urgente e ineludible,

3º que, más que cualificar a la inteligencia con una perfección que le sobreviene, la actualidad de la cosa aprehendida se constituye en base en la que se instala la inteligencia misma,

y 4º que esa instalación es un «estarse» la inteligencia en la cosa aprehendida, el cual «estarse» es consecuencia del «estarse» de la cosa aprehendida en la inteligencia.

Pero el análisis del *factum* nos matiza más a fondo el sentido del concepto de actualidad. Porque recuérdese que ese *factum* no es propiamente un conjunto de dos elementos: la inteligencia y la realidad, que, poseyendo previamente una consistencia, se unen para formar un sistema. El *factum transcendental* es directa, elemental y primitivamente un sistema «realidad-inteligencia» o «inteligencia-realidad». Por eso, más propiamente que «inteligencia» habría que decir «aprehensión inteligente»; para no suponer ningún tipo de

estructura «substancia-facultad-acto» que desvirtúe la primitividad y elementalidad del *factum*. Y así resultaba que el concepto de «forma» y «formalidad», que son conceptos estructuralmente posteriores al del «sujeto» que ha de poseer esas formas, son en Zubiri primitivos y básicos en sí mismos.

Pues bien, la actualización es el convertirse en presencia - presencia urgente, ineludible, básica y estable - el sistema unitario «inteligencia-realidad». Con lo cual no salimos del terreno de las formalidades. Y se explica que Zubiri, recurra directamente a los términos abstractos «actualidad» y «actualización», sin pasar por los de «acto» y «potencia». No necesita estos últimos para explicar los primeros. Ni propiamente necesita tampoco, aunque en parte lo hace (Cfr. SE. 339), contrastar el concepto de actualidad con el de actividad para reclamar de este último luz y perfil para el primero. «Actualidad» y «actualización» se explican por sí mismos, gracias a su entronque en el *factum transcendental*.

«Lo real» y «la realidad» ante el *factum transcendental*.

Este concepto de actualidad nos encamina para entender una distinción fundamental en la filosofía de Zubiri. La que media entre «lo real» y «la realidad». «Lo real» es la cosa que en cuanto «de suyo» ha «quedado» en la primordial

aprehensión inteligente. Y esa misma cosa, «lo real» ratificando en la inteligencia su realidad en cuanto ultimidad transcendental en la que la inteligencia queda estable e ineludiblemente instalada, resulta ser ya «la realidad». Así «la realidad» no es una magna cosa distinta de «lo real» y en la que esto último estaría recibido. «La realidad» es el «de suyo» en cuanto ultimidad genérica que ratifica en la inteligencia su ineludible ultimidad, su imponente transcendentalidad, para que en ella queden establemente instalados simultáneamente lo real y la inteligencia que lo aprehende.

Llegamos, pues, a los conceptos de «lo real» y «la realidad» partiendo del *factum transcendental* de la aprehensión primordial de realidad. Lo cual significa que ya en él están contenidos dichos conceptos.

Talidad y transcendentalidad

«Lo otro», la concreta nota o conjunto de notas que se nos imponía como «de suyo» en la aprehensión primordial, tenía necesariamente un contenido determinado, una «talidad» determinada. Empleamos, con Zubiri, el término «talidad» porque la sencillez de su estructura resulta apta para significar un concepto que, de momento al menos, quiere estar desvinculado de todo compromiso metafísico. «Talidad» es una abstracción derivada de «tal». Y «tal» es

gramaticalmente un demostrativo, que participa de la primitividad y descompromiso de los demostrativos «este», «ese» y «aquel».

«Tal» es, como demostrativo, la simple indigitación o señalamiento de la concreta peculiaridad de una configuración o cualificación determinada percibida en algún objeto. Quien dice «tal» no dice de qué clase de cualidad se trata, y ni siquiera si se trata de una cualidad. Esas son determinaciones posteriores al mero señalamiento. Que es lo único que hace quien dice «tal»: señalar. Señalar es la más primitiva respuesta expresiva al carácter impositivo con que se le presenta «lo otro» como «de suyo» y «talmente de suyo». «Talidad» es un derivado gramatical de tipo abstracto, que por mi parte calificaría de bárbaro, si no fuera porque, con Zubiri, nos estamos apoyando precisamente en las experiencias más primitivas y más previas a toda cultura.

«Lo otro», pues, se presenta en la aprehensión primordial dotado de una «talidad» determinada. Pero se presenta también instalado en el «de suyo», instalado en «la realidad», y trascendiendo, por esta instalación, cualquier peculiaridad talitativa para acceder a un plano único, genérico y último, un plano que, por eso, es transcendental. Es el plano cuyas características acabamos de analizar. Y constituye, en contraposición con la «talidad», la «transcendentalidad» de las cosas. De tal manera que quedan así establecidos dos órdenes distintos, el de la talidad y el de la transcendentalidad.

Se esboza de nuevo la cuestión del lenguaje filosófico.

Hablando de los conceptos de «actualidad» y «actualización» (de ellos ha derivado la acometida en el concepto de «transcendentalidad»), surge de nuevo la cuestión. ¿«Actualidad» y «actualización» son términos que, por su significado común en el lenguaje ordinario, resultan elegibles para designar determinados conceptos fundamentales zubirianos? ¿O bien el significado filosófico con que los emplea Zubiri es precisamente el que directamente y *per se* ellos tienen? Y más a fondo. El lenguaje filosófico en general ¿es siempre fruto de un esfuerzo de acomodación que cada filósofo o sistema filosófico hace con respecto a sus propios esquemas fundamentales, o más bien hay que pensar que se da en la mente humana un esquema filosófico fundamentalmente único y normalmente latente, al cual apuntan directamente los términos de ese lenguaje? Pero quede de momento la pregunta sin respuesta.

Corolarios del *factum transcendente*. Primero: El análisis filosófico es para Zubiri un actuar más que un ver.

La aprehensión primordial de realidad trae, pues, consigo la actualización de la realidad en la inteligencia, es decir, la actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad. Esa actualidad consiste en una instalación estable

e inmediata en el sistema primordial «inteligencia-realidad». Y como ese sistema es el *factum transcendental*, como ese sistema es la ultimidad transcendental, la inteligencia humana resulta, ya en los primordios de su actuar, estar instalada en la ultimidad transcendental, en el fondo de la realidad, sencillamente en «la realidad». Y un «estar instalada» que es una presencia. Con lo cual la inteligencia en su reflexión filosófica (y en todas las demás manifestaciones de su actividad) no tiene más que actuar esa instalación para hacer sus análisis. Y así esa su actuación será algo más que un simple ver.

El ver supone una duplicidad «visión-objeto». Y la inteligencia, actuando su instalación en el *factum transcendental*, más que ver algo distinto de ella misma, se «queda» en su misma realidad, que es también la realidad de las cosas aprehendidas y, a su través, «la» realidad *simpliciter*. Por eso, el análisis filosófico es para Zubiri un actuar, más que un ver (32).

Más aún, aunque no recordamos que Zubiri lo afirme expresamente, hay que pensar que, según su mente, el actuar humano radical es precisamente este «quedarse» la inteligencia en la realidad. Se trata del *factum transcendental*, es decir, la ultimidad radical del ser y del conocer. Y si la actuación humana tiene alguna raíz, esta no puede estar más allá de quedarse en la ultimidad transcendental y actuarla. Y de hecho en «Sobre el hombre», explica la actuación y comportamiento humanos, partiendo de

su radicación en el «estar» del hombre en la realidad. No es el momento de desarrollar el tema. Valgan justo las siguientes frases:

"La aprehensión de intelección sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante, no son sino tres momentos de una acción única: la acción de comportarse con las cosas como reales" (SH. 72)

"La volición tiene un especial momento de realidad; aquello que la voluntad quiere es siempre y sólo un modo de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad" (SH. 479).

"Como he dicho -y repetido hasta la saciedad- el hombre como animal personal no hace en toda su actividad vital sino una sola cosa: constituir rasgo a rasgo el ser de su realidad sustantiva" (SH. 480).

El carácter actuoso de la inteligencia, a que nos estamos refiriendo en el presente epígrafe, está bien analizado por Ignacio Ellacuría, aunque él no remite, claro está, al *factum transcendente*, que es racionalización nuestra:

"¿Qué es la actualización? La actualización es la remisión física de la inteligencia a la realidad como un *prius* a su presentación por fuerza misma de la realidad. La realidad ya de por sí actualizada como real, fuerza desde sí misma a la inteligencia a actualizarse conforme a ella, quedándose en ella, anteriormente a toda idea y representación. La actualización intelectual se da

en la inteligencia, pero el acto que se actualiza en la inteligencia, que primariamente es el acto de la nuda realidad de la cosa, es acto y actualización de la cosa, por el que la cosa no sólo es real, sino que está realizándose como real y está actualizándose en el inteligir. Este acto de realizarse como real, es la actualización misma, que, por lo tanto, está inicial y radicalmente, esto es principalmente, en la cosa real" (33).

Segundo corolario: Descalificación de la vía del concepto.

Y esta es una de las causas de la descalificación zubiriana de la vía del concepto como apta para la filosofía. Como dice Fernando Montero Moliner, "lo que inquieta es que, poniendo fuera de juego toda definición, parece que propone una aprehensión de la esencia sin pasar por ninguna forma de determinación conceptual, semántica o representativa que decidiera cómo fijamos su presencia" (34). El concepto, para Zubiri, es posterior a la aprehensión primordial de realidad y a la instalación en ella de la inteligencia. Y tomando el concepto como vía fundamental para el filosofar, se niega esta posterioridad y se convierte en anterioridad.

"Ir del individuo a la especie, de la talidad a la transcendentalidad, de la cosa real a la respectividad, de la realidad al ser, de la cosa-real a la cosa-sentido, será procedimiento que

necesita justificación, pero no es un mimetismo científico. La justificación de esta marcha, como la marcha de la realidad, es la metafísica que Zubiri ha realizado en SE, que representa un esfuerzo por llegar a la realidad primariamente *sin el rodeo, no ya del juicio o de la definición, sino aun del concepto mismo* (35).

Tercer corolario: Solución radical al problema crítico.

Esta instalación en el *factum transcendente* resulta también la solución radical del llamado problema crítico, es decir, la cuestión de la validez de nuestras facultades cognitivas. Para Zubiri no tiene sentido cuestionarse si nuestras facultades cognitivas llegan o no a la realidad tal cual es en sí. El *factum transcendente* implica ya inmediatamente algo más que la garantía de poder llegar; implica la instalación misma estable y primordial en la realidad. No hay ningún viaje que hacer. Ya estamos desde el principio en el término del viaje. "No hay error posible en lo aprehendido primordialmente en cuanto tal" (36).

Antonio Férraz participa de esta misma idea:

"De donde resulta que se abandona, aunque Zubiri no lo exprese así, un inveterado esquema subyacente a todas las reflexiones sobre el conocer, según el cual habría entre el objeto y el sujeto -a nuestro nivel de análisis entre lo

sentido como «de suyo» y el hombre en tanto que sujeto del inteligir sentiente- una distancia, una separación física, plena o vagamente entendida a modo espacial. La alteridad es un momento de la impresión. Ciertamente, pero consiste en un físico estar-en-presencia de la cosa inteligida en el mismo acto en el cual está también físicamente presente el sujeto de la aprehensión intelectual, el hombre: lo aprehendido está en nosotros y nosotros en lo aprehendido. A mi entender, la intelección, experiencialmente fundada, se revela como un acto comunicativo" (37).

Y con palabras del mismo Zubiri:

"La realidad constitutiva de la razón es justo la realidad en impresión" (IR. 87).

"La razón no es algo que ha de alcanzar la realidad, sino que es algo que está constituido como tal razón dentro ya de la realidad" (IR. 92).

"A la razón le es físicamente consustancial la realidad. No se trata de una consustancialidad intencional sino física, y además formal y estricta. Inteligir racionalmente no es pretender que sea real el contenido de esa intelección, porque realidad no es una pretensión de la razón y mucho menos una pretensión libre de ella. La realidad que la razón entiende es físicamente una e idéntica con la realidad inteligida en toda intelección previa a la intelección racional. La razón no tiene pretensión de realidad, sino que *está ya en la realidad misma*" (IR. 110).

Cuarto corolario: Omnipresencia de la transcendentalidad.

Esta instalación se traduce también en un constante re-vertir de todos los momentos de la realidad (constitución, substantividad, esencia) y del proceso cognoscitivo (inteligencia sentiente, logos, razón) en la realidad misma como ultimidad. Todos esos momentos no son escalones para llegar a la realidad; son modos de la instauración de las cosas y de la mente en la realidad. Por eso la transcendentalidad está presente en todos los componentes y resultantes del análisis filosófico de Zubiri. Y buscarla es encaminar rectamente ese análisis.

Esa presencia es impositiva. Recuérdese que el carácter impositivo, ineludible, es propio del concepto de actualidad, así como de la aprehensión primordial. La realidad *domina* sobre todos sus momentos, tanto los pertenecientes a las cosas como los pertenecientes a la inteligencia. La realidad, como concepto contrapuesto de alguna manera al de «cosa real», es precisamente esa omnipresente y omnidominante transcendentalidad en la que están instauradas todas las cosas y todas las inteligencias. Esa instauración, en cuanto ~~afecta~~ a los momentos pertenecientes a las cosas mismas, constituye la «función transcendental» de ellos, y consiste en una «ratificación» de su realidad; y en cuanto afecta a la inteligencia es una «actualización» de la realidad en ella y de ella en la realidad.

constitución. No es por lo tanto propiamente «relación». "Primero, porque toda relación se funda en lo que ya son los relatos; la respectividad, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación. Segundo, porque la respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva" (SE. 427).

Resumen del capítulo.

Después de indicar brevemente un par de rasgos generales del estilo filosófico de Zubiri - la realidad como constante base de asentamiento, partida y retorno, y el zubiriano y omnipresente concepto de *momento* - hemos puesto al descubierto la que nos parece que es la base ^{de} asentamiento, partida y retorno de todos los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri. Sobre ella estructuramos nosotros también nuestra personal interpretación metafísico-apriorística del sistema de conceptos metafísico-realistas de Zubiri.

Esta base es el que llamamos *factum transcendental*.

Tomamos como tal *factum* la zubiriana *aprehensión impresiva primordial de realidad*.

La llamamos *factum* porque es un *hecho* antes que un *concepto*, y como hecho real es como es asumida por Zubiri. Apelamos al latín para significar que queremos despojar al término «hecho» de la diversidad de sentidos que adquiere en su uso ordinario, para reducirlo a su más filosófico esquema de simple dato que se ofrece inmediatamente a la mente, sin prejuzgar nada de su naturaleza. Y lo adjetivamos *transcendental* porque consideramos que es el último punto de resolución de todo el sistema, y no puede, por lo tanto, ser reducido a otro concepto, o mejor, hecho, ulterior a él. Es, por lo tanto, un *factum* patente por sí mismo.

Por todo esto, el único modo de analizar sus notas es el que sigue el mismo Zubiri: enfrentarse directamente con él en actitud de análisis fenomenológico, es decir, esperando y reclamando de él que le manifieste lo que es en su realidad.

Por nuestra parte hemos empezado por seguir a Zubiri en este su análisis, poniendo de manifiesto sus caracteres de impresión, nota, alteridad, autonomía y fuerza de imposición, y mostrando su mutua implicación: esos caracteres se comportan de tal manera que cada uno de ellos está adjetivado por todos los demás. Y es precisamente a la luz de esta adjetivación como se adquiere idea propia de cada uno de ellos.

Además esta mutua implicación está informada y motivada por el específico carácter que podemos llamar verbal o factual (en contraposición al sustantivo) que atribuye

Zubiri a la aprehensión primordial de realidad. Más es un «aprehender» que una «aprehensión».

Tratando de determinar las características fundamentales del *factum transcendental*, encontramos:

1º que contiene todos los caracteres necesarios para poder ser denominada *factum transcendental*: patencia, ultimidad, universalidad y carácter impositivo;

2º que es la raíz de la transcendentalidad y la talidad de las cosas;

3º que está apoyada en el concepto de forma, con sus derivados, formalidad y formalización; y

4º que constituye un sistema cuyos elementos no son anteriores a él mismo, es decir, un sistema apoyado últimamente en sí mismo.

Resplandecen así desde el principio dos notas muy propias de la filosofía de Zubiri: la interimplicación y la factualidad funcional.

El concepto de *causa*, apoyado, en el fondo, en el de *substancia* y *ente* de la filosofía tradicional, al variar la ultimidad transcendental, es sustituido por el de función y funcionamiento. Son conceptos que no se refieren a ningún esquema conceptivo-metafísico previo. Indican simplemente, y de una manera que podemos calificar como plenamente descomprometida, el comportamiento y el juego de influencias

que, tan inmediatamente como el mismo *factum transcendental*, se presentan a la mente identificadas con él (39).

El *factum transcendental*, el sistema unitario «inteligencia-realidad», que consiste en un mutuo «estar» y «quedarse» cada uno de los dos polos en el otro, nos lleva a descubrir en ese «estar» una actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad. Esa actualidad implica formalmente la negación del factor contrario a aquello que queda actualizado. Y consiste además en una presencia que afecta a la cosa real desde sí misma, que es urgente e ineludible y que se constituye en base de instalación para la inteligencia.

La actualidad de lo real, insertándose en el *factum transcendental* y resaltando sobre él, perfila la distinción entre dos pares de conceptos paralelos: lo real y la realidad por una parte, y por otra la talidad y la transcendentalidad. Cada uno de estos conceptos no se diferencia de su opuesto como una «cosa» se diferencia de otra, o como el contenido se diferencia del continente. Son sólo momentos o aspectos distintos de la misma cosa, de «lo real». La propia inmediatez con que «lo real», con su talidad determinada, se inserta en el *factum transcendental* nos permite llegar a «la realidad» y a lo transcendental tan inmediata e intrínsecamente como a «lo real» y la talidad. No hay que salir de ellos. Al contrario: hay que «quedarse» positivamente en ellos.

El carácter fáctico del *factum transcendental* proporciona a la filosofía de Zubiri un carácter peculiar: es una filosofía para «hacer» antes que para «ver». Por eso, el que-hacer filosófico de Zubiri es previo a la conceptualización formal. La ultimidad transcendental es un *factum*, no un concepto; el cual se resiente, por eso, ante Zubiri de cierta descalificación. Esto otorga a la filosofía de Zubiri un cierto carácter dramático y aventuresco, pues es algo que han de ir haciendo a la par el maestro y el discípulo, y que además no cuenta con el recurso definitivo de unas fórmulas fijas y estables. Pero en compensación soluciona de raíz el problema crítico, el problema de la validez de las facultades mentales humanas. Esa validez no es una meta a la que se llega, sino una base de la que se parte. Esa validez es el mismo *factum transcendental*.

El *factum transcendental* es así el acontecimiento omnipresente de la filosofía de Zubiri. Toda ella consiste en un constante retornar a la base y quedarse en ella, a cada excursión que se haga a partir de ella.

Por eso el *factum transcendental* deja a la realidad entera signada por la apertura: apertura mutua entre la inteligencia y la realidad, y apertura de comunicación en el plano transcendental, y de respectividad en el de la talidad.

CAPÍTULO CUARTO

ESTABILIZACIÓN DEL *FACTUM TRANSCENDENTALE*.

LA VERDAD REAL Y SUS DIMENSIONES

El *factum transcendendale*, por ser un sistema *inteligencia-realidad* apoyado en sí mismo más que en alguno de los dos polos que lo forman, resulta de alguna manera inestable.

Pero esa inestabilidad del *factum transcendendale* queda remediada por medio de la inserción en él de la verdad real y sus dimensiones.

En el presente capítulo estudiaremos, pues, la inestabilidad del *factum transcendendale*, el concepto zubiriano de verdad real, su función estabilizadora y el afianzamiento de esa estabilización por medio de las dimensiones de dicha verdad real

El problema de la inestabilidad del *factum transcendental*.

El *factum transcendental*, universal punto de partida de este nuestro análisis, nos proporciona una concepción de la inteligencia y de la realidad que se puede calificar de inquietante. La pretensión mental de encontrar para las afecciones y relaciones de las cosas un sujeto estable que no sea a su vez afección ni relación de nada, es irrenunciable. Sólo en ella descansa la mente. Pero Zubiri nos obliga a contemplar unos conceptos de inteligencia y realidad que consisten en un puro mirarse mutuamente. Y esto nos produce inquietud.

Y también parece que se la produce a Zubiri. No se ve en él, a primera vista al menos, una coherencia plena en la solución a la cuestión de qué es de una realidad que no ha de ser nunca aprehendida o, al menos, antes de ser aprehendida. Dice por una parte:

"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 ninguna" (EE. 417).

Pero años más tarde corrige:

"Pero es falso que formalmente la alteridad de realidad sea transcendente. Esto significaría que en el mero hecho de aprehender algo estamos aprehendiendo una cosa real que es y continúa siendo real aunque no la aprehendamos" (IS. 115).

Y tajantemente Ignacio Ellacuría:

"... el carácter de realidad depende de la inteligencia..." (1).

La vía de solución la encuentra Zubiri mediante la distinción entre la «formalidad de realidad» y la «realidad transcendente».

"La frase en cuestión (la intelección es mera actualización de lo real) no afirma nada acerca de las cosas reales en el mundo, sino que enuncia algo que concierne tan sólo al contenido formal de lo intelectivamente aprehendido. Trátase, pues, de la formalidad de realidad y no de realidad transcendente" (IS. 147).

Y esta realidad transcendente no es completamente inasequible. Puede llegar a ella la ciencia:

"Ser impresiones nuestras no significa no ser reales, sino ser realidad impresivamente presente. Averiguar qué son esas cualidades reales en el

mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia (2).

Es que si el *factum transcendental* consiste en que la realidad es autónoma, en propio y anterior a la inteligencia; pero es también una formalidad que consiste en quedar en la mente, es difícil decidirse ante la alternativa de si la realidad tiene sentido o no, si no hubiera intelección. En el fondo las dos respuestas son válidas. Tanto más cuanto que se realizan gracias a un proceso de conceptualización y enjuiciamiento, que es necesariamente posterior al *factum*, y no se ve cómo puede recaer sobre él sin deformarlo. En efecto, esos procesos, según los concibe el mismo Zubiri, suponen un volver a la cosa, desde un concepto o una afirmación. La cual tiene, por lo tanto, que ser previa a esa cosa. Pero, por definición la cosa que aquí se ha de conceptualizar o enjuiciar es previa a todo concepto o afirmación (3).

El *factum transcendental* queda estabilizado por la verdad real.

La oscilación de Zubiri tiene, pues, su lógica. Lo cual, sin embargo, antes que afianzar el *factum transcendental*, más bien lo debilita y hace sospechoso. Para afianzarlo en su verdad viene el concepto zubiriano de «verdad real».

Lo que propiamente podía debilitar el *factum* es la posibilidad de que la cosa real dependiera entitativamente en su realidad de la inteligencia humana (4). Esto sería caer en un idealismo y falsear la cosa real en su preciso y vivo núcleo de realidad. Por eso Zubiri descubre y asienta el principio infalible de la verdad real. "En la primaria actualización, no hay, ni puede haber, sino verdad real" (SE. 119). La falibilidad está en la que él llama *verdad dual*, que, sin pretender de momento más que apuntar el tema, es la propia del concepto, la afirmación o la razón.

En estos tres tipos de verdad, que para Zubiri son respectivamente la *autenticidad*, la *conformidad* y el *cumplimiento*, se da un movimiento de salida y vuelta de la inteligencia desde y hacia la cosa. En la primera sale de la cosa hacia su concepto; en la segunda hacia una afirmación, y en la tercera hacia su razón. Y en las tres vuelve de nuevo a la cosa (5).

En cuanto se pueda hablar de correspondencia, los correspondientes tipos de verdad tal cual la concibe la filosofía escolástica serían la del concepto - en el grado y modo en que dicha filosofía admite verdad en el mero concepto (6) - el juicio y el raciocinio. No parece que es el momento para desarrollar el tema, pero baste notar que en todos estos tipos de verdad se da una dualidad «cosa-pensamiento», y una posible conformidad entre ambos, la cual de hecho se cumple o no.

El *factum transcendental* tiene su centro de gravedad en la realidad, que se ratifica a sí misma como «de suyo».

La verdad real no es dual; pero es el fundamento de toda verdad dual. El tema es desarrollado ampliamente por Zubiri en *Sobre la esencia*; pero, a modo de síntesis, valga este párrafo de otra de sus obras:

"Por verdad real entiendo - lo repito una vez más - no algo que consiste simplemente en ser verdad en sentido de una afirmación, de un juicio verdadero; no consiste tampoco en una verdad en cierto modo ontológica, sino consiste en algo mucho más elemental, pero para nuestro problema más decisivo: es la actualidad misma de lo real en una inteligencia, pero en tanto que realidad. Por su actualización en la inteligencia, decimos que lo real es verdadero" (HD. 315).

Según la racionalización que por nuestra parte venimos haciendo del que llamamos *factum transcendental* de Zubiri, se puede observar que su esencia, aun siendo un sistema «inteligencia-realidad», tiene su centro de gravedad en el segundo elemento: la realidad. En la aprehensión primordial de realidad es ésta la que ejerce su imposición sobre la inteligencia, que *velis nolis* se encuentra instalada y hasta sumergida en el «de suyo» autónomo y «en propio» de la cosa. Mas arriba analizábamos esta instalación como una actualización. Pues bien, esta actualización no es propia-

mente un descubrimiento que haga la mente en la cosa, no es que la cosa se descubra a sí misma como real. Más a fondo de este descubrimiento se trata de una ratificación, que corre a cargo, no de la inteligencia, sino de la cosa misma. La cosa se ratifica a sí misma como real, como «de suyo».

El factum transcendental es inefable pero no inaprehensible.

Zubiri se esfuerza en explicar en qué consiste esa ratificación. No se trata de una conformidad.

"Toda conformidad, en efecto, exige dos términos... Ahora bien, en la verdad real no hay dos términos sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino «mera» actualización. Lo que hay en la verdad real no son dos términos, sino algo así como dos «condiciones» de un solo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad «propia» y la condición de realidad «actualizada». Es una especie de dualidad intrínseca a la cosa real misma al ser inteligida" (SE. 117).

La explicación vale, por supuesto. Pero tiene bastante de balbuceo: "algo así como dos condiciones", "una especie de dualidad intrínseca". Recuerda un poco el lenguaje de los místicos, cuando han de hablar de lo inefable. Y es que, en realidad, como ya apuntábamos antes, se trata de algo

inefable. No es reductible a ningún concepto o categoría filosófica. Ninguno de ellos - para emplear un lenguaje escolástico - se puede predicar con propiedad del *factum*. Esta predicación supondría que el concepto o categoría en cuestión tendría cierto carácter genérico con respecto a él. Y el género al cual una cosa se adscribe es necesariamente anterior a esa cosa. Con lo cual el *factum* perdería su ultimidad.

El *factum transcendente* es inefable, pero no inaprehensible. Al contrario, es el objeto más inmediatamente aprehensible por la inteligencia; que aprehende por él y en él todo lo que aprehende. Pero para aprehender el *factum transcendente* es necesario que la inteligencia lo ponga *actu* delante de sí, y se «quede» y sumerja en él. Y con esta condición la explicación de Zubiri cobra todo su valor.

El núcleo de la verdad.

En efecto, esa inmersión de la inteligencia en el *factum* es, de alguna manera, reduplicativa. El *factum* mismo ya es de por sí una inmersión en la realidad. Lo que debemos hacer ahora es sumergirnos en nuestra propia inmersión para analizarla, es decir, para descubrir su verdad. He aquí la palabra definitiva. Lo que esa reduplicada inmersión nos descubre es que la realidad es la verdad.

En varias ocasiones a lo largo de este nuestro desarrollo hemos planteado la cuestión de si el lenguaje filosófico tiene por objeto directo, no analógico, las ultimidades metafísicas. Sea lo que sea esta tesis en su tenor general, sí que es claro, a nuestro entender, que el concepto de «verdad» es, en su núcleo, un concepto transcendental, último; y que el objeto al que directa y últimamente apunta es común para todas las mentes humanas, a pesar de matizaciones culturales, que no afectan a ese núcleo.

Ese núcleo está más al fondo de cualquier tipo de verdad dual, de verdad de adecuación entre dos extremos: inteligencia y cosa. El núcleo de la verdad se asienta exclusivamente en las cosas. Verdad es ante todo la verdad de las cosas. Es algo que va más allá incluso que la adecuación de la cosa con su concepto, que en resumen es también una adecuación. La verdad de una cosa es ante todo la cosa misma en su desnudo ser, que lleva siempre consigo la manifestación de su radical identidad consigo mismo. Este simplicísimo y radical concepto de verdad está identificado con el entendimiento humano. Y es el último sentido que el término «verdad» tiene para él.

Inserción de la verdad nuclear en el *factum transcendente*.

Por eso, a él, a ese último sentido, es al que apunta Zubiri con su concepto de verdad real, con la única matización de que lo ha de encajar, como todos sus demás conceptos, en su *factum transcendental*. Pero téngase en cuenta que para ello no tiene necesidad de ningún tipo de acoplamiento entre dos extremos extraños entre sí. No tiene más que dejarle hablar al *factum* mismo, es decir, a la realidad misma. Y escuchar cómo

"la cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma «remite» formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real" (SE. 117).

Es decir,

"verdad real es ratificación de la realidad" (IS. 234).

"Es justo ratificación del «de suyo», ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*" (7).

¿Y qué puesto deja Zubiri en su concepto de verdad real a la inteligencia, el segundo de los polos de su *factum transcendental*? La inteligencia es también el *locus* en el cual se instala la verdad real, es decir la ratificación que la realidad hace de su propio «de suyo». Decimos «también», porque existe otro *locus*: la propia realidad. "Se halla

actualizada «en» y por sí misma», citábamos antes. Y esta instalación en la misma realidad es anterior y fundante de la instalación en la inteligencia.

"En su actualización como realidad, pues, la cosa real funda la verdad, pero se actualiza a sí misma como algo que si es fundamento, lo es precisamente porque ya era realidad propia independientemente de la intelección" (SE. 116).

"En la actualidad intelectual de la realidad, el momento de realidad se nos presenta como un *prius* respecto del momento de su actualidad intelectual" (SE. 116).

"En la intelección la cosa real remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como a un *prius* respecto de la intelección" (SE. 118).

La misión de la inteligencia es la de sumergirse en la realidad y «quedar» en ella y hacerse presente a ella (8).

El orto de la inteligencia y la solución a la inestabilidad del *factum transcendental*.

Ahora estamos más preparados para entender la oscilación de Zubiri, que después de haber afirmado la independencia y prioridad de la realidad con respecto a la inteligencia, parece que la niega cuando dice: "Pero es falso que formalmente la alteridad de realidad sea transcendente. Esto significaría que en el mero hecho de aprehender algo estamos

aprehendiendo una cosa real que es y continúa siendo real aunque no la aprehendamos" (IS. 115).

Alegábamos en su descargo la dificultad de hablar de la ultimidad transcendental. Pero, aunque excusable, la dificultad queda en pie. La solución, a nuestro modo de ver, hay que buscarla por el mismo camino que apuntábamos antes al hablar de la simultaneidad entre el *prius* y el *en* (9). Esta simultaneidad es el problema radical de donde surge la presente oscilación. Decíamos allá que la solución había que buscarla en un concepto de intelección que «reifica» a la mente, y un concepto de cosa real que encuentra el núcleo de esa realidad precisamente en la formalidad de realidad, en eso que la cosa resulta poseer gracias a la específica capacidad reificadora de la mente.

Añadimos ahora que, en la que podemos llamar experiencia de la verdad real, estamos asistiendo al orto (10) mismo de la inteligencia. Repetidamente hemos notado que el concepto de «inteligencia» no ha de ser interpretado según el esquema escolástico de una potencia de un alma sustancial. Decíamos que Zubiri, en su análisis de la aprehensión primordial de realidad, no desciende tan a fondo. Se detiene justo en el momento inmediato del mero aprehender, aunque, por licencia y comodidad del lenguaje, hable con frecuencia de «la inteligencia».

Y hay que decir además que, en realidad, a ese fondo que está más allá del fenómeno inmediato que analiza, no

desciende nunca. Toda su filosofía consiste en decirnos que no hay nada más allá de ese fenómeno, que es lo último; que el descender más allá consiste en el sumergirse de la mente en él mismo y quedar en él instalada y volver a él siempre que de él salga (11).

El recto concepto zubiriano de inteligencia nos lleva al sistema «inteligencia-realidad».

Así que nunca va a encontrar Zubiri una inteligencia que sea una potencia de un alma sustancial. El fondo de la inteligencia es para él lo que de ella se descubre en la experiencia de la verdad real. Es decir, eso - sea lo que sea: substancia o accidente, acto o potencia, simple o complejo - que en la experiencia de la verdad real se muestra abierto a la realidad, sumergido en ella y en la ratificación que ella misma hace en ella misma de sí misma, y actualizado en ella con la misma actualización con que ella se actualiza a sí misma en sí misma y en ese «eso». Y no creemos que se pueda aclarar la cosa mucho más, si quiere uno acomodarse a la mente de Zubiri y evitar el peligro de deformar la experiencia con una conceptualización filosófica preelaborada (12).

Volvamos, sin embargo, por pura comodidad expresiva, a llamarle a «eso» inteligencia. Si hemos de concebirla correctamente, la veremos más como «apertura», «inmersión» o

«actualización», que como «cosa abierta, sumergida o actualizada»; y no acertaremos fácilmente a trazar la línea divisoria entre ella y la realidad. Alguna línea existirá, sin embargo. Porque, para Zubiri, la misma cosa puede ser simple estímulo si está ante un puro animal, o realidad, si ante un ser humano. Pero hemos de renunciar a la nitidez de distinción que media entre cosa y cosa, entre objeto objeto. De nuevo se nos impone que inteligencia y cosa forman un sistema de mutuas respectivas apoyado en sí mismo.

Y como quiera que la inmersión en la realidad es susceptible de progreso indefinido, porque "la cosa es algo insondable" (SE. 128), y como quiera también que la cosa se halla en constitutiva comunicación con todas las demás según su transcendentalidad, y en constitutiva respectividad según su talidad, nos acercaremos más a la correcta concepción zubiriana de la inteligencia si la vemos más como un puro dinamismo profundizador y expansivo, que como una cosa de precisa definición pero capaz de profundizar y expansionarse.

Lo cual nos recuerda el giro que en las últimas décadas ha dado la concepción del universo astronómico, en el cual el esquema fixista ha sido sustituido por los científicos por el dinámico y expansivo.

Afianzamiento del *factum transcendental* por la dimensionalidad de la verdad real.

Como se va viendo, en la mente profunda de Zubiri se da una especie de *coincidentia oppositorum* por la que la multiplicidad se resuelve en fortalecimiento de la unidad y la movilidad en afianzamiento de la estabilidad. La concepción que acabamos de apuntar sobre la inteligencia, que nos recordaba la actual concepción astronómica, eminentemente dinámica, tiene algo de vertiginosa. Establece la multiplicidad y la movilidad precisamente en la base de las cosas y del pensamiento. Y esto produce cierto vértigo.

Pero la doctrina de la verdad real vuelve a afianzar el anclaje seguro en una realidad objetiva, sin negar la presencia en ella de una inteligencia que es pura apertura y actualización y forma sistema con la realidad.

Y que ese anclaje es claro, firme y efectivo nos lo muestra la doctrina zubiriana de las dimensiones de la verdad real. La verdad real, la realidad en cuanto verdad, puesto que es el último anclaje de nuestra mente y puesto que está dotada de riqueza y variedad de notas, no puede limitarse a ser un *nudum factum* que reduzca su volumen y consistencia al esquematismo de una pura abstracción conceptual. La verdad real es algo cuya solidez se manifiesta en una dimensionalidad plural que nos permite como medir o mesurar su riqueza, la riqueza de la realidad, y constatar su efectividad, su realismo. Por eso Zubiri, lejos de propi-

ciar el vértigo de tener que asentarnos en una pura movilidad múltiple e insegura, afianza su *factum transcendental*, su ultimidad transcendental, dotando de volumen y solidez la trabazón inextricable de la realidad y las notas de lo real, de la transcendentalidad y la talidad.

La dimensión del «estar siendo».

Constata Zubiri ante todo que las cosas son un «estar siendo» efectivo. El «estar siendo» es la tercera y más fundamental de las dimensiones de la verdad real. No es simplemente el «ser» de las cosas. «Ser», para Zubiri, "es la actualidad respectiva de lo real" (SE. 436). El ser afecta, pues, ciertamente a lo real; pero desde el punto de vista o desde el respecto formal de la actualidad y la respectividad. El «estar siendo» afecta a la realidad *simpliciter* de la cosa, a la realidad física. Zubiri recoge del vocabulario castellano el sentido que podemos llamar transcendental del verbo estar, como indicativo de la permanencia física de una cosa en su realidad, a diferencia de un «estar» circunstancial, como el de la frase «fulano está enfermo», que también, sin embargo, indica carácter físico. El «siendo» fija bien el sentido transcendental del «estar».

La nuda realidad física a que afecta el «estar siendo», está, como toda la transcendentalidad de una cosa, denunciada y actualizada en sus notas, en la talidad de sus

notas. Esa denuncia es «ante» y «en» la inteligencia, la cual «constata» el «estar siendo». La «constatación» es entonces "la ratificación de la realidad propia de la cosa como algo actualizado en notas que la denuncian simplemente como real" (SE. 129-30). La «constatación» es el «estar siendo», actualizado en la inteligencia.

Ese mismo «estar siendo», actualizado en sí mismo, en la misma realidad física de la cosa que está siendo, es la «efectividad». Se trata de un término derivado lingüísticamente del mismo verbo latino «*facio*» del que se deriva la palabra *factum* presente en nuestro *factum transcendente*. Se trata pues simplemente de constatar el simple y radical estar siendo que efectivamente posee la realidad física de una cosa. La dimensión del «estar siendo», a pesar de ser analizada por Zubiri en tercer lugar, es, a nuestro juicio, la dimensión más elemental y más radical.

La dimensión de la «solidez».

Sobre ella está edificada la dimensión de la «solidez». Gracias al «estar siendo» es posible el anclaje en una realidad inmóvil. Pero además se trata de una roca sólida y segura. Se puede descansar en ella. La solidez, como el «estar siendo» tiene dos actualizaciones: una en la cosa misma, la «firmeza», y otra en la inteligencia, la «seguridad». La verdad real produce seguridad y confianza.

La dimensión de la «riqueza».

El tercer nivel del edificio de la verdad real es la dimensión de la «riqueza». La realidad de una cosa es rica en notas, aspectos y niveles. Está abierta hacia lo ancho comunicándose con el mundo, y hacia lo hondo asentándose en «la» realidad *simpliciter* y, en último término, en la realidad absolutamente absoluta. Y esa apertura se traduce en riqueza. Esa riqueza es manifiesta por sí misma, y manifestándose en las notas de la cosa actualiza la verdad real de esa cosa en la dimensión de «riqueza». La «manifestación» es la actualización de la riqueza en la cosa misma. La manifestación además hace patente la riqueza de la cosa ante la inteligencia. Con lo cual la «patentización» es la actualidad de la riqueza en la inteligencia (13).

Las dimensiones de la verdad real muestran la raíz del sistematismo del *factum transcendental*.

Cada una de las dimensiones tiene, pues, su correspondiente actualización en la inteligencia. Con lo cual también la inteligencia se actualiza en la cosa real. Y en esto consiste radicalmente el sistematismo entre lo real y la inteligencia. Por la constatación la inteligencia se instala y queda en la realidad efectiva de la cosa. Por la seguridad se identifica con la firme solidez de lo real. Y por la

patentización la cosa real le abre y manifiesta radicalmente su riqueza, y puede la inteligencia acceder a la estructura de la realidad (14).

Y respectivamente, la cosa real por la efectividad de su estar siendo y la firmeza de su solidez perdura estable en sí misma, «de suyo», independiente de la mente y anterior a ella. Se ha convertido en roca firme en que ancle la inteligencia. Y además su realidad, gracias a la dimensión de riqueza, se manifiesta perfecta.

Como se ve, la doctrina de la verdad real confirma el sistematismo del *factum transcendente* y, a la vez, la independencia y prioridad de la realidad con respecto a la inteligencia. La realidad es, en definitiva, el último anclaje de la transcendentalidad zubiriana.

Resumen del capítulo.

Como complemento estabilizador del *factum transcendente* nos presenta Zubiri el concepto de verdad real. El *factum transcendente* goza de verdad real. Y esto le aleja de una dependencia idealista con respecto a la mente, que es lo que propiamente podía debilitarlo. La verdad de una cosa, su verdad nuclear tal cual la concibe universal y necesariamente el entendimiento humano es, ante todo, la cosa misma en su desnudo ser.

Pero en Zubiri esta verdad nuclear se inserta en su *factum transcendental*, y resulta ser la ratificación que ante la inteligencia hace la cosa de su propia realidad desde sí misma y en sí misma. Y la misión de la inteligencia es la de sumergirse en la realidad y «quedar» en ella y hacerse presente a ella.

Queda, pues, el *factum transcendental* anclado en una verdad estable y segura. Y este anclaje se afianza por cuanto que la naturaleza misma de la inteligencia, a cuyo orto asistimos ahora, consiste en sumergirse en la verdad real de la cosa y «quedar» en ella y volver a ella siempre que de ella se salga, en un dinamismo indefinidamente profundizador y expansivo.

El efecto estabilizador de la verdad real queda afianzado por medio de las dimensiones de ésta. Las dimensiones de la verdad real ponen de manifiesto la solidez que compete a la cosa real en virtud precisamente de la ultimidad que tiene en cuanto real.

La cosa real provoca en la inteligencia la *constatación* de su *efectivo* «estar siendo». El «estar siendo» es la dimensión más radical de la verdad real.

El «estar siendo», por radical, desarrolla en un segundo nivel la dimensión de la «sólidez», con su doble actualización: la *firmeza* y la *seguridad*.

Y el «estar siendo» y la «sólidez» se manifiestan en un tercer nivel en la dimensión de «riqueza», que también tiene

una doble actualización: la manifestación y la patentización.

Cada una de las dimensiones tiene, pues, su correspondiente actualización en la inteligencia y en la cosa real misma. Con lo cual queda aclarado y afianzado el sistematismo del *factum transcendente*.

CAPÍTULO QUINTO

CONCEPTOS PREVIOS AL DE ESENCIA

En los capítulos precedentes hemos establecido la base sólida del *factum transcendental* de la metafísica realista de Zubiri y hemos analizado los conceptos más inmediatamente implicados en él. Consideramos que era un paso necesario para abordar esos conceptos y los todavía no estudiados, centrándonos ya más plenamente en el punto de vista apriorístico-conceptivo que hemos preferido sea el predominante en este nuestro estudio.

Como ya indicábamos en el prólogo, nuestro objetivo principal no es el de realizar una mera exposición ordenada del sistema de conceptos de Zubiri, sino el de mostrar, en cuanto nos sea posible, su génesis, estructura y conexiones propiamente conceptivas. Pretendemos hacer una raciocinación. Somos conscientes que con ello nos apartamos del estilo de pensar de Zubiri, y hasta lo contrariamos. Pero debemos notar que nuestro conceptismo no es exclusivamente lógico, como lo es, por ejemplo, el de Hegel. Hacemos con Zubiri pie en el terreno factual, el *factum transcendental*; y en nuestro análisis conceptivo no

queremos perder de vista la realidad positiva significada por cada concepto. Esperamos, no obstante que el alcance concreto de esta nuestra actitud, que llamamos apriorística, quede claro a lo largo de nuestro mismo análisis.

Una vez introducidos en el concepto zubiriano de «actualidad» con su expansión en el de «verdad real», poseemos ya marco y anclaje para profundizar en el mismo concepto de actualidad y adentrarnos también en los demás que preparan la mente para abordar el zubiriano concepto de esencia: apertura, sistematismo, constitución, individualidad, constructividad, substantividad. Los afrontamos, como acabamos de indicar, tratando siempre de mostrar la concatenación racional entre ellos y de ellos con el que hemos llamado el *factum transcendente*. Y como quiera que esta nuestra ratiocinación, por lo personal, necesitará a su vez un utillaje de conceptos que, aunque aceptables - esperamos- por Zubiri, ya no son formal y específicamente zubirianos, rogamos al lector no se extrañe ante términos como «excentricidad», «oposición», «valoración» y otros, que oportunamente irán saliendo y siendo aclarados.

Hay que notar que puesto que los conceptos de Zubiri se implican los unos a los otros formando un verdadero sistema constructo, será inevitable, a lo largo de nuestro desarrollo, acometer conceptos ya antes analizados. No se trata de meras repeticiones, sino de nuevos abordajes desde perspectivas cada vez más ricas.

Párrafo 12

LA ACTUALIDAD ES UN «NO-DEBER-SER» NEGADO

Las actualizaciones de la verdad real dejan a la vida humana segura en la realidad, constatándola y abierta a ella.

Gracias a la verdad real el *factum transcendente* ha quedado afianzado. Resulta que el vértigo que puede producir una concepción tanto de la inteligencia como de la realidad, en virtud de la cual ninguna de las dos cosas es propiamente cosa ni son propiamente dos, sino un único sistema apoyado en sí mismo, y además en constante movimiento expansivo y profundizador, ese vértigo ha quedado serenado porque ese dinamismo profundizador y expansivo es un «estar siendo» sólido y rico. Queda así solucionada, al menos en un plano racional, la inquietud que nos puede producir un dinamismo que no lo es propiamente de alguna cosa que sea la que lo posee, es decir, un dinamismo sin sujeto; y también queda solucionada esa inquietud en el plano existencial de la vida humana, que resulta cualificada por las actualizaciones de

las dimensiones de la verdad real en la inteligencia: la constatación, la seguridad y la patentización.

Nuestro dinamismo intelectual no es un proceso loco que se dispara automática y arbitrariamente. Si somos fieles a su naturaleza nos encontraremos seguros anclados en la firmeza de la realidad en su dimensión de solidez, constatando lo efectivo de su «estar siendo» y abiertos a su manifiesta riqueza, que nos deja patente la entrada hacia su talidad y su transcendentalidad. Zubirí no filosofa *desde* y *para* la pura razón, sino *desde* y *para* la vida humana; mostrando entre ambos planos, razón y vida, un compromiso de asombrosa intesidad, a juicio e impresión de su esposa Carmen Castro: "Asombra terriblemente la implicación de la vida de Xavier en su metafísica, y la de su metafísica en su vida" (1).

Hacia la actualidad desde la metáfora de la luz.

Ante ella, ante la vida humana, la realidad es actualidad. Actualidad es el concepto que resume la verdad real. La realidad no es una realidad en sí a la que le resulte perfectamente indiferente si existe o no una inteligencia que la capte; la realidad es realidad actualizada. En fórmula quizás un tanto arriesgada de Javier Monserrat, "lo real se constituye como resultado de un acto de inteligencia" (2).

Ya hemos desarrollado antes (3) una primera aproximación al concepto zubiriano de actualización. Entonces hacíamos un apunte a modo de nota sobre "el contraste positivo-negativo como rasgo último y más simple del concepto de actualidad". Es ahora el momento de profundizar en este rasgo para aclarar con nueva luz el *factum transcendental*.

Para ello conviene acogernos a la que Zubiri llama, con reminiscencias heideggerianas y hasta joánicas y agustinianas, «metáfora de la luz». Está desarrollada en una conferencia pronunciada en 1.931, publicada en la revista Cruz y Raya en 1.933 y recogida después por el autor en Naturaleza, Historia, Dios (NHD. 239-40). Se trata, pues, de una de sus primeras publicaciones, cuando apenas ha escrito otra cosa que su tesis de licenciatura y su tesis doctoral. Su filosofía está, pues, todavía en gestación. Él mismo en reflexión posterior, realizada en 1.980 al redactar el prólogo para la traducción inglesa de «Naturaleza, Historia, Dios» y recogida por Carmen Castro (4), a esta etapa de su reflexión filosófica la considera previa a "la etapa rigurosamente metafísica", cuyo inicio fija en 1.944.

Sugiere Zubiri que, una vez agotadas las dos primeras metáforas de las que, según Ortega, ha vivido la filosofía hasta ahora, la primera, griega, la metáfora del hombre como un trozo del universo, y la segunda, cartesiana, que ve al hombre como "algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es" (NHD. 238),

"tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se «constituye» en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que «sean»; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas" (NHD. 239-40).

Ante la experiencia transcendental de la existencia humana como luz, las cosas adquieren su verdadero ser.

Zubiri, que se caracteriza por la fidelidad y constancia en seguir durante toda su larga vida filosófica una única vía de pensamiento, muestra ya en este párrafo primerizo los gérmenes de lo que han de ser conceptos claves de su filosofía. Aquí aparece el concepto de «ser» en su relación con el de existencia humana, el de verdad y el de

actualidad, que es ahora el que más propiamente nos interesa. No se nota aquí todavía la distinción enérgica que, treinta años más tarde, ha de establecer entre los conceptos de «ser» y «realidad», ni se lee la precisa definición de «ser» que ha de dar treinta años después: "la actualidad respectiva de lo real" (SE. 436). Pero nos da el punto de vista, la que podemos llamar experiencia transcendental, de donde han de surgir tales precisiones y definiciones. Ese punto de vista es la experiencia de la existencia humana como luz.

Pero esto no significa que Zubiri sea un existencialista. Para el existencialismo la existencia humana es un dato, el básico, de la conciencia (5). Con lo cual es ésta, la conciencia, la ultimidad transcendental. Para Zubiri la existencia humana tiene una misión más modesta. Es simplemente luz que alumbra algo que está fuera de ella y es distinto de ella: las cosas mismas. Y al alumbrarlas se constituye su ser: el de las cosas, no el del yo; esa luz no hace que las cosas sean trozos de mí yo. Así que se trata de un ser que lo es de las cosas; pero está fundado por la luz que es la existencia humana. Además, ese ser de las cosas, constituido gracias a la iluminación, es verdadero; más aún, es el verdadero ser de las cosas. Las cosas adquieren así la que posteriormente ha de llamar Zubiri su verdad real. Y la adquieren «actualmente».

El ser de las cosas es él y su actualidad.

Este adverbio, "actualmente", aunque está en el cuerpo de un pensamiento que Zubiri toma de Platón y Aristóteles, es asumido por él e incorporado a su propia mente. Y está cargado de intencionalidad semántica, porque es el perfil que pone en relieve al ser que en la luz de la existencia humana adquieren las cosas. No tiene un sentido temporal, significando algo así como que las cosas adquieren ser mientras son objeto de la consideración humana. Ni tampoco un sentido equivalente a «actuosamente», como si las cosas comenzaran a ser activas cuando se fija en ellas la inteligencia de algún hombre.

El adverbio «actualmente» se refiere precisamente al momento de «actualidad» que es inherente a la «realidad» zubiriana y estamos ahora analizando. Las cosas -viene a decir Zubiri- adquieren su verdadero ser «en actualidad»; con un relieve o resalte que las hace base en que se instalen la inteligencia y existencia humanas, las cuales a su vez se convierten también en base de instalación para las cosas. De la existencia humana nace precisamente la luz que ilumina y funda el ser de las cosas. Por eso el ser de las cosas es él y su resalte, es él y su actualidad.

A la actualidad desde la excentricidad.

Esta actualidad es fruto y expresión de la melancolía, soledad y excentricidad del hombre ante el universo.

"Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste para Hegel en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca" (NHD. 240).

Para Zubiri - que sigue asumiendo e incorporando pensamiento de Aristóteles - la soledad del hombre es radical y verdadera. No como la de Descartes y Hegel, para quienes no es más que un primer y provisional momento para un repliegue definitivo sobre sí mismo que haga al yo compañero perpetuo de sí mismo y centro del universo, del particular universo de esos filósofos. Para Zubiri el hombre no es el centro del universo. Y la melancolía y la soledad dan testimonio de esta excentricidad. La melancolía da el testimonio sentimental, y la soledad el transcendental.

La actualidad es un «no-deber-ser» negado.

Gracias a estos testimonios, el mundo entero aparece como algo que debiera más bien no ser, pero que sin embargo es. Se trata de un fenómeno previo a cualquier reflexión y racionalización, las cuales podrían incluso llegar a conclusiones opuestas a él. La soledad humana suscita inmediata, aunque confusamente, la intuición que, explicitada, podría formularse «estoy solo, por lo tanto el mundo no debería ser». Y por eso la presencia de la realidad mundanal provoca compañía. Una persona determinada nos resulta compañía a condición de que la sintamos como alguien a quien más bien le correspondería no estar junto a nosotros. Un universo, del que nos sintiéramos el centro, sería para nosotros algo absolutamente necesario. Tal universo sería incapaz de provocarnos verdadera sensación de compañía. La compañía requiere que veamos y sintamos a quien nos acompaña proyectado sobre un transfondo de «no-deber-ser», que sin embargo se niega.

Esta compañía es nota peculiar del concepto zubiriano de actualidad. El ser que el mundo adquiere (6) por medio de la luz que sobre él proyecta la existencia humana, se nos convierte en compañía gracias al relieve y resalte que cobra y que nos obliga a instalarnos en él y a instalarlo en nosotros, es decir, gracias a su actualidad. La actualidad, por lo tanto, deriva en último término de la excentricidad del hombre con respecto al universo. Pero una excentricidad que ha llegado a impactar a la existencia humana, provocando en ella el sentimiento de la melancolía que le hace gustar

su radical y transcendental soledad, y suscitando un transfondo de «no-deber-ser» sobre el que queda proyectado el ser del universo.

La actualidad como un «no-deber-ser» negado es expresión del *factum transcendental*.

¿Indica este transfondo que nos hallamos ante una metafísica de tipo creacional, una metafísica, como es en general la escolástica, que considera al ser como «todo aquello que es creado por Dios de la nada»? No necesariamente. La experiencia transcendental del «no-deber-ser» es justo eso, transcendental, es decir, una experiencia que se detecta en la base de la experiencia del ser como luz, y que no es reductible a otras ideas. Es verdad que, profundizando en ella, o mejor, dejándola expandirse, dejándola desarrollar la que se nos ocurre llamar su virtualidad conceptualizadora, nos llevaría a un concepto de ser, que resultaría concebido formalmente como algo opuesto a la nada; que es el concepto de ser de tipo creacional. Pero también nos puede llevar a donde acabará por llevarle a Zubiri: al concepto de realidad como un «de suyo».

Zubiri es más inmediatista que lo que exige una metafísica estrictamente creacional. Esta metafísica exige remontarse hasta Dios creador. Y Dios creador, al menos en la mente de Zubiri, es el último logro de la razón humana. No es la

razón, sino la intelección la facultad básica para Zubiri; y más en concreto, la intelección sentiente: que es el concepto en el que ha de desembocar el que aquí Zubiri trata como vida o existencia humana. Y la intelección sentiente es algo perfectamente inmediato en la experiencia del contacto humano con las cosas. La intelección sentiente, recuérdese, es eso, sea lo que sea, que queda inexorablemente impactado por dicha experiencia en la primera y más elemental de sus fases, aquella en que las cosas se imponen como un «ahí», un «eso», descubierto como «de suyo» y previo a la misma experiencia.

Y ante esa experiencia, la actualidad como un «no-deber-ser» negado se detiene justo en el estadio que siente ese «no-deber-ser» como un oscuro telón de fondo sobre el que la cosa resalta como algo destinado a remediar la soledad de la inteligencia, es decir, como algo para la inteligencia. De tal forma que el concepto de realidad queda restringido justamente a ese resalte, a la actualidad de la cosa. Y queda muy lejos de llegar a conceptuar la cosa real como un ente salido de la nada gracias al poder creador de Dios. Así pues, el concepto de actualidad entendido como un «no-deber-ser» que sin embargo es, es decir, como un «no-deber-ser» negado, no es más que una nueva expresión del *factum transcendente*, es decir, del sistema «inteligencia-realidad» último y apoyado en sí mismo.

El *factum transcendente* actúa como de punto focal de todos los demás conceptos de la filosofía de Zubiri. Esos

conceptos acaban por engranarse en él, en el *factum transcendental*, y quedan después perfilados por el mismo engranaje y por el necesario acoplamiento de unos con otros.

Fácilmente se ve también que el concepto de ser esbozado en este texto de Zubiri, el ser como la luz que las cosas adquieren gracias a la que emana de la existencia humana, queda abierto al definitivo concepto zubiriano de ser como "actualidad respectiva de lo real" (SE. 436). Vemos ya incluida en este concepto germinal de ser el de actualidad y el de respectividad. Queda perfilar este último concepto por medio del de mundo. Pero quede esto para otra ocasión más propicia.

Resumen del párrafo.

Hemos tratado en este párrafo de profundizar en el primordial fenómeno de la intelección sentiente y, sin negar su virtualidad para fundamentar el sistema filosófico zubiriano, es decir, sin negar su carácter transcendental, mostrar que, una vez admitido dicho fenómeno, se admite también una peculiar concepción del puesto del hombre ante el universo. Esa concepción es la de la excentricidad. El hombre no es el centro del mundo; y precisamente esta excentricidad es lo que hace posible la intelección sentiente, y su carácter transcendental. Porque la excentricidad del mundo confiere resalte y actualidad a las

cosas que lo forman. El cual resalte constituye formalmente el impacto de la intelección sentiente, y posibilita la mutua y respectiva instalación de la inteligencia en las cosas y de las cosas en la inteligencia.

Y llevando hasta su fondo racional el concepto de actualidad o resalte, se puede encontrar en él la negación de un «no-deber-ser» sobre el que, como en un oscuro telón de fondo, se dibuja la cosa ante la inteligencia.

La presencia de este telón de fondo no supone que haya que denominar creacionista la metafísica de Zubirí. El oscuro telón no es más que la expresión negativa del acontecimiento positivo y primitivo de la actualidad y resalte de las cosas que impactan primordialmente a la inteligencia. El que estas cosas sean además fruto de un acto creador de Dios es una consecuencia racional para llegar a la cual habrá que emprender un nuevo camino.

Por eso, el «ser» zubiriano no es la «no-nada» que afecta a las cosas desde que salen de las manos creadoras de Dios y por haber salido de ellas. El «ser» zubiriano es justamente esa actualidad que las cosas adquieren al resaltar, en la intelección sentiente primordial, sobre su oscuro transfondo de «no-deber-ser». Y por eso el «ser» zubiriano, al realizarse en la intelección sentiente, está en función de la luz que es dicha intelección. "Lo que (según esta tercera metáfora) se «constituye» en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de

las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que «sean»".

Párrafo 2º

LA OPOSICIÓN, FUNDAMENTO DE LA RESPECTIVIDAD

La oposición entre el mundo y el hombre y la oposición entre el mundo y su propia negación.

Acabábamos el párrafo anterior mostrando cómo la actualidad como un «no-deber-ser» negado se entroncaba en el *factum transcendente*. Ahora bien, siguiendo más adelante en nuestra ratiocinación, podemos observar que toda negación de algo incluye y formaliza una oposición. La realidad se actualiza gracias a que la inteligencia la encuentra opuesta a su propia negación, la de la realidad; sobre la cual negación la realidad resalta gratuitamente.

Esta oposición resultaba de la que existía entre la existencia humana y el mundo debido a que la primera no es el centro del segundo, o de otra forma, debido a que la persona humana es excéntrica al mundo, y el mundo, por lo tanto, no le resulta un apéndice necesario. La no necesidad, por lo tanto, se traduce aquí en oposición. El mundo y el hombre están opuestos porque éste es excéntrico con respecto al primero.

Y por otra parte esa misma oposición hace que el mundo sea sentido por el hombre como aquejado por la intrínseca posibilidad de no darse, es decir, como opuesto a su propia negación. Con lo cual resulta que tenemos dos oposiciones que se incluyen la una en la otra. A condición de que los términos «mundo» y «hombre» se entiendan según su contenido conceptual prehubiriano (valga la expresión), se pueden formular esas dos oposiciones describiéndolas como la oposición entre el mundo y el hombre y la oposición entre el mundo y su propia negación. Y traduciendo los conceptos «mundo» y «hombre» a sus correlatos ya hubirianos «realidad» e «inteligencia», estas dos oposiciones son las que median entre la realidad y la inteligencia, y la realidad y su negación.

Las dos oposiciones se determinan mutuamente y determinan también una doble actualización.

La segunda de estas dos oposiciones hace que la realidad esté actualizada en sí misma. Y la primera hace que la realidad quede actualizada en la inteligencia. Con lo cual tenemos dos actualizaciones: la de la realidad en sí misma y la de la realidad en la inteligencia.

Son dos actualizaciones íntimamente trabadas, de tal forma que cualquiera de las dos es a la vez determinante y determinada con respecto a la otra. La inteligencia comienza

a inteligir desde el momento en que ve las cosas en relieve, desde el momento en que ve la realidad en el relieve que le proporciona su propia actualidad, la actualidad de la realidad en sí misma. Y el «ver» de la inteligencia es actualizar la realidad en la inteligencia. Y por otra parte la actualidad de la realidad en la inteligencia está determinada por la oposición que hay entre ambas. Y esa oposición es la que provoca el relieve de las cosas sobre su propio «no-deber-ser», es decir, la actualidad de la realidad en sí misma (7).

De la oposición a la respectividad.

De los dos conceptos correlativos que estamos aquí analizando, el de oposición y el de actualidad, el primero se comporta con respecto al segundo como su fundamento. La actualidad se fundamenta en la oposición. Y esto aclara un tercer concepto, que ya ha sido antes apuntado en este estudio (8): el concepto de respectividad. La oposición constituye una respectividad. Los extremos opuestos son respectivos entre sí. La oposición de la realidad con su propia negación actualiza a la realidad respectivamente a sí misma y respectivamente a la inteligencia. Y la oposición entre la realidad y la inteligencia actualiza a la realidad respectivamente a la inteligencia.

De la oposición al *factum transcendental*.

Y con esto queda de nuevo al descubierto el *factum transcendental*, enriquecido además con nuevos aspectos. El *factum transcendental* tenía la especificidad de ser un sistema apoyado en sí mismo y no propiamente en los elementos que los formaban: la inteligencia y la realidad. De lo contrario - decíamos - estos elementos, y no el sistema de ellos, serían los últimos y por lo tanto los portadores de la transcendentalidad. Este sistema se solidificaba y estabilizaba por medio de la verdad real, que descansaba en el concepto de actualidad.

Pues bien, ahora que hemos aclarado la nota esencial de la actualidad, que es el relieve que la realidad adquiere por oposición a su propia negación, y hemos mostrado la interdependencia mutua entre esa oposición y la que media entre la realidad y la inteligencia, descubrimos haber llegado de nuevo a un sistema, íntimamente trabado y arraigado en la ultimidad transcendental, formado por ambos extremos: inteligencia-realidad. Es decir, hemos llegado de nuevo al *factum transcendental*. Sólo que enriquecido con el concepto de oposición y los demás que él trae consigo: excentricidad, relieve, «no-deber-ser», respectividad e incluso, aunque todavía umbrátilmente, los conceptos de ser, mundo y hombre.

De nuevo ante la apertura.

Se nos presenta así el panorama entero de la realidad en su estructura última como un inmenso cono invertido cuyo vértice, puntual, es precisamente el *factum transcendental*. Este punto, por serlo, es, en cierto sentido, cerrado en sí y para sí mismo. Este cerramiento es signo de la solidez y firmeza que el *factum* adquiere por la verdad real. Pero en cuanto que sostiene el cono entero es un punto abierto a todo él. Si la oposición significaba respectividad, oposición y respectividad significan apertura. Y así llegamos de nuevo, y con nueva riqueza en nuestra intuición, al concepto de apertura (9).

Esta apertura tiene dos dimensiones. Podemos llamarlas horizontal y vertical. Y cada una de esas dos dimensiones tiene dos sentidos, que, reduciendo aquí también la terminología que estamos empleando a la mera función de útil expresivo, sin pretender atribuirle un valor estrictamente filosófico, se pueden donominar como sentido hacia dentro y sentido hacia fuera.

En la dimensión horizontal y en sentido interior la apertura del *factum transcendental* se manifiesta en la apertura que las notas de una determinada realidad tienen entre sí, resultando ser todas y cada una de ellas nota-de cada una de las demás y de la unidad estructural de todas ellas.

En la dimensión horizontal y en sentido exterior la apertura del *factum transcendente* se manifiesta en la apertura que todas las cosas tienen entre sí por participar todas ellas de una única realidad.

En la dimensión vertical y en sentido exterior la apertura del *factum transcendente* se manifiesta en la apertura que la realidad relativamente absoluta tiene con respecto a la realidad absolutamente absoluta que es Dios.

Y en la dimensión vertical y en sentido interior la apertura del *factum transcendente* se manifiesta en que la realidad como aprehensión primordial está abierta a la realidad como logos y ambas a la realidad como razón.

Unidad negativa y positiva de la cosa. El sistema de notas.

La oposición de una cosa a su propio «no-deber-ser» confiere a esa cosa, como veíamos, actualidad y, en último término, realidad. Esto determina dos consecuencias. Primera, que la cosa adquiere así unidad. Y segunda, que se convierte en un sistema de notas.

Respecto a la primera consecuencia, el hecho de que la cosa aparezca como opuesta a su propia negación constituye a esta última, a la negación, en fundamento - al menos lógico y ciertamente negativo - de la cosa. La cosa adquiere actualidad y realidad porque resalta sobre su propia

negación. Es decir, esa negación se convierte de alguna manera en la causa de la actualidad. Es verdad que es una mera causa lógica, y no real: no es la negación la que produce o efectúa a la cosa. Pero esa mera dimensión lógica es suficiente para que la cosa, al actualizarse, aparezca como una.

En efecto, la negación no puede sino recaer sobre una totalidad unificada. El «no-deber-ser» que la actualidad niega se comporta como el contorno coloreado de una silueta obtenida superponiendo un objeto sobre una superficie y coloreando la parte que lo contornea.

Claro está que no es esa silueta obtenida sobre el fondo de «no-deber-ser» la que constituye la positividad de la unidad interna de la cosa. Pero es la condición, parece que necesaria, para que se realice, por parte de la inteligencia, la aprehensión primordial de realidad. En la cual la inteligencia entiende la cosa como de suyo y realidad. La positividad de la unidad, como enseguida desarrollaremos, está en este «de suyo». Pero la cosa resulta definitivamente «cosa» gracias al contorno que dibuja sobre ella su «no-deber-ser» negado.

Pero aclaremos cómo de la que podemos llamar unidad negativa brota la positiva, que consiste en un sistema de notas.

Una vez que la cosa, por medio de su unidad negativa, ha obtenido realce y actualidad, la inteligencia está ya preparada para entender unitariamente la realidad de la

cosa. Pero, de momento, nos encontramos en el inteligir primordial. Por eso la cosa justamente ha traspasado el umbral que separa lo *ignoto* (desconocido) de lo *gnoto* (conocido). La inteligencia ha dado el primer paso del largo camino del conocimiento de la cosa. Esta ha dejado de ser para ella *ignota* y se ha convertido en *gnota*.

Pero es ya cosa *gnota* en unidad. Y como el resalte y actualidad que la cosa ha adquirido, al realizarse desde su negatividad negada, al realizarse desde la negación de su propio no deber ser, es necesariamente compleja, su carácter de *gnota* se desglosa en *notas*. Pero *notas* en unidad. Una unidad que ya es positiva, porque recae sobre e informa a una actualidad y un complejo de *notas* que también son positivas. Resulta, pues, la cosa convertida en un sistema de *notas*.

La actualidad de la cosa es necesariamente compleja.

Pero tratemos de hacer luz sobre el punto de que la actualidad de la cosa, al realizarse desde la negación de su propio no deber ser, es necesariamente compleja. En efecto, la cosa adquiere así una radical novedad y hasta sorpresividad. Y como por otra parte, por su actualidad, se encuentra también en relieve, esa novedad y sorpresividad se traducen necesariamente en un plurifacetismo: el relieve es necesariamente pluridimensional.

Esta pluridimensionalidad que aquí mencionamos no coincide adecuadamente con la pluridimensionalidad de la verdad real, de que ya hemos tratado. Tal cual aquí la presentamos es un aspecto de la dimensión de riqueza. Es una repercusión externa, en el terreno de la talidad, de la mencionada dimensión, que entronca con la trascendentalidad. Por eso, aunque el plurifacetismo a que aquí nos referimos no coincide adecuadamente con la pluridimensionalidad de la verdad real, no es disparatado con respecto a ella, sino que la complementa y la enriquece.

Hay un texto de Zubiri en el que aparece apuntado este tratamiento apriorístico que aquí damos a la complejidad y multiplicidad de notas. El texto pertenece al discurso que, según recoge Carmen Castro (10), pronunció nuestro filósofo el 18 de octubre de 1.982 en el acto de concesión del Premio Ramón y Cajal a la Investigación.

"Además de abierta, la realidad es múltiple... Investigar las notas o caracteres propios de cada orden de cosas reales es justo lo que constituye la investigación científica, lo que constituye las distintas ciencias. Ciencia es investigación de lo que las cosas son en realidad... Lo real es múltiple no sólo porque las cosas tienen muchas propiedades distintas, sino también por una razón a mi modo de ver más honda: porque lo que es abierto es su propio carácter de realidad".

Zubiri sintetiza en la apertura, nota característica en la que al fin se resuelve la actualidad, la razón honda, es decir, propiamente filosófica, de la multiplicidad de notas y de cosas. Por nuestra parte tratábamos de analizar con la exactitud posible dicha razón. En cualquier caso se trata de una investigación apriorística, es decir, fundamentada, no en la experimentación, sino en conceptos filosóficos, aunque previamente justificados; es una investigación que se aparta del análisis propiamente científico, que es aposteriorístico, es decir, basado en la experiencia.

Resumen del párrafo.

Hemos descubierto en el fondo del concepto de actualidad el de oposición. La oposición de la realidad con su propia negación actualiza a la realidad respectivamente a sí misma y respectivamente a la inteligencia. Y la oposición entre la realidad y la inteligencia actualiza a la realidad respectivamente a la inteligencia. Y el concepto de oposición nos abre la puerta al de respectividad, apertura, unidad y complejidad. Y el hecho de haber llegado simultáneamente a estos dos últimos conceptos nos manifiesta el zubiriano concepto de sistema, que es un momento de la realidad apoyado directa y transcendentamente en sí mismo y no en entidades previas a él. Las cosas son para Zubiri sistemas de notas. El sistematismo no dice formalmente más

que com-posición, es decir, posición simultánea y consumada en unidad de una complejidad de notas.

La cosa como sistema de notas es nada más la base para profundizar en su realidad. Es lo que verifica Zubiri mediante los conceptos de constitución y sustantividad. Estos conceptos van a llevar a su plenitud la apertura interna del *factum transcendental*; de la cual apertura es ya expresión y consecuencia la mera apertura formal supuesta en el carácter sistemático de las notas.

Párrafo 3º

LA CONSTITUCIÓN

Génesis conceptiva de la constitución zubiriana.

Zubiri la define así: "la compago, la complexión o estructura «física» primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones" (SE. 137). Pero se trata de una definición que podemos llamar resultante y no genética. Es decir, manifiesta lo que en definitiva resulta ser la constitución, no su orto o génesis a partir del cuadro general de los conceptos fundamentales zubirianos.

Por eso preferimos afrontar el concepto de constitución a partir de la descripción que de ella nos ofrece más adelante, y que estimamos manifiesta mejor el aspecto genético. "La constitución es el modo como las notas determinan la unidad de la realidad sustantiva" (SE. 187).

No perdamos de vista que Zubiri no elabora su filosofía precisamente a base de un análisis conceptual, sino a base de una comunión real de la inteligencia con la realidad. La verdad real con sus dimensiones: riqueza, solidez y estar

siendo, gravita decisivamente sobre todo su quehacer filosófico, hasta llegar a identificarse con ese quehacer. Para Zubiri filosofar es poner en ejercicio el mismo *factum transcendental*. No obstante nos consideramos legitimados a seguir adelante con nuestra raciocinación sobre los conceptos fundamentales de Zubiri, a pesar de que esto nos lleva a una explicación de esos conceptos que empieza por ser una demostración de su génesis conceptiva.

El sistematismo (permítasenos el neologismo) de notas a que habíamos llegado, por vigor mismo de su factor germinal, el *factum transcendental*, está informado por una singularidad y una concreción. El *hic et nunc* inseparable de la impresión primordial de realidad, entrelazado con su actualidad, determinan, en el sistema de notas que es ya la cosa, un modo concreto. Si ese sistema es realmente actual, en el sentido ya explicado - es decir, con una actualidad informada por la unidad y la factualidad - necesariamente ha de tener un modo concreto en esa su actualidad.

Ese modo concreto no es caprichoso, sino estructural. Está presidido por la unidad de la cosa, de cuya unidad la constitución es expresión. La unidad se resuelve en constitución antes que en correlación o cohesión. La cosa, tal cual se manifiesta en el *factum transcendental* de la aprehensión primordial, por vigor de su actualidad, por vigor de su oposición a su propio «no-deber-ser», goza también de lo que podemos llamar primordialidad; es decir, en virtud precisamente del carácter negativo del transfondo

de donde la inteligencia la encuentra surgida, no puede sino apoyarse en sí misma. Su propia negación, que es ese trasfondo, no le puede ofrecer apoyadura suficiente. Le ofrece más bien una contraapoyadura. Y ese apoyarse en sí misma es quien le confiere la primordialidad.

No significa esto que la cosa esté dotada de una especie de carácter divino que la haga capaz de crearse a sí misma. Esta concepción, además de ser falsa, sería, al menos, el último paso de una elaboración racional, de la cual el *factum transcendente*, que es necesariamente previo a toda elaboración racional, está bastante lejos. La primordialidad que afecta a la cosa en su surgir de su propia negación, no es más que continuación de la primordialidad del mismo *factum transcendente*. Esa primordialidad de la cosa es entonces un puro dato fenomenológico elemental. La cosa se presenta ante la inteligencia sentiente - y con un presentarse no engañoso, sino solidificado por la verdad real - como un sistema de notas informado por la unidad y apoyado en sí mismo como su propia ultimidad, es decir, un sistema de notas dotado de constitución. Y ese carácter originario y primordial de la cosa en cuanto constituida en sí misma se traduce además en estructura. Es decir, es gracias a él como la unidad de la cosa no es una mera adición de notas, sino una estructura ordenada y coherente.

Las notas constitutivas y las notas constitucionales.

Este carácter estructural ha de tener necesariamente dos momentos. Están representados por lo que Zubiri llama «notas constitutivas» y «notas constitucionales».

Si la cosa surge desde la negatividad de su propio «no-deber-ser» negado, y si además y consecuentemente surge compleja en notas y, por lo tanto, en relieve y actualidad, es necesario que esté como estratificada. El relieve material supone, al menos, dos estratos: el de la base y el de la superficie; o de otra forma, el inicial y el terminal, el estrato que limita con el punto o superficie de surgimiento y el que constituye el límite mismo del relieve. Se trata sólo de una comparación, que no puede erigirse sin más en rango de demostración. No se puede pasar de la semejanza aparential a la vinculación lógica y metafísica. Pero eso nos puede encaminar para constatar también en la cosa real su momento inicial y su momento terminal.

En efecto, recuérdese cómo la unidad, en su aspecto negativo previo a la verdad real, surgía del necesario contorno que la cosa adquiriría en su brotar de su propia negación. La cosa real tiene, pues, un contorno. Y el contorno es límite y acabamiento. Y por otra parte, como la cosa surge constituida en sí misma, como surge dotada de constitución, es necesario que posea también un sector que represente y contenga la apoyadura en sí misma, la suficiencia constitucional que se requiere para que tenga y

sea constitución. Este sector es el que Zubiri llama «notas infundadas». Ahora bien, en una estructura compleja y acabada no es posible que todas las notas sean infundadas. Las notas que dan acabamiento a la cosa real necesariamente han de estar fundadas, directa o indirectamente, en las infundadas. Zubiri llama constitutivas a las notas infundadas, y constitucionales a las fundadas.

Hacia el fondo filosófico del realismo zubiriano.

No se interprete este conato nuestro de ponerles a los conceptos fundamentales de Zubiri un fundamento apriorístico -es decir, de análisis conceptual- como un ensayo gratuito para ejercitar el ingenio. Pretendemos con ello dar el fondo filosófico de la doctrina zubiriana, mostrando que hay en él una concatenación metafísico-conceptiva latente bajo el desnudo realismo de un pensador, temeroso siempre de enredarse en conceptos y deseoso sólo de plegarse al movimiento mismo que la realidad imprime en la inteligencia.

Así, en el caso de las notas infundadas, Zubiri llega hasta ellas porque buscando su fundamento observa que "dichas notas no nos remiten a nada distinto de ellas mismas, sino que, por el contrario, nos «repliegan» sobre sí mismas" (SE. 206). Es el diálogo directo entre la inteligencia y la realidad lo que pretende él escuchar, sin detenerse en conceptos. Así encuentra que la carencia de

fundamento de las notas infundadas "no significa aquí un mero «no tener», porque a diferencia de lo que sucede con los conceptos objetivos, la realidad física - ya está la realidad opuesta a los conceptos - no tiene determinaciones negativas". Acaba el párrafo explicando que ese «carecer» "es un positivo reposar real y efectivamente (las notas) sobre sí mismas" (Ibid.).

Las adherencias científico-positivas de la metafísica realista de Zubiri.

Pretendemos también despojar el aludido fondo filosófico de Zubiri de las adherencias que lo ciñen demasiado al dato positivo y al experimento propios de las ciencias positivas.

Nos sugiere esta nota la lectura de la crítica que Fernando Montero Moliner hace de algunos conceptos de Zubiri, tal cual son explicados en «Sobre la esencia» (11).

"No se puede distinguir sin más lo «constituyente» de lo «adventicio» de una realidad sin advertir previamente qué caracteres ha de tener lo uno y lo otro, qué principios entran en juego para hacer esa distinción, cuál es el carácter fundamental de esos principios, la fuerza de su vigencia, su índole lógica o racional" (12).

Más adelante critica el concepto de respectividad porque

"supone un encadenamiento indefinido: un átomo no tiene sentido si no es en función de la molécula que lo contiene; ésta se halla vinculada con las otras moléculas que forman los cuerpos; pero éstos, a su vez, son respectivos a situaciones ambientales que carecen de límite...";

y prosigue aludiendo a las "condiciones térmicas, gravitatorias, electromagnéticas", etc.

Nos parece, en substancia, que Montero Moliner ha prestado demasiado crédito al respaldo científico de Zubiri. No queremos decir con ello que ese respaldo sea inexacto ni, mucho menos, falso. Lo que queremos significar es que, por muy dignos de consideración que los datos científicos sean para la filosofía, no pueden gozar ante ella de la objetividad incommovible que pretenden tener. Necesariamente se ven afectados (que no quiere decir "falseados" o "deformados") por la misma filosofía que pretenden sostener (13).

El sistema filosófico de Zubiri se apoya en último término en sí mismo. Y hay que buscar su coherencia interna y su precisión conceptual descendiendo hasta su último fundamento filosófico, dejando un poco de lado las comprobaciones experimentales. Es lo que por nuestra parte intentamos, al instalarnos desde el comienzo de nuestro análisis en el que hemos llamado el *factum transcendente* (14).

Y si Montero Moliner supone que se ha de hallar la base de los conceptos filosóficos de Zubiri en la estructura

física de los cuerpos, tal cual la describen las ciencias positivas actuales, Ignacio Ellacuría, cuyo conocimiento de nuestro filósofo, por otra parte, admiramos, lleva todavía más lejos su científicismo y parece que obliga a la misma estructura física a acomodarse al movimiento del pensar filosófico.

"La formalización es un proceso cerebral, un proceso que expresa, por así decirlo, el movimiento físico de la realidad misma. No se trata de que fuera un conocimiento formalizador; es un proceso anterior a todo conocimiento, y que está ya presente en alguna forma en los primeros pasos de la materia viva. Lo importante, entonces, para nuestro propósito no es que el cerebro estructure los contenidos logrando unidades autónomas y clausuradas, sino que ese hacer formalizador sea un dinamismo de la realidad misma. Responde a un proceso físico que ha llevado a la realidad material a ser cerebro, es decir, a formalizar. Ya aquí podemos vislumbrar que el cerebro formaliza porque la realidad es, en alguna medida, estructurada y estructurante" (15).

Hay que recalcar que en Zubiri la doctrina de la estructuración de la realidad, si bien está ilustrada y hasta impulsada por análisis estrictamente científicos, es, en su fondo puramente filosófica, y está en función de la primacía que confiere a la estructura y sistematismo el *factum transcendental*, que es un fundamento estrictamente filosófico. No se puede, por lo tanto, transferir sin más a

la realidad físico-científica el estructuralismo zubiriano, y menos de una forma dinámica, es decir, entendido como un proceso físico y autónomamente estructurador. Interesa aquí su advertencia a propósito del antes mencionado «repliegue» de las notas infundadas sobre sí mismas: "Este positivo repliegue no es, como diría Hegel, un movimiento de la realidad misma, sino tan sólo un movimiento que la cosa real impone a nuestra inteligencia" (SE. 206).

Y si Zubiri mismo, como hemos de estudiar más adelante en este trabajo (16), cuando trata el tema de la evolución parece admitir ese proceso, es en realidad después de haberle incluido a Dios en la gran substantividad del cosmos o «naturaleza naturante». Pero esa inclusión logra ser intrínseca sólo gracias a la primacía que él atribuye al concepto de substantividad, que es un concepto capaz de acoger en su seno a Dios mismo, sin caer por eso en el panteísmo. Pero es un concepto estrictamente filosófico, sobre todo teniendo en cuenta la amplitud que en definitiva Zubiri le atribuye, como hemos de explicar.

Resumen del Párrafo.

Con el concepto de constitución nos asomamos ya a un momento fundamental de toda filosofía, y que la de Zubiri también reivindica para sí de una manera muy decidida. Es el momento de la suficiencia. El zubiriano concepto de

constitución es la primera expresión formal de esa suficiencia. La actualidad de que, para Zubiri, gozan las cosas reales en virtud de su realidad, las manifiesta como apoyadas últimamente en sí mismas y dotadas por consiguiente de suficiencia. Y es interesante notar que Zubiri llega a este valioso logro filosófico sin salirse de su encuadre inicial fenomenológico e inmediato. La suficiencia de las cosas reales está incluida necesariamente en el primordial *factum transcendental*.

Y el valor de este logro queda resaltado precisamente porque, contra el parecer de ilustres estudiosos de Zubiri, y aparentemente también contra el estilo de pensar exhibido a veces por él mismo, es un logro estrictamente filosófico. Es decir, no se apoya en previas observaciones científico-positivas. Tal apoyadura, de darse, no lograría la ultimidad absoluta que requiere la filosofía, porque esas observaciones necesitan siempre una interpretación en la que laten unos u otros principios filosóficos.

Nos parece, por lo tanto, justipreciar la filosofía de Zubiri con nuestra pretensión de poner de manifiesto las conexiones y fundamentaciones conceptivas de sus mismos conceptos. A nuestro juicio es precisamente así como queda afirmada y al descubierto la suficiencia de esta filosofía.

Párrafo 4º

INDIVIDUALIDAD, CONSTRUCTIVIDAD, SUBSTANTIVIDAD

La Individualidad estricta.

El sistema filosófico de Zubiri está edificado sobre el *factum transcendente* de la aprehensión primordial de realidad, y no propiamente sobre un sistema de conceptos fundamentales. Es pues la suya una base de carácter eminentemente fenoménico y experimental. En ella el *hoc*, el *hic* y el *nunc* son tan inmediatos e inseparables como el «de suyo». No encaja en los esquemas zubirianos una individualidad que consista en una especie de añadido a unos esquemas conceptuales genéricos y universales, una concepción que logre la individualidad de Pedro a base de acumular un número cada vez mayor de notas diferenciantes sobre la esencia específica de hombre multiplicada en cada individuo sólo numéricamente y sin ninguna diferenciación. «No se constituye el individuo concretándolo cada vez con más notas, sino por la suficiencia total constitucional en forma irreductible» (17). La cosa real que, gracias a su actualidad, surge del transfondo de su propio «no-deber-ser»

negado, está, gracias a la suficiencia de que goza, apoyada últimamente en sí misma; con lo cual ella misma, numéricamente una, modula y determina su propia y peculiar interioridad, y es además necesaria y simultáneamente esta tal que ahora está ahí. Es necesaria y simultáneamente individual. "La substantividad es algo individual por sí misma (tanto en el caso de la mera singularidad como en el de la individualidad estricta) de una manera primaria y radical" (18).

Esta individualidad nace de la que podemos llamar su propia autodeterminación; y afecta a una cosa real dotada ya de verdad, dimensionalidad, notas constitutivas y constitucionales, "afecta primaria y formalmente a la compleción constitucional entera" de la cosa en cuestión (19). Con lo cual difícilmente se concibe que la individualidad estricta no sea también diferenciante; difícilmente se concibe que un individuo, portador de tal complejidad, concreción y riqueza, no quede diferenciado de todos los demás de tal forma que le sea imposible encontrar otro igual. Zubiri así lo piensa, al menos en el terreno de los hechos, que es el terreno en el que él prefiere moverse.

No obstante, como quiera que la diferenciación es un momento posterior al de la constitución, y es en ésta, no en aquélla, donde Zubiri apoya su individualidad, la admite también en aquéllas notas de la cosa, que sean comunes a las de otras cosas.

"Individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios individuos o incluso a todos. La determinación interna no desempeña primariamente una función diferencial, sino una función constitucional propia de la cosa" (SE. 139).

A esta peculiaridad de la cosa real que la hace ser ella misma e irrepetible y diferenciada, la llama Zubiri individualidad, o individualidad estricta.

La singularidad.

Lo de «estricta» viene a que las cosas que, según él, no tienen esa individualidad, no carecen por completo de ella. Esas cosas son también ellas, y poseen, como toda cosa «de suyo», su *hic et nunc*. Pero por ser de tan simple constitución que, de hecho no se diferencian de las demás de su género más que en el número, prefiere Zubiri llamarlas singulares, antes que individuales. Se trata de partículas elementales: protones, electrones, etc., carentes casi de complejidad, y de las que es razonable al menos dudar si poseen constitución propia.

"En rigor, a estos individuos singulares puede aplicarse también el concepto de constitución; pero es inútil hacerlo aquí porque aún admitiendo que sean realidades substantivas, su constitución se reduce a la posesión de caracteres mínimos, exacta y exhaustivamente repetidos en todos esos *singuli*" (SE. 141).

En un enfoque conceptivo previo a la experiencia y, en este sentido, apriorístico se puede encontrar a las partículas antes mencionadas como los elementos, al menos verosímiles, de la complejidad que facilita y condiciona la individualidad estricta. Esta es propia de las cosas dotadas de fuerte constitución. Estas cosas poseen sobre todo la complejidad de lo infundado y lo fundado, es decir, una complejidad en la línea estricta del «de suyo». Y ésta es la línea que produce la individualidad estricta. Pero poseen también un carácter extenso. Y dentro de la línea de la extensión, que, en cuanto tal, es uniforme, es razonable buscar partes o partículas elementales que sean también uniformes las unas con las otras. La complejidad adquiere su carácter positivo de la línea de la realidad y la constitución. Pero es simultáneamente negativa por estar afectada de extensión. Y esta bipolaridad propicia el que la cosa, sin perder su unidad, tenga su individualidad producida por su constitución, pero también condicionada y modalizada por su extensión. Y en esta última línea es donde encaja la multiplicidad y uniformidad de unas partículas

elementales, postulables de alguna manera *a priori* de la experiencia científica de ellas.

De todas formas esta individualidad atenuada, que Zubiri llama «singularidad», está puesta implícitamente en cuestión por el mismo Zubiri, que, como veremos, ha de dudar de la substantividad de las cosas del reino puramente material e incluso del vegetal y del animal.

Clausura y constructividad.

El contorno que la cosa proyectaba sobre su propio «no-deber-ser» generaba en ella una delimitación de su unidad, que llamábamos negativa. Pero esta unidad resultaba ser un momento más de la actualidad de la cosa. Y la actualidad es ya un momento positivo, porque es actualidad de realidad y está además vigorizada por la verdad real. Por eso la unidad, en cuanto momento de la actualidad de la cosa, es ya algo positivo. Con lo cual, si por la unidad negativa la cosa adquiere limitación y definición, por la positiva adquiere cohesión y constructividad internas. Y estos dos aspectos están contenidos en el concepto zubiriano de «clausura». La constitución de la cosa está clausurada en sí misma, formando una totalidad. Pero aclaremos un poco más.

El *factum transcendente* presenta a la cosa como una totalidad, en la cual resplandece, en primer lugar, su carácter de sistema. Las cosas, como ya hemos visto, son en

el *factum transcendental* sistemas de notas. Ciertamente que se distinguen entre ellas las infundadas de las fundadas, las constitutivas de las constitucionales. Y en ese sentido el *factum* manifiesta en la cosa una cierta estratificación. Pero una estratificación exigida e informada por la constitución de la cosa. La cosa en el *factum transcendental* es primariamente un sistema de notas, apoyado en sí mismo y dotado de suficiencia. Eso es la constitución: apoyo y suficiencia de la cosa en sí misma. Y por eso la cosa real, cuando tiene plenitud de constitución, es necesaria y estrictamente individual. La estratificación de lo infundado y lo fundado es consecuencia de la plenitud de constitución.

No es la misma la estratificación aristotélica entre substancia y accidente. Esta estratificación es ella misma primitiva. Para el aristotelismo las cosas, los entes, primitivamente son substancias afectadas por accidentes. Esta concepción parte de distinto punto que la de Zubiri. Parte del concepto de ente. Y contempla en él el carácter de «por sí mismo» que le compete propiamente y le convierte en substancia. Y contempla también su posibilidad de estar afectado por otras entidades analógicas, los accidentes, que ya no son por sí mismas, sino que tienen un ser que se agota en el estar inherentes a la substancia. Hay también aquí un sistematismo. Pero se diferencia del de Zubiri en que el aristotélico es posterior a la constitución de los entes como substancias afectadas por accidentes, que es lo

primitivo. Mientras que el sistematismo zubiriano es el factor primitivamente constitutivo de la realidad (20). El sistematismo aristotélico es resultante y el zubiriano fundante. Contrariamente a la estratificación, que es en Aristóteles fundante, mientras que en Zubiri es resultante.

Por eso para Zubiri la estructura de las cosas en cuanto sobrepasan el nivel del elemento o el compuesto químico, no consiste en la inherencia de unos accidentes en una substancia. Esta inherencia la admite ciertamente Zubiri; pero sólo por debajo del nivel de los seres vivos.

"Hay composiciones en las que el compuesto, a pesar de poseer sustantividad es, al igual que sus componentes aislados, una sustancia; tal es el caso de un compuesto químico cualquiera" (SE. 157).

Estas substancias son integrables en los seres que Zubiri llama «combinaciones funcionales», es decir, en los seres vivos; pero pierden la sustantividad que - además de la substancialidad - poseían aisladas, y no comunican su substancialidad a dichos seres. Estos no son sustancias, sino sustantividades. En ellos no hay inherencia de unos accidentes en una substancia; sino coherencia de unas notas con otras en un sistema unitario dotado de suficiencia constitucional. Y esta coherencia constituye lo positivo de la unidad de la cosa real. Y convierte en clausura la

delimitación de contorno que se obtenía mediante la proyección de la cosa sobre su propio «no-deber-ser».

La clausura es algo más que lo que sugiere su nombre. Clausura, según su nombre expresa, es justo cerramiento. El término «clausura» nos coloca fuera de la cosa clausurada, y nos la convierte en una especie de misterio impenetrable, aunque dotado de suficiencia y hasta plenitud interna. Ese misterio es el que quiere Zubiri significar primariamente con el término que comentamos. Ese misterio se llama «constructividad». Constructividad es la clave positiva de la unidad, la constitución, la coherencia sistemática y la suficiencia (21).

De la constructividad a la substantividad.

La constructividad es, para Zubiri, el estado en que se encuentran todas y cada una de las notas de una cosa con respecto a las demás y con respecto a la unidad de todas ellas. No es un estado adventicio y accidental, que pudiera ser cambiado por otro; sino que es constitucional: afecta al sistema de notas en cuanto fundamento último, y está por lo tanto identificado con ellas. Este estado, que Zubiri llama «estado constructo» consiste en que las notas de una cosa real no son simplemente «notas», sino que son «notas-de». Cada una de las notas es «nota-de» todas y cada una de las demás, y «nota-de» la unidad de todas ellas. Hay en cada

nota una intrínseca pertenencia a las demás y a su unidad, que hace que ésta última sea no sólo un resultado, sino un fundamento. Y no un fundamento carente de necesidad intrínseca, un fundamento que lo es como podía no serlo; sino un fundamento exigido por la constitución misma de la cosa.

La unidad de una cosa es el sistema coherente de sus notas; pero es que además y ante todo es momento constitutivo de todas y cada una de ellas.

"Esta constructividad intrínseca de la esencia como sistema se expresa en dos momentos: la esencia tiene unas notas en estado constructo, esto es, como «notas-de», y estas notas tienen una unidad que es el momento absoluto «en» ellas. El término absoluto de la esencia no es, pues, cada nota según su contenido propio, sino justamente al revés, la unidad misma. Esta unidad es formalmente una unidad coherencial primaria. De suerte que la esencia como realidad en sistema es una realidad intrínsecamente construida según dos momentos: el «de» de las notas y el «en» de la unidad" (SE. 356).

Zubiri ha tomado el término «estado constructo» de la gramática hebrea. Y, sin duda más allá de la pretensión de esa gramática, ha logrado un término abstracto, el de «constructividad» fuertemente expresivo con referencia a la constitución primaria de la cosa real. En él aparecen combinados el concepto de estructura y el preverbio «con».

El concepto de estructura es apto para designar el carácter primario que el sistematismo tiene en la realidad zubiriana, e indica además que ese sistematismo logra un todo coherente y armónico. Y el preverbio «con» indica a la vez acabamiento y unión. La constructividad indica, pues, en qué consiste, en último término, la constitución de las cosas, y patentiza la primariedad, clausura, suficiencia, plenitud y exigencia intrínseca del sistematismo de las notas. La constructividad así entendida es lo que Zubiri llama «sustantividad».

Si, para el aristotelismo, para una consideración filosófica que contemple el mundo con la razón y desde el concepto de ente, las cosas son ante todo substancias, para Zubiri, para una filosofía elaborada con la inteligencia sentiente y desde la base del *factum transcendente* de la aprehensión primordial de realidad, las cosas son ante todo substantividades. La substantividad es el punto en que convergen y se resuelven la serie de características que ha de poseer la «cosa real» zubiriana, en cuanto fundamentada en el *factum transcendente*. Es una «cosa» que impresiona la inteligencia humana como un «de suyo», en relieve y actualidad sobre su propio «no-deber-ser» negado, que, por lo tanto, se presenta primariamente como un sistema de notas, en las cuales queda resuelta su novedad y sorpresividad (la de esa cosa); sistema que, por su carácter primario y fundamental, ha de estar dotado de constitución, y por su adscripción al *hic et nunc*, de individualidad. Una cosa tal, para que sea capaz de ser el fundamento de un

universo filosófico, es necesario que afiance al máximo su suficiencia, fortalezca su cohesión interna y organice su unidad. Y estos tres objetivos quedan asegurados por medio de la substantividad; que deja, además, a salvo el carácter primario del sistematismo.

El tratado zubiriano sobre la *Inteligencia sentiente* muestra obviamente más clara y expresamente que *Sobre la esencia* la presencia de la aprehensión impresiva de realidad en la constitución de esta última. Esta presencia, como vamos mostrando en este trabajo, es esencial para comprender íntegramente el sistema filosófico de Zubiri. Por eso transcribimos aquí una página de dicho tratado (203) en la que, en acertada síntesis, describe Zubiri su noción de substantividad y la implicación de este concepto con los de constructividad, sistema e intelección sentiente.

"La formalización de lo sentido en el sentir es el momento impresivo de la intelección sentiente; en este caso la formalización consiste en constelación. Y lo así impresivamente inteligido es sistema. Es decir, cuando tiene la formalidad del «de suyo», la formalización de las notas como constelaciones cobra el carácter de sistema sustantivo: es unidad de sistema. La unidad del sistema es unidad constructa. Sólo el sistema tiene ahora suficiencia constitucional. La formalización funda sentientemente esa aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como «cosas» (lo veremos enseguida), sino como unidades de substantividad sistemática. No se trata

de una elaboración conceptual, sino de un análisis atento de la aprehensión misma de lo real."

Resumen del párrafo y del capítulo.

En este último párrafo hemos descubierto la clave última de la suficiencia de la cosa real. Esa clave es el concepto de substantividad. Substantividad es suficiencia constitucional. Pero para que esta suficiencia lo sea realmente y realmente sea intrínseca a la cosa, es necesario que las notas de la cosa estén delimitadas por la clausura y sistemáticamente unificadas por la constructividad. Constructividad y substantividad son, en el campo de conceptos previos todavía a la esencia, el definitivo anclaje de la cosa en sí misma. Este anclaje comienza, no obstante, en la individualidad. No siendo ésta para Zubiri el resultado de una acumulación progresiva de notas, sino un momento constitucional de la cosa, la individualidad constituye el primer centramiento de la cosa en sí misma.

Era necesario este centramiento. Porque los conceptos desarrollados en los dos primeros párrafos, los conceptos de actualidad, oposición y respectividad, partiendo, como partían, del bipolarismo del *factum transcendente*, y estando además, según nuestra personal raciocinación de ellos, de alguna manera fundamentados en el contraste de la cosa con cierta negación de ella misma, podían dislocar

peligrosamente el concepto de cosa real, acercándolo a la subjetividad mental o a una negatividad puramente lógica.

Por eso, el sistema de conceptos de Zubiri ha de ser estudiado con paciencia, esperando los primeros la luz que han de recibir de los últimos. La razón de eso reside en que esos conceptos, lo mismo que las notas de la cosa real, forman también un verdadero sistema constructo.

CAPÍTULO SEXTO

LA ESENCIA Y SU GENERACIÓN

Estudiados ya los conceptos fundamentales zubirianos previos al de esencia, afrontamos ya el estudio de ella misma. No pretendemos tampoco ahora analizar y exponer las ideas de Zubiri sobre el tema, sino estudiar la esencia zubiriana en cuanto entroncada, como todos los demás conceptos, en el *factum transcendente* deteniéndonos especialmente en los que a nuestro juicio son los grandes problemas que plantea expresamente la filosofía de Zubiri sobre la esencia o bien están latentes en esa filosofía. Son los problemas de la generación de esencias, el correlativo de la evolución, el de la unidad de lo real, y el denominado por nuestra parte "la analogía de la substantividad".

Párrafo 12

ESENCIA, VALORACIÓN Y REALIDAD

La esencia como valoración de la substantividad.

Con lo dicho en el capítulo anterior estamos ya preparados para acceder al concepto central de los que traban la metafísica realista de Zubiri. El concepto zubiriano de esencia, en cuanto a su contenido, no añade, en realidad, nada al de substantividad, antes analizada. Esencia y substantividad equivalen. Ambos conceptos poseen un contenido coincidente. Sin embargo no es ocioso el concepto de esencia. Según nuestra personal interpretación, la esencia, sin añadir nada a la substantividad, la valora como la ultimidad constitutiva autosuficiente, individual, inalterable, fundante, una y principal que la razón humana necesita encontrar en el fondo de la realidad para poder descansar en ella con un mínimo de coherencia y luminosidad.

Y no estamos proponiendo con esto, a modo kantiano, una especie de categoría mental apriorística, que sería la formalizadora del concepto de esencia. No es la esencia la que responde a la necesidad de encontrarla, sino que es

dicha necesidad la que responde a la esencia. La razón humana, a nuestro entender, busca esencias, y no descansa hasta encontrarlas y hacer en ellas su presa. Por eso los rasgos con que tratamos de describir a la esencia, una vez encontrada, son a la vez aspectos que la definen y valoraciones que nos la hacen vital y afectivamente asimilable. Y este aspecto de la valoración es, a nuestro juicio, el que sobre todo resalta en el análisis zubiriano de la esencia, al menos en el momento de hacer de ella una interpretación racional, como es el enfoque general de este nuestro análisis.

La valoración intelectual es, en Zubiri, la compensación a la minusvaloración del concepto, minusvaloración a la que Zubiri se ve conducido en virtud precisamente de su afincamiento en un *factum*, el que llamamos *factum transcendente*, y no en un sistema de conceptos mentales.

Pero profundicemos un poco más en esta valoración intelectual.

El *factum transcendente* era, en origen y substancia, la aprehensión impresiva de realidad. Esta realidad constituía el objetivo de la inteligencia, a la cual se le manifestaba como «cosa real», formando entre ambos extremos un sistema. Este sistema se consolidaba por medio de la verdad real y sus dimensiones, y estaba dotado de una serie de características, para recordar las cuales podemos mencionar los conceptos de actualidad, oposición, respectividad, apertura, unidad, complejidad, sorpresividad, constitución,

individualidad y sustantividad. Pero hay una característica que engloba a todas las demás y campea sobre ellas: realidad. El *factum transcendental* es ante todo y en último término «la realidad». Hacia la realidad tiende la inteligencia humana cuando queda impactada por la aprehensión primordial. Este «hacia», como expresa la tensión hacia una ultimidad absoluta, embarga, según nuestro modo de ver, a la inteligencia de una manera que podemos llamar afectiva. El afecto de la inteligencia es la valoración.

La realidad como base de afincamiento de la inteligencia.
Repercusión en la conceptualización.

Con estas premisas entendemos mejor la marcha de la mente cuando, en este nuestro análisis, de la substantividad hemos pasado a la esencia. Decíamos que eran conceptos de contenido coincidente, pero que el de esencia comportaba una valoración que no estaba presente en el de substantividad. Entre ambos conceptos la mente, en su marcha, ha realizado el punto de inflexión de pasar de la «cosa real» a «la realidad». De tal forma que, en cuanto se puede hallar distinción entre ambos conceptos, si hasta la consideración de la substantividad el *factum transcendental* era contemplado como el sistema «inteligencia - cosa real», cuando aparece la esencia debe ser ya considerado como el

sistema «inteligencia-realidad». Y en cuanto que la inteligencia está ya enfilada hacia su último destino, aquel que, según decíamos, la embarga, entra ya en juego la valoración. Por eso decíamos que la esencia es la substantividad misma, pero valorada como la ultimidad constitutiva autosuficiente, individual, inalterable, fundante, una y principal que la razón humana necesita encontrar en el fondo de la realidad (1).

El ser ya la realidad la base de afincamiento de la inteligencia hace que resalte ante ella el aspecto físico de las cosas antes que el conceptivo. Por eso hay que poner a las distinciones que es necesario hacer, un constante coeficiente corrector que recalque que, a pesar de la precisión conceptual de esas distinciones, persiste íntegra la unidad de la cosa en cuestión. Por eso, la distinción, ya notada, entre notas constitutivas y constitucionales no debe ser interpretada en el sentido de que la esencia de una cosa consista propiamente en el conjunto de sus notas constitutivas y que a ellas posteriormente se les han de añadir y como superponer las constitucionales. La esencia es la realidad entera de la cosa en cuanto una y toda, y está integrada por el sistema de todas sus notas, tanto las constitutivas como las constitucionales.

No obstante, la distinción es lícita y hasta necesaria, y es correcto afirmar que las primeras forman un subsistema infundado en el que las constitucionales, sin romper la unidad y unicidad de la substantividad, están fundadas. Se

llegará a lo específicamente zubiriano de estas distinción que no rompe la unidad, si se tienen en cuenta dos peculiaridades de la filosofía de Zubiri: primera, que en él el sistema prima sobre sus elementos; y segunda y sobre todo, que filosofa desde el mismo *factum transcendente*. Es decir, como quiera que el *factum transcendente* es un sistema en el que también está incluida la inteligencia, no le es a Zubiri necesario salirse de él para que sobre él recaiga la consideración de la inteligencia. En Zubiri es muy tenue el punto de inflexión que separa la realidad de la filosofía.

Y con estos coeficientes correctores se puede ya establecer la distinción entre ambos subsistemas de notas. Y de una manera fecunda. Porque esa distinción orientará la investigación de la razón cuando se cuestione por el carácter infundado o fundado de determinada nota, por ejemplo, el albinismo; y cuando se pregunte ulteriormente por la nota infundada en que se apoya la nota en cuestión, caso de haber hallado que es fundada. Y además el carácter primacial del sistematismo y la unidad enseñará a la mente a no desvincular la nota infundada de la correspondiente fundada, ni cada una de ellas de la unidad de todas ellas. Y por fin el carácter físico de la esencia le pondrá en relieve la individualidad e irrepetibilidad de las notas que se investigan. Todo ello informa la investigación de un muy sano espíritu de realismo y humildad.

Llegados aquí no resulta impertinente la definición zubiriana de esencia, que la vincula especialmente con las notas constitutivas:

"La esencia física de algo desde el punto de vista de sus notas es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad substantiva tenga todos sus demás caracteres" (SE. 193).

La realidad no es ni ambiente ni núcleo.

El ámbito de la esencia es ya, como decíamos, la realidad. Es ahora conveniente explicar un poco en qué consiste «la realidad», en cuanto contrapuesta a «cosa real». Esto nos ayudará a precisar el carácter físico y unitario de la esencia, así como el otro carácter que a continuación debemos analizar, el carácter factual.

Tratándose de un concepto que, en Zubiri, no sólo es transcendental, sino que constituye la transcendentalidad misma, es más fácil hablar de él diciendo lo que no es que explicando lo que es. Los conceptos transcendentales de una filosofía, como ya apuntábamos antes, no pueden apelar a otros anteriores a ellos y de los cuales reciban luz y definición: ellos son los primeros y deben recibir su luz de sí mismos. Por eso, la única manera de captarlos es viéndolos directamente en su contenido y en su

transcendentalidad, es decir, en su carácter de últimos y abiertos a todos los demás. Y el recurso para acercarse a esa intuición directa es el de las precisiones negativas. Empecemos, pues, por decir lo que no es la realidad.

La realidad no es una magna cosa ambiental (2) en la cual, a modo de un espacio, estuvieran contenidas todas y cada una de las cosas reales. Esto nos llevaría a concluir que lo más íntimo y real de la cosa real, que es precisamente su realidad, estaría fuera de ella, lo mismo que el ambiente o el espacio están rodeando por fuera más que constituyendo por dentro a la cosa ambientada. Y esta exterioridad de la realidad, además de suponer una *contradictio in terminis*, contradice a la experiencia de la marcha de la inteligencia, que cuando quiere averiguar qué es una cosa en la realidad, realiza un movimiento que no es el de salir de la cosa hacia su exterioridad, sino precisamente el de quedarse en ella. Se puede comprobar en los siguientes textos de Zubiri.

"Ser verde *real* es más que ser verde real. Pero esto es mucho más grave que lo que pudiera pensarse. Por ser «más», ser *real* manifiesta la cosa real como momento de «la» realidad. Y entonces «esta» cosa real, este verde real, no es «la» realidad. Tampoco es que esta realidad de esta cosa real sea como una concreción, como una contracción de algo superior: «esta» realidad sería «la» realidad contraída a aquella. Pero ¿qué es «la» realidad anteriormente o superiormente a estas cosas reales? Esto sería un puro

conceptismo, a menos de hacer de «la» realidad el piélago en que están sumergidas las cosas reales. Y esto es algo aún menos sostenible que el puro conceptismo. Más que de contracción podría hablarse de expansión de «esta» realidad hacia «la» realidad. Pero esto tampoco nos adelanta nada. «La» realidad está en «esta» realidad pero enigmáticamente" (HD. 98).

"Lo que el animal no hace es bucear, por así decirlo, en la realidad misma de lo real. Y se bucea no solamente para encontrar cosas reales, sino también para encontrar en las propias cosas reales, ya inteligidas antes de pensar, qué sean en la realidad" (IR. 31).

"La marcha es un movimiento dentro de la realidad para descubrir lo que lo real es en la realidad mundanal precisamente por la fuerza coercitiva de la realidad. Esta fuerza consiste en constreñirnos a que lo real que la razón busca sea inteligido como un contenido que no nos saque de la realidad" (IR. 96).

La realidad tampoco es una especie de núcleo interior de las cosas, que pudiera extraerse de ellas para obtener la que cierto modo vulgar de hablar y, más depuradamente, la filosofía india llama «la esencia».

"Una esencia es vulgarmente un artículo de perfumería o de farmacia; así se habla, por ejemplo, de la esencia de rosa, de belladona, de adormidera, etc." (SE. 178).

"Los comentaristas, en efecto, explican *rasa* por *sara*: vigor, médula, núcleo, la parte más valiosa, más importante y decisiva de algo. Y esto es lo que estrictamente entiende por esencia la filosofía india" (SE. 179).

Pero estas concepciones rompen la clausura y constructividad interior de las cosas.

Realidad es ser de suyo.

Lo más cercano que en el terreno de los conceptos (hablar es necesariamente pronunciar conceptos) se puede decir de lo que es positivamente la realidad es la definición del mismo Zubiri: "Realidad, en efecto, significa el carácter de ser «de suyo»" (SE. 460). El «de suyo» es el omnipresente instrumento de que Zubiri se vale para describir la realidad.

El «de suyo», según nuestra personal raciocinación, es el quedarse consigo y de sí misma que afecta a la cosa una vez emergida sorpresiva y novedosamente ante la inteligencia, del transfondo de su propio «no-deber-ser» negado. Tal «quedarse» es, a nuestro juicio, lo más preciso y descriptivo que se puede decir, de una manera positiva, del concepto zubiriano de la realidad. Matizándolo más hay que decir que el «quedarse» es ya propio de la aprehensión primordial de realidad. Pero es un «quedarse» consigo y de

sí, es un «quedarse» «de suyo» de tal densidad que admite y hasta exige una reversión sobre sí mismo, una reduplicación, un «quedarse» «de suyo» *en cuanto «de suyo»*, que lo ilumina y lo verifica tanto más intensamente cuanto más enérgica es esa reversión. El momento en que la inteligencia queda captada por la precisa formalidad del «de suyo», y desde ella y quedándose en ella entiende (empleemos el neologismo zubiriano) la totalidad de la cosa, es el momento apto para entender en qué consiste la realidad. Por eso la realidad no está fuera, sino dentro de la cosa, ni es un sector de ella, que sería el más profundo, sino toda ella.

El momento de captación es el de valoración.

Ese «quedar captada» es el momento que antes describíamos como el de la valoración afectiva, con el afecto propio de la inteligencia. Y no es un momento contingente y gratuito del proceso mental. Sino que está exigido por la misma dinámica del *factum transcendente*. Se trata de un *factum transcendente* no de tipo kantiano, sino de tipo realista. Y muestra su realismo, el específico realismo zubiriano que incluye también a la inteligencia, en que tanto más presente y realizada está ella, la inteligencia, cuanto más reduplicativamente la cosa que le ha impactado revierte sobre sí misma quedándose en sí y de sí, quedándose «de suyo».

La esencia, pues, como concepto contrapuesto a la substantividad, se presenta y manifiesta en este momento que describimos como de captación y valoración. Ahora - esperamos- se comprenderá mejor el carácter físico de la esencia. La esencia es algo físico porque no hay nada que sea más capaz de constituir a una cosa en su estado físico como esta reversión de la cosa sobre su propia realidad. Y forma entre sus notas constitutivas y constitucionales una totalidad constructa, porque nada como la reversión sobre su propia realidad, que es su ultimidad absoluta, puede cohesionar mejor dichos subsistemas y realizar su unidad.

Carácter factual de la esencia.

Pasemos ya al carácter factual de la esencia. La metafísica de Zubiri, como ya hemos apuntado, no es creacionista. Una metafísica creacionista contempla en las cosas ante todo su puro no ser nada, es decir, su puro estar fuera de la nada. Y a eso, a esa «no-nada» lo llama ser. El concepto de ser, entendido como «no-nada», es, para la metafísica creacionista, el primario y transcendental.

Consecuente con esta transcendentalidad es un concepto de mundo que es posterior al de ser. El ser de las cosas no es, para la metafísica creacionista, algo derivado de su estar en el mundo, como lo es para Zubiri. "La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el «ser»" (SE.

433). Para la metafísica creacionista una cosa cumple plenamente su noción de ser con sólo ser ella algo fuera de la nada, aunque junto a ella no hubiera más cosas fuera de la nada, aunque no existiera el mundo. En Zubiri la realidad de una cosa está necesariamente abierta a la realidad de todas las demás, y forma sistema con ellas. Recuérdese que la oposición de la cosa a su propio «no-deber-ser» era lo que le confería relieve y actualidad, y motivaba el que fuera aprehendida por la inteligencia como «de suyo». Y dicha oposición nacía de la excentricidad de la inteligencia humana con respecto al mundo (3). El supuesto fundamental del *factum transcendente* es un «estar en el mundo», que caracteriza a la inteligencia humana.

Ahora bien, la reversión del «de suyo» sobre sí mismo que es propia de la esencia en general, pero más particularmente de su subsistema de notas constitutivas o infundadas, supone precisamente una desvinculación del mundo. Esta es la fuerza del «de suyo» reduplicado de la esencia. Es un «de suyo» absoluto. La esencia en cuanto «de suyo» fundamenta la respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales. Pero en cuanto «de suyo» revertido sobre sí mismo incluye una desvinculación fundamental constitutiva con respecto a esas mismas cosas con las cuales está en respectividad. La esencia es, en este sentido, infundada y absoluta en la línea de la constitución. Y este carácter de absoluta, en cuanto contrastado con el mundo, es descrito por Zubiri con el concepto de *puro factum*. En dicho carácter factual

consiste la primitividad de las esencias. Y por eso las esencias son para Zubiri las últimas piezas, las $\alpha\chi\alpha\iota$, que estructuran el mundo.

"La esencia tiene, pues, como condición metafísica ser absoluta en el sentido de autosuficiente; por tanto, lo absoluto es, como hemos dicho puramente factual. Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, son sus principios ($\alpha\chi\alpha\iota$) físicos. La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial" (SE. 209).

Resumen del párrafo.

Hay tres ideas principales que se entrecruzan para precisar el concepto zubiriano de esencia.

1. La densidad del «de suyo». El «de suyo» es en esencia -si se puede hablar así- el quedarse consigo y de sí misma que afecta a la cosa una vez emergida sorpresiva y novedosamente ante la inteligencia, del transfondo de su propio no-deber-ser negado. Y es un «quedarse» de tal densidad que admite y hasta exige una reversión sobre sí mismo, una reduplicación, un «quedarse» «de suyo» en cuanto «de suyo», que lo ilumina y lo verifica tanto más intensamente cuanto más energética es esa reversión.

2. El «quedarse», que por nuestra parte llamamos valorativo, de la inteligencia en él, para desde él

emprender su marcha, que siempre consistirá en un más reforzado «quedarse».

3. El carácter absoluto y factual de la esencia. La misma realidad que, en cuanto «de suyo» fundamenta la respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales, en cuanto «de suyo» revertido sobre sí mismo, es decir, en cuanto esencia incluye una desvinculación fundamental constitutiva con respecto a esas mismas cosas con las cuales está en respectividad.

Y con esto se verifica el entronque de la esencia en el *factum transcendente*, sin que la realidad, como «de suyo», pierda ninguno de sus derechos a reposar en sí misma, quedando bien a salvo de cualquier tipo de formalismo kantiano.

Párrafo 2º

LA GENERACIÓN DE ESENCIAS

El problema de la compaginación de la unidad de la realidad con la multiplicidad de las esencias.

La presencia del mundo como contraste de fondo sobre el que resalta la esencia como un puro factum absoluto, hace que ese puro factum no esté del todo desvinculado del mundo. Y esto es coherente con la apertura de la realidad - y también de la realidad reduplicada de la esencia - hacia otras realidades; que es una apertura tal que logra que las realidades comulguen todas en una única realidad, que es «la» realidad. La filosofía de Zubiri tiene, pues, que compaginar el carácter único de «la» realidad y del mundo con el carácter múltiple y absoluto de las esencias. Y esa compaginación es lograda por Zubiri por medio de dos principios. El principio de la comunidad de substantividad de la materia inorgánica, y el principio de la génesis de esencias a partir de otras esencias generantes. Que son dos principios que se complementan mutuamente.

La individualidad estricta arguye un concepto de substantividad intrínsecamente análogo.

Tratando de la individualidad distinguíamos, siguiendo a Zubiri, entre la individualidad estricta y la individualidad de singularidad. La primera obtenía substantividades que unían la diferenciación a la individualidad. Los individuos estrictos eran individuos todos ellos diferentes los unos de los otros. Mientras los individuos meramente singulares no poseían más que una singularidad meramente numérica y uniforme. Carecían de diferenciación.

La última razón de ser de esta diversidad de individualidades está, a nuestro juicio, en el carácter positivo y, permítasenos la palabra, ultraconceptual de la realidad y la esencia zubiriana. La esencia zubiriana traspasa los contornos de una definición conceptual. La esencia de Zubiri no es un concepto. Es sencillamente una realidad. Es, incluso, «la» realidad: una realidad densificada por la verdad real. Ahora bien, una realidad así, una realidad real, genera ella misma su propia substantividad. La cual será tanto más propiamente substantividad, tanto más clausurada, constructa y dotada de constitución, cuanto más realidad sea. Y cuanto más realidad sea, será también tanto más diferenciada de las demás, es decir, tanto más estrictamente individual. Recuérdese que la diferenciación surgía del que llamábamos plurifacetismo que adquiría lo real al resaltar sobre su propio «no-deber-ser» (4), y se

reforzaba por medio de la individualidad, que es carácter necesariamente inherente a la esencia zubiriana.

Por eso, el concepto zubiriano de substantividad es un concepto - permítasenos la terminología escolástica - intrínsecamente análogo. Es aplicable de manera nueva a cada una de las cosas reales.

La substantividad es «fáctica».

Pero retomemos el hilo. El que una substantividad pueda ser más o menos fuerte, y más o menos fuerte de una manera efectiva (no es casual que el término que Zubirí escoge para designar el carácter absoluto de la esencia, el término «factual», sea un derivado del verbo latino 'facio'), tiene como consecuencia el que, cuanto más fuerte sea, cuanto más substantividad sea, será también tanto más individual, tanto más diferenciada y tanto más efectiva o «fáctica».

Creo que a Zubirí le ha faltado el sacar todas las consecuencias de su propio sistema de conceptos. La facticidad de las esencias Zubirí la contempla exclusivamente desde un punto de vista aposteriorístico o experiencial. La misma transcendentalidad dinámica, que Zubirí admite en IS, es también para él un hecho que podría no darse.

"Ahora bien, la transcendentalidad no sólo no es *a priori* (5), y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente

podría no serlo. pero de hecho se trata de una
apertura dinámica" (IS. 131).

Recoge de la observación vulgar y, sobre todo, de la ciencia positiva, el hecho de la producción de unas entidades por medio de otras en el mundo inorgánico o puramente material, y el de la generación y hasta la evolución en el orgánico o de la vida. Por nuestra parte tratamos de aflorar la virtualidad filosófica de sus conceptos, aún en un plano apriorístico en el sentido explicado en la nota 5.

La materia inerte produce singularidades. no individuos
estrictos.

La substantividad es, pues, «facticia» u operativa. Le compete, según eso, hacer y operar. Ahora bien, el hacer de una substantividad imperfecta, como es la puramente material, no es lógico que produzca substantividades más perfectas que ella, como lo son las del mundo de la vida y sobre todo las humanas. Una substantividad imperfecta es imperfectamente substantiva, y para alcanzar perfección en la línea misma de la substantividad es necesario considerarla en toda su extensión, es necesario que abarque toda la extensión del sector cósmico homogéneo en esa substantividad.

Por eso, en el caso de la materia inerte, Zubiri se inclina a considerarla como una única substantividad toda ella.

"Vimos al tratar de la substantividad individual que, en rigor, lo que tiene substantividad en esta zona (de la naturaleza material inanimada) es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella" (SE. 238).

Más aún, ni siquiera tomada por entero es plenamente «individual en sentido estricto» la realidad material. Sigue diciendo:

"Esta esencia de «la» materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva «única»" (SE. 238).

Pues bien, si la materia inerte, para alcanzar la individualidad estricta - y aún ésta, precaria - que le compete en cuanto substantividad, es necesario que se extienda a todo lo largo y lo ancho del mundo material inorgánico, no es lógico que una determinada acción productiva que se realice en su seno dé origen a una substantividad estrictamente individual. Lo lógico es lo que acontece: que el signo de la producción en el seno de la materia inerte sea la mera singularidad.

La facticidad de la individualidad estricta es la generación

En el mundo orgánico, en el que la substantividad y la individualidad es más estricta, de la producción surgen lógicamente individuos también más estrictos. Por eso sólo en dicho mundo se da propiamente generación. Una substantividad individual con individualidad estricta, si ha de ejercer la virtualidad eficiente que le compete en cuanto tal substantividad, es lógico que produzca individuos substantivos con individualidad estricta y substantividad propia. Y en esto consiste la generación.

La generación, por eso, no consiste propiamente en una alteración de la esencia del generante. Las esencias son inalterables. Si alguna alteración afectara propiamente a lo esencial y constitutivo de una substantividad, esa substantividad dejaría de ser ella misma para surgir en su lugar otra substantividad. Esto es lo que trae consigo el carácter absoluto y factual de la esencia. La generación no altera substantivamente, constitutivamente, la esencia del generante; pero, puesto que la acción que es la generación lo es del generante en cuanto esencia dotada de su propia substantividad, lo que produce es una nueva esencia también inalterable.

Las dos líneas de fuerza que provocan la generación de esencias.

Esta producción de nueva esencia absoluta a partir de una esencia absoluta es el resultado de dos como líneas de fuerza de sentido divergente y hasta contrario. El carácter absoluto pone a la esencia en un estado de soledad en que la esencia es de sí misma y está consigo desvinculadamente del resto del mundo. Pero por otra parte el mundo surge en virtud de la respectividad que vincula entre sí a todas las esencias, por el hecho de comulgar todas ellas en una única realidad, a la que todas ellas están abiertas.

"Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo y carácter de realidad" (SE. 427).

Y no se ve cómo puede un mundo tal quedar cohesionado a lo largo del tiempo sin suponer, en las esencias que lo constituyen, una eficiencia productiva. La génesis esencial que Zubiri testimonia como una situación de hecho, tiene, pues, a nuestro juicio, un apoyo apriorístico.

"En todo momento suyo, el mundo está constituido por unas esencias constitutivas básicas sobre las que se apoya la aparición y la constitución de las demás, un apoyo que es, concreta y formalmente, una génesis esencial" (SE. 261).

Bien es verdad que Zubiri concibe tan intrínseca a la esencia la potencialidad generadora, que está implícitamente afirmada la necesidad apriorística que por nuestra parte tratamos de adjudicar a la generación de esencias.

"Toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una substantividad, una «potencialidad» genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta" (SE. 261).

Se dan, pues, dos líneas de fuerza: una desvinculante y otra vinculante. Y de la conjunción de las dos surge, en último término, la producción; que se acercará tanto más a la generación, cuanto más estricta individualidad y propia substantividad posea el generante.

Comunión del generante y del generado en una única configuración.

Una esencia dotada de substantividad propia e individualidad estricta, si ha de generar una nueva esencia absoluta y factual como la generante, ha de producir su generación desde su estructura constitutiva, es decir, desde aquel sistema de notas que le otorgan también a ella su carácter absoluto y factual.

"Para que la multiplicación sea generación se requieren, cuando menos, dos condiciones. Ha de ser, por un lado, una acción que se «apoya» en el o en los generantes, pero de una manera sumamente especial, a saber, una acción «ejecutada» no sólo «por» ellos, sino también «desde» ellos mismos. Por otro lado la causalidad paradigmática ha de revestir en los seres vivos una forma también sumamente especial: ha de ser homonimia por «transmisión» de caracteres de la esencia constitutiva de los progenitores a la esencia constitutiva de los engendrados" (SE. 240).

Y en este supuesto no se ve lógico que la esencia constitutiva generada tenga una configuración disparatada con respecto a la generante.

Obsérvese que no estamos apelando a los derechos de homogeneidad de las esencias específicas de tipo aristotélico. La especie aristotélica está regulada por un concepto. No se trata ciertamente de un concepto apriorístico, previo a toda experiencia; sino que goza de su correlato de realidad. Pero al tratarse de un concepto único

ofrece una base muy cómoda para justificar la igualdad de configuración entre el generante y el generado.

Por nuestra parte, nos apoyamos en la misma base en que se apoya Zubiri, que no es un concepto común, sino una constitución individual. Y notamos que, aun desprovistos de los derechos claros del concepto, podemos justificar, de manera, de nuevo, apriorística, la comunión del generante y el generado en una única configuración. Y esta justificación se apoya en la base misma de donde surge la acción generativa de una esencia: el sistema de notas constitutivas. Claro que de ese sistema surge, por definición, todo tipo de acción de dicha esencia. Y sin embargo, no se puede afirmar que todo lo que produzca dicha esencia deba tener una configuración semejante a ella. Pero tratándose de producir precisamente una nueva esencia constitutiva, sería necesario apelar a factores extraños a la esencia generante para justificar el que la esencia generada fuera de distinta configuración.

La esencia quidditativa estudiada a posteriori.

Así pues, lo lógico es que una esencia que, desde su propio sistema constitutivo y sin la influencia determinante de factores externos, genera otra distinta, tenga con la generada una comunidad de configuración precisamente en su sistema constitutivo. Hay en ese sistema un mínimo de notas

que se encuentran en los dos individuos, el generante y el generado, y que son suficientes para que ambos sean todo y sólo lo que son. Llegados aquí hay que confesar que es difícil tratar este tema desde un punto de vista apriorístico. Comenzaremos por el apostriorístico, siguiendo a Zubiri.

Para que haya especie, a Zubiri no le basta con que se dé un mínimo de notas comunes a varios individuos, y suficientes para que sean todo y sólo lo que son. Requiere también que haya multiplicación efectiva de individuos, es decir, que haya un individuo modelo del que provenga, por multiplicación una multitud de individuos semejantes a él. Y para que esta multiplicación se pueda dar requiere además Zubiri que ese individuo posea un determinado grado de perfección, que él mismo no acaba de determinar en que consiste, pero que afirma que carecen de él ciertos productos de la evolución que, sin ser monstruosos, han resultado un intento fallido de la Naturaleza para iniciar un phylum, y se han agotado en un solo individuo o en pocos.

El concepto de esencia quidditativa es utilizado por Zubiri como sinónimo del de especie. "Me he resuelto tomar como sinónimos especie y quiddidad" (SE. 221). Y esencia quidditativa es para él el conjunto de notas comunes transmitidas por generación. Y afirma claramente que

"la esencia constitutiva es mucho más amplia que la quidditativa"; y que "sin embargo, la esencia quidditativa no es una «parte» de la esencia

constitutiva, sino tan sólo un «momento» físico de ella, aquel momento por el que la esencia constitutiva de este determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás" (SE. 221).

Y afirma también que las diferencias que obviamente hay que suponer en cada individuo para llegar del momento común de la quiddidad al momento individual de esta determinada esencia constitutiva no son diferencias «de» dicha esencia constitutiva, sino diferencias «en» ella.

Pero para entender este «en», como para entenderle en general a Zubiri, hay que colocarse en sus mismas bases. Y aquí la base en cuestión es la esencia constitutiva, que se concibe no como un predicado común al que hayan de añadirse las diferencias individuales, sino como algo real y físico y dotado de una función que no es diferenciadora - al menos primaria y formalmente -, sino constituyente. La esencia constitutiva está para constituir y dar clausura y suficiencia a la cosa. Esa esencia, cuando ha llegado a un determinado grado de perfección y estabilidad, es capaz de multiplicarse en muchos individuos semejantes a ella. Y entonces surge el momento de lo específico, que es precisamente lo transmitido y común.

Pero eso común en ningún momento está separado de cualquiera de los individuos. Siempre forma bloque, y bloque estructural, con la esencia constitutiva de ellos. De tal manera que el sector de notas por el que la esencia consti-

tutiva sobresale sobre la quidditativa es tan esencial y estructurante como el sector común. Lo individual diferencial lo es, para Zubiri, por constitutivo, no directamente por diferencial y por divisor. Esta es la característica específicamente zubiriana de la individualidad estricta: que tal individualidad está directamente implícita en la constitución, y que en cuanto implícita en la constitución es diferente y diferenciante. "Diferir no es «dividir» ni es forzosamente «añadir»; es también «constituir» algo en realidad" (SE. 226). El sector diferenciante no es, pues, un añadido accidental; no es ni un accidente lógico ni un accidente como categoría opuesta a la substancia.

Y por todo esto, por ser la función estructurante común a ambas esencias, la esencia quidditativa, a pesar de ser común a la multitud de individuos, ella misma ya es diferente - o por mejor decir, con Zubiri, «diferenda» - en cuanto que forma estructura común con la constitutiva, que es particular de cada individuo. «Diferenda» significa que está constitutivamente en trance de ser diferenciada. «Diferenda» significa el compromiso, en la quiddidad misma, entre su carácter común y su carácter estructural. Sigue presente en Zubiri el carácter primordialmente sistemático de su *factum transcendente*.

La esencia quidditativa estudiada a priori.

¿Se puede encontrar *a priori*, es decir, a base de puro análisis conceptual, la necesidad de la esencia quidditativa como algo más restringido que la constitutiva? Pensamos que sí.

Veámoslo. El que la esencia constitutiva sea constitutivamente individual, o de otra forma, el que la individualidad de una substantividad propia sea estricta y diferenciada provoca el que necesariamente se den en el seno de la esencia constitutiva determinadas notas que pertenezcan a lo diferenciadamente individual de ella. Y como por otra parte los caracteres transmitidos en la generación han de ser, por necesidad, comunes, si fuera la integridad de la esencia constitutiva del generante la que se transmitiera al generado, se dará la contradicción de que en la generación se transmitirían determinados caracteres que serían a la vez diferentes y comunes. Serían diferentes por pertenecer a lo diferencial individual; y serían comunes por pertenecer a la esencia quidditativa. Es, pues, lógicamente necesario que la esencia quidditativa tenga una extensión más restringida que la constitutiva.

Hay que notar que esta conclusión está muy lejos de la tesis que afirmara que se pueden determinar *a priori* las notas que constituyen una determinada quiddidad. Tesis que, claro está, no subscribimos. Coincidimos con Zubiri en que "la multiplicación actual es la única manera de llegar a saber si hay especie" (SE. 236).

La especie zubiriana va tras la realidad, no delante de ella.

Como se ve, Zubiri, en su concepto de especie, es fiel a sus propias bases filosóficas, a su *factum transcendental*. En ese concepto está presente, informándolo, el zubiriano concepto de realidad con todas sus características. La especie brota no de un concepto, como en Aristóteles, ni de una intuición, como en Husserl; sino directamente de la realidad substantiva individual, como un compromiso entre su apertura al mundo y su absoluta y factual clausura constitutiva. Y de la realidad substantiva toman su peculiar configuración la comunidad y diferencia propios de la especie. Estos caracteres van a la zaga de la realidad y delante de la definición conceptual, y no a la inversa.

Resumen del párrafo.

Hemos pretendido en este párrafo, siguiendo nuestro estilo ratiocinador, proporcionar al tema de la generación de esencias una base lógica y apriorística que ponga al descubierto la virtualidad estrictamente filosófica de la cuestión, que es tratada por Zubiri de una manera, a nuestro juicio, demasiado ceñida a los datos fácticos de las biología positiva.

Por nuestra parte hemos pretendido mostrar que

12 el hecho de la generación está implícito en la constitución de una esencia que por una parte es absoluta y por otra respectiva; pero respectiva a y en un mundo al que compete perdurar a lo largo del tiempo. Esa esencia es lógicamente facticia.

22. Que al surgir el nuevo ser en y desde el sistema constitutivo del generante (o de los generantes, que nos permitimos tratar en singular por el nivel de abstracción en que nos movemos), es necesario que comulgue con él en una identidad constitutiva.

32 Lo cual nos obliga a hacer una distinción entre el momento de la esencia constitutiva que es común a generante y generado y el otro momento que no lo es; sin que se pueda concebir lo común como algo separable materialmente de lo individual, puesto que esto último, lo individual, está en todo momento implicado en la esencia constitutiva generante. Este momento común, llamado quiddidad o especie, parece que no puede ser concretado *a priori* de la experiencia científica.

Párrafo 3º

EL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN
Y EL DE LA SEDE DE LA SUBSTANTIVIDADEl problema de la evolución autosuperante.

Zubiri, como ya hemos indicado, apoya en los datos concretos de la observación espontánea y de las ciencias positivas su teoría metafísica sobre la generación. Y con ello las conclusiones que obtiene - al menos las obtenidas hasta ahora, sin salir todavía de la generación intraespecífica - están concordes a la vez con dichos datos y con sus propios principios filosóficos. Pero el tema de la generación ha de incluir también la generación que él llama metaespecífica, es decir, la evolución.

Zubiri acepta de las ciencias positivas actuales su doctrina general sobre la evolución de las especies, sin excluir la de la especie suprema, el hombre. Y la evolución, contemplada como fenómeno global, es concebida por la ciencia positiva actual como realizada *ab intrínseco* y de una manera progresiva y ascendente: como queda claro sobre todo en la teoría sobre la hominización (6). Por eso una evolu-

ción de tales características obliga al filósofo a admitir un principio de causalidad compatible con la autosuperación de la causa en el efecto. Se resiente el adagio escolástico que asienta que "*nemo dat quod non habet*", y el principio de que el efecto no puede superar a la causa.

Estas objeciones tienen especial fuerza para pensadores que respeten la tradición filosófica aristotélico-tomista, aunque no la sigan. Es el caso, por ejemplo, de Karl Rahner.

La solución de Rahner.

Rahner estructura un concepto de causalidad que tiene ya implícita la autosuperación de la causa. "Hemos de concebir el hacer y el obrar de una criatura fundamentalmente como una autosuperación" (7).

Rahner prepara su conclusión de una manera progresiva. Establece primero un concepto de realidad primordial que incluye el acto del conocimiento. "La realidad primordial con que primero nos encontramos es la unidad relacional entre el conocimiento y el objeto que se manifiesta a posteriori" (8). Una vez presente el sujeto cognoscente en el concepto mismo de realidad primordial, le es fácil a Rahner concluir que "el sujeto cognoscente es quien primordialmente experimenta en su propia actuación y autoposesión lo que significa «exisir», «hacer» u obrar, «causalidad», etc., es decir, todas las primeras

determinaciones transcendentales de un ente" (9). Por eso el acto del conocimiento es para él "el punto transcendental donde nace el verdadero concepto metafísico de causa" (10).

Y analizando en dicho punto transcendental el concepto de causa llega a la conclusión de que la causa causando se autosupera, porque en su operatividad incluye intrínsecamente de alguna manera el término mismo de esa operatividad, a pesar de que ese término está también «sobre» la operatividad. No parece oportuno desarrollar aquí todo su pensamiento. Baste notar que a partir de la premisa indicada llega a la afirmación de que "hemos de concebir el hacer y el obrar de una criatura fundamentalmente como una autosuperación" (11).

La objeción de «el Dios entrometido».

Rahner, sin embargo, se encuentra necesitado de dar mayor fundamentación a esta su tesis. En efecto, ya ve que "si no se quiere negar el principio de razón suficiente y su carácter transcendental y necesario, la acción del ser finito solo no basta para producir una nueva y aumentada realidad" (12). Por lo cual tiene que recurrir a la acción del Ser infinito.

Pero una vez llegado aquí le sale a Rahner al encuentro una objeción que le impide abrazar la tesis tradicional escolástica que afirma la necesidad de una intervención creadora de Dios para explicar aquellos momentos de la

evolución que suponen una crecimiento en el ser. Es la objeción que se me ocurre llamar de «el Dios entrometido».

En efecto, tal intervención creadora ofrece la apariencia de un empujón caprichoso que da Dios desde fuera al armonioso proceso de la evolución, desbaratando su fecundo intrínsecismo. Salvador Vergés, interpretando la mente del mismo Rahner, previene que "aquí, sin embargo, se ha de purificar la imaginación, proclive a concebir la creación del alma como una manipulación de Dios, que irrumpe en el instante mismo en que tiene lugar la generación del hombre" (13).

En consecuencia, y tras estudio filosófico que omitimos, afirma Rahner que

"no hay otro camino que reconocer de forma nítida y rotunda que la causa infinita, que precontiene en sí en acto puro toda la realidad, pertenece a la «constitución» de la causa finita en cuanto tal («in actu»), pero sin ser un momento intrínseco a ella en cuanto existente" (14). O con otras palabras "el hacer lo que no se puede «por sí solo» llega a ser para este ente un poder hacer lo imposible gracias a que tiene al ser infinito como fundamento, que le trasciende y por eso le pertenece, sin llegar a constituir un momento de su propio ser" (15).

Y de esta manera, aunque a costa de difuminar peligrosamente la distinción entre Dios y la cosa creada, queda plenamente posibilitada la evolución autosuperadora *ab intrínseco*.

La solución de Zubiri.

El proceso de Zubiri es parecido. Una vez aclaradas las dos condiciones para que haya generación en sentido estricto, que son "que sea un acto ejecutado por y desde los progenitores, y que en él se transmitan *todos* los caracteres quiddificables" (SE. 241), interpreta la «mutación» como una «originación» - no propiamente generación o engendramiento - en que no se cumple más que la primera condición. Y en la mutación ve Zubiri "una esencia constitutiva individual nueva, no sólo por lo que respecta a su sustantividad individual, sino también por lo que respecta a sus caracteres filéticos o quiddificados" (Ibid.). En este punto, si la mutación tiene estabilidad y perfección suficientes para ser cabeza de una nueva especie multitudinaria por estar en posesión de un nuevo *phylum* o «esquema constitutivo» - que es concepto cuyo contenido coincide con el de quiddidad -, se habrá producido un nuevo paso en la evolución.

No pretendemos desarrollar aquí la constelación de conceptos - clase natural, esencia metaespeciable, esencia metaesenciabile - con que Zubiri completa su desarrollo en SE. Lo expuesto nos basta para plantear el problema. Zubiri en SE. no lo hace. Se detiene en el análisis fenomenológico de la esencia, sin afrontar los últimos problemas racionales que ese análisis suscita.

El problema de la sede de la substantividad.

El problema fundamental es, a nuestro juicio, que la evolución descrita por Zubiri pone en crisis su concepto de substantividad, o por mejor decir, lo que podemos llamar la sede de ella. Se plantea el problema de quién es el individuo substantivo desde, en y por el que se origina la mutación que encabeza la nueva especie. Porque Zubiri, en la evolución deja en pie la primera de las condiciones de la generación: que el individuo generado sea producido desde y por sus progenitores.

Y con este supuesto y el de que los progenitores sean individuos con individualidad estricta y substantividad propia, estamos abocados, en virtud de la índole progresiva de la evolución, a que, en alguna, al menos, de las mutaciones que surjan, la esencia generada supere a la generante. En el caso de la hominización, el más llamativo de todos, Zubiri mismo admite la superioridad del generado con respecto a los generantes y, consiguientemente la imposibilidad de que éste venga a la existencia por el solo influjo causal de los generantes.

"La psique humana en su integridad, la psique del primer homínido hominizado, es esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre. Como tal, está determinada por la transformación (por los cambios germinales)

del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación" (SEAF, 47).

La cita procede de una lección explicada en 1.949, aunque publicada muy poco tiempo después de 1.964. Podemos, pues, considerarla anterior - al menos en cuanto al estilo de pensamiento, si no en cuanto a la estricta cronología - a la etapa de la vida de Zubiri que él mismo llama «metafísica», es decir, la etapa posterior a 1.944 en que somete a sus anteriores ideas a un desarrollo rigurosamente metafísico "allende toda objetividad y allende toda ontología" (16).

De hecho no es usada en su redacción la terminología propia de SE, que, recuérdese, fue publicada en 1.962. Dato que hace explicable el que no se plantee en esta última obra, de una manera explícita y formal, el problema de la que hemos llamado «sede de la substantividad»; es decir, si realmente los generantes, el homínido inmediatamente anterior al hombre, es una substantividad propia, tal que haya que pensar que precisamente desde ella procede últimamente el hombre, bien que con el influjo causal de Dios; o por el contrario si los generantes están de alguna manera asumidos en una substantividad ulterior a ellos. Este problema no se plantea, pero está latente.

Intrinsecismo de la acción creadora. Esbozo del concepto de *natura naturans*.

En efecto, Zubiri, en el escrito citado se esfuerza por concebir la intervención creadora divina - que afirma claramente es la causante de la psique propiamente humana - tratando de superar la objeción que hemos llamado antes de «el Dios entrometido», es decir, tratando de salvar el intrinsecismo del concepto de evolución. "Evolución es formalmente un proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas desde otras anteriores en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas" (SEAF. 43). Dios no se entromete, sino que "la acción creadora, en nuestro caso, no es sino un mecanismo evolutivo" (Ibid. 53).

Para explicar este carácter intrínseco de la acción creadora recurre Zubiri a un concepto que ha de reaparecer también más tarde, en SH: el concepto de *natura naturans*.

"La psique está creada desde las estructuras biológicas, *brota desde el fondo* de la vida misma, porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca. Por esto, la acción creadora no sólo no es meramente aditiva, sino que tampoco es extrínseca; no es mero cumplimiento sino *eflorescencia intrínseca*. Es una acción que actúa intrínsecamente (*ab intrinseco*) desde la entidad misma de las estructuras somáticas; es una *natura naturans*, una naturaleza naturante. No es una acción yuxtapuesta

a la de la naturaleza, sino que es lo que hace que florezca «naturalmente» una psique desde dentro de las estructuras somáticas en el acto generacional, y brote vitalmente desde ellas" (Ibid. 51).

Difícilmente podrá este texto dejar de ser un hábil juego de palabras, si es que no lo interpretamos a la luz del *factum transcendente* y la constelación de conceptos que trae consigo; entre los cuales el urgente aquí es el de substantividad.

La solución pasa por el concepto zubiriano de substanti-
vidad.

Sólo la substantividad nos libera de la contradicción en que incurrimos si asumimos este párrafo desde el concepto tradicional de substancia. Una "acción que actúa *ab intrinseco* desde la entidad misma de las estructuras somáticas" es, según la mentalidad que voy a llamar substancialista, una acción producida por dicha entidad; que, además, según dicha mentalidad, ya no es la entidad de unas estructuras, sino la entidad de una substancia. Y una substancia somática, un cuerpo que produzca una acción creadora no se ve cómo puede dejar él mismo de estar identificado con la divinidad. Con lo cual ese cuerpo sería a la vez creatura y creador.

No ocurre lo mismo interpretando el párrafo con la base del concepto de substantividad. Entonces el cuerpo, como toda realidad, es primariamente una estructura. La unidad del sistema prima sobre la unidad intrínseca de cada uno de sus elementos. Y por otra parte la eficiencia causal se convierte en funcionalidad y resultancia, como ya hemos apuntado en este trabajo y trataremos ampliamente más adelante (17).

Ante tal concepción sistemática de la realidad, no resulta panteísta afirmar que

"la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales" (HD. 148). Y que "Dios existe, y está constituyendo *formal* y precisamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella" (Ibid. 149).

Y una vez asentada la divinidad en el fondo de la constitución de las cosas, no es difícil salvar el intrínsecismo de su acción creadora. De alguna manera, y gracias al concepto primariamente sistemático de la substantividad, Dios pertenece a la substantividad de las cosas. La clausura y suficiencia constitucional de las cosas reales, al estar, por reales, asentada en «la» realidad, que les es fundamental e intrínseca, abre en su fondo una ventana hacia la realidad absolutamente absoluta que es el último soporte de

toda realidad y de toda la realidad. Dios queda así incorporado al sistema substantivo de las cosas; cuya clausura queda relativizada por esa ventana que se les ha abierto.

Todo esto posibilita, sí, el intrínsecismo de la acción divina creadora en la evolución autosuperante, pero también pone en crisis el concepto zubiriano de substantividad. Estos temas aquí esbozados van a ser el objeto de nuestras próximas meditaciones. En ellas habremos de afrontar, además del concepto de una substantividad que podemos llamar elástica, el de la apertura de las cosas hacia la realidad absolutamente absoluta. Que es tema que, en esta nuestra exposición y ratiocinación sobre los conceptos fundamentales de Zubiri, debe al menos ser apuntado, aunque no sea de una manera exhaustiva.

Resumen del párrafo.

La generación de esencias, sobre todo tratada, como lo hace Zubiri, desde la base de los datos de la biología positiva actual, trae de la mano el tema de la evolución. Este tema tiene su punto de mayor interés y dificultad en el caso de la hominización. Y la razón de la dificultad es sobre todo la nota de «autosuperante» que se ha de atribuir al proceso de hominización, si es que se ha de salvar su intrínsecismo, es decir, si se ha de prescindir de una intromisión externa de Dios, que con su acción creadora,

solucione el salto del nivel puramente sensitivo al ya propiamente inteligente.

Cierta intervención creadora por parte de Dios le es inevitable a cualquier filósofo que respete los principios de la filosofía tradicional cristiana. Pero si esta intervención ha de salvar el intrinsecismo, el filósofo se ve abocado al panteísmo, al atribuirle potencialidad creadora al organismo puramente animal del cual surgió el primer hombre. Es, pues, necesario posibilitar el intrinsecismo de la acción creadora de Dios, sin caer por eso en el panteísmo.

Zubirí lo logra gracias a su concepto de substantividad, que reemplaza al aristotélico-tomista de substancia. El concepto de substantividad, al fundamentar la unidad en el sistema, antes que en el elemento, hace, de alguna manera, posible el incluir a Dios en ese sistema, suprimiendo de raíz el peligro de panteísmo, que propiamente se daría solamente en una concepción substancialista.

Pero es un tema que conviene aclarar. Por eso dedicaremos los próximos párrafos de este capítulo a profundizar en los conceptos que entran en juego en el problema aquí apuntado de la evolución autosuperante. Ha de aclararse el concepto zubiriano de unidad, para lo cual nos servirá de contraste el concepto de unidad de la filosofía escolástica. Hay que aclarar igualmente la elasticidad que parece adquirir el concepto de substantividad, capaz, al parecer, de recibir dentro de su clausura al mismo Dios. Y hay que aclarar, por

fin, el carácter dinámico de la substantividad zubiriana. Son temas a los que dedicaremos los dos próximos artículos de este capítulo VI, y que esperamos adquieran su último perfil en el capítulo VII, que pensamos dedicar a la estructura transcendental de la realidad.

Párrafo 4º

CARACTER SINTÉTICO DE LA UNIDAD DE LO REAL

Las oscilaciones de Zubiri sobre el concepto de substantividad.

Que Zubiri parece mostrar cierta ambigüedad en su concepto de substantividad ya lo nota Ferraz Fayos. "Como he afirmado anteriormente, es un logro su noción de sustantividad. Pero ello no borra la ambigüedad. No justifica Zubiri plenamente la atribución «rigurosa» de la substantividad a la materia. La economía total del discurso en torno a la idea de sustantividad parece que lo haría más congruente si se atuviese a lo que en las citas anteriores llama «concesión, natural en cierto modo»" (18).

Zubiri acomete y explica su concepto de substantividad como un momento de la cosa real aprehendida en la aprehensión primordial de realidad. Ahora bien, a nivel de mera aprehensión primordial las cosas que se ofrecen a la inteligencia sentiente son las que vulgarmente llamamos cosas: la piedra, la manzana o el perro. Sin embargo, en cierta correspondencia con la oscilación que afecta al concepto de

individualidad, que, como ya hemos indicado (19), puede ser más o menos estricta, el concepto de substantividad - sin duda por un proceso inevitable de ratiocinación - va ampliando su ámbito. Y así afirma Zubiri que "en el orden de la simple materia, la substantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas «cosas» materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquellas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la substantividad total" (20).

Con lo cual la piedra queda descalificada. E incluso "las partículas elementales, los átomos y las moléculas (tal vez también los cristales)", que solamente "por una concesión, natural en cierto modo" se pueden considerar "como realidades en y por sí mismas" (Ibid.).

Y un poco más adelante la crisis del concepto de substantividad se extiende también al ámbito de la vida, en el que cada viviente "es más que mera singularidad, pero menos que estricta individualidad. Y esto por dos razones. Primero, porque el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo, porque aun tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por lo tanto, a fortiori cada ser vivo no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es «la» vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a lo que compete la substantividad" (21).

Y no para aquí el ensanchamiento de la sede de la sustantividad. Porque primero de una manera implícita y después explícitamente este concepto acaba por identificarse con la naturaleza entera.

"A lo que me refería es a mutaciones cuyo resultado no es un monstruo, sino otro ser vivo con caracteres constitutivos propios, con esencia propia «original»; si se me permite la expresión, un tanteo, un «intento» de la naturaleza para constituir especie, pero un intento fracasado en este orden" (SE. pag. 236, 237; el subrayado es nuestro).

De alguna manera admite aquí Zubiri cierta sustantividad en la "naturaleza": la suficiente para ser soporte de intenciones o, al menos, tendencias finalísticas. En efecto, las intenciones y finalidades no pueden sino provenir de una ultimidad sustantiva.

La unidad esencial es «primaria» y no consecutiva a una síntesis.

Por si no bastara la profundidad y seriedad del lenguaje de Zubiri para cerciorarnos de que ese "intento de la naturaleza" no es una mera fórmula literaria carente de especial rigor, sino que apunta un arduo problema sobre la unidad substantiva del Cosmos y su carácter productivo e intrínseco con respecto a las cosas que lo integran, en SH

se enfrenta Zubiri amplia y expresamente con el tema en unos párrafos que iremos estudiando.

Pero antes conviene que volvamos sobre el concepto de unidad para aclarar lo específicamente zubiriano de él.

Como para Zubiri la constitución física de las cosas es su ultimidad metafísica, y esa constitución consta de pluralidad de notas, le es necesario obtener un concepto de unidad que sea previo al de la pluralidad. En la pluralidad como tal no puede residir la ultimidad metafísica, puesto que ésta exige ante todo la nota de la unidad. "La unidad de la esencia es un carácter pleno de contenido real". "Es aquello que primo et per se se actualiza en las notas" (SE. 278). "La unidad esencial es la unidad coherencial per se de la esencia constitutiva" (SE. 299). "Primariedad es la prioridad según la cual la unidad determina exigencialmente la realidad esencial en cuanto esencial" (22).

La unidad es previa al conjunto de las notas y está inherente a ellas en estado constructo. "En su realidad física, cada nota constitutiva está unida con las demás, precisamente porque es algo que por sí mismo las está reclamando «de antemano» , y por esto es por lo que no puede tener realidad sin ellas. Esto es, ... la unidad esencial es «primaria» y no consecutiva a una síntesis" (SE. 284).

Y no pretende Zubiri manifestar lo contrario cuando afirma que "todas (las notas) juntas producen por sí mismas esa unidad" (SE. 279). Esta frase no reposa sobre el "producen", sino sobre el "juntas" y el "por sí mismas". Es

decir no manifiesta predicativamente el hecho de la producción y el consecuente de la posterioridad de la unidad producida con respecto a las notas productoras; sino que la unidad es un carácter o momento inherente a las notas en cuanto realmente presentes, todas ellas juntas, en una cosa determinada, y no algo que sobreviene, como podía no sobrevenir, a esas notas, por tener éstas asegurada, en su fundamento metafísico, la posibilidad de existir formando cualquier tipo de unidad.

Lo cual, según la concepción escolástica, le ocurre, por ejemplo, a la animalidad: que se puede juntar a la irracionalidad para formar un puro animal, y se puede juntar a la racionalidad para formar un hombre. "Lo único que aquí nos importa es la afirmación del carácter sintético de la unidad de lo real" (SE. 283), es decir, algo inherente a todas las notas juntas.

Según esto, la unidad esencial es primaria no en cuanto que sea una substancia separada a modo platónico, dotada de su propia realidad, y en la cual después han de ser recibidas las notas con realidad distinta de la de la unidad; sino en cuanto que el carácter unitario de las notas es un supuesto previo al de su realidad física. Pero la realidad de la unidad y la de las notas no son dos realidades distintas, sino una sola. Forman un único ser. Zubiri diría, son dos «momentos» de la misma esencia.

En la concepción escolástica la unidad es posterior a la entidad.

La Filosofía Escolástica concibe la unidad como algo posterior a la entidad. Todo ente es *ipso facto* un *unum per se*. Y si se trata de un ente compuesto de varias substancias incompletas, como es el caso del hombre o de cualquier otra cosa material compuesta de materia y forma substancial, también se constituye un *unum per se*, que eleva las varias substancias incompletas de que consta al nivel de su componente más perfecto. Las dos substancias incompletas constituyen un solo individuo, a pesar de que conste de varias partes. Estas han perdido su carácter de *unum per se* al formar una unidad superior, que constituye además la esencia de la cosa.

De lo contrario, si las partes integrantes de una unidad superior conservan su propia unidad, si persisten siendo cada una de ellas *unum per se*, la nueva unidad resultante es un *unum per accidens*. En el *unum per accidens* los elementos que lo forman se unen de una manera extrínseca. De tal manera que, si la unión resultara intrínseca y formal, hay que confesar que nos hallamos ante un *unum per se*. Esclarecedor el siguiente párrafo procedente de un compendio de Metafísica general escolástica:

"Quoad hanc divisionem notandum est rationem *unius per se* et *unius per accidens* cum ratione *entis per se* et *entis per accidens* intime uniri, sicut omnis consideratio circa unita-

tem. *Ens per se* illud dicitur quod nihil continet in se quod non pertineat ad essentiam, integritatem vel complementum talis entis in suo genere et secundum intrinsecam rationem suae speciei. *Ens vero per accidens* est quod habet admixtam extraneam aliquam naturam, quae non pertineat ad essentiam, integritatem et consummationem talis entis secundum intrinsecam rationem suae speciei; extranea vero haec natura quodammodo cum ente unita supponitur, et sic unitatem quandam, etsi extrinsecam, constituit, quae dicitur *per accidens*. Patet exinde ens per se *magis vel minus stricte* sumi posse, sicut et ens per accidens. Consequenter etiam unitas per se et unitas per accidens strictiori aut largiori sensu sumi poterunt" (23).

Todo esto es consecuencia del hecho de que en la concepción escolástica la unidad sea posterior a la entidad. La entidad, por entidad, es indivisa en sí y dividida de cualquier otra cosa. Y donde hay indivisión intrínseca hay necesariamente pertenencia también intrínseca entre las partes componentes, si las hay. Y si hay indivisión intrínseca en una entidad compuesta, la única entidad que de esa composición resulta adquiere necesariamente el nivel entitativo del componente más noble.

El estado constructo de las esencias en el cosmos.

No ocurre lo mismo con la específica unidad zubiriana. A un tipo de unidad que sea anterior al de los elementos que la forman le basta, para lograrse, el que ella a su vez logre generar entre los elementos componentes un estado constructo. Bien es verdad que el estado constructo de las notas constitutivas de una esencia determinada es algo factual y, en cuanto tal, se presenta como algo dado de hecho e inmodificable, no como algo que pueda, según la voluntad humana, integrarse o no en alguna esencia superior. Pero las notas de una esencia constitutiva, junto a su clausura, y también con carácter factual, poseen una apertura a «la» realidad, que le es a esa esencia a la vez intrínseca y transcendente.

Esta apertura a «la» realidad provoca en las esencias la respectividad interesencial que, a nivel talitativo (24), constituye el cosmos. Con lo cual el cosmos queda también integrado en la interioridad de la esencia de cada cosa. El cosmos es a las esencias que lo componen, algo intrínseco. Y esas esencias se encuentran, con respecto al cosmos, en un estado constructo, que constituye una nueva unidad añadida a la de cada una de las esencias. En este sentido hablábamos antes de la posibilidad de que una unidad determinada logre generar un estado constructo entre sus elementos componentes.

Dios también pertenece de alguna manera a la substantividad de las cosas.

Y pasando más adelante - aún a costa de prevenir ideas que han de ser más ampliamente desarrolladas más tarde, cuando afrontemos en sí misma la estructura transcendental de la realidad -, como quiera que ese mismo movimiento transcendente que ha abierto la realidad de la esencia a «la» realidad en sí misma, esté dirigido en último término a la realidad absolutamente absoluta de Dios, y en él, por fin, se aquiete como en su fundamento último, el mismo intrinsecismo que encontrábamos en el cosmos con respecto a cada cosa, lo volvemos ahora a encontrar en Dios mismo.

Con lo cual resulta que de alguna manera Dios pertenece a la substantividad de las cosas, y puede Zubiri salvar el intrinsecismo de la evolución sin suponer el salto, imposible si es *ab intrinseco* y desde y por el nivel inferior, del nivel puramente animal al humano. Pero esta diversa realización de la substantividad en ámbitos más amplios que la de la cosa particular no puede ser unívoca. La substantividad es un concepto análogo, que se realiza de diverso modo en la cosa, en el cosmos y en ese Dios totalizador que todo lo penetra. Trataremos de desarrollarlo en el siguiente párrafo.

Resumen del párrafo.

¿Descubre Zubiri en el concepto de substantividad un concepto que acabará por devorarlo a él mismo? Quizás no se pueda decir tanto. Devorarlo equivaldría a que la propia constructividad de su sistema de conceptos acabara por convertir a ese sistema en un gigantesco idealismo. Nos parece que, gracias a la analogía arriba apuntada, queda a salvo el realismo zubiriano. No obstante, hay que reconocer que el concepto de substantividad corre peligro de ser interpretado no como una realidad objetiva y dotada de plena verdad en sí misma, sino como un puro concepto de la razón, que, a modo idealístico, pretendiera que la realidad se le acomodara, antes de acomodarse él a la realidad.

El concepto de substantividad se vuelve elástico al compaginarlo con el de unidad, o más en concreto, con el carácter sintético de la zubiriana unidad de lo real. La unidad esencial es en la cosa un carácter primario. La cosa consta de pluralidad de notas, pero el carácter unitario de esa pluralidad, el hecho de ser esas notas ante todo «notas-de» el sistema unitario de todas ellas es un supuesto previo al de su realidad física.

Resulta, pues, que la substantividad está en función no de una entidad substancial determinada dada por la naturaleza de una manera única e inmutable, sino de que un determinado conjunto de notas, pertenecientes a la misma o a distintas substancias, pertenecientes al mismo o a

distintos «unum per se», formen un estado constructo. Lo cual, en virtud de la apertura de la realidad zubiriana, en virtud de la respectividad zubiriana que les hace a todas las realidades comulgar en una única «la» realidad y formar un único mundo, es bastante fácil de lograr. Y así resulta que el cosmos entero constituye, de alguna manera, una única substantividad.

E incluso puede de alguna manera incluirse a Dios en ella en virtud de que es la Realidad última y absolutamente absoluta, a la cual toda realidad está abierta y como a algo que está, no fuera de ella misma, sino dentro, constituyendo lo más real de ella misma.

Párrafo 52

ANALOGÍA Y DINAMISMO DE LA SUBSTANTIVIDAD

Nos habíamos comprometido en el párrafo anterior a estudiar la analogía del concepto de substantividad e, implicadamente con este estudio, a aclarar el intrinsecismo de la acción elevadora en el caso de la hominización, tratando de mostrar que la mentalidad de Zubiri en este punto no se reduce a un hábil juego de palabras de cuño idealista, sino que tiene la consistencia de la verdad real.

Nota previa sobre el concepto de analogía.

Usamos este término con el contenido que le atribuye la filosofía escolástica, que distingue entre *ratio univocans*, *ratio aequivocans* y *ratio analogans*.

"*Univocans* dicitur illa *ratio formalis* quae aliis pluribus eodem prorsus modo convenit".

"*Aequivocans* dicitur nomen quod pluribus ita convenit, ut *ratio* sub eo designata ipsis non conveniat".

"Analogans dicitur ratio formalis, quae sub eodem nomine alteri vel pluribus simul convenit et disconvenit" (25).

En resumen y simplificando entendemos por concepto análogo aquel concepto que se aplica de manera en parte igual y en parte diferente a las realidades a las que intrínsecamente pertenece.

La substantividad se realiza de diverso modo en la cosa, en el Cosmos y en Dios.

Trataremos de aclarar estas ideas analizando algunos textos de Zubiri.

En "Sobre el hombre", enfrentándose con el problema de cómo se realiza la elevación necesaria para el surgimiento de la psique humana lo mismo en cada individuo que en la especie entera en el momento de la evolución, dice:

"Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, ni tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos. Esta unidad es formalmente dinámica. El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas. Si llamamos Naturaleza al Cosmos, esta Naturaleza tiene dos momentos, uno el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro, el

momento de su unidad primaria. Esta unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans* (26), naturaleza naturante. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza primaria son *natura naturata*, naturaleza naturada. La naturaleza naturante, por ser la unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción. Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique (SH. p. 466).

La Naturaleza es una melodía dinámica.

En este texto, densísimo, se nos presenta la Naturaleza como la grande y estricta substantividad. Naturaleza es el nuevo nombre del Cosmos. La Naturaleza no es un mero agregado de cosas, ni siquiera un agregado ordenado. Sino que, en un conato de aproximación a su análisis propiamente filosófico, Zubiri la describe primero como una especie de melodía, una melodía, además, dinámica.

El que sea una melodía denota el carácter sistemático, prioritario y dominante de la Naturaleza con respecto a las

cosas que la componen. Y el que sea dinámica indica su carácter eficiente y productor. La producción es una acción naturante. Y tiene la particularidad de que no consiste en un «hacer desde fuera», que es lo propio de cualquier causa eficiente; sino en un «hacer hacer desde dentro», que es cosa más acorde con el intrinsecismo universal de Zubiri.

¿Qué alcance tiene la comparación de la melodía? No parece razonable pensar que se trate de una atribución en propio. Pero tampoco parece que haya que reducirla a una pura comparación literaria destinada a ser olvidada en cuanto ha logrado su efecto de disponer a la mente para entender la doctrina propiamente filosófica. Una melodía está simultáneamente en la percepción estética del que la escucha y en el sistema objetivo de sonidos que está escuchando. Nos parece, pues, ver aquí la presencia, indeficiente a todo lo largo de su filosofar, del *factum transcendente* de Zubiri. Recuérdese que ese *factum transcendente* es un sistema bipolar «inteligencia-realidad».

Además una melodía supone una desigualdad en las notas que la componen. Con lo cual queda indicada la individualidad estricta, diferenciadora, de las substantividades que componen el Cosmos. Y la melodía misma tiene una entidad muy distinta de la de sus notas.

La melodía, además, se opone al agregado ordenado, como la unidad específicamente zubiriana, la unidad sistemática, se opone al escolástico *unum per accidens*.

La melodía, además, no es algo que sobrevenga a las notas desde fuera de ellas, sino que va surgiendo desde las notas mismas, aunque no sólo por ellas. La melodía tiene, pues, dos momentos: el momento productor y el resultante. La melodía, como productora, eleva las notas a la categoría de melódicas y melódicas precisamente de esa melodía particular. Y como resultante es también el producto de esa elevación: la melodía resulta de las notas una vez elevadas. Por eso no era estrictamente necesario que Zubiri calificara su melodía de dinámica, como si las hubiera también que no lo fueran. Ese apelativo indica y define la intencionalidad filosófica de Zubiri al acogerse a esta comparación.

La substantividad «naturante» y la substantividad «natural».

Pues bien, aplicando ahora a la Naturaleza la comparación de la melodía, aparece la primera como una unidad sistemática y estrictamente substantiva, a la cual le pertenecen las cosas en estado constructo, de la misma manera - ¿la misma? - a como las notas de cada cosa pertenecen a la unidad constructa de todas ellas. Es decir, que así como en una manzana sus notas: el color, el peso, el quimismo, etc. son respectivamente color-de, peso-de, quimismo-de la manzana, así también la manzana, el perro y el hombre son a su vez

manzana-de, perro-de y hombre-de la Naturaleza como unidad sistemática superior.

Ahora bien, si esto es verdad, no es posible que ambas constructividades, la de la Naturaleza con respecto a sus cosas y la de cada una de éstas con respecto a sus notas, sean iguales. Porque entonces quedaría simplemente anulada la substantividad de las cosas particulares, al perder cada una de ellas su suficiencia. Por lo tanto para que la suficiencia quede salvada en ambas substantividades, es necesario suponer que no son iguales, sino análogas. Es decir, se trata de distintas y diversas substantividades. Lo cual concuerda con la idea que hemos apuntado al principio de este párrafo: que el concepto de substantividad es intrínsecamente análogo.

Esa distinción y diversidad está en principio determinada por la oposición entre «naturante» y «naturada». La substantividad que es la Naturaleza es dinámica y activa, mientras que la de las cosas hay que pensar que es más bien estática y pasiva. Al menos lo es en cuanto opuesta a la primera. Trataré de explicarme.

«Naturante» y «naturada» son participios, respectivamente activo y pasivo, del verbo «naturar», no mencionado por Zubiri. Y la acción de «naturar» es precisamente la de constituir la substantividad de las cosas. Esta substantividad, por naturada, pertenece al ámbito de la naturaleza: es una substantividad natural. Y lo natural - según la concepción de Zubiri - "lo es porque actúa

formalmente en virtud de las propiedades que posee" (SE. 106). Por lo tanto, no se puede decir con propiedad estricta que la «naturaleza naturada» sea *simpliciter* estática y pasiva. Lo es con respecto a la primaria y decisiva acción naturante, constituyente y elevadora, de la Naturaleza.

La transcendentalidad dinámica es la clave del carácter productor e intrínseco de la «naturaleza naturante».

La «naturaleza naturante», a pesar de que ejerce una acción productora, como es la acción de «naturar» que incluye la de constituir y la de elevar, es intrínseca a la «naturaleza naturada», como no puede menos de serlo en cuanto unidad primaria de las cosas y en cuanto que "determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas" (SH. 466). Se da pues un factor que realiza una acción productora y elevadora, y en cuanto tal parece que debería ser algo externo a la cosa en la cual realiza esa acción, pero, por otra parte es un factor constitutivamente intrínseco a esa cosa. Esta paradoja ha de ser interpretada a la luz del zubiriano *factum transcendente*. Y tiene su clave en el concepto de «transcendentalidad dinámica» (27).

"Ahora bien, la transcendentalidad no sólo no es *a priori*, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente podría no serlo, pero de hecho se trata de una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que

puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino de que esta aparición es dinámica. Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la *transcendentalidad dinámica*, es el dinamismo transcendental de lo real.

Podría pensarse que estoy aludiendo a la evolución. En cierto modo es verdad, pero es verdad secundaria. Porque la evolución tendría que desempeñar aquí no una función cósmica, esto es, talitativa, sino que tendría que ser un carácter de la realidad misma en cuanto realidad. La talidad, decía, tiene función transcendental. Pues bien, la función transcendental de la evolución sería, como ya he indicado, la *transcendentalidad dinámica*. Pero la evolución en sentido estricto es una cuestión científica, y como tal una cuestión meramente de hecho; un hecho todo lo fundado que se quiera, pero que por ser hecho científico es siempre discutible. Por esto, al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros. Y esto

no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica" (IS. 131-2).

Tratando de sintetizar, la acción de naturar es a la vez eficiente e intrínseca porque es una elevación en el orden mismo de la realidad y porque ésta posee una transcendentalidad dinámica.

a) *En el orden mismo de la realidad.* La inteligencia, como posteriormente desarrollaremos, es realidad abierta a sí misma. El hombre es esencia abierta, nos dirá Zubiri. Y la elevación que realiza la «naturaleza naturada» es la elevación propia de la hominización, es decir, tiene como efecto el surgimiento de la inteligencia.

b) *La realidad posee una transcendentalidad dinámica.* Lo cual consiste en que la apertura de la realidad a sí misma no es más que el límite del dinamismo aperturista de la realidad.

Así pues, la acción de naturar no es más que el dinamismo aperturista de la realidad desembocando en el límite mismo de esa apertura: la apertura de la realidad a sí misma. Se trata, pues, de un proceso radicalmente intrínseco en todos sus momentos.

"En primer lugar, elevación no es la producción de una sustancia o cosa de orden superior al material. La elevación es sólo una especie de movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real. No es, pues, algo estático sino algo constitutivamente dinámico. Es por tanto un «principio»

puesto que consiste en impeler intrínsecamente a la célula, en impeler a la actividad celular, hacia un orden superior" (SH. 469).

El límite entre la «naturaleza naturante» y la «naturaleza naturada».

Este intrinsecismo de la acción de la «naturaleza naturante» dificulta notablemente la tarea de establecer el límite entre ambas naturalezas. Nos puede dar luz el modo cómo Zubiri concibe la acción por la que las estructuras meramente animales producen la psique propiamente humana.

El texto de SH arriba transcrito y comentado en el que Zubiri explica su concepto de Naturaleza concluye así:

"Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que produzcan la psique" (SH. 466).

Y más adelante matiza:

"La evolución a lo psíquico está hecha por la transformación de las estructuras celulares animales, pero no está hecha por ellas por sí mismas" (Ibid. 470).

Resulta, pues que la psique la producen las estructuras celulares mismas, ellas mismas, en sí mismas y desde sí mismas, pero no por sí mismas. Están, por lo tanto, apuntados aquí dos niveles distintos en la esencia de las estructuras celulares: el de «ellas mismas» y el de «por sí mismas». ¿Cuáles son, en la mente de Zubiri, esos dos niveles?

Se puede observar que cuando las estructuras celulares producen la psique ellas mismas y desde sí mismas, lo hacen en cuanto dinamizadas, naturadas, por la naturaleza naturante, es decir, en cuanto insertas en la sustantividad superior y propiamente única que es el Cosmos. Por lo tanto, podemos pensar que el nivel de «ellas mismas» es el nivel de la esencia en cuanto naturada. El nivel de «por sí mismas» afecta, sin embargo a un momento de la realidad de la esencia, en el cual ésta se halla sola consigo misma e incapaz de autoelevarse. Parece, pues, que está aquí apuntada la esencia de las cosas en cuanto substantividad clausurada en sí misma y contemplada en un momento anterior al de ser naturada por la «naturaleza naturante».

Y estamos legitimados a atribuir realidad a este momento de la esencia previo a la naturación (sit venia verbo) por el hecho de que Zubiri mismo le da vigencia al centrar en él el análisis de la esencia, en general en toda su obra *Sobre la esencia*, pero especialmente hasta el momento en que, en el capítulo octavo, trata de la unidad de lo real y su carácter formal. Y lo confirma el que para determinar cuáles

son las notas constitutivas de una esencia llame en su auxilio a la ciencia física actual, que evidentemente tiene un momento de contemplación de las cosas en sí mismas previamente a la consideración biológica de la doctrina de la evolución y sus leyes.

Se trata, pues, de una distinción bien sutil, en la que no sabe uno bien cuándo acaba el juego del lenguaje y cuándo empieza la verdad metafísica. En resumen, la naturación no impide el que la cosa naturada actúe «ella misma», «en sí misma» y «desde sí misma». Impide solamente que la cosa actúe «por sí misma». El momento de «ella misma» y el de «en sí misma» indican que la acción elevadora es intrínseca. Y son conceptos asequibles a una mentalidad que adopte la transcendentalidad del ente y del *unum per se*. Pero no ocurre lo mismo con el momento de «desde sí misma» como contrapuesto al de «por sí misma». La citada mentalidad no puede comprender que una acción eficiente que brote «desde» una determinada entidad, no esté también producida «por» ella misma.

Pero según la transcendentalidad zubiriana la distinción es posible. El concepto de unidad coherencial y su carácter prioritario con respecto a los elementos de que consta posibilita, como hemos visto, el que una determinada substantividad sea asumida de alguna manera por otra de ámbito más amplio, y el que en el seno de una substantividad todas sus notas participen de la índole y posibilidades de cada una de ellas. El «desde» indicaría el momento del

surgimiento de una acción desde una nota o sector de ellas capaces, sólo por participación, de realizar esa acción. El «por», sin embargo, significaría la acción en cuanto producida por la nota o sector de ellas que tienen por sí mismas dicha capacidad.

La producción como funcionalidad.

Aquí parece pertinente hacer una reflexión sobre el concepto zubiriano de funcionalidad (28). A Zubiri le resulta plausible la crítica de Hume al principio de causalidad. "Se pregunta uno: ¿se puede dar un caso único, irrefragable, de producción de realidad? (Dejo de lado las acciones humanas para no entrar aquí en el problema de la libertad: la libertad ¿es causa productiva?). Aquí es donde la crítica de Hume tendría perfecta aplicación. Entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción" (HD. 85).

Esta crítica le da pie a Zubiri para proponer, en vez del concepto de causalidad, que considera problemático y, en cualquier caso, secundario, el de funcionalidad, que es para él el primario. Sigue diciendo:

"Pero lo que Hume se deja de lado es otro aspecto de la cuestión. En primer lugar, a mi modo de ver, la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad,

sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra" (Ibid.).

Ignacio Ellacuría, interpretando a Zubiri, intercala la mediación de la ciencia para llegar a la producción causal. "El sonido es 'de suyo' sonido y aunque no sintamos intelectivamente y consiguientemente no intelijsamos sensitivamente que sea 'producido o causado' por la campana con su badajo, sí sentimos intelectivamente la funcionalidad real como 'de suyo'. Es la condición necesaria, aunque no suficiente, para que después la ciencia empiece a investigar si y en qué medida las vibraciones producen efectivamente el sonido o el sonido en cuanto tal es producido por el sentido auditivo, etc." (29).

Según esto parece como que la ciencia se constituye en instancia definitiva para determinar la realidad de la producción, arrebatándole esta competencia a la inteligencia sentiente; que, sin embargo, es la que propiamente entiende de realidad. En realidad no se da pugna entre ambas instancias. Porque aquí la ciencia actúa como la razón, es decir, como ese momento último de la misma inteligencia sentiente a quien le corresponde averiguar qué son las cosas en «la» realidad. "Esta intelección de la nuda realidad es la razón. Es la intelección de lo que (la cosa real) es en la realidad" (30).

Pero no significa esto que la funcionalidad que descubre la inteligencia sentiente sea solamente una apariencia que ha de ser ulteriormente corregida o al menos completada. La

funcionalidad - según nuestra personal interpretación - no es más que la acomodación del concepto de causalidad al esquema de la substantividad.

La causalidad, tal cual la entiende la Filosofía Escolástica - cuyo concepto de causa es el más cercano al vulgar - es un influjo productor que brota de un ente determinado - y más en concreto, de la potencia activa de ese ente - para recaer sobre otro ente y provocar en él una determinada modificación positiva o negativa, para la cual dicho ente está en potencia pasiva. Este tipo de causalidad es detectable solamente *post factum*. No pertenece a las propiedades transcendentales del ente. Si se da de hecho, proviene de una substancia que es necesariamente un *unum per se*.

Como se ve, tal concepto de causalidad no es acomodable a la metafísica de Zubiri. Este filósofo empieza por encontrar ya en la entraña transcendental de la realidad la raíz del influjo productor: es la transcendentalidad dinámica, de que ya hemos hablado. Y además no brota de una substancia que es un *unum per se*, sino de una estructura: la substantividad. La transcendentalidad dinámica es el dinamismo aperturista de la realidad que, en cuanto pertenece precisamente a ella, y no propiamente a la inteligencia - el otro polo del *factum transcendente* - es realmente efector o facticio. Pertinente notar que ese mismo dinamismo aperturista, en cuanto que actualizado en la inteligencia - el primer polo del *factum transcendente* - constituye la razón. Este

dinamismo aperturista actúa necesariamente desde, en y por la concreta, individua y «tal» substantividad constructa de la cosa. Pero esa cosa es no solo ella, sino, de alguna manera, el cosmos entero. Por eso, a una substantividad de tamaña envergadura le viene estrecho el concepto de causa, que como hemos visto supone una mera substancia *unum per se*. Le resulta más acomodado el concepto de funcionalidad. Es lo que hace el cosmos: funcionar complejamente.

Con lo cual ya se ve que la funcionalidad no es una causalidad restringida, aparente o dudosa. Sino una producción real y verdadera en el más zubiriano sentido de estos términos, bien que sea una producción en función de la estructura, en último término, cósmica.

Acertadamente formula Antonio Ferraz Fayos la naturaleza de la funcionalidad en su relación con ambos extremos del *factum transcendental*.

"Lo que se experiencia es la conexión funcional de lo real. Ya en la aprehensión campal unas cosas se inteligen desde otras. Lo que algo es «en realidad» lo es en función de otras cosas aprehendidas, nada es actualizado campalmente de modo monolítico. Toda cosa es actualizada después de otras, fuera de otras, junto a otras, etcétera. Estas determinaciones son modos de funcionalidad. Funcionalidad no es dependencia de unas cosas respecto de otras, es la estructura del campo por ser momento estructural de cada cosa" (31).

También Ignacio Ellacuría ha visto bien el concepto de funcionalidad, y su doble y paralelo entronque en ambos polos del que por nuestra parte llamamos *factum transcendental*.

"Las cosas están todas ellas en función las unas de las otras, donde 'función' debe entenderse en un sentido físico estricto; y esta funcionalidad de lo real en tanto que real es ni más ni menos la verdadera causalidad metafísica. En la impresión misma de realidad se me muestra la funcionalidad, la causalidad, bien que no la determinación concreta de las causas. Junto a esta funcionalidad ha de situarse otro carácter metafísico de índole dinámica, que se basa asimismo en el carácter de respectividad según el cual está estructurada la realidad, y es el poder de lo real por ser real. El poder es la dominancia de lo real en tanto que real. Algo distinto de la funcionalidad e independiente de ella, pero que en el hombre cobra una importancia singular. Ambas dimensiones constituyen a una el poderío causal de la realidad en cuanto tal.

Pero, ¿qué es el dinamismo en sí mismo en nivel transcendental?

El dinamismo está inscrito en la realidad misma de cada cosa, de suerte que la realidad no es ni sujeto-de un dinamismo ni sujeto-a un dinamismo, sino algo constitutivamente dinámico. La realidad es por sí misma activa. Y su momento de actividad consiste en un

constitutivo dar de sí, en dar de sí lo que ya es. El mundo no tiene dinamismo ni, está en dinamismo, sino que es dinámico. Quiere decir que la respectividad es esencialmente dinámica. Las cosas son de por sí activas y son de por sí respectivas. La funcionalidad de lo real en tanto que real se funda en esta respectividad. Basta la presencia necesaria de la respectividad para que la actuosidad se convierta en actividad, en funcionalidad. Lo cual significa para Zubiri que ninguna sustantividad es de por sí plenariamente causal, y que es la respectividad la sede de la causalidad" (32).

Resumen del párrafo y del capítulo.

Después de haber estudiado en el capítulo quinto los conceptos fundamentales de Zubiri, tratando de mostrar su entronque en el *factum transcendental* de la aprehensión impresiva de realidad, en este capítulo sexto hemos tratado de recoger la fecundidad de esos conceptos, analizando el más importante de todos, el de esencia, y afrontando el tema de la generación de esencias y la evolución autosuperante, que consideramos que es especialmente arduo y significativo. Nos creemos así preparados para estudiar en el próximo capítulo la estructura transcendental de la realidad, tratando siempre de mostrar la constructividad de la filosofía de Zubiri y su fundamentación última en el que hemos llamado «*factum transcendental*».

Y acerca del párrafo recién desarrollado «Analogía y dinamismo de la substantividad», nos parece encontrar su síntesis en las siguientes ideas.

La apertura transcendental de la realidad es no sólo una propiedad que define y caracteriza a la realidad, sino que es un verdadero dinamismo. Zubiri en los textos estudiados en este párrafo se contenta en substancia con constatarlo fenomenológicamente. Por nuestra parte, interpretando su mente, creemos encontrar el fundamento de este dinamismo en la presencia en el cosmos de la realidad absolutamente absoluta, es decir, de Dios. Esta presencia afecta a la substantividad del cosmos y de todas las cosas que lo forman constituyendo la «natura naturans».

Pero la «natura naturans» no es una nueva denominación del panteísmo porque queda a salvo la distinción entre ella y las cosas que son por ella dinamizadas; cuyo conjunto, en cuanto precisamente dinamizadas, en cuanto recipiendarias pasivas de la acción de dinamizar, forma la «natura naturata».

Pero es una distinción que se realiza en el seno mismo de cada cosa, y más en concreto, de aquellas cosas (dése generosamente al término «cosa» la mayor amplitud posible) a las que les compete la misión de realizar la elevación de nivel en el proceso de la evolución progresiva y autosuperante.

Lo cual nos plantea el problema fundamental de establecer los límites de esa distinción, es decir, la distinción entre

la naturaleza en cuanto naturante y la naturaleza en cuanto naturada. Y para centrar la imaginación pensemos en el homínido o primate que supuestamente evolucionó, por su dinamismo interno, en hombre.

La naturaleza naturante le es tan intrínseca a ese homínido que resulta ser él mismo, en él mismo y desde sí mismo quien evoluciona en hombre. Lo cual, sin embargo no le identifica plenamente con esa naturaleza naturante; porque queda en él un nivel, sector o momento que no se identifica con ella: es el nivel del «por sí mismo». El homínido, «por sí mismo» no puede evolucionar en hombre.

Esta sutil distinción de niveles, todos ellos internos, está posibilitada por el concepto de substantividad, que gracias a su constructividad, permite que queden dentro notas, aspectos y hasta sustancias que en una concepción substancialista deberían quedar fuera.

Y así el homínido, en cuanto «por sí mismo», constituye la substantividad naturada en cuanto contrapuesta y no identificada con la naturante. Y el homínido en cuanto «él mismo», «desde sí mismo» y «en sí mismo» constituye la más amplia substantividad naturante identificada ya con la naturada.

Así pues el concepto de substantividad se aplica de manera en parte igual y en parte diferente a ambas substantividades: la que podemos llamar restringida que abarca solamente a la naturaleza naturada, y la más amplia

que es la unidad constructa de las dos naturalezas: la naturante y la naturada.

Para no alargar el estudio, y porque creemos habernos centrado en el problema esencial, prescindimos de analizar otros ámbitos de la substantividad, como el de la vida en su conjunto o la materia inerte en su totalidad.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA ESTRUCTURA TRANSCENDENTAL DE LA REALIDAD

El problema de la analogía de la substantividad, que ha sido el factor que nos ha abierto a la consideración de la transcendentalidad dinámica y a la posibilidad filosófica de la evolución, nos aboca también al estudio de la transcendentalidad en sí misma, porque en ella está la clave de la unidad que campea en el concepto de Naturaleza y en el mismo de transcendentalidad dinámica.

Estudiaremos, pues, en este capítulo la estructura transcendental de la realidad, dividiendo la materia en tres párrafos:

1º. Las coordenadas generales de la estructura de la realidad.

2º. La plasmación concreta de la estructura de la realidad: constitución, dimensionalidad, tipicidad.

3º. La realidad relativamente absoluta y la realidad absolutamente absoluta.

Párrafo 12

LAS COORDENADAS GENERALES DE LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD

La apertura es el carácter común y determinante de todos los momentos de la cosa real.

En este momento de nuestro estudio tenemos ya suficiente claridad para acertar a contemplar, en todos los momentos del análisis filosófico de Zubiri, el *factum transcendental* y su sistematismo bipolar «inteligencia-realidad». Conviene ahora afrontar en sí mismo el que Zubiri llama «el orden transcendental» así como su estructura. El orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto realidad (1); que es asunto no sólo capaz de retener la atención filosófica, sino también capaz de proporcionar su luz y cohesión definitivos al sistema filosófico de Zubiri. La realidad en cuanto realidad es la última, única y universal presencia latente y patente en ambos extremos del *factum transcendental*: en la inteligencia y en la cosa inteligida. Y es por eso la clave de toda coherencia y de toda unidad. Y es también la clave de toda luminosidad, porque la realidad en cuanto realidad es apertura indefinidamente abierta a sí

misma en indefinido proceso de patentización y fundamentación. Trataré de explicarme.

«Apertura» es el decisivo y transcendental descubrimiento en el análisis de la cosa aprehendida como «de suyo» en la aprehensión impresiva primordial. Esta cosa presenta en primer plano una talidad determinada y tras ella un carácter de «de suyo» que le confiere verdad real, dimensionalidad, constitución, constructividad, substantividad, individualidad, esencia y unidad. Pero el carácter común y determinante de todos los demás es la apertura de la cosa a su propia realidad y a la realidad de las demás cosas, apertura que es determinante de la apertura de la inteligencia misma a la realidad. Hay en esta apertura un movimiento de «transcender», que fundamenta el carácter «transcendental» de la realidad. Es, por lo tanto, razonable analizar formalmente este carácter y aclarar, en cuanto se pueda, su estructura.

La apertura transcendental tiene estructura.

Porque lo primero que hay que notar es que la apertura transcendental tiene una estructura. Es precisamente la realidad entera la que goza de ella, de apertura, y está en ella fundamentada como en su último rasgo. No puede, por lo tanto, quedar la apertura reducida al simple y abstracto contenido que conceptivamente significa el término. Ni siquiera bastaría con aplicar el concepto genérico de

apertura al otro concepto de «realidad», obteniendo así un concepto complejo que sería el objeto del análisis. La apertura que contemplamos no es la apertura genérica que se pueda aplicar a uno u otro objeto. Es la apertura única y última en que se resuelve la realidad entera. Por eso hay que afrontar el concepto en su preciso gesto de soportar sobre sí toda la realidad. Con lo cual fácilmente se ve que un concepto de tan denso contenido no puede dejar de ser una estructura. Esa estructura es, en último término, la esencia. La esencia es la apertura del «de suyo» como estructura.

Zubiri obtiene un concepto de esencia que, sin contradecir propiamente al concepto escolástico, lo enriquece notablemente.

"Esencia es el *quid* real, el contenido determinado de la cosa en *función* transcendental, esto es, en cuanto que por ser «tal», la cosa es *eo ipso* «de suyo», es transcendentalmente real" (SE. 460).

El correlato zubiriano de la estructura «esencia-existencia».

Según la mentalidad aristotélico-escolástica ese *quid* es el correlato real de la definición como concepto (2), y se opone a la existencia, de tal forma que esta última, en el

caso de los entes creados, se le puede añadir o no a la esencia.

No es ésta la mentalidad de Zubiri. Para él el *quid* que es la esencia es ante todo algo real. Y es real precisamente por ser *quid*, o lo que es lo mismo, por ser «tal». Si la Filosofía Escolástica no encuentra dificultad en admitir la posibilidad de una esencia inexistente, Zubiri sí que la encuentra en una esencia irreal. Esencia irreal es algo contradictorio.

Sin embargo, Zubiri, contemplando el caso de las esencias limitadas, encuentra que la consideración de esa real limitación de la esencia "fuerza a la inteligencia a «concebir» lo real, lo «de suyo», la esencia, según dos conceptos, distintos *qua* conceptos, y a los cuales corresponden dos aspectos de la esencia" (SE. 463-4). Son dos aspectos reducidos de la esencia: la esencia como algo meramente «rato» en orden a la realidad, y la esencia como algo meramente existente (cfr. SE. 464-5).

Nuevo aspecto del concepto de ratificación.

La ratificación es un momento de la reversión sobre sí mismo que afecta al «de suyo» - a la realidad en cuanto realidad - en virtud de su misma apertura hacia sí mismo. Hemos encontrado ya este concepto en el tema de la verdad real (3). "Verdad real es ratificación de la realidad" (IS.

234). La cosa real se ratifica a sí misma ante la inteligencia como real, y en esto consiste la verdad real de la cosa. En el caso del correlato zubiriano de la esencia aristotélico-escolástica quien se ratifica como real es la esencia (zubiriana), que es el *quid* o talidad de la cosa real "en cuanto instauro o implanta la cosa como algo «de suyo»" (SE. 458).

Es, pues, una ratificación sólo aspectualmente distinta de la anterior, de la que generaba la verdad real. Ambas ratificaciones se distinguen en que arrancan de diverso momento del proceso de reversión de la realidad sobre sí misma en virtud de su apertura a sí misma. La primera ratificación, la de la verdad real, arranca simplemente de la cosa real. La segunda, de su momento esencial, que es el más profundo y fundamental. Arranca precisamente de la suficiencia constitucional: "la suficiencia como algo meramente «rato» en orden a ese «de suyo», en orden a la realidad" (SE. 464).

Esta ratificación de que ahora tratamos, la que afecta a la esencia "como algo meramente «rato» en orden a la realidad", es para Zubiri un "aspecto reducido de la esencia". Y un aspecto que Zubiri contrapone al «concepto» de esencia: "fuerza a la inteligencia a «concebir» lo real... según dos «conceptos» y a los cuales corresponden ...". Por lo tanto, parece que considera a estos aspectos como algo no conceptivo, sino real; aunque poco después los califica expresamente de conceptivos. "Y este segundo

aspecto conceptivo es la esencia como algo «meramente existente»" (465). Es que, por mucho que se esfuerce Zubiri por subrayar su apoyo directo en la realidad, difícilmente se concibe que un aspecto deje de ser conceptivo.

La realidad, en cuanto apertura, es una estructura.

Resulta, pues, por una parte que la concreta talidad de una esencia, precisamente por ser tal, determina el que sea real y «de suyo». Con lo cual talidad y transcendentalidad forman una unidad sistemática, que es expresión de la apertura hacia sí misma que es la realidad en cuanto realidad. Y por otra parte, la misma apertura, según el diverso momento en que revierte sobre sí misma, provoca los aspectos correlatos zubirianos de las clásicas esencia y existencia. Esto significa que la realidad en cuanto realidad, en su preciso núcleo de apertura hacia sí misma, es, como preveníamos, una estructura.

Así el principio diversificador y estratificador que la Filosofía Escolástica encuentra en la esencia como concreción y delimitación de ser, Zubiri lo encuentra en el carácter estructural de la realidad como indefinidamente abierta hacia sí misma en busca de su propio «de suyo». Con lo cual el sistema fundamental que era el *factum*

transcendentale, extiende su virtualidad estructuradora y constructiva al mundo entero y todas sus cosas.

La talidad es la puerta para acceder a la estructura de la realidad.

Viene ahora el estudio concreto de la estructura de la realidad en cuanto realidad. Zubiri encuentra la puerta de acceso a ella en el mismo preciso punto del que hemos arrancado nosotros para aclarar la mera existencia de una estructura en la realidad: en la talidad y su función transcendental.

"Como la estructura transcendental está determinada por la función transcendental de la talidad, es al análisis concreto de ésta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura" (SE. 425).

Zubiri llama "función transcendental" precisamente a la constitución por parte de la talidad, de las propiedades transcendentales de la realidad (cfr. *Ibid.*).

No acepta, pues, Zubiri un acceso directo a la estructura de la realidad, encarando directamente su concepto abstracto. No es un mero recurso profiláctico, un modo de precaverse de los peligros de huir de la realidad y deformarla. Es que el *factum transcendente* de la

aprehensión impresiva de realidad no permite otro modo de acceso. La realidad es constitutivamente ella y su modo de acceso a través de la talidad de las cosas que impresionan la inteligencia sentiente.

La respectividad es el rasgo básico de la estructuración de la realidad.

Tal realidad, esa realidad concreta determinada por la talidad de cada cosa, es necesariamente respectiva. Y este es el rasgo básico de la estructuración de la realidad. Zubiri, como es en general su estilo, apoya este concepto sobre todo en la situación de hecho de las cosas en el mundo. "Las cosas reales, digo, están vinculadas entre sí: dicho de otra manera, forman una totalidad" (SE. 426).

Pero hay también un acceso apriorístico, implícito, al menos, en el pensamiento de Zubiri. Y es que la realidad, al decir justo «de suyo», y no propiamente «ente», resulta un concepto abierto y carente de bordes. «De suyo» es formalmente, es decir, según su mera estructura conceptiva, una cualidad abstracta, para concebir la cual se prescinde del sujeto. Y carece, como tal, de la delimitación y bordes aportados propiamente por el sujeto de inhesión. Y es además un concepto último, es decir, no hay posibilidad de añadirle ese sujeto del que se habría prescindido. Ese sujeto, si existiera, sería ulterior todavía al «de suyo»; pero por

definición no hay nada ulterior, porque él, el «de suyo», es lo último.

Así pues, un universo cuyas piezas están constituidas por el «de suyo» como ultimidad es necesariamente un universo abierto y respectivo. Todas las cosas comulgan en el «de suyo», en la realidad, que es única para todas ellas. Y tampoco se puede pensar que esa apertura genere una gran totalidad indiferenciada. Aquí viene la función transcendental de la talidad, que, sin cerrar al «de suyo», lo quiddifica y lo individualiza.

Las coordenadas generales y la plasmación concreta de la estructura de la realidad.

La estructura que es la realidad tiene en primer lugar unas coordenadas y modos generales, y en segundo lugar una plasmación y efecto concreto en la esencia.

Las coordenadas generales vienen dadas por los dos sentidos en que se verifica esa estructura: el interno o constituyente y el externo o respectivo.

Res y unum los «transcendentales simples».

En el primer sentido la realidad como estructura es, ante todo, res, es cosa. Ser cosa es lo primero y fundamental que

le acontece en sí misma a la talidad inteligida en la aprehensión primordial y, en cuanto así inteligida, dotada de la transcendental función de determinar una realidad. El *factum transcendendale* es ante todo «cosa aprehendida».

Y todavía en este primer sentido interno, la realidad como estructura es además - no propiamente en segundo lugar - *unum*. La cosa es una con la específica unidad zubiriana, unidad sistemática entroncada en el *factum transcendendale* y por él informada.

Estos dos rasgos o modos generales de estructuración de la realidad expresan el simple contacto de la cosa consigo misma en virtud del «de suyo». Zubirí los llama «transcendentales simples» (SE. 429, 432).

El «transcendental complejo» y «disyunto»: el «mundo».

En el segundo sentido, el externo o respectivo, la realidad, como estructura, es ante todo «mundo». El «mundo» zubiriano no resulta de la trama de relaciones que se extiende entre las cosas en virtud de sus interacciones. Este tipo de mundo no puede constituir un transcendental, porque carece de ultimidad. Es claramente derivado. El «mundo» zubiriano surge inmediatamente de la ultimidad del «de suyo» en cuanto respectividad. O de otra forma, la respectividad que surgía de la unicidad y apertura del «de suyo», en cuanto momento estructural que abarca a todo

aquello que puede, de alguna manera, ser objeto de la aprehensión impresiva de realidad, es el «mundo». «Mundo» es realidad en cuanto realidad, en respectividad.

Al «mundo» Zubiri lo denomina «transcendental complejo» (SE. 429, 432), contrariamente a la *res*, que es un transcendental simple. El mundo reduce a unidad la complejidad de todas las cosas. O mejor, el mundo constituye entre todas las cosas, entre todas las realidades, una unidad compleja que es trasunto y extensión de la unidad simple que constituye internamente la *res*. Por eso el mundo, como transcendental es la explicación última de la extensión de la substantividad a la Naturaleza (4). Lo cual nos confirma en que esa extensión no es una especie de distracción de Zubiri, sino que está incluida en sus principios.

Al «mundo» lo llama Zubiri también «transcendental disyunto» (SE. 432). Porque divide la realidad respectiva, que es toda aquella que puede de alguna manera ser objeto de la aprehensión impresiva primordial, de la irrespectiva, que es Dios, fundamento absolutamente absoluto de toda realidad.

Aquí es necesario explicar cómo una característica, la respectividad, con rango de propiedad transcendental puede dejar de afectar a algún sector de la realidad, aquí en concreto, a Dios. Zubiri mismo percibe la dificultad y ofrece su solución.

««Mundo» puede tener dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría «formal», esto es, el carácter de una zona de realidad. En tal caso no

es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero «mundo» puede ser la designación de un carácter «disyunto»; no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal)" (SE. 431).

Y por nuestra parte habíamos afirmado un poco más arriba que al «de suyo», según su propio concepto, en concreto en cuanto que resulta ser una cualidad o cuasi-cualidad abstracta y carente además de sujeto, le correspondía la respectividad. Y encontrábamos así para ésta una explicación apriorística que debería hacer de ella, de la respectividad, una propiedad universalmente presente allá donde se diera realidad, y aplicable por lo tanto incluso a Dios. No obstante, el hecho de ser el «de suyo» precisa, formal y reduplicativamente realidad y no concepto, hace que la misma respectividad, que le es inherente por ser una quasi cualidad abstracta, cambie de signo y se convierta en irrespectividad, en cuanto el «de suyo» se encuentra con la tarea de fundamentarse absolutamente a sí mismo. Entonces su carácter de realidad prima sobre su carácter de cualidad abstracta, y se convierte en absoluto y único, haciéndose incompatible con cualquier tipo de respectividad. Así es como la realidad en cuanto tal realidad es forzosamente y por razón de sí misma o bien respectiva o bien irrespectiva.

El «cosmos».

Estando la *res* en cuanto realidad, determinada por su talidad, la respectividad que afecta a las cosas en cuanto «de suyo» tiene también su expresión talitativa. También la cosa en cuanto talidad es respectiva a otras talidades. "Cada cosa es como es, pero «respectivamente»" (SE. 427). Pues bien, a esta respectividad talitativa Zubiri la llama «cosmos». Es concepto diverso del de «mundo», y que, por no afectar formalmente a la realidad en cuanto realidad, no constituye para Zubiri un transcendental. Lo cual no significa que el concepto de «cosmos» no tenga en la filosofía de Zubiri un rango de concepto fundamental, como se puede ver por el carácter substantivo y dinámico que le atribuye y ya hemos estudiado en este trabajo (5).

Los «transcendentales complejos conjuntos»: *aliquid, verum, bonum*.

En la línea de los transcendentales complejos y respectivos, están también los tres transcendentales, clásicos en cuanto al nombre, *aliquid, verum, bonum*. Incluyen también ellos la respectividad que constituye el mundo. "Expresan, en efecto, lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás" (SE. 429). Y por nuestra parte añadimos que no son plenamente

homologables con los mismos transcendentales tal cual los concibe la Filosofía Escolástica.

El transcendental *aliquid*.

El transcendental *aliquid* es visto por Zubiri, como por la Escolástica, como «*aliud quid*». Pero de distinta manera a como lo ve dicha filosofía. Para ésta la oposición entre *alter* y *unum*, implícita en el *aliquid*, es una oposición entre entes. Con lo cual la Escolástica se ve precisada a hacer reposar el transcendental *aliquid* en la multitud de los entes; pero como esta multitud "en manera alguna pertenece a la razón formal de ente" (6), resulta para Zubiri dicha transcendentalidad "sobremanera problemática".

Para Zubiri, sin embargo, el *aliquid* no reposa sobre los entes que son el *alter* y el *unum*, sino sobre la «referencia» con que el *alter* se refiere al *unum* (cfr. 422). Con lo cual el *aliquid* reposa en último término en el mismo punto donde reposa el «mundo»: en la respectividad; que para Zubiri no va por la línea del ente, sino por la de la realidad. "Sólo porque una *res* en cuanto *res* es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto de ellas" (SE. 429-30).

Los transcendentales *verum* y *bonum*.

Los transcendentales *verum* y *bonum* tampoco tienen el mismo contenido en la Escolástica que en Zubiri.

"Estas «propiedades» transcendentales envuelven un respecto extrínseco a una inteligencia y a una voluntad (sea como relación transcendental, sea como relación posible). Y en la medida en que este respecto es extrínseco, queda oscurecido para la Escolástica misma el carácter de «propiedad» transcendental de la verdad y de la bondad" (SE. 423).

Para Zubiri el *verum* y el *bonum* dicen también referencia a la inteligencia y a la voluntad respectivamente. Pero esa referencia es más propiamente, de nuevo, «respectividad», la específica respectividad zubiriana que surge inmediatamente del «de suyo». La inteligencia está presente en la estructura de la realidad. Recuérdese el *factum transcendental*. Y la verdad real, que es evidentemente concepto afín al del *verum* transcendental, es una ratificación que la realidad realiza sobre sí misma ante la inteligencia (7). El *verum* transcendental, en cuanto concepto contrapuesto a los demás transcendentales, dice respectividad a la inteligencia en cuanto talidad; pero en cuanto talidad dotada de una función transcendental, es decir, en cuanto talidad que determina un modo de realidad en cuanto realidad (8).

Es decir, de manera análoga a como para la Escolástica el ente es verdadero porque, sólo por ser ente, es adecuado a

la inteligencia del alma, para Zubiri la realidad es verdadera en cuanto que, sólo por ser realidad, constituye sistema con la inteligencia. Además esa inteligencia es un momento talitativo del ente inteligente, cuyo modo especial de ser es, para Zubiri, el de ser esencia abierta, es decir, realidad formalmente abierta a sí misma, como posteriormente desarrollaremos. De tal forma que en la esencia abierta la inteligencia es precisamente esa apertura. Y con todo esto el *verum* como propiedad transcendental de la realidad es la respectividad - y respectividad constituyente -, que esa realidad, sólo por serlo, tiene para con la realidad de la esencia abierta a su propia realidad, y en cuanto abierta a su propia realidad. El *verum* pertenece, pues, a la estructura de la realidad, y es uno de los rasgos generales de esa estructura.

El *bonum* tiene también para ambas filosofías relación con la voluntad. Para la Escolástica esa relación es de apetibilidad con respecto a la facultad apetitiva superior del alma, la voluntad. Pero para Zubiri la voluntad es la realidad abierta a sí misma, que es el hombre, en cuanto que tiende a apropiarse de la realidad para realizar su propio ser. Y consecuentemente el *bonum* es esa misma realidad en cuanto apropiable por el hombre. "La realidad como apropiable en las posibilidades que me ofrece, eso es lo que formalmente es el bien" (SH. 382). La voluntad forma así también sistema con la realidad, y el *bonum* pertenece a su

estructura; y como rasgo fundamental, porque afecta a los momentos constitutivos básicos de la realidad.

Resumen del párrafo.

No se trata de construir mentalmente un esquema de conceptos que afecten a la realidad en cuanto tal y ponga así algún orden, aunque sea meramente ideal, en la base de donde brota la filosofía de Zubiri. La estructura transcendental de la realidad y sus coordenadas generales no es una invención, sino un descubrimiento. Se realiza este descubrimiento gracias al análisis fenomenológico del rasgo nuclear en que se resuelve el *factum transcendental*, que es precisamente la apertura de la realidad a sí misma.

Pues efectivamente el carácter común y determinante de todos los demás es la apertura de la cosa a su propia realidad y a la realidad de las demás cosas, apertura que es determinante de la apertura de la inteligencia misma a la realidad. Hay en esta apertura un movimiento de «transcender», que fundamenta el carácter «transcendental» de la realidad.

Aquí, en la apertura es donde ha de centrarse el análisis fenomenológico que ponga al descubierto la estructura transcendental de la realidad; un análisis fenomenológico que es único, porque es la vivencia intelectual misma de esa apertura.

Esa vivencia presenta una serie de ratificaciones realizadas por la realidad con respecto a sí misma desde diversos niveles, es decir, desde el nivel de la «cosa real» o desde el más preciso de la esencia. A estas ratificaciones se junta la peculiar modalización que la talidad, en su función transcendental, realiza en la realidad misma de cada cosa. Y se añaden además las coordenadas generales en que se resuelve la respectividad de la realidad, formando los que Zubiri llama «transcendentales»: transcendentales simples, que son la *res* y el *unum*, y transcendentales complejos, que pueden ser o bien «disyunto», el mundo, o bien «conjuntos», el *aliquid*, el *verum* y el *bonum*.

Párrafo 2º

LA PLASMACIÓN CONCRETA DE LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD;
CONSTITUCIÓN, DIMENSIONALIDAD, TIPICIDAD

De las coordenadas generales de la estructura de la realidad a su plasmación concreta.

Hasta aquí lo referente a las coordenadas y modos generales de la estructura de la realidad. Ahora debemos afrontar la plasmación y efecto concreto que esos modos generales tienen en la esencia.

La constitución es una estructura constructa por el «de» y el «en».

Hemos visto que el «de suyo» es, ante todo res, y que el ser res es el primero de los modos generales que estructuran la realidad. Pero esa estructura es además una estructura constructa. Se da en ella, y en cuanto tal estructura, un momento específico de pertenencia intrínseca de las notas de esa estructura a cada una de las demás y a la unidad de

todas ellas; y otro momento, trabado con el primero y consecuente a él, por el que esa unidad es indisolublemente unidad inherente en las notas. Sintéticamente los dos momentos son denominados por Zubiri el de las «notas-de» y el de la «unidad-en». Y más sucintamente, el «de» y el «en».

Y estos dos momentos convierten a la estructura de la realidad en una construcción, la elevan al nivel de constructa. Se produce en el seno de la *res* una trabazón interna que hace que sus momentos internos tengan cada uno de ellos su específica y diferenciada función, y que no es posterior, sino simultánea a la estructura. Es decir, no es una estructura que, una vez formada, adquiere posteriormente un determinado orden entre sus elementos en virtud del cual cada uno de ellos desempeña un papel único, sino que es una estructura resultante, en cuanto estructura, de la específica constructividad del «de» y el «en». Tal estructura recibe el nombre de «constitución».

De la constitución a la individualidad.

La esencia tiene, pues, como primero de sus momentos estructurales, constitución. O de otra forma, el «de suyo» que constituye el *factum transcendente* consigue ser *res* estructurándose constructamente, con lo cual se resuelve en constitución. Con lo cual la «suidad» es el momento radical de la constitución como estructura.

Y de aquí se siguen para la constitución esencial dos características: incomunicabilidad y modalidad propia. "Lo real no sólo se pertenece a sí mismo (es «suyo», es incomunicable), sino que se pertenece a sí mismo según un modo propio en cada esencia" (SE. 486). Que la incomunicabilidad está incluida necesariamente en la «suidad» es claro. La incomunicabilidad es el efecto formal inmediato de la suidad.

La modalidad propia requiere, sin embargo una explicación que aclare su pertenencia a la «suidad». La modalidad propia es consecuencia de que la estructura esencial sea precisamente constructa. Una estructura que no es anterior, sino simultánea a la constructividad, una estructura que resulta de la compaginación de los dos momentos fundamentales del «de» y el «en» tiene de tal modo modificadas sus notas y su unidad por la interpertenencia de ellas, que la construcción esencial que resulta tiene necesariamente una modalidad irrepetible. Ambas características, incomunicabilidad y modalidad propia, constituyen la individualidad. "Ser individuo es pertenecerse a sí mismo, ser suyo, de un modo propio" (SE. 487).

El in y el ex generan en la cosa volumen y dimensiones.

Además el «de suyo» mismo, estructurado constructa e individualmente, tiene necesariamente un «dentro» y un «desde dentro».

"La esencia transcendentamente, esto es, lo real, el «de suyo», es algo que no sólo se pertenece a sí mismo en su modo propio (constitución), sino que es algo que «de suyo» es «desde sí mismo» aquello que es. Y en este respecto, el «de suyo» es un *intus* de su propia realidad, es «interioridad»" (SE. 492).

El doble momento de «dentro» y «desde dentro» es la compensación de la respectividad que daba origen a los transcendentales complejos: *mundo, aliquid, verum, bonum*. El «dentro» y el «desde dentro» confieren volumen y dimensiones a la estructura de la esencia. O mejor que "confieren", las generan. Trataremos de aclararlo.

Es un «dentro» y un «desde dentro» en algo que es ya *res*, que es realidad; y además, en cuanto que es realidad, en cuanto que es un constructo talitativo de realidad. Con ello las notas que tiene la cosa no son algo que se «tiene», sino algo que la cosa «es» en ellas. "La nota no se «tiene», sino que se «es» en ella" (SE. 492). El «tener» supone una constitución estratificada en la que el sujeto gramatical del verbo ha de pertenecer necesariamente a un nivel más profundo que el objeto tenido. Piénsese, por ejemplo, en la frase "la cosa tiene dureza". Con ello recaeríamos en la

concepción aristotélica «substancia-accidente». Y en cualquier caso la ultimidad transcendental se retraería hacia el sujeto del «tener», hacia la substancia. Con lo cual desaparecería el estado constructo.

Este último, el estado constructo, es el fundamento aducido por Zubiri en su elección del «es» en vez del «tiene». "No es sino la constructividad talitativa de la esencia, la presencia de la unidad «en» las notas" (Ibid.). La correlación del «tener» con la concepción substancialista, no está formulada expresamente por Zubiri. Pertenece a nuestra ratiocinación personal.

Hay, pues, que preferir el verbo «es» al verbo «tiene». Con la particularidad, además, de que el «ser» - verbal, no sustantivo - (no hablamos ahora del ser meramente copulativo) que ahora alumbramos tampoco es plenamente homologable con el «ser» aristotélico. Es el específico «ser» zubiriano, que puede ser descrito como la actualización radical de la respectividad. «Ser» para Zubiri es justa y precisamente el surgimiento de la esencia de la cosa, a partir del «de suyo», como constructo talitativo de realidad.

A este específico ser pertenecen, como momentos inmediatos de él, y, consecuentemente, últimos y transcendentales, el «dentro» y el «desde dentro». Zubiri los llama el *in* y el *ex*. Son categorías alejadas de la estratificación e informadas por la unidad constructa. Y significan una como energía fontanal que genera en la cosa volumen y

dimensiones. O de otra forma, la positividad y riqueza inherentes al carácter factual de la esencia, resultan ser una como energía de ser, que, necesariamente, por inherente a la cosa, está dentro de ella, y por ser energía, actúa desde dentro.

Pero hay que notar que el «desde dentro» no ha de ser concebido como lo sugiere la redacción de la frase "actúa desde dentro", es decir, como una circunstancia de una supuesta actuación. La frase, como, en general, todas las que se formulan para tratar de comunicar intuiciones de la ultimidad transcendental, no pretende, de ninguna manera, ser estrictamente descriptiva. Ello supondría trasladar la ultimidad a los conceptos empleados en esas frases. El «desde dentro» es ya él mismo la actuación y la energía a que estamos apelando (9).

Las dimensiones de la verdad real y las dimensiones transcendentales.

Este «desde dentro» genera, pues, volumen y dimensiones. "Dimensión no es sino el ex del in en el constructo de realidad" (SE. 495). Son dimensiones que coinciden de alguna manera con las de la verdad real, ya estudiadas: riqueza, solidez y «estar siendo». Pero así como aquellas estaban concebidas desde el punto de vista de la mera actualización de la talidad de la cosa como «de suyo», estas lo están como

expresión inmediata del ser de la cosa como esencia: un ser ínsito «dentro» y actuante «desde dentro». Pero conviene recalcar que no son propiamente «cualidades» que «tiene» la cosa, sino dimensiones últimas de la esencia como constructo talitativo de realidad. "La dimensión es en rigor un concepto transcendental" (SE. 492).

Perfección.

En primer lugar, el «desde dentro», como expresión de la energía de ser de la esencia, admite una gradación en más o menos. Esta gradación viene cómodamente expresada por el término «perfección». Por eso, este término ha de ser entendido con el justo y preciso contenido conceptual del más o menos en el ser - zubiriano, claro, según lo ya explicado - de la cosa. "La esencia, lo real, es «de suyo» más o menos perfecta" (SE. 495). Y resulta así un concepto estrictamente transcendental.

Podía absolutamente haber sido substituido por otro término, como el de «entereza» o «integridad», con tal de que a esos términos se les atribuyera el mismo contenido. Zubiri, sin embargo, puesto que no considera necesario justificar el término escogido por él, parece sugerir que no sólo es el más apropiado, sino que, según su significado propio, tiene el contenido conceptual que él le atribuye.

Estabilidad.

Pero este «más o menos» afecta al «ser» radical. Hay además otro «más o menos» que afecta al preciso momento del «de suyo», a la que hemos llamado antes la «suidad». La suidad supone pertenencia. La cosa real se pertenece a sí misma. Y esta pertenencia, en cuanto que afecta a la realidad radical de la cosa, es insostenible sin un mínimo de estabilidad. Como que la pertenencia misma es ya estabilidad. La pertenencia niega el que la cosa se pueda como apartar de sí misma y disiparse en una pura nada, en expresión de Zubiri (SE. 496). Y esa precisa negación constituye la estabilidad transcendental.

Duración.

Y hay, por fin, un tercer «más o menos» que afecta, de nuevo, al «ser» radical. A este tercer «más o menos» nos podemos acercar describiéndolo, de entrada, como afectando a la permanencia de la cosa en su ser. Pero esto no sería más que una aproximación, y no una definición propia. La duración zubiriana es, sí, una permanencia; pero no una permanencia «del» o «en» el ser, sino una permanencia que es el mismo ser. El «ser» zubiriano, es decir, la actualidad de la respectividad de la realidad, se negaría a sí mismo si careciera de un mínimo de permanencia. Pues bien, esa

negación de la evanescencia del ser es su radical y transcendental duración.

"Duración no es ni retener el ser ni retener la realidad, sino ser «duradero», esto es, que por su propia estructura transcendental, toda realidad es «de suyo» duradera. De lo contrario sería evanescente, no habría realidad" (SE. 497).

La tridimensionalidad perfección, estabilidad y duración es la correspondencia transcendental de la tridimensionalidad talitativa riqueza, solidez y «estar siendo», la cual queda últimamente aclarada por la transcendental en virtud de que la función transcendental de la tridimensionalidad talitativa es la tridimensionalidad que llamamos transcendental.

Tipicidad. La esencia cerrada y la esencia abierta.

La realidad es un dinamismo aperturista hacia sí mismo. El «de suyo» está en respectividad con respecto a sí mismo. Es una respectividad que lo constituye como tal «de suyo», es decir, es una respectividad transcendental. "Ahora, en cambio, lo que nos importa es la respectividad transcendental interna de lo real" (SE. 481).

Ahora bien, en virtud de su carácter estructural, ese «de suyo» podía adoptar diversas modalidades constitutivas. Y

así surgen las diversas talidades esenciales en los cuerpos materiales o en los organismos vivos. Esa diversidad puede afectar solamente al modo de ser del «de suyo», o bien a su misma estructura radical. Afecta a la estructura radical cuando se invierte el orden entre los dos momentos fundamentales de la estructura de la realidad. Esos dos momentos son la *res* y la respectividad. Estos dos momentos pueden construirse o bien primando la *res* sobre la respectividad o bien a la inversa.

Según la primacía recaiga sobre la *res* o sobre la respectividad, tendremos la esencia cerrada y la esencia abierta respectivamente. De los dos momentos que constituyen el «de suyo» en cuanto tal «de suyo», que son el «en sí» y el «suyo», la esencia cerrada escoge el primero para reposar sobre él el peso de su constitución, mientras que la esencia abierta escoge el segundo. La esencia cerrada es de suyo en sí, y la abierta es de suyo suya. Lo cual no significa que la primera deje de ser suya y la segunda no sea también en sí. Se trata de diferentes modos que tiene cada una de estas dos esencias de distribuir el peso de su propia realidad. Es lo que da de sí el carácter estructural de la realidad (10).

Sin embargo, estos dos tipos de esencia no están colocados al mismo nivel; no sólo por su talidad, sino por su transcendentalidad. Es decir, son realidades de diferente nivel precisamente en cuanto realidades. Sencillamente, la esencia abierta es más real que la cerrada. Es a su propia realidad a donde está abierta la esencia abierta. "En su

misma manera de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad" (Ibid.). Y esta apertura a su propia realidad la realiza en virtud precisamente de la perfección de su realidad.

Del alter al autós.

Con lo cual se nos manifiesta una nueva dimensión del *factum transcendental*. Y es que la aprehensión impresiva de realidad que lo constituye la realiza la inteligencia primordial y eminentemente con respecto a su propia realidad. La aprehensión impresiva de realidad que recae sobre un *alter* comporta solidaria e inseparablemente la aprehensión de la propia realidad.

"La esencia talitativamente intelectual en función transcendental instaure esa esencia ante todo como algo real, como algo que «de suyo» es algo «en sí»; pero a una con ello, la instaure como algo transcendentalmente abierto a lo que ella - la esencia intelectual - no es en sí, o a su propio ser en sí" (SE. 501).

El *alter* se convierte aquí en un *autós*. Pero es un *autós* para con el cual la inteligencia se halla también en respectividad, formando sistema con él. Y ésta es la diferencia entre la reflexión escolástica sobre el propio

ser y el sistematismo zubiriano de la inteligencia consigo misma, como esencia abierta. Que la reflexión escolástica parte de la substancia del alma, la encuentra dotada de la potencia intelectual y considera posible que esa potencia revierta sobre sí misma en el momento en que está en ejercicio. Y así la ultimidad radica en la substancia del alma. Sin embargo, la reflexión zubiriana de la inteligencia sobre sí misma es ella misma un acontecimiento últimamente factual que manifiesta la estructura última de la realidad en cuanto realidad, que es la apertura hacia sí misma. La ultimidad de la inteligencia no consiste, en Zubiri, en que ésta sea una substancia que se abre hacia sí misma, sino una apertura que se constituye en una substantividad. "Apertura no significa la condición del término a que está abierto, sino la estructura misma de la esencia intelectual en cuanto algo «de suyo»" (SE. 501).

Resumen del párrafo.

La estructura transcendental de la realidad es constructa. No es, por lo tanto una estructura que sea consecuencia de lo que son cada una de sus notas; sino que, gracias a la implicación de los dos momentos del «notas-de» y de la «unidad-en», esa estructura es simultánea a la función y ser de sus notas. En esto consiste la constitución.

La constitución es el punto de resolución del «de suyo» que, al estructurarse constructivamente resulta *res*.

Y esta radicación de la constitución en el «de suyo» confiere a la *res* incomunicabilidad y modalidad propia: que son las notas que constituyen la individualidad

La incomunicabilidad y la modalidad propia, es decir, la individualidad constituyen en la *res* una interioridad, un «dentro». El «dentro», la interioridad, es nuclear al «de suyo». Pero no es una interioridad meramente pasiva. Es un «dentro» que ha generado el estado constructo y la esencia. Es, por lo tanto, de alguna manera, actuación y energía. Con lo cual el «dentro» es también «desde dentro». Y así la cosa tiene un *in* y un *ex*. Y más que tener, lo es. En esta como actuación y energía fontanal que es el «de suyo» consiste el «ser» zubiriano.

Este «ser» retoma, pero ya a nivel transcendental, es decir, en cuanto brotadas del «de suyo», el volumen y las dimensiones descubiertas antes desde otro punto de vista, el de la mera actualización de la talidad de la cosa como «de suyo».

Estas dimensiones son: Perfección, que es la mayor o menor gradación de ser (zubiriano) de la esencia. Estabilidad, que es la mayor o menor gradación de pertenencia o suidad de la esencia. Y duración, que es la mayor o menor permanencia de la esencia en cuanto ser.

El «de suyo» contemplado transcendentalmente en sí mismo, no precisamente en cuanto modalizado por una talidad

determinada, está estructurado por dos momentos: el «en sí» y el «suyo». Esta estructura da origen a los dos tipos de esencia, con una tipicidad que, puesto que arranca del nivel transcendental del «de suyo», es a su vez también transcendental. Estos dos tipos de esencia son la esencia cerrada y la esencia abierta: según repose preferentemente sobre el «en sí» o sobre el «suyo».

La esencia abierta, al reposar sobre el momento del «suyo», muestra la primera realización del *factum transcendental*. En la esencia abierta la inteligencia se encuentra formando sistema con su propia realidad; constituyendo una reflexión transcendental que nos abre la puerta a una concepción del hombre, no como substancia, sino como substantividad.

Párrafo 3º

LA REALIDAD RELATIVAMENTE ABSOLUTA
Y LA REALIDAD ABSOLUTAMENTE ABSOLUTAEl hombre. realidad relativamente absoluta.

El hombre como esencia abierta es apertura de la realidad hacia sí misma. En el hombre se realiza el bipolarismo sistemático del *factum transcendente* sin salir de sí mismo. Se da pues en el hombre una especie de desdoblamiento por el cual una única realidad se encuentra siendo por una parte posesora de sí misma y por otra poseída por sí misma. No es más que el desdoblamiento implícito en el «de suyo», pero específicamente informado por el carácter abierto de la esencia abierta: abierta principalmente a su propia realidad.

Esta información confiere a la suidad del «de suyo» acabamiento y plenitud, manifestados en su desvinculación de las cosas reales. Con lo cual la realidad de la esencia abierta resplandece como algo absoluto, como un *factum* absoluto, o de otra forma, como un absoluto factual.

"El hombre es suyo, es su realidad «propia» frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto* " (ED. 51).

Este absoluto factual está, no obstante, estructurado. Tiene una constructividad fundamental que es su misma bipolaridad, ya aludida, en cuanto que establece una respectividad constituyente entre los dos polos. Ahora bien, esa respectividad establece una dependencia. De tal forma la realidad que es el hombre se posee a sí misma, que depende de sí misma. La autoposesión es en el hombre, no sólo algo en lo que se es, sino algo que hay que hacer, algo que hay que lograr o "cobrar", que es el término empleado por Zubiri (11). O de otra forma, por ser precisamente algo en lo que se es, se convierte en algo que hay que hacer y lograr.

Es que el ser del hombre (entiéndase verbalmente el término «ser») es la constitutiva, modalizada e individualizada actualidad respectiva y transcendental, con una respectividad instituida entre su realidad en cuanto posesora y su realidad en cuanto poseída, y poseída con una posesión que consiste precisamente en ir siendo poseída. Y esta peculiar dependencia y distensión relativiza el absoluto factual

humano convirtiéndolo en un absoluto relativo. Y así el hombre es realidad relativamente absoluta.

Tratamos, como se ve, de dar, ya de entrada, las claves racionales últimas de la relativa absolutez de la realidad humana, mostrando su entronque en el *factum transcendental*, que es, a nuestro juicio, el punto último a que vienen a reducirse los conceptos fundamentales de Zubiri. El, sin embargo, según su estilo, prefiere el análisis fenomenológico de determinados datos de experiencia. Aquí se presenta el dato del «frente a».

“Lo absoluto de la realidad personal humana consiste en ser ab-soluto frente a todo lo demás y a todos los demás. Sin este «frente a» no se puede ser persona humana. Ahora bien, para ser real «frente a» es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual se esté «frente a». Y esta necesidad le está impuesta al hombre por su propia realidad. Y en la medida en que le está impuesta, su realidad, aunque absoluta, lo es tan sólo relativamente. La relatividad de mi absoluto consiste formalmente en serlo «frente a»” (HD. 79).

Posteriormente, sin abandonar su estilo de análisis fenomenológico -“análisis de hechos” lo llama él (12)-, vuelve al «frente a», encontrándolo ahora relacionado con la fundamentalidad y el poder de lo real.

"El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto «frente a» aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos" (HD. 92).

A nuestro juicio el «frente a» surge conjuntamente de dos raíces: la bipolaridad del *factum transcendental* que enfrenta la inteligencia con la realidad, y el carácter abierto de la realidad humana, que es lo que hace al hombre precisamente inteligente y consciente de ese enfrentamiento.

La respectividad mundanal está fundada en la realidad de la esencia abierta.

El ser de que aquí se trata es obviamente el específico ser zubiriano ya explicado. Se puede observar, sin embargo, que la respectividad que especifica a la actualidad constitutiva del ser zubiriano se realiza aquí en el seno mismo de la substantividad individual humana.

Pero no se piense que se trata por eso de una respectividad distinta de la que constituía el transcendental «mundo», que era una respectividad entre substantividades. La respectividad que aquí contemplamos, a la vez que salva el bipolarismo del *factum transcendental*, constituye también

uno de los dos polos, en concreto el polo «inteligencia», del bipolarismo constitutivo de la entera realidad mundanal. Ésta manifiesta, o por mejor decir, actualiza su realidad al ser aprehendida como «de suyo» por la realidad abierta a sí misma que es el hombre; y es aprehendida como de suyo precisamente porque la realidad del hombre es abierta a sí misma (13). Y por la misma razón queda al descubierto la respectividad existente entre las cosas del mundo. Esta respectividad está fundada en una «la» realidad que no es otra que «la» realidad a la que el hombre, como esencia abierta, está últimamente abierto. Si fuera otra ya no podríamos hablar de «la» realidad, sino de «una» y «otra» realidad (14).

La explicación transcendental del bipolarismo constitutivo del *factum transcendente*.

Con esto estamos accediendo a la explicación transcendental del bipolarismo constitutivo del *factum transcendente*. Esa presencia que, según veíamos (15), tiene la inteligencia en el *factum transcendente*, consiste en último término en el carácter abierto de la esencia abierta. Si «la» realidad es única y se cumple en la esencia abierta en un grado absoluto (bien que sólo relativamente absoluto), necesariamente ha de darse una cierta presencia de la

realidad de la esencia abierta en cualquier otra realidad que se ofrezca a ser aprehendida por ella.

La probación zubiriana es la actualidad intelectual de la respectividad transcendental.

Decíamos que la realidad se cumple en la esencia abierta en un grado absoluto. Veamos qué es este *cumplirse* de la realidad. La realidad se cumple en la esencia abierta siendo su fundamento, y un fundamento que supera a esa esencia, un fundamento que es más que ella. A esta superioridad de «la» realidad con respecto al hombre Zubiri llega por medio de la experiencia. Experimentar y «hacer probación» de la realidad y su estructura es el camino zubiriano para la filosofía. La superioridad de «la» realidad para con la esencia del hombre es algo que se impone en y a una experiencia profunda de la realidad del hombre mismo.

Hacer probación o experiencia no es para Zubiri algo plenamente unívoco con un análisis por introspección. Esa experiencia es una cosa más transcendental que tal análisis. Este último es una actuación de la potencia cognoscitiva, que recae sobre sí misma mientras está en ejercicio. En palabras del mismo Zubiri, experiencia

"es ante todo una especie de prueba a que se somete algo, una prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptiva, sino que es el ejercicio

mismo operativo del acto de probar: *es probación física*. ¿De qué? De la realidad de algo. La experiencia es, pues, probación física de realidad" (HD. 95).

En nuestra interpretación, esta zubiriana probación física de realidad se reduce en último término a la actualidad intelectual de la respectividad transcendental. Trataré de explicarme.

Se recordará el concepto de respectividad como aquel momento de la realidad en cuanto realidad por el cual todo aquello que es real, toda cosa real, al estar anclada en «la» realidad, única e intrínseca para toda cosa real, se encuentra abierta a cualquier otra cosa real y al conjunto de todas ellas, con una apertura que es constitutiva de la misma realidad de la cosa real. La respectividad nace, pues, de la comunión de todas las cosas en una «la» realidad intrínseca a cada una y única para todas ellas.

Pero nace no a modo de propiedad sino a modo de momento constitutivo de la realidad e identificado con ella. La respectividad es inseparablemente respectividad real y realidad respectiva. Y ella, la respectividad, es la nota especificativa del «ser» de las cosas. Es un «ser» que es eminentemente - y valgan las expresiones, que algunas hay que emplear - dinámico y actioso. Por eso, por tratarse de un «ser» que es, a la vez, constitutivo y dinámico, se puede declarar la respectividad como un transcendental «estar

siendo»; que es expresión que en el «estar» salva el momento constitutivo, y en el «siendo», el dinámico. Tal era la duración como momento dimensional de la estructura transcendental de la esencia (16).

No se trata de un «estado de ser», sino de un «estar siendo». El formular la expresión con la categoría gramatical del verbo y del participio, en vez de la del sustantivo, es aquí decisivo; porque es precisamente el recurso para significar la duración transcendental; de la que, cuando hemos tratado anteriormente el tema (17), decíamos que "es, sí, una permanencia; pero no una permanencia «del» o «en» el ser, sino una permanencia que es el mismo ser". Ese «estar siendo» es también un «ir siendo» más que un «ser». O de otra forma, un «ser» que consiste precisamente en «ir siendo». Y este «ir siendo» en cuanto actualizado por la inteligencia, es decir, en cuanto actualmente incorporado a la realidad abierta a sí misma que es la esencia humana, es justamente la experimentación y la probación zubirianas. Por eso la experimentación y la probación son momentos constitutivos de la realidad humana, y no simplemente un ejercicio anecdótico de la facultad cognoscitiva.

Volviendo a Zubiri, "el hombre, haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real" (HD.95).

El «ir siendo» es el «hacer» transcendental.

Ese «ir siendo» es, pues, un «hacer». Experimentación y probación pertenecen conceptualmente a la categoría del «hacer». Es más. Llevando hasta sus últimas consecuencias lógicas el pensamiento de Zubiri, el «ir siendo» de que tratamos es el «hacer» transcendental. Es el radical y último «hacer» humano, del cual toman nombre sus demás «haceres».

Resulta, pues, que la realidad de la esencia abierta es esencialmente «hacedora» (valga la palabra), y «hacedora», en primer término, de sí misma. La realidad abierta es un irse haciendo y, correspondientemente, cobrando a sí misma en su mismo durar. Esta tesis, leída según la pura formalidad de sus conceptos, es contradictoria y absurda. Nadie ni nada puede hacerse a sí mismo. Pero no lo es si se tiene en cuenta el específico sistematismo zubiriano, que permite distinguir, y de una forma real, el momento inicial y final de ese «hacer». La respectividad que estamos analizando cuenta con un «desde» y un «hacia», que siguen siendo momentos distintos aunque se maticen como «desde sí» y «hacia sí».

Y por fin, dado que el hombre se hace su propia realidad en y por su mismo «estar siendo», no se concibe este «hacerse» sin superarse, es decir, sin que el término «hacia» sea superior, sea más, que el término «desde». El término «hacia» no puede ser otro que «la» realidad. La cosa

real, como «de suyo», es una especie de dinamismo autoenvolvente en busca de una fundamentación absoluta que no puede salirse de la línea del mismo «de suyo». Tal fundamentación no puede ser otra que «la» realidad.

Pero, insistimos, no es propiamente éste el camino de Zubiri. Zubiri, sí, concibe la experimentación al modo explicado de este estudio. Pero llegado el momento de establecer la tesis de la superioridad de «la» realidad con respecto al hombre, se asienta en el aspecto precisamente experimental de esa experimentación. Y desde ese aspecto cobra su tesis fuerza y evidencia suficientes y hasta abundantes. Se añaden, claro está, a nuestro enfoque, más apriorístico. Que, sin embargo, no puede ser exclusivamente apriorístico, porque la base de la marcha mental, que es precisamente la realidad, es el *aposteriori* por excelencia.

Las tres propiedades de la realidad como fundamento. Última.

Zubiri atribuye tres propiedades a la realidad como fundamento del «hacerse» humano: última, posibilitante e impelente (Cfr. HD. 82-83). La ultimidad es la expresión del carácter precisamente fundamental de la realidad con respecto a la esencia abierta, y del carácter absoluto de ésta. La realidad como fundamento del «hacerse» humano es el último sentido del *factum transcendental*. Es la

transcendentalidad radical. La ultimidad le pertenece, pues, por derecho propio.

Posibilitante. El verum transcendental.

Pero la realidad es algo que el hombre ha de hacer en sí mismo. El hombre, desde su específica talidad de esencia abierta, ha de hacerse como realidad. Y ha de hacerse en respectividad con todas las demás cosas del cosmos. Se establece, pues, un diálogo entre él y las cosas. Ese diálogo es descrito por Zubiri como un «estar entre las cosas». Pero no es un estar inactivo, sino que consiste en irse apropiando las posibilidades de realización que le ofrecen las cosas. Esta apropiación es el único modo de lograr la autosuperación que trae consigo el hacerse humano. El hombre, entre las cosas, encuentra la realidad como el propio fundamento de él mismo, fundamento que además le supera. Ha de hacerse afincándose en ese fundamento. Con lo cual las cosas se le convierten en posibilidades de autorrealización, posibilidades que de alguna forma ha de apropiarse.

O de otra forma. Ya desde el *factum transcendental* de la aprehensión impresiva de realidad, ésta le es al hombre una posibilidad de vida. Para todo sentiente le es posibilidad de vida su específica formalidad: la estímúlica para el puro animal y la formalidad de realidad para el sentiente

inteligente. Pero lo específico de la posibilidad de vida humana es que es posibilidad de autorrealización, y de una autorrealización cuyo punto de llegada es superior al de partida. Podíamos llamarla autorrealización superante. Con lo cual las cosas del cosmos no sólo le son al hombre talidades entre las que ha de estar como dialogantemente para posibilitar su vida, sino que también esas talidades, por su función transcendental, por ser portadoras de realidad, le posibilitan también al hombre su instalación en la realidad y su propia superación.

La realidad le es, pues, al hombre, posibilidad de vida; pero inicialmente esa vida es la de la inteligencia. Y a partir de aquí podemos descubrir un nuevo aspecto del *verum* transcendental de Zubiri. Contemplamos ahora la verdad, no precisamente como verdad real, es decir, como actualización de la cosa en su realidad, sino la verdad como propiedad transcendental de la realidad. Contemplamos el correlato zubiriano del *verum* transcendental escolástico como propiedad del ente.

Decíamos (18), interpretando la mente de Zubiri, que "el *verum* como propiedad transcendental de la realidad es la respectividad - y respectividad constituyente -, que esa realidad, sólo por serlo, tiene para con la realidad de la esencia abierta a su propia realidad". Pues bien, he aquí que recorriendo en sentido inverso ese mismo camino de la respectividad, es decir la respectividad de la esencia abierta como su «hacer» y «hacerse», hemos llegado a la

realidad como el fundamento posibilitante del vivir inteligente. Podemos por lo tanto sacar la consecuencia, implícita en los conceptos de Zubiri, de que el *verum* transcendental y la realidad como fundamento posibilitante de la vida humana se identifican.

Impelente. El *bonum* transcendental.

Decíamos que eran tres las propiedades que Zubiri atribuía a la realidad como fundamento del «hacerse» humano: última, posibilitante e impelente. Nos queda, pues, analizar la tercera: el carácter de impelente.

La impelencia es el resultado de una ultimidad superadora del hombre, en la cual, sin embargo, él ha de realizarse. Esa ultimidad no es otra que «la» realidad, como fundamento de la abierta esencia humana. Como la tensión hacia su fundamento último es en el hombre un momento de su apertura identificado con esta última, afecta a lo constitutivo de su esencia, y le es al hombre, por lo tanto, algo inseparable. Le es una necesidad factual. Esta necesidad se traduce en impelencia. El hombre se encuentra impelido a realizar su esencia afincándose en «la» realidad: con una impelencia que brota precisamente de esa misma «la» realidad.

Y este brotar de la realidad la impelencia es el *bonum* como propiedad transcendental de la realidad. El *bonum* es, pues, la realidad en cuanto que, por ser fundamento último

de la esencia abierta le es a ésta término necesario de su tensión transcendental, la cual tensión es el principal momento constitutivo de la voluntad.

Dominación y excentricidad.

La fundamentalidad de la realidad con respecto al hombre, al estar dotada del triple carácter de última, posibilitante e impelente, es concebida por Zubiri como «dominación» (19). La realidad ejerce sobre el hombre un dominio radical, que determina en él su propia realización. Esta es la última razón de ser de la excentricidad del hombre con respecto a la realidad (20). El hombre no es el centro de la realidad. Si lo fuera, sería él quien la dominaría a ella. Recuérdese que la excentricidad fundamentaba la oposición «inteligencia-realidad». Y que esta oposición era nota constitutiva del *factum transcendente*. Con todo lo cual llegamos a la última determinación de dicho *factum*. El sistema «inteligencia-realidad» está informado por la dominación de la segunda sobre la primera.

La vía zubiriana hacia Dios.

Esta es la vía zubiriana hacia Dios: hacer probación de la dominación de la realidad; concienciar el ser humano (el

«ser» zubiriano, se entiende) como factual actualidad dotada de respectividad hacia una «la» realidad que le domina por ser su fundamento último, posibilitante e impelente. Por eso «la» realidad, como fundamento, y fundamento intrínseco, del hombre, es llamada por Zubiri audazmente «deidad».

"Las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros «efectos» de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. Ser sede consiste en ser deidad. Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios" (HD. 156).

La realidad es fundamento intrínseco, porque lo intrínseco, para Zubiri, es lo que forma sistema; y aquí estamos ante el sistema primero y último del *factum transcendente*. Y es «deidad», con nombre claramente derivado del de Dios, porque la última razón de ser de la dominación de la realidad sobre el hombre es el hecho de que Dios es la realidad absolutamente absoluta.

"Dios (lo repito hasta la saciedad) está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo" (HD. 155).

O de otra forma. Siendo la realidad fundamento último, es necesario, para verificar su fundamentalidad y su ultimidad, que se dé en ella un momento absolutamente absoluto. Y ese momento absolutamente absoluto bien puede ser llamado Divinidad o Dios. Dios, por lo tanto, no es cosa distinta de «la» realidad.

Lo cual no quiere decir que Dios se identifique con el mundo. Mundo es el momento respectivo de la realidad, y Dios es su momento irrespectivo. La realidad no es propiamente una cosa. Hemos empleado antes este término por pura necesidad expresiva. El término «cosa» resulta inadecuado porque suscita demasiado espontáneamente el concepto de substancia. Puestos a definir la realidad no podemos decir de ella sino que la realidad es la realidad. Estamos ante la pura ultimidad, irreductible por lo tanto a cualquier otro concepto que no sea ella misma. Zubiri soluciona el problema apelando al término «de suyo».

Realidad, dice en cierta ocasión, "significa el carácter de ser «de suyo»" (SE. 460), empleando una fórmula que nos parece un tanto inconsiderada, por cuanto incluye en ella el término ser, haciendo a éste anterior a la realidad, cosa que va contra su propia mente. Por eso nos parece que más subiriano sería decir simplemente que realidad es «de suyo». Y decir «de suyo» es simplemente apelar a la experiencia de realidad implícita en el *factum transcendental*, y en la entera vida humana en cuanto esencia abierta a la realidad y fundamentada últimamente en ella. La realidad es entonces

única. Por eso no se puede distinguir la realidad de Dios de la del mundo como una cosa se distingue de otra. No cabe más que distinguir en ella diversos momentos. Y en ese sentido decimos que Dios es el momento irrespectivo (21) y absolutamente absoluto de la única realidad que es el fundamento último, posibilitante e impelente del hombre.

El hombre es, pues, esencia abierta, en último término, a Dios y fundamentada, en último término, en Dios.

Resumen del párrafo y del capítulo.

El carácter abierto de la esencia abierta confiere «al de suyo» acabamiento y plenitud, que enfrentan a dicha esencia con toda otra realidad y la convierten en un absoluto factual.

Este absoluto factual tiene un «ser» (zubiriano y verbal) que está especificado por la respectividad constituida entre su propia realidad en cuanto poseedora de sí misma y esa misma realidad en cuanto poseída por sí misma; pero poseída con una posesión que consiste en ir siendo poseída. Lo cual convierte a la esencia abierta en un absoluto relativo.

La respectividad instituida en el seno mismo de la esencia abierta especifica su propio ser, y manifiesta y actualiza la realidad y la respectividad de todas las demás cosas. En esto consiste últimamente el carácter de luz que tenía la existencia humana con respecto al ser de las cosas

(21). Y es la explicación transcendental de la presencia de la inteligencia en el *factum transcendental*

Con lo cual el ser mismo (zubiriano y verbal) de la esencia abierta, al ser el factor manifestativo y actualizador del ser de las demás cosas, resulta ser experiencia y probación de ellas; especialmente teniendo en cuenta que se trata de un ser que consiste en «estar siendo» e «ir siendo».

Este «ir siendo» es además el «hacer» transcendental: experimentar y probar son un hacer. Este hacer explica que la esencia abierta sea hacedora de sí misma, y vaya, por lo tanto, cobrando su propio ser en su mismo durar.

El hacerse de la esencia abierta, gracias a que el término «hacia» es «la» realidad como fundamento de ella, es además autosuperador.

Y la realidad es capaz de fundamentar el hacerse autosuperador de la esencia abierta en virtud de sus tres propiedades: es última, posibilitante e impelente.

Que muestran la superioridad dominante de la realidad con respecto al hombre; y consecuentemente la excentricidad de este último con respecto a la primera.

Hacer probación de la dominación de la realidad es la vía zubiriana hacia Dios. Dios es el momento irrespectivo y absolutamente absoluto de «la» única realidad. Es fórmula arriesgada que, si se interpreta desde una mentalidad que ponga la substancia y el *unum per se* como los conceptos últimos, resulta insostenible, por panteísta. Pero no lo

resulta interpretada desde el constructo y especial sistema de conceptos transcendentales que nos ofrece Zubiri.

En este séptimo capítulo hemos puesto el colofón lógico a nuestro análisis y ratiocinación sobre este sistema de conceptos, tratando de desentrañar la estructura transcendental de la realidad. Hemos estudiado en el primer párrafo las coordenadas generales de la estructura de la realidad, centrándonos especialmente en los transcendentales simples y complejos. En el segundo párrafo hemos analizado los tres caracteres transcendentales de la esencia: constitución, dimensionalidad y tipicidad, en los que se concretan y plasman las coordenadas generales estudiadas en el anterior párrafo. Y por fin, en el tercero, centrando la atención en la esencia abierta, es decir, en el hombre, hemos tratado de mostrar la profundidad y virtualidad eficiente y constructivista de la apertura de la esencia abierta, y su carácter de realidad relativamente absoluta. Y correspondientemente hemos hecho pie en la realidad absolutamente absoluta.

PARTE TERCERA

ENSAYO DE UNA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA FACTUAL.

Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Y el sistema de ideas metafísicas de Zubiri, que acabamos de estudiar, ha incidido en una mente, la nuestra, que hace tiempo ha dejado de ser moldeable por las ideas recibidas de fuera. No que no hayamos aprendido nada de Zubiri. Los grandes maestros siempre enseñan. Pero el "recipiente" tiene ya su "modo". Declarar de alguna manera ese "modo" es lo que pretendemos con esta tercera parte de nuestro trabajo.

La denominamos "ensayo" para significar la ausencia de pretensiones totalizadoras. No es una metafísica completa lo que presentamos. Ni sabríamos. Son solamente algunas ideas fundamentales.

Recogemos de Zubiri la que se nos ocurre llamar *solidez factual*. Nos parece que es el suelo fecundo donde ha de arraigar toda auténtica metafísica. Pero como se verá, seguimos nuestro propio camino. No contrario. Simplemente divergente. Y en algunos aspectos, en substancia, convergente. Las divergencias, al menos las que nos parecen principales, tenemos intención de aclararlas en la última parte de nuestro estudio.

CAPÍTULO OCTAVO

NUESTRO FACTUM TRANSCENDENTALE Y NOCIONES BÁSICAS.

Esta nuestra personal investigación busca en primer lugar su propio *factum transcendendale*, su propia base de construcción que sea a la vez claramente última, de simple y diáfana naturaleza, e inmediata y universalmente accesible. Esa base ha de contener las nociones fundamentales de «ser», «ente», «esencia» y «substancia», que han de adquirir su luz de la misma que ilumina y hace patente al *factum transcendendale*. Tal es el objetivo del presente capítulo.

Párrafo 12

ESQUEMA BIOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

Precisamente la connaturalidad con que penetra en una mente atenta el sistema de Zubiri, esfumando problemas de substancialidad, conocimiento del mundo exterior y compatibilidad entre la filosofía y la teoría evolutiva, nos pone en guardia sobre su *factum transcendente*, suscitándonos la cuestión de si su peculiar concepto de realidad goza o no de una absoluta ultimidad. Tal es la inquietud que pone en marcha nuestra particular investigación sobre los conceptos metafísicos fundamentales.

Prioridad de la realidad y carácter sistemático de éstos:
dos motivos generales de crítica a Zubiri.

Hemos mostrado cómo Zubiri construye un sistema que, más allá de su apoyo en las ciencias positivas actuales, es propiamente filosófico. Sus conceptos fundamentales no son los propios de la Física o la Biología, sino que son específicamente filosóficos. Gozan de una ultimidad a la que los

primeros no pueden llegar, porque se lo impide el siempre restringido objeto formal de las ciencias positivas.

Sin embargo, tenemos motivos para cuestionarnos sobre si realmente los conceptos fundamentales de Zubiri, y en concreto, su concepto de realidad, son transcendentales y últimos. Y hay de entrada dos razones para dudar: primera la pretensión de Zubiri de que el concepto de realidad es anterior al de ser, y segunda el carácter sistemático, primordialmente sistemático, de su concepto de realidad.

La prioridad de la realidad sobre el ser choca fuertemente con la tradición aristotélico-escolástica. Y la prioridad del sistema sobre sus elementos contradice al sentido común y a la misma mencionada tradición, que establece la indivisibilidad interna del ente, y su carácter de *unum per se*.

Pero estudiemos detenidamente cada una de estas dos causas justificantes de una crítica al sistema de Zubiri.

Una filosofía que garantiza su propia crítica y su intersubjetividad.

Y empecemos por la segunda, porque es la determinante de la primera.

El carácter sistemático de los conceptos fundamentales de Zubiri nace, como ya hemos mostrado, de su *factum transcendente*. Tal acontecimiento es ya un sistema, el sistema «inteligencia-realidad», que ha de resultar el germen del

gran sistema de la substantividad, que, según hemos visto, abarca de alguna manera el cosmos entero e incluso al mismo Dios. El *factum transcendente* de Zubiri tiene, a nuestro juicio, el mérito radical de propiciar una filosofía que tiene garantizada su propia crítica y su intersubjetividad.

Garantiza su propia crítica porque la inteligencia está presente de una manera experimental en el concepto zubiriano de realidad, con lo cual el filósofo tiene constantemente en su mano la posibilidad de contrastar ambos extremos: inteligencia y realidad, y comprobar de una manera inmediata su infalible adecuación.

Además, el carácter experiencial de la realidad zubiriana posibilita el que la crítica que hagamos de ella sea estrictamente científica, según las pautas de la actual crítica científica. "Si tenemos en cuenta lo que significa el carácter crítico de la intencionalidad científica (adecuación a la experiencia), podemos decir: la intención científica - su sentido y su alcance intencional - se establecerá crítico fundamentalmente en tanto en cuanto el hombre tome conciencia reflejamente de su adecuación a la experiencia fácticamente constituida; no podrá consistir sino en la toma de conciencia de que la intención científica está adecuada a la estructura de la experiencia real en que surge" (1).

La realidad zubiriana es una experiencia real estructurada y fácticamente constituida. Cumple, pues, las condicio-

nes para que se pueda realizar sobre ella una crítica científica.

Y ya desde este punto de vista la realidad zubiriana garantiza también la intersubjetividad. La verdadera ciencia, según la concibe el mismo autor antes citado, Javier Monserrat, ha de ser común a todo el grupo de personas animadas por la específica intencionalidad de la ciencia de que en cada caso se trate, y ha de ser también comunicable a todas ellas. Y esto se logra si la experiencia fenoménica en que se fundamenta es ella misma común a ese grupo de personas, está expresada en un sistema estructurado de conceptos perfectamente definidos y acoplados a esa experiencia, y posee además un preciso lenguaje que guarde perfecta correspondencia con dicho sistema de conceptos. (Cfr. *ibid.* pp 170-174) Por nuestra parte, aunque sin exclusividad (no es aceptable que antes del Círculo de Viena no existiera en el mundo verdadera ciencia), admitimos estas condiciones. En cualquier caso hay que reconocer que la realidad zubiriana las posee, y goza, por lo tanto, de intersubjetividad.

La clave última de la intersubjetividad.

Pero la clave última de la intersubjetividad de que goza el sistema filosófico de Zubiri está, a nuestro juicio, en que este sistema reproduce en clave filosófica el esquema

más básico y común de las vivencias psíquicas del ser humano (2). Con lo cual está, en el fondo, remitiendo al lector a las presencias psíquicas que constituyen su fondo vital (3). Y como estas presencias son elementales, inmediatas y concretas, y además son previas a cualquier elaboración de la razón o cualquier opción de la voluntad, los conceptos que sobre ellas se pueden elaborar tienen su referencia realista muy al alcance de cualquiera y bastante inmune de toda desfiguración. Con lo cual son fácilmente comunicables.

Esa adecuación al esquema psíquico elemental se puede comprobar abriendo un buen tratado de psicología básica, como es, a nuestro juicio, el de Philipp Lersch (4).

Concibe Lersch la vivencia psíquica fundamental como funcionando en un "esquema básico bipolar" que recuerda bastante el bipolarismo del *factum transcendente* de nuestro estudio.

"Con la diferenciación de los procesos de la conscienciación del mundo y de las pulsiones inquisitivas se ha trazado un esquema básico bipolar dentro del cual transcurre la vida psíquica. Uno de los polos es el horizonte objetivo de un ambiente al que el ser vivo animado está unido según la ley de la comunicación: el otro polo es un centro vital subjetivo, del cual emanan las vivencias pulsionales y se extienden hacia aquel mundo circundante" (Ibid. pag. 15).

Dentro de este esquema bipolar el objeto concreto de la vivencia está determinado por la necesidad.

"En el hecho de estos mundos circundantes específicos se pone de manifiesto que el conjunto de lo percibido en el interior de ellos siempre está condicionado por las *necesidades* con las que el ser vivo está ligado al ambiente, según la ley de la comunicación, para conseguir el despliegue de sus posibilidades y la conservación de la existencia. Son estas necesidades, estos requerimientos correspondientes al plan de construcción del ser vivo, las que realizan ciertos sectores del mundo circundante al campo vigil de la percepción. Todo lo demás queda difuminado para el ser vivo, no pertenece a su ambiente ni está presente en él" (Ibid.).

El «mundo circundante» es para Lersch "aquel que le pertenece (a un determinado organismo animado) y se halla abierto a su acción" (pag. 14). Y lo aclara con el ejemplo del erizo de mar para quien "su mundo circundante es predominantemente un mundo de sombras y no sombras" (l.c.); así como para la mosca "consiste en movimientos y no movimientos" (l.c.). El mundo circundante se opone al «contorno», que es el conjunto de cosas que constituyen materialmente el espacio vital del individuo vivo (cfr. l.c.).

Como se ve, la correspondencia con el sistema de Zubiri parece clara. Transponiendo los conceptos al animal humano, el contorno es la realidad en sí considerada en el momento

previo a aquel en que forma sistema con la inteligencia. El mundo circundante es la realidad como formalidad propia y característica de la inteligencia sentiente humana. El «realce» que las «necesidades» vitales otorgan a las cosas del mundo circundante es la actualización zubiriana, que pone de relieve a la cosa haciéndola resaltar sobre su «no-deber-ser» y manifestando su unidad y su substantividad (5). Y por fin el «plan de construcción» corresponde a la autorrealización y autoposesión que logra o «cobra» (6) el hombre cuando está con las cosas en la realidad (7).

Zubiri, con su *factum transcendental*, con su concepción de la realidad como un sistema bipolar que determina la prioridad general del sistema sobre el elemento de ese sistema, tiene, pues, la habilidad de asentar las bases de su pensamiento filosófico en el fondo biológico humano. Y como este fondo es primitivo, elemental y previo a la razón y a la opción libre de la voluntad, es común a todos los hombres y fácilmente asequible por todos. Con lo cual el sistema de conceptos fundamentales de Zubiri, una vez entendido, tiene garantizada la intersubjetividad.

¿Es posible transcender el sistematismo biológico?

Pero Zubiri esconde en el seno de su sistema el motivo mismo que lo pone en crisis. ¿Es capaz de llegar realmente a

una transcendentalidad, que sea propiamente última, un sistema basado simplemente en el fondo biológico humano?

Un sistema filosófico, que pretenda tener valor absoluto ¿no deberá, como los sistemas morales, desprenderse de las determinaciones biológicas? ¿No tendrá la filosofía que renunciar a la cómoda y flúida intersubjetividad que alcanza al fundamentarse en unos conceptos que traducen de una u otra manera aspectos del fondo biológico humano común y experiencial, que no es, sin embargo, capaz de proporcionar la auténtica ultimidad transcendental?

El carácter sistemático de la filosofía de Zubiri, que se puede apellidar como biológico, se resuelve en el zubiriano concepto de realidad, que Zubiri sostiene que es el auténticamente transcendental y último, colocado, según él - y tenemos la intención de estudiarlo en concreto - más al fondo del mismo tradicional concepto de «ser». Pero esta ultimidad del concepto de realidad está en función del que podemos llamar biologismo de su carácter sistemático, o si se nos permite la fórmula, que encontramos expresiva, sistematismo biológico. Y cuando Zubiri pretende reivindicar el concepto de «realidad» contra el de «ser», no hace en el fondo más que volver a ese sistematismo biológico y reafirmarlo. De tal forma que sus demostraciones - como tendremos ocasión de comprobar - se reducen al esquema general de "el ser no es el concepto último, porque el concepto último es el de realidad, como ya hemos mostrado". ¿No será posible transcender la clausura de ese sistematismo

biológico y salirse de él en búsqueda de una ultimidad, de una transcendentalidad que sea última de un modo absoluto y no en función de ningún sistema, en cuanto esto es posible al entendimiento humano? (8).

Contraste de la «realidad» zubiriana con el ens escolástico.

Para entrar de alguna manera en la solución de estos problemas volvamos al concepto de *actualidad*, básico en el realismo zubiriano. En el capítulo V de este estudio concebíamos la actualidad zubiriana como "un «no-deber-ser» negado". Séanos ahora permitido reproducir el párrafo que escribíamos tratando de profundizar en este «no-deber-ser».

"¿Indica este transfondo (el «no-deber-ser») que nos hallamos ante una metafísica de tipo creacional, una metafísica, como es en general la escolástica, que considera al ser como «todo aquello que es creado por Dios de la nada»? No necesariamente. La experiencia transcendental del «no-deber-ser» es justo eso, transcendental, es decir, una experiencia que se detecta en la base de la experiencia del ser como luz, y que no es reductible a otras ideas. Es verdad que, profundizando en ella, o mejor, dejándola expandirse, dejándola desarrollar la que se nos ocurre llamar su virtualidad conceptualizadora, nos llevaría a un concepto de ser, que resultaría concebido formalmente como

algo opuesto a la nada; que es el concepto de ser de tipo creacional" (V-1).

Aquí nos parece que está el sutil cambio de agujas que nos puede hacer salir de la clausura del zubiriano sistematismo biológico.

La filosofía aristotélico-tomista propone como concepto transcendental el de «ente». Y al ente lo define como *aptum esse*: *Ens est aptum esse* (9). Hay que notar que esta filosofía distingue los términos de *ens*, *esse* y *exsistentia*, que se pueden traducir al español como «ente», «ser» y «existencia»; aunque Santo Tomás no suele emplear el término *exsistentia*. Cuando se quiere referir a la existencia emplea el término *esse*.

Y del *esse* dice Santo Tomás (I Dist. 33 q.1 a.1 ad 1) - según lo cita Iturriz - que es múltiple:

"Uno modo dicitur *esse* ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est *esse*: definitio quidditatem rei significat.

Alio modo dicitur *esse* ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est *esse* viventibus; est animae actus, non actus secundus qui est operatio, sed actus primus.

Tertio modo dicitur *esse* quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula" (Ibid.) (10).

Ya se ve que de los tres el más plenario y propio modo de entenderse el *esse* es el segundo, el que lo identifica como el *actus essentiae*.

Y esto lo confirma el mismo Santo Tomás. Precisando el concepto de esencia dice que "se llama esencia en cuanto que por ella y en ella el ente tiene el ser (*ens habet esse*)" (11).

Pero el principal de toda esta serie de conceptos transcendentales, y que a todos los demás presta fundamento y solidez es el concepto de existencia. La existencia es concebida como el *actus essentiae*. Y dice de ella Iturrioz (12) que es "*fons totius perfectionis in ordine physico existentis*" y que "*essentiae sine existentia tandem nihil sunt*". Y citando a Santo Tomás en un texto en el que el término *esse* es claramente usado como significando existencia, añade: "*Ipsum esse est perfectissimum omnium*" (13).

Pues bien, la existencia es concebida por la Filosofía Escolástica como "*id quo ens (formaliter) extra nihilum constituitur*" (Iturrioz, *M.g.* nº 84) (14). Con lo cual llegamos a la contraposición elemental «nada-ser» que está en la base tanto de la realidad zubiriana como del *ens* escolástico. La diferencia está en que esa realidad zubiriana que resalta sobre la nada, además «resalta-en» y «-para» la inteligencia, formando sistema con esta última, mientras que el *ens* escolástico resalta exclusivamente en sí mismo; aunque en un momento, en cierto sentido, posterior tenga también una referencia al entendimiento. Es la referencia (referencia

escolástica, que no respectividad zubiriana) del *verum*, que ya hemos analizado en este estudio (VII-1 y 3).

Por todo esto no nos parece acertado el carácter primario que Zubiri atribuye a la contraposición escolástica entre la extraanimidad y la intraanimidad. "Pues bien, para la Escolástica, aquello a lo que *primo et per se* se contrapone lo real, como extraanímico que es, es justo a lo intraanímico, que es irreal" (SE. 390). Sin negar que es propia de la Escolástica la contraposición de lo extraanímico a lo intraanímico, la contraposición primaria de esa escuela nos parece a nosotros verla en el ser contra la nada. Y en tal contraposición última se resuelve, en el pensamiento escolástico, la que media entre lo existente y lo inexistente; que es a su vez, y según lo reconoce el mismo Zubiri, la resolución de la que hay entre lo extraanímico y lo intraanímico. "Lo intraanímico es irreal porque no está en ninguna parte, es ficticio, quimérico, sólo pensado, etc. es lo inexistente. Lo real, en cambio, como opuesto a lo irreal, es lo existente" (SE. 390).

La «actualidad» zubiriana y la *actualitas* tomista.

También en la Filosofía Escolástica el resalte sobre la nada proporciona al *ens* actualidad.

"Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet *actualitatem* nisi in quantum est. Unde ipsum esse est *actualitas* omnium rerum et etiam ipsarum formarum" (1 q.4 a.1 ad 3).

Cierto que la *actualitas* tomista es diversa que la zubiriana. Repasando ideas ya apuntadas en este estudio (III-4), la primera descansa en la división del ente en *actuale* y *potentiale*. Dice, por lo tanto, referencia al concepto de «ente» como último y transcendental. La segunda, sin embargo, es, en fórmula del mismo Zubiri "una especie de presencia física de lo real" (IS. 137), y es, por lo tanto, una redundancia del mismo concepto «lo real», que es para Zubiri el concepto transcendental por excelencia, antes que el de *ens*. Para él, entre ambas actualidades, "la diferencia es esencial y de rango filosófico" (IS. 138).

Sin embargo, a nuestro entender, no es casual esta coincidencia nominal. El término «actualidad» pertenece a las protopalabras del vocabulario filosófico humano y reposa sobre intuiciones filosóficas primitivas y comunes. La actualidad, ya se entienda como «resalte-en» y «-para» la inteligencia sentiente, o como la presentidad real y existente de algo que simplemente podía no tenerla y que al haber superado su estado meramente potencial se considera ya en acto, es un momento elemental y primitivo del elemental y primitivo dinamismo «sí-no», afirmativo-negativo del entendimiento humano. A ese dinamismo, común a todo

entendimiento humano, apela en último término (y bien cercano a pesar de ser último) y de una manera indefectible el término y concepto de «actualidad» zubiriano o tomista.

Y con esto ya está apuntada la diferencia entre ambas actualidades. La actualidad tomista es una característica o propiedad (empleamos estos términos como meros útiles expresivos) del *esse*. El *ens* tiene *actualitas* porque *est*. Lo primero y radical que les acontece a las cosas es que existen, *sunt*, *habent esse*. Y por eso, porque existen y *habent esse*, son actuales, tienen actualidad. En cambio la actualidad zubiriana es un momento simultáneo al de realidad y anterior al de ser. Lo primero que les acontece a las cosas es su realidad-actualidad, y porque tienen actualidad son, tienen ser. "Ser, a mi modo de ver, es siempre y sólo actualidad de lo real en su respectividad en cuanto real, es decir, la actualidad de lo real en el mundo" (IR. 53).

Pero por nuestra parte pensamos que entre ambas concepciones sobre el ser, la más acertada es la escolástica. Zubiri con su concepto de realidad y los demás que forman constelación con él, establece un sistematismo biológico en cuyo seno todos los conceptos se acoplan perfectamente, funcionan y, por su intersubjetividad, garantizan un lenguaje comunicable. Pero ¿por qué hemos de encerrarnos en el círculo de lo biológico, siendo así que, conservando la transcendentalidad, podemos salirnos de él por medio del concepto de «ser» entendido como la pura, simple y absoluta negación de la nada?

Debemos, pues, ahora emprender el estudio del indicado concepto de «ser». Y lo hacemos iniciando una investigación personal que, sin contradecir - esperamos - a la concepción escolástica, no pretende plegarse simplemente a ella; y que, sin pretender que sea una metafísica exhaustiva, esperamos nos profile los conceptos fundamentales de ser, ente, esencia, substancia, actuación e inteligencia, nos garantice la validez del conocimiento de la realidad externa al hombre, y nos proporcione las bases para valorar críticamente al menos los conceptos más fundamentales y generales de Zubiri.

Resumen del párrafo.

El sistema filosófico de Zubiri reproduce en clave filosófica el esquema biológico común a la vida psíquica en general, sea humana o puramente animal. También este esquema tiene dos polos: el horizonte objetivo de un ambiente al que el ser vivo animado está unido según la ley de la comunicación; y un centro vital subjetivo, del cual emanan las vivencias pulsionales y se extienden hacia aquel mundo circundante. Se ve la correspondencia con el esquema zubiriano «inteligencia-realidad».

Con esto la filosofía de Zubiri tiene garantizada su propia crítica y su intersubjetividad.

Pero la ultimidad se resiente, porque queda en función de un sistema de funcionamiento biológico.

Más pura y absoluta nos parece que es la ultimidad del *ens* escolástico. La diferencia la vemos en que mientras la realidad zúbiriana resalta sobre la nada y además resalta en y -para la inteligencia, formando sistema con esta última, el *ens* escolástico resalta exclusivamente en sí mismo.

Emprendemos, pues, la tarea de precisar una fundamentación metafísica que sea absolutamente última, poniendo ante los ojos el concepto escolástico de *ens*, aunque sin plegarnos ciegamente a él.

Párrafo 2º

LA «AUTOPRESENCIA-DESDE» COMO *FACTUM TRANSCENDENTALE*

Buscamos nuestro *factum transcendental* en una realidad que goce de la inmediatez y diafanidad del «yo», pero desprovista de la complejidad de éste último. Nos parece encontrarlo en algo que denominamos «autopresencia-desde».

Abordate del concepto de «ser» desde el propio sujeto cognoscente.

El contraste «nada-ser» es verdad que va más allá del ámbito de la zubiriana aprehensión impresiva primordial de realidad; pero es un concepto que, además de último, no deja de ser accesible, inmediata e infaliblemente accesible, al entendimiento humano; y con una accesibilidad que no queda invalidada por el hecho de que también la realidad, zubirianamente entendida, esté al alcance inmediato de la inteligencia, y que sobre el sistema que forman ambos polos, «inteligencia-realidad», se pueda construir una estructura

filosófica coherente y valiosa. Sólo suponiendo que dicha estructura es la única válida es como se puede invalidar la que se apoya en el contraste último «nada-ser».

Debemos, pues, ahora mostrar la validez intrínseca del concepto de ser así entendido. Lo haremos por dos caminos: por el análisis directo de dicho concepto tal cual se encuentra en el entendimiento humano y ha sido obtenido por él, y mostrando que el concepto de ser en su contraste con la nada está supuesto en el pensamiento mismo de Zubiri, y está supuesto como algo anterior a su concepto de realidad.

Aceptamos de Karl Rahner que

"el primero y fundamental «caso» ontológico que se presenta al hombre sobre el ente y sus determinaciones fundamentales se localiza en el propio ser cognoscente y en sus actuaciones o realizaciones. El sujeto cognoscente es quien primordialmente experimenta en su propia actuación y autoposición lo que significa «existir», «hacer» u obrar, «causalidad», etc. es decir, todas las primeras determinaciones transcendentales de un ente" (16).

Y la razón de por qué estas "determinaciones" o conceptos fundamentales, entre los cuales colocamos, por nuestra parte la idea de «ser», hay que contemplarlas y aprehenderlas inicialmente en la propia interioridad de la persona que se enfrenta con ellas, es, a nuestro juicio, que el contenido conceptual que así se aprehende goza plenamente de valor

objetivo y no puede ser tomado como figuración ilusoria del mismo entendimiento (17). Y esto por tres razones:

Primero porque entonces el entendimiento se encuentra en contacto inmediato con la cosa que es objeto de su contemplación y aprehensión, la cual, por consiguiente, le ofrece tal cual son en sí las determinaciones o notas intuitas en ella; de tal forma, además, que mientras el entendimiento intuye dichas notas puede intuir también inmediatamente el juicio mismo que se está formando sobre ellas, contrastando la identidad de ambas intuiciones y comprobando que es la cosa misma aprehendida, en su pura realidad, la que determina el juicio mental que la persona se forma sobre su contenido, y no viceversa (18).

En segundo lugar porque, aunque esta patentización inmediata del contenido real y objetivo de la cosa aprehendida internamente estuviera deformada, o incluso fuera figuración subjetiva del mismo entendimiento, con alguno o ningún fundamento en la realidad en sí misma, estaría ese nuestro entendimiento irremediablemente obligado a adoptar como básicos y dotados de valor los contenidos conceptuales que aprehende; porque en su investigación no puede profundizar más de lo que ha profundizado. No puede encontrar contraste más presente e inmediato que su propia interioridad mental.

Y en tercer lugar porque ese valor objetivo de los contenidos conceptuales internamente aprehendidos no puede ser negado con una negación válida más que aprehendiendo con una evidencia e inmediatez todavía mayor los contenidos

verdaderos; los cuales no podrían ser aprehendidos sino en la misma interioridad personal (si es que fuera posible que esa misma interioridad presentara sobre un mismo concepto dos contenidos contradictorios). Con lo cual se mostraría la validez del método.

Nuestro *factum transcendental*.

Una vez justificado el método del análisis introspectivo de los conceptos fundamentales de la filosofía, proponemos ya nuestro personal *factum transcendental*, que consideramos base apta para edificar sobre él una construcción filosófica de alguna envergadura (aunque no es, ni mucho menos, nuestra intención llevarla a cabo de una manera exhaustiva), y en cualquier caso nos servirá para aclarar (en cuanto se pueda) el concepto de ser y los demás fundamentales inmediatamente unidos a él, y hacer una valoración crítica de los conceptos fundamentales de Zubiri, ofreciendo nuestro contraste particular.

Ese nuestro *factum transcendental* no pretende ser, al menos en su esquema básico, absolutamente original. Pretendemos solamente que esté sólidamente asentado, que goce de la ultimidad de lo transcendental y que sirva de base para desentrañar y fundamentar los conceptos básicos de la filosofía, de una manera sencilla y sin caer ni en el

subjetivismo relativista o idealista, ni en el realismo ingenuo descuidado de su propia justificación.

Nuestro *factum transcendental* es, en términos generales, la experiencia del yo. Pero no es el yo que Descartes identificó con el pensamiento, oponiéndolo a un «no-yo» que entonces resulta identificado con los objetos del pensamiento, desencadenando así el racionalismo y el idealismo (19). El yo que va a ser objeto de nuestra experiencia transcendental pretende ser el esquema más simple e inmediato a que puede reducirse la compleja experiencia del yo humano. Ese esquema se nos ocurre formularlo como «autopresencia-desde». Trataremos de explicarnos.

Es verdad que el proceso por el cual la persona humana cobra conciencia de su yoidad es bastante complejo.

“El «yo» del hombre toma conciencia de su «yoidad» de un modo mediato y reflejo, al hacerse presente a sí mismo a través de su referencia al no-yo; esto es, a las realidades externas, a manera de salida de sí para regresar de nuevo a sí mismo; es decir, el hombre no tiene conocimiento de su estructura personal, como si fuera traslúcido para sí mismo. Su condición de espíritu encarnado en lo espacio-temporal, le compele al retorno sobre sí mismo, por medio del contacto con la realidad cósmica. Ya que el autodescubrimiento del yo como persona no se produce de un modo instantáneo - aunque no excluye una cierta intuición - sino que el yo se percibe como idéntico a sí mismo en la línea personal, a través de todo un proceso que incluye: en primer lugar la

percepción de la realidad de las cosas y la del otro, para penetrar luego en el umbral del propio yo, como distinto de todo lo demás, en cuanto denota la autoposesión consciente de sí" (10).

No negamos el proceso, aquí indicado, de salida y regreso del yo. Pero tampoco pretendemos afincar precisamente en la «yoidad», ni en la propia estructura personal. Nuestra base es mucho más simple e inmediata. En síntesis, es simplemente la experiencia de *mí mismo* como una *presencia* o existencia, que obviamente soy yo mismo, y desde la cual se realiza toda *mi* vida consciente. Como ya hemos indicado, se nos ocurre llamarla «autopresencia-desde».

Es, como se ve, la experiencia del yo, pero reducida a sus líneas más sencillas y elementales. Reconocemos que la vida práctica del hombre adulto se realiza desde una notable complejidad de vivencias, recuerdos, etc. que configuran su peculiar base de actuación y de respuesta. Pero encontramos que muy por debajo de esa compleja base está la simple, última, elemental, inmediata y universal experiencia del propio yo o - no tenemos inconveniente en utilizar el término zubiriano por excelencia - la propia realidad sentida justamente, y preconceptivamente, como algo meramente existente.

Y todavía reduciendo el yo a "algo meramente existente", estamos empleando una fórmula cuya complejidad no nos satisface. Está como compuesta de dos elementos: el «algo» o «yo» que existe y la misma existencia de ese yo. Por eso

conviene simplificar la experiencia centrándola en el segundo de los elementos: la mera existencia. Así dejamos, de momento, de lado la cuestión de la yoidad, que podía presentar mayor complejidad en su análisis. Notamos, sin embargo, que en nuestro modo de expresarnos mencionaremos a veces el término «yo». Se trata de un mero recurso de redacción, útil por lo sintético, y cuyo contenido no queremos que, de momento al menos, sobrepase la existencia o «autopresencia-desde», a que nos referimos.

No se trata de comprobar que la existencia, esa propiedad básica que la mente humana es capaz de observar y abstraer en las cosas que constituyen su experiencia, puede también aplicarse a la propia realidad pensante. No se trata de comprobar que, al igual que existen las personas y cosas que me rodean, yo, que las contemplo, también existo. Este proceso supondría una observación múltiple y repetida, un proceso subsiguiente de abstracción mental del concepto de existencia, y por fin la verificación de que ese concepto, ya abstraído, se realiza también en mí propia persona. Este proceso sería, a nuestro juicio, inválido para erigirlo en *factum transcendente*. Carece de simplicidad y elementalidad, es una mezcla de experiencia y proceso lógico, y supone justificada la existencia del mundo exterior al sujeto que lo conoce.

Nuestra base es una simple experiencia que, aunque deba ser analizada por medio de determinados conceptos - no se puede hablar sin usar conceptos mentales - , es previa a

todo concepto. Es justamente la experiencia de mí mismo como una presencia. Por ser de mí mismo nos parece adecuado llamarla «autopresencia». Pero colocamos su centro de gravedad más en el hecho de ser presencia que en el de ser mí. Es además solidaria e inseparablemente «presencia-desde» la cual actúo con cualquiera de las modalidades de la actuación humana. Esa presencia es el «desde» por excelencia, el «desde» último y primigenio. No hay fuera de ella ningún otro punto, ninguna otra realidad o concepto mental desde el cual sea accesible. Ella es el «desde» de cualquier otro «desde».

Se perfila nuestro concepto de «presencia-desde» contrastándolo con la «presencia» zubiriana, la «razón» de Hegel, el «cogito» de Descartes y el «dasein» de Heidegger.

Zubiri vería aquí una característica de la que él llama la realidad abierta, es decir, la persona humana. La presencia de que hablamos sería interpretada por Zubiri como la apertura que la esencia humana tiene hacia sí misma (21). Gracias a esa apertura la esencia humana está presente a sí misma. Pero la diferencia entre ambas presencias, la zubiriana y la nuestra, nos parece verla en lo siguiente: la de Zubiri es un rasgo constitutivo fundamental de la esencia abierta y, de alguna manera, de la realidad en cuanto tal. Esa presencia es en Zubiri un momento de alguna manera

postremo, o al menos, no inicial, en su análisis de la realidad. Nuestra presencia, sin embargo, es ajena, al menos de momento, a cualquier adjudicación a una esencia. No sabemos todavía nada de la esencia del hombre ni de las esencia de ninguna otra cosa. No hacemos más que describir una experiencia elemental y primigenia.

Tampoco nos parece que nuestra presencia se presta a confusión con *La Razón autoevolutiva de Hegel*, ni con ninguno de sus momentos: ser, esencia o idea. La Razón de Hegel y todos sus momentos son intraconceptuales, es pura conceptualización subjetiva. Mientras que nuestra «presencia» es precisamente preconceptiva.

Ni coincide del todo nuestra presencia con el *cogito* cartesiano. En primer lugar el *cogito* es la desembocadura de un problema propiamente crítico, es decir, de justificación de la certeza del mundo exterior; mientras que nuestra «presencia-desde» pretende solucionar un problema metafísico: el del contenido del concepto de ser y su anterioridad con respecto al *zuberiano* de realidad. En segundo lugar el *cogito ergo sum* resulta ser antes *cogito* que *sum*, es decir, hace pie propiamente en el pensamiento, no en el ser del yo pensante.

"Luego, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho

mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiera cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una substancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar" (12).

Sin embargo, nuestra base, la «presencia-desde», desconoce, en cuanto tal base, el pensamiento, el cual no es más que una de las operaciones que se realizan desde ella y cuyo análisis ha de ser necesariamente posterior.

En tercer lugar y consecuentemente Descartes desencadena una metafísica racionalista, en la que las cosas, lo mismo en cuanto ser que en cuanto objetos del conocimiento, están en función del yo pensante; mientras que nuestra «presencia-desde», al ser previa a todo concepto y pensamiento, no nos parece que corre peligro de implicarse en ellos excesivamente.

Podía parecer que nuestra «presencia-desde» coincide en el fondo con el *Dasein* de Heidegger. Pero las diferencias son también notables. Es verdad que coincidimos en poner en la existencia humana el punto de partida de la investigación sobre el ser. Pero Heidegger adopta de entrada una postura existencialista, que no admite en el hombre una esencia de alguna manera distinta de su existencia.

"La esencia del «ser-ahí» está en su existencia". Y aunque ya nos ha explicado en el párrafo anterior que "este término (*existentia*) no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*", queda en pie que "los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por tanto, «peculiaridades» «ante los ojos» de un ente «ante los ojos» de tal o cual «aspecto», sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo «ser tal» de este ente es primariamente «ser». De donde el término «ser ahí», con que designamos este ente, no expresa su «qué es» como mesa, casa, árbol, sino el ser" (23).

Es decir, que aunque se trate de una existencia peculiar, por lo única y fundamental, el hecho de que no esté acompañada de una correspondiente *quiddidad* (su «qué es»), la erige en único elemento constitutivo del *Dasein*. Con lo cual queda en pie la postura previa existencialista de Heidegger (24).

Nosotros, sin embargo, tratamos de iniciar nuestra investigación afrontando, con plena ingenuidad y ausencia de posturas previas, el concepto de ser tal cual se encuentra en la mente humana.

Además Heidegger parte del *Dasein* para retornar constantemente a él, en una trayectoria de ida y vuelta que recuerda bastante a la bipolaridad del *factum transcendente* de Zubiri.

"La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del «ser ahí», la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna" (25).

Y asegura su conexión «hombre-cosas» por medio de los conceptos de «ser en el mundo» y «ser a mano» que describen a cada uno de los dos polos uniéndolos intrínseca y constitutivamente con el otro (26). Nosotros, sin embargo, pensamos carecer de cualquier pretensión apriorística que conecte el concepto de ser con el hombre ya desde un inicio y constitutivamente.

La «presencia-desde» contra la «nada».

La «presencia-desde» que infaliblemente encontramos en nuestro fondo vital incluye inmediatamente en su propia experiencia un carácter de novedad y gratuidad. Esta experiencia inmediata es muy anterior a cualquier raciocinio que nos mostrara que nuestro propio ser no puede venir a la existencia sino por un acto creador de Dios, que lo ha sacado de la nada. Tal raciocinio no tiene nada de inmediato y no puede, por lo tanto, erigirse en *factum transcendental*. De dónde ha venido esa nuestra «presencia-desde» no lo sabemos todavía. Sí que sabemos que esa presencia, como pura

experiencia inmediata, está afirmándose a sí misma; y que esa afirmación es la negación de su propia negación.

Esa presencia se reduce entonces de alguna manera a un Sí, que como tal Sí, está opuesto a un NO. Y como se trata de un Sí o presencia absolutamente simple y primigenia, que no es, por lo tanto, todavía, presencia de algo, el NO al que se opone es también absoluto y primigenio, es decir, no es tampoco NO de algo. Es un simplicísimo NO opuesto a un Sí también simplicísimo. Ese NO se corresponde perfectamente con la idea de «nada». Y no la «nada» como algo de cuya paradójica "existencia" se podría filosofar encontrándola, por ejemplo, más allá de los límites del universo estelar. Es una «nada» previa a cualquier filosofía sobre ella. Es la simplicísima nada que está opuesta a la simplicísima «presencia» que constituye el último y más simple esquema de la experiencia de nuestro yo.

¿Experiencia o idea?

¿Es entonces esa nada un puro concepto de la mente, que arrastra también a la «presencia» que se le opone al terreno puramente conceptual? ¿No será entonces nuestra experiencia de nuestra propia «presencia» el resultado de la conjunción de un esquema mental previo a cualquier experiencia, el esquema Sí-NO, con la experiencia de nuestro yo? ¿No será

entonces un espejismo la pretendida simplicidad de la experiencia de nuestra propia «presencia»?

Se nos plantea, pues, la siguiente alternativa: o bien optamos por un *factum transcendental* que sea una pura y simple experiencia inmediata captada en su momento previo a cualquier idea sobre ella, o bien el *factum* ha de ser una idea, o por mejor decir, un esquema ideal, en el cual ha de encajar la experiencia escogida en la primera alternativa y, tras ella, cualquier otra experiencia.

La primera alternativa sería precisamente una experiencia inmediatamente intuible. Mientras que la segunda sería un postulado ideal, de precaria evidencia intrínseca y de imposible comprobación a base de recurrir a un principio anterior a él: puesto que, por definición, él sería la idea previa a cualquier otra idea. Como las hipótesis de las ciencias positivas, valdría sólo en tanto en cuanto se le encontrara en el fondo de nuestras concretas ideas y experiencias. Así que, puestos a elegir entre un *factum* y otro, entre experiencia e idea, la prudencia nos obligaría a optar por la primera.

¿Es inefable el *factum transcendental*?

¿Pero nos es lícito acogernos a la prudencia para escoger el *factum transcendental*? En estricto rigor filosófico nos topamos aquí con el problema de la ultimidad del *factum*

transcendentale. No admite instancia ulterior a él, ni entre las ideas teóricas ni entre las virtudes del comportamiento práctico. Se impone, pues, un modo peculiar y único de pensamiento filosófico a la hora de escoger el *factum transcendentale*. y, en apariencia al menos, se hace necesario transigir con la que se nos ocurre llamar traición del lenguaje.

El lenguaje nos traiciona a la hora de hablar del *factum transcendentale*. Porque, como está necesariamente formado por conceptos de la mente, nos obliga ineludiblemente a recurrir a ellos, dando la impresión de que estamos anteponiendo al *factum* aquellos conceptos que usamos para describirlo. Por eso, en pura lógica hay que decir que es ilegítima la misma expresión "*factum transcendentale*"; porque nos remite a un género, el de los "*facta*", que, como tal género, es todavía ulterior al *factum* de que aquí se trata. Es decir, el *factum transcendentale* es propiamente inefable. Y como todas las grandes presencias inefables no puede ser sino fruto de un encuentro. El mismo término «encuentro», analizado filológicamente, nos puede iluminar la naturaleza del peculiar modo de pensar que se requiere para descubrir el *factum transcendentale*.

«Encuentro» procede del latín *incontra*, palabra formada por tres elementos lingüísticos coincidentes con cada una de sus tres sílabas: IN-CON-TRA. El elemento central CON expresa la idea de «compañía». Pero esa «compañía» está especificada - con una especificación que es en cierto

sentido su negación - por el elemento TRA. Es la compañía de la oposición. El elemento IN significa la idea de «dirección hacia». Es, pues, una palabra formada por las más elementales líneas de fuerza del vivir intelectual humano: «dirección hacia», «compañía» y «oposición». Y estas tres líneas de fuerza se resuelven en «presencia».

Y este último término ofrece también, a nuestro juicio, una estructura lingüística reveladora. En su versión latina PRAESENTIA tiene como centro de gravedad la S que figura en el centro de la palabra. Esta S es el radical del verbo «esse» en grado cero. Significa, pues, la idea de «ser», central en la mente humana. Esa idea está substantivada por medio del grupo desinencial -ENTIA, desglosado, E-NT-IA (vocal temática, característica de participio y sufijo de formación de femeninos). Con esta substantivación la idea de «ser», contenida en el radical S, queda reducida a su más simple esquema de un «ahí» o un «sí», o quizás más bien ambos combinados. Téngase en cuenta que la palabra *praesentia* no contiene semánticamente, de una manera explícita, la idea de «ser». La estructura lingüística de la palabra se completa con el preverbo PRAE, que en su significado de 'delante' encierra, de nuevo, la idea de oposición. Como se ve, el esquema de la palabra PRAESENTIA le hace apta para significar el momento de resolución de un «encuentro», y nos abre ya las puertas a la idea de «ser».

Todo este análisis lingüístico nos hace pensar que el *factum transcendente* no sea quizás tan inefable como

apuntábamos antes, puesto que está contenido en las más primitivas palabras del lenguaje humano. O formulando la misma idea desde otro punto de vista, nos plantea de nuevo la cuestión de si no será precisamente el fondo transcendental de la realidad y el correspondiente esquema más elemental del entendimiento humano lo que directamente, y no mediante analogías y metáforas, está significado por el modo de hablar humano que podemos llamar «protolenguaje».

Ni experiencia ni idea, sino *factum*

El *factum transcendente* es, pues, un encuentro. O por mejor decir, no es «un» encuentro, sino «el» encuentro básico y radical que constituye por perfecta identidad la experiencia de la propia «presencia», de la «autopresencia». Y la ambigüedad de la frase que acabamos de redactar, en la que cualquiera de sus dos extremos, «encuentro» y «experiencia», puede funcionar indistintamente como sujeto u objeto gramatical, resulta también tener su expresividad. Porque en el interior de la ultimidad transcendental en que nos movemos no hay, ni puede haber elemento que sea anterior a otro. No hay más que una perfecta identidad entre ellos y de ella - la ultimidad - consigo misma. Y si hemos de entender el término «*factum*» como algo opuesto a la «idea», hay que decir que nuestro *factum transcendente* no es ni *factum* ni idea, sino algo previo a ambas categorías.

Empleamos el término «factum» porque alguno hay que emplear, y porque, según su último y más simple significado, mirándolo en un momento anterior al de cualquier oposición a cualquier «algo» que no sea su propia y pura negación, lo encontramos directamente enfilado hacia el «encuentro» y «presencia» primigenios que queremos significar.

Y nos parece que lo puede aclarar, de nuevo, un sencillo análisis filológico del término «factum». Sus elementos son tres FA-C-TU-M. Prescindiendo del elemento M, puramente desinencial, y de la C, meramente estructural verbal, el elemento TU, presente en los participios pasados pasivos latinos, idéntico al -ro- griego de los adjetivos verbales en -ros, heredado al parecer del indoeuropeo, contiene la idea general de plenitud de posesión de la realidad significada por la raíz a la que se acopla. Y esta raíz se encuentra en el primer elemento, FA, que es herencia de la raíz indoeuropea «dhe», de amplia presencia en el vocabulario griego y latino, precisamente por lo genérico de su significado: «poner», «colocar» (cfr. el τίθημι griego). Esta raíz indica, en último término, la simple presencia de algo en el orden real (no hacemos aquí cuestión filosófica del término «real»). Con todo lo cual la palabra «factum» resulta significar simplemente «plenitud de presencia». Está, como se ve, estructurada para significar, y directamente, nuestro *factum transcendental*.

Resumen del párrafo.

Aceptando con Karl Rahner que "el primero y fundamental «caso» ontológico que se presenta al hombre sobre el ente y sus determinaciones fundamentales se localiza en el propio ser cognoscente y en sus actuaciones o realizaciones", fijamos nuestra atención en el «yo» para buscar en él nuestro *factum transcendental*. Pero reduciéndolo a su más simple e inmediato esquema: la propia realidad sentida como una mera «presencia», es decir, justamente, y preconceptivamente, como algo meramente existente. La llamamos «autopresencia-desde». Es el punto desde el que realizamos toda nuestra vida consciente. Más aún, esa presencia es el «desde» por excelencia, el «desde» último y primigenio. No hay fuera de ella ningún otro punto, ninguna otra realidad o concepto mental desde el cual sea accesible. Ella es el «desde» de cualquier otro «desde».

Esa presencia es pura presencia, y no presencia de algo. Se reduce de alguna manera a un Sí absolutamente simple y primigenio, que, como tal Sí está opuesto a un NO también absoluto y primigenio: un NO que tampoco es NO de algo, sino el NO absoluto; un NO perfectamente equivalente con la idea de «nada».

Reivindicamos para la «autopresencia-desde» el término *factum* porque, dentro de la dificultad de hablar de la transcendentalidad, nos parece el más adecuado para

significar algo que propiamente es previo a cualquier hecho y cualquier idea.

Párrafo 3º.

EL SER Y EL ENTE

Una vez asentado el *factum transcendental* de la «auto-presencia-desde», y sin dejar de apoyarnos en su sólido «ahí», tratamos ahora de obtener a partir de él el concepto de «ser», y posteriormente el de «ente» y sus propiedades; con especial incidencia en la pluridimensionalidad, por ser la puerta hacia la esencia.

Procuraremos conceder el menor terreno posible a la arbitrariedad conceptualizadora de la mente para que estos conceptos fundamentales, sin resentirse en su transcendentalidad, gocen de una intersubjetividad lo más plena que sea posible.

Reducción de la «autopresencia-desde» a simple «presencia».

Adoptamos, pues, como *factum transcendental* la experiencia interna de la propia presencia, que hemos llamado «auto-

presencia». O de otra forma, del «yo» contemplado justamente como última «presencia-desde» de nuestro propio vivir.

Se trata, pues, de un «yo» que renuncia de momento a ser definido en términos de ser ni de actuar. Es decir, sólo muy impropriamente podemos hablar todavía de la experiencia del «yo». El «yo» del que de momento hablamos, todavía no lo es. Porque, hablando con propiedad, consideramos al «yo» como momento posterior al de la simple «presencia-desde» en la que situamos el *factum transcendental*. De momento prescindimos de la «yoidad». Y prescindimos también, con más razón, de cualquier contenido que pueda presentar ese «yo»: pensamientos, voliciones, etc. Es lo que queremos significar con el «-desde» que añadimos al concepto de «presencia». Circunscribimos la «presencia» al momento previo a aquel en que nos encontramos pensando o queriendo, etc. Es justamente la «presencia-desde» la cual, en un momento posterior al que constituye ella misma, pensamos y queremos y, en general, vivimos.

Por eso, incluso este «desde» debe ser suprimido de nuestra consideración inicial, una vez ha realizado su función de reducir la «presencia» a sus más esquemáticas líneas. Y en esta reducción debe también ser puesto entre paréntesis el carácter de "propia" expresado en el precomponente «auto». Contemplamos la «presencia» que es ciertamente *propia* y es «-desde»; pero prescindimos en ella de estos dos caracteres.

Y justificamos nuestra opción en que la experiencia de la propia presencia - considerada, tal cual acabamos de describir, justa y simplemente en cuanto pura y última «presencia-desde», prescindiendo de cualquier contenido suyo, incluso de su circunscripción a un «yo» - manifiesta estar formada por los rasgos más sencillos y elementales del humano entender; los cuales rasgos, precisamente por esa su sencillez y elementalidad, son previos a cualquier clase de división categorial, incluso la que distingue las ideas de las realidades. Debe, por lo tanto, ser catalogada como el *factum transcendente* por excelencia (en la medida en que sea admisible una diversidad y gradación en dichos *facta*). Esta «propia presencia» es también, por identidad el «encuentro» por excelencia. Así la simplicísima, única y última configuración del *factum transcendente* de la propia presencia, que es además inmediatamente manifiesta y patente, garantiza su transcendentalidad.

El nivel transcendental de la oposición «sí-no».

Y ahora podemos ya acometer desde su verdadero nivel transcendental la oposición SÍ-NO de que antes hablábamos. El SÍ es el rasgo más simple a que queda reducido nuestro *factum transcendente*. El contenido último del SÍ humano, cualquiera que sea la lengua en que se formule, es equivalente al contenido último de los conceptos de

«presencia», «encuentro» o «factum», tal cual los hemos explicado. «Presencia», «encuentro» o «factum» son ante todo «afirmación». Y lo son porque contienen inmediatamente la negación de su propia negación, sin que, por la fuerte identidad que traba entre sí a estas nociones, se pueda precisar si "lo son porque" o "porque lo son"; es decir si la inclusión de la propia negación es causa o consecuencia de la «afirmación» que es la «presencia».

Nos surgen, pues, las nociones de «oposición» y de «negación» como inmediatamente incluidas, por identidad, en la de «presencia-afirmación». Lo sugeríamos ya al desarrollar la estructura lingüística de las palabras «encuentro» y «presencia». En ambas encontrábamos incluida la noción de oposición. Con lo cual el Sí a que se reduce la «presencia» está opuesto a un NO, cuya negación contiene.

Y este es el punto preciso donde surge la idea de «nada». La llamamos "idea" por pura necesidad expresiva, aunque más propiamente habría que llamarla "preidea". Nos movemos todavía en el terreno del *factum transcendental*, que es previo no sólo a cualquier idea, sino a la categoría misma de «idea». Y por eso mismo, por el terreno primigenio en que nos movemos, el NO opuesto al Sí de la «presencia» y por ella negado es precisamente «nada». Es el NO también primigenio, que por tal no lo es de nada, es decir, no lo es de algo. Es el puro último y simplicísimo NO. Es la pura «nada», la «nada» que podemos llamar transcendental. Que es de alguna manera previa incluso a esa especie de

receptáculo, que llamamos «la nada», del que concebimos que Dios saca las cosas cuando las crea. En el momento de la creación la «nada» es, por lo menos, una idea.

El concepto de ser.

Pues bien, esa esquemática presencia, concebida como afirmación opuesta a la «nada», es, a nuestro juicio, el contenido más simple y elemental del concepto que en español designamos con el término «ser» o «existencia» y en latín se puede significar con la palabra «esse».

O de otra forma. La experiencia de la propia presencia está identificada con el vivir mismo humano. Es pues imposible no percibirla. Es ciertamente posible no realizar sobre ella de una manera explícita una reflexión como la que acabamos de desarrollar. Pero no lo es, no es posible que, constituyendo esa experiencia el fondo universal del pensar y vivir, no se encuentre en la mente de cualquier hombre que viva y piense alguna referencia conceptual a ella, incluso en cuanto presencia y afirmación opuesta a la nada: aunque esa referencia se reduzca a ser un simple signo indicativo que contenga sólo implícitamente, y no formal y expresamente, las referidas nociones de presencia y afirmación. Todo hombre que viva y piense tiene por lo tanto en su mente de una manera más o menos explícita un concepto con el indicado

contenido. Y no parece que dicho concepto pueda ser otro que el de «ser» o «esse».

O mejor. No se ve cómo pueda dejar de existir en la mente humana, de una manera más o menos clara y explícita, un concepto que, en la última y más sencilla de sus acepciones, se refiera a la última y, a la vez, más sencilla e inmediata de las presencias y encuentros; como lo es la que venimos llamando nuestra propia «presencia-desde», aunque depurada del «propia» y del «-desde». Nos parece imposible que aquel concepto que sea sentido como el último y más genérico por un determinado ámbito lingüístico y cultural, deje de referirse a nuestro *factum transcendental*.

El contenido o, mejor, el punto de referencia del concepto de «ser», «existencia» o «esse» no está, pues, al menos primariamente, en función del significado que le otorgue cada lengua, ámbito cultural, escuela filosófica o filósofo particular, según su peculiar mentalidad, historia o arbitrio. La necesaria destinación primigenia del lenguaje hacia las nociones últimas del pensar humano tal cual son percibidas en la interior presencia de cada hombre, hace que, antes de cualquier elaboración o evolución de los conceptos, tengan éstos una referencia natural y universal previa a cualquier modificación impuesta extrínsecamente por la cultura o las conveniencias expresivas. El punto de partida de la que podemos llamar semántica transcendental, es decir, del significado que ha de ser atribuido a los términos metafísicos, y en concreto a los que pretenden

referirse al nivel más profundo de la realidad, como son los de «ser» o «existencia», no es la facultad conceptualizadora de la mente, sino ese mismo nivel último de la realidad. Y en nuestro caso concreto es la misma «autopresencia-desde» quien, como un insobornable «ahí», está atrayendo hacia sí la referencia conceptual del término «ser», antes que la atención del filósofo haya caído en ella y la haya elegido como objeto de su concepto.

¿El *factum* experiencial o el reducido?

Pero antes de seguir adelante conviene aclarar dónde situamos en definitiva nuestro *factum transcendental*: ¿en la experiencia interna inicial, que podemos llamar bruta, de la «autopresencia-desde» o en el resultado de la depuración de esa experiencia, que nos ha llevado a poner entre paréntesis el «auto» y el «desde», obteniendo la ya última noción reducida de «presencia» como una pura afirmación opuesta a la «nada»?

Hay que responder que así como la experiencia de la propia presencia puede ser bruta y depurada, también lo es el mismo *factum transcendental*. Este último, mirado como el punto de partida del proceso mental que hemos seguido, puede ser considerado como el *factum* bruto. La noción de «*factum*» reposa entonces en lo experiencial de esa experiencia; e incluye, por lo tanto, formal y expresamente el «propia» o

«auto» y el «desde». Pero ese mismo *factum*, una vez depurado de su carácter formalmente experiencial, y de los momentos del «auto» y del «desde», adquiere en plenitud su significado etimológico de "plenitud de posición en la existencia" (27). El *factum* es entonces pura positividad ("positividad" y "posición" emparentan lingüísticamente) o afirmación. Y es entonces término apto para significar la que hemos llamado "presencia reducida".

Son pues dos las acepciones del *factum transcendental* entendido como la propia «presencia-desde» o «autopresencia-desde». Y ambas son legítimas. Pero si hemos de escoger alguna de las dos, hay que inclinarse por la forma depurada y reducida de la «presencia». Obtenemos así un concepto filosófico fundamental, cuyo contenido corresponde al más simple e intuitivo esquema del tradicional concepto de «ser» o «existencia», o al tomista de «esse», y está además enraizado en la más sencilla e inmediata experiencia de hechos o «factual».

Este último rasgo es, a nuestro juicio, sumamente interesante. Porque libera al concepto fundamental de la filosofía del entorpecimiento que supone el tener que reducirlo al terreno conceptual. Los conceptos escolásticos de «esse», «exsistentia» y «ens», aunque también simplicísimos, son fruto de una abstracción mental: la de la nota común a todas las cosas reales. Son, por lo tanto, pura y simplemente conceptos. Están, por lo tanto, respaldados por una cierta elaboración; que difícilmente está exenta por completo de la

relativa opcionalidad propia de la elaboración mental. Definen y aclaran su contenido por medio de un trabajo mental. El punto de partida de estos conceptos es, por eso, dicho trabajo mental; y el de llegada, una determinada conceptualización de la realidad.

Nuestro concepto de «presencia», sin embargo, no es un puro concepto. Es inicialmente una experiencia interna inmediata, y posteriormente un «*factum*» depurado, que a pesar de su depuración, no necesita perder del todo su individualidad y realismo. Por eso, lo que tiene de concepto no parte de un trabajo de abstracción mental, sino del concreto «ahí» de la «presencia». Parte, por eso, de su mismo punto de llegada. No tiene pérdida y es plenamente intersubjetivo. Y por su doble radicación en lo factual y en la interioridad nos abre a la vez la puerta de la realidad y del conocimiento.

Absoluta novedad y radical riqueza del ser.

Pero antes de atravesar esa puerta conviene detenernos en analizar nuestro *factum* transcendental de la «presencia». La denominaremos ya con el concepto de «ser», como quiera que ya lo tenemos justificado.

El ser con que nos hemos encontrado está opuesto a la pura «nada». Esa oposición no admite gradualidad. El «ser» mismo sí que la admite. Prescindimos de momento del tema.

Nos fijamos no en el «ser», sino en su *oposición* a la «nada». Tratándose del *puro* «ser» y la *pura* «nada» esa oposición o se da o no se da. Pero no se puede decir de ella que se da en mayor o menor grado. El «ser» es «no-nada»: absoluto «no» de la absoluta «nada». De poder darse gradualidad en la oposición el «no» dejaría de ser absoluto, para convertirse en relativo. Un «no» relativo de una «nada» también relativa es el supuesto necesario del «ser» intrínsecamente evolutivo. El «ser» evolutivo supone una «nada» fecunda de la cual es capaz de "surgir" o "ser sacado" de una manera propia y no metafórica. No es todavía el momento oportuno para desarrollar esta idea.

La oposición «ser-nada» muestra por todo esto el carácter absolutamente novedoso del «ser». El «ser», en su momento de pura oposición a la «nada», es gratuito y novedoso. Ese momento es el de la pura positividad o factualidad del «ser». Recuérdese que el *factum*, según su etimología y en su sentido depurado, es *posición*; de donde la *factualidad* será *positividad* (28). La positividad del «ser» es plenamente irreducible a la negatividad de la «nada».

Por todo esto el «ser» es *rico*. O mejor, El «ser» es *riqueza*. Ser es la riqueza radical.

El más esquemático y profundo sentido del «yo».

La positividad de la «presencia» está, en cuanto tal positividad, en contraste con la nada, a la cual niega. Se da entre ambas una oposición absoluta. Este carácter absoluto de la oposición es la expresión formal de la *ultimidad* de la «presencia». La «autopresencia-desde» manifiesta su ultimidad por medio de su separación de la «nada».

Este nos parece que es el más esquemático y profundo sentido del «yo». Cualquiera que sea el modo como el «yo» aparece en la conciencia, y cualesquiera que sean las complejidades que manifiesta o esconde nuestro «yo» práctico de cada día, una vez que se da, nos es lícito tratar de analizar su esquema más sencillo y profundo. Al «yo» ya lo hemos contemplado de alguna manera - implícitamente - en la misma «autopresencia-desde» que ha constituido nuestro inicial *factum transcendente*. Es evidente que el «yo» se encuentra de alguna manera en el «auto» o el «propio». Pero como nuestra primera labor con la «presencia» era precisamente depurarla del «propio» y del «desde», no ha sido hasta ahora oportuno afrontar expresamente el tema.

Nos parece que el «yo» muestra su primer momento en la luminosidad que le confiere su carácter de «no-nada». Esa luminosidad se enciende precisamente desde la «no-nada» de la «autopresencia». El «yo» es el momento (no temporal, sino metafísico) preciso en que la «autopresencia» se aparta de la «nada». Ese momento no es, claro está, una como parte inicial de la «autopresencia», separable físicamente de

ella; sino que, sin dejar de ser su momento inicial, la penetra e informa a toda ella, sustentándola, cohesionándola, solidificándola, dándole duración e identificándola con ella misma. En todo ello parece que consiste la luminosidad de la «presencia».

Experiencialmente es evidente el carácter subjetual y sustentador del «yo», así como los demás que hemos mencionado: cohesión, solidez, duración e identidad. Pero tratamos de fundamentar esos caracteres en el momento de «no-nada» de la «presencia». Nos parece camino menos recorrido que el del análisis de la experiencia. Y además, por lo metafísico y genérico, nos proporcionará una noticia que trasciende el específico «yo» humano para alumbrarnos la genérica noción de «ente».

Del «yo» al ente.

La «autopresencia-desde» era en un primer momento (puramente metafísico, no temporal) pura «presencia», «existencia» o «ser». Y en cuanto empieza a resplandecer con la luminosidad de su carácter de «ser-no-nada» empieza a manifestarse como sustentadora de sí misma. Y este carácter de sustentadora se traduce inmediatamente en una como fuerza cohesiva que unifica internamente a la «presencia» o «ser» convirtiéndolos ya en «algo presente» o «algo que es». Es un «algo» que, como de momento está referido al *factum*

transcendental y no a una determinada cosa particularmente configurada y distinta de las demás, es simplemente «ente».

Así pues la «presencia» se hace «ente» en el preciso momento en que se aparta de la «nada». Y se hace genérico «ente», antes que peculiar «algo» o «esencia», porque genérica y pura es también la «presencia».

El haberse convertido en «ente» no sólo sustenta y cohesiona al «ser» que es la «presencia», sino que también solidifica a esta última y la hace durar en ese sustentarse a sí misma de una forma cohesionada y unificada. Con lo cual la «presencia» actúa o manifiesta la identidad consigo misma, que es la clave de su luminosidad y riqueza.

Carácter transcendental de las propiedades del ente. La unidad.

Es de notar que las propiedades aquí mencionadas: sustentación, cohesión, unificación, etc. son transcendentales. No admiten ser explicadas recurriendo a los respectivos conceptos genéricos, obtenidos en caso distinto y aplicados después al caso de la «presencia» o «ser». Nos hallamos en el *factum transcendental*, que no admite género ulterior a él. En él cobran su primera luz esas propiedades. Por eso la cohesión y unificación no consisten en que determinados elementos, en los cuales la «presencia» se podría disgregar, quedan bien trabados entre sí. Antes bien, buscando el punto

preciso en donde se puede apoyar la unidad evidente que manifiesta el «yo», encontramos que ese punto es el de separación de la «nada». Somos uno porque somos «no-nada» que es, o «no-nada» presente.

Y, sobre todo, analizando la efectividad metafísica que puede tener el encontrarse la «presencia» o «ser» apartada de la «nada», descubrimos lo siguiente: precisamente por lo irreducible y carente de gradualidad de la oposición entre el «ser» y la «nada», una vez que el «ser» se encuentra siendo y negando a la «nada», no puede sino ser una totalidad unificada, o por mejor decir, una totalidad radicalmente una. Así como no hay grados en la oposición entre el «ser» y la «nada», no puede tampoco haber parcialidad en el interior mismo del «ser» una vez apartado de la «nada». De existir esa parcialidad debería ser una parcialidad infinitamente disgregable. Algo así como un trozo de piedra arenisca que se disgregara en granitos, los cuales a su vez se volvieran a disgregar indefinidamente.

Tal constitución del «ser» sería la correspondiente a una oposición meramente gradual entre él y la «nada». El «ser» entonces sería un acontecimiento (permitásenos la palabra, que alguna hay que emplear) puramente lineal que surgiría por evolución progresiva de la «nada» (este "de la nada" es genitivo, no ablativo). Tal concepto de «ser» es impensable, por contradictorio. Es necesario, por lo tanto, que el «ser» sea desde su inicio y precisamente por su inicio, una totalidad dotada de unidad interna. Y concibiendo a esa

unidad como un a modo de efecto del salto desde la nada, estamos ya legitimados a emplear el término "unificada", con su carga semántica de realización eficiente.

El «ser» no es, pues, meramente lineal, sino pluridimensional. Que es concepto que tenemos intención de desarrollar posteriormente.

De momento debemos proseguir con nuestra fundamentación de las demás propiedades que descubriamos en el «ser»: Solidez, duración y identidad consigo mismo.

Consistencia y solidez del ente.

Solidez es en el orden de la funcionalidad el trasunto y expresión de la consistencia. Una vez que el «ser», por su oposición a la «nada», se ha convertido en «ente», ha adquirido también unidad y cohesión (cohesión es también expresión funcional de la unidad). Y esta unidad, en virtud de lo absoluto de su distanciamiento de la «nada», se ha hecho consistente. El ente ya ha estabilizado y afianzado su unidad.

"Consistencia", la consistencia de que ahora tratamos, que es la transcendental, no es, pues, algo que las cosas y en concreto el propio ser humano de cada uno tienen como podían no tenerlo. El ente no puede dejar de ser consistente y sólido. Cuando alguna cosa tiene un determinado estado o afección que ha surgido por evolución gradual de otro

anterior, el hecho de tener su origen en ese estado anterior, unido a la gradualidad misma con que ha surgido y a la escasa distancia que lo separa del estado origen, hace precaria y débil la estabilidad del estado surgido. El camino recorrido para surgir puede fácilmente, por su misma gradualidad, recorrerse también en sentido contrario. El estado surgido se resiente en su consistencia.

Pero cuando el ente se presenta, en su inicial presentación, colocado a infinita distancia de la «nada» y sin otro punto de apoyo positivo que él mismo - pues en la «nada» nada hay que le pueda servir de apoyo -, si es que ese ente ha de gozar de ser, ha de ser también consistente y sólido. Consistencia es el ser mismo del ente que, una vez separado de la «nada» ha de persistir siendo. La consistencia es necesariamente absoluta. Para el ente separado de la «nada» no existe aquel camino de regreso que era posible en la evolución gradual. Al ente le es ya imposible volver a la «nada». Y en esa imposibilidad radica su consistencia.

Hablamos, claro está del «ente» y del «ser» tal cual se presentan en un primer análisis del *factum transcendental*, sin que haya entrado en escena todavía la creación. La creación es ciertamente necesaria para que se dé nuestro *factum transcendental*; pero no lo es para realizar sobre él el primer análisis en orden a fundamentar los conceptos transcendentales. A este análisis le basta que se dé el hecho, el *factum* de la «autopresencia-desde», independientemente del problema de cómo ha surgido. Por eso la necesidad

absoluta que afirmamos que afecta a la consistencia del «ente», no recae sobre ese surgimiento, sino que lo da por supuesto. El sentido de esa necesidad no es que sea necesario que se dé el «ente», sino que le es imposible realizar por sí mismo el salto de la «nada» al «ser» en cualquiera de las dos direcciones.

Deberíamos ahora hablar de la duración y la identidad consigo mismo como propiedades transcendentales del «ente». Pero antes parece que conviene abrir el camino hacia la esencia mediante el concepto de «pluridimensionalidad».

La pluridimensionalidad del ente. Carácter primitivo de este concepto.

Hemos visto cómo la consistencia solidifica al ente. Pero en él solidifica también su carácter novedoso y gratuito.

Este carácter - que encontramos íntimamente trabado con la pluridimensionalidad - se manifestaba cuando a la «autopresencia-desde», ya reducida a «presencia», la veíamos fuera de la nada y a infinita distancia de ella. El mero no poder haber surgido por pura evolución de la nada, sino ser irreductible a ella, ya le confería a la «presencia» sorpresa, novedad y gratuidad. Propiedades que ponen más de relieve la factualidad, el carácter factual del *factum* de la «presencia». Pero esas propiedades quedan mejor perfiladas

contemplándolas al transfondo de la pluridimensionalidad del ente.

El término «*pluridimensionalidad*» lo obtenemos a partir del de *dimensión*. Y aceptamos, ciertamente, de Zubiri la idea de que la dimensión "mensura" o mide (29). Qué es lo que mide según la concepción de Zubiri no es cuestión que de momento nos afecte. Por nuestra parte, sin embargo, no apoyamos nuestra noción de pluridimensionalidad exclusivamente en el mencionado aspecto de "medida", sino que contemplamos en ella sobre todo su oposición al concepto de *unidimensionalidad*.

Este último concepto, aplicado a la realidad material, es una pura abstracción mental que no se da ni se puede dar en ella. No existen cuerpos unidimensionales. Un cuerpo unidimensional sería un cuerpo sin corporalidad, un cuerpo evanescente y hasta contradictorio. En cuanto un cuerpo se da en el orden de la realidad, adquiere ya "de golpe" sus tres dimensiones. Y no se puede decir que llega a ellas paulatinamente, existiendo primero con una sola dimensión, después con dos y por fin con las tres. La pluridimensionalidad de los cuerpos nace, pues, de su solidez, y es expresión de ella. De tal forma que la pluridimensionalidad, lo mismo que la solidez, es en los cuerpos algo primitivo, que fluye inmediatamente de su misma condición corporal. No es propiamente que los cuerpos sean pluridimensionales porque

tienen tres dimensiones, sino, al contrario, tienen tres dimensiones porque son pluridimensionales.

Consistencia, riqueza y gratuidad se resuelven en pluridimensionalidad.

Al filo de lo expuesto sobre el término *pluridimensionalidad*, debemos ahora explicar su alcance como una propiedad transcendental de la noción de «ente», que hemos obtenido a partir del *factum transcendental* de la «autopresencia-desde».

Si el «ente» es uno, consistente y gratuito, necesariamente está dotado también de una cierta multiplicidad de aspectos o perfecciones. Una multiplicidad que sea justamente expresión de su riqueza - riqueza inherente a la consistencia novedosa - y de su solidez, de la solidez que adquiere por su insalvable distancia de la «nada». Es difícil, e incluso imposible, determinar cuál de las propiedades hasta ahora notadas en el «ente» - unidad, consistencia, solidez, riqueza, novedad y gratuidad - es el preciso punto de apoyo de esta multiplicidad de aspectos o perfecciones. Todas esas propiedades, por su carácter transcendental, se apoyan, complementan y expresan la una a la otra. Por eso nos parece más bien que ese punto de apoyo esté en el conjunto de todas ellas. Sin embargo, si alguna

de ellas hemos de escoger para entrar en todo el conjunto, nos inclinamos por la gratuidad.

Gratuidad significa factualidad pura, irreductibilidad a una fuente previa al «ente» mismo, en la cual estuviera ya de alguna forma precontenido. Gratuidad es, pues, novedad. Pero es novedad en la unidad positividad y riqueza que es el «ser». Es decir, es novedad en una «presencia» consistente y sólida. Por eso, si entendemos lo unidimensional como una pura abstracción incapaz, por su pobreza de ser, de alcanzar realidad, si entendemos lo unidimensional como una cierta configuración de la «nada», tenemos que decir que la novedad una positiva, presente, rica, consistente y sólida no puede ser unidimensional, y es, por lo tanto pluridimensional.

La unidimensionalidad se obtiene pensando sobre la «nada» con categorías de «ser». Nos parece inevitable acudir al concepto de *pensar* antes de que surja orgánicamente en nuestro desarrollo de ideas. Nos encontramos ante un concepto, el de *pluridimensionalidad*, difícil de aprehender teniendo en cuenta el nivel transcendental en que lo ponemos. En ese nivel, sólo a modo de recurso expresivo se puede acudir a conceptos más genéricos que el concepto en cuestión. Este recurso, en nuestro caso, sería por ejemplo el de explicar la pluridimensionalidad por medio de la pluralidad de perfecciones o aspectos. Si por nuestra parte lo hemos hecho en algún párrafo anterior, no ha sido con intención definitoria, sino solamente con la de acercarnos de alguna manera al tema.

El camino que seguimos ahora es el de acceder a la pluridimensionalidad contraponiéndola a la unidimensionalidad. Reaigamos, pues, en esta contraposición, para acabar, en cuanto se pueda, de aclararla. Nos parece que la unidimensionalidad es el resultado de un modo de pensar metódico que parte de la «nada» en vez de partir del *ser*.
Trataré de explicarme.

El desarrollo puramente conceptual de una simple idea tiene necesariamente que realizarse a base de explicitar contenidos ideales que ya estaban implícitamente en la idea a desarrollar. Pero si la primera de la serie de ideas no está apoyada en la factualidad del *factum transcendente* de la «presencia» como «ser», lo deberá estar en la «nada» conceptuada como «ser». Es el caso del idealismo evolutivo. Entonces las ideas sucesivamente obtenidas carecen por completo de novedad, gratuidad y relieve. No son nuevas porque están precontenidas en la anterior. No son gratuitas porque una vez analizada la idea anterior surgen necesariamente. No tienen relieve ni consistencia porque su verdadera consistencia es la «nada» de donde en último término nacen. Y la «nada» es la absoluta inconsistencia y carencia de relieve. Por ello esas ideas constituyen una serie puramente lineal, y se puede decir de ellas con propiedad que son unidimensionales.

Pues bien, la pluridimensionalidad es precisamente el relieve y consistencia que tiene el «ser» por su pura factualidad de «ser» y por su irreductible oposición a la «nada».

La pluridimensionalidad, principio de riqueza interna y de configuración externa.

Somos conscientes de que empleamos un término que por su composición de dos elementos - «pluri» y «dimensión» - nos remite a un origen anterior a él, que es el concepto «dimensión». Y resulta por eso un tanto inepto para significar una propiedad transcendental, que, por definición, no debe remitir más que a sí misma. No obstante, lo mantenemos por su fuerte expresividad, y porque la propiedad transcendental por él significada da origen a la pluralidad de aspectos o perfecciones de ser que necesariamente presenta la realidad en cualquiera de sus órdenes y parcelas. Si los aspectos de las cosas necesariamente son abstracciones mentales, necesariamente la realidad de la que se abstraen ha de tener varios aspectos, ha de ser «pluriaspectral».

Pero no es en esta «pluriaspectralidad» (sit venia) que presentan las cosas donde apoyamos nuestro concepto de «pluridimensionalidad». Si lo hiciéramos, dejaría de ser transcendental. El transcendental sería entonces el concepto de «aspecto». Y nos apartaríamos además de la línea de pensamiento que nos hemos trazado, que es la de un puro análisis del *factum transcendente*, realizado *a priori*, es decir, sin recurrir a otros datos de experiencia. Nos parece que es el modo más auténtico de hallar la estructura transcendental de la realidad. Consideramos la «pluridimensiona-

lidad» como una propiedad última y fontanal del «ser», es decir, una propiedad transcendental, la cual es el preciso punto de donde nace la pluralidad de aspectos o perfecciones que podemos descubrir en las cosas reales, y no a la inversa. Y es, por eso, un principio de riqueza y estructuración interna, y de configuración externa.

Pluridimensionalidad e irreductibilidad.

Hay que notar además que esa pluralidad de aspectos o perfecciones que se sigue de la pluridimensionalidad, es propiamente expresión de esta última cuando se trata de aspectos o perfecciones irreductibles a otras inferiores dentro del mismo ente. En efecto, el influjo que en el surgimiento de la pluridimensionalidad tienen la gratuidad y novedad del «ser», signa con el carácter de irreductibilidad los aspectos o perfecciones internos de un ente. Todo ente tiene ciertamente aspectos o perfecciones que nacen de otros situados en su mismo interior. Son por ejemplo las cualidades activas (de las que tenemos intención de tratar; cfr. IX-1). Pero las perfecciones o "notas" (empleando el término usado por Zubiri) que constituyen o, por mejor decir, expresan la pluridimensionalidad, son solamente las gratuitas y nuevas - esto es lo que queremos significar con el término *irreductibles* - con respecto a otras del mismo ente, de la misma cosa.

Si se nos permite prevenir conceptos que todavía no han sido tratados en este estudio - y quizás no lo sean, para no hacerlo demasiado prolijo - pondríamos el ejemplo del nivel óntico de la vida en contraste y coexistencia con el de la actividad puramente físico-química. La vida es radicalmente nueva y gratuita con respecto al nivel físico-químico.

Resumen del párrafo.

El concepto de «ser» lo obtenemos reduciendo la «autopresencia-desde» de sus caracteres de «auto» y de «desde». Obtenemos así un concepto filosófico fundamental, cuyo contenido corresponde al más simple e intuitivo esquema del tradicional concepto de «ser» o «existencia», o al tomista de «esse», y está además enraizado en la más sencilla e inmediata experiencia de hechos o «factual».

Pero no procedemos por medio de un proceso de abstracción mental de conceptos, sino que es la misma «autopresencia-desde» quien, como un insobornable «ahí», está atrayendo hacia sí la referencia conceptual del término «ser». Este concepto parte, por eso, de su mismo punto de llegada. No tiene pérdida y es plenamente intersubjetivo. Y por su doble radicación en lo factual y en la interioridad nos abre a la vez la puerta de la realidad y del conocimiento.

El camino hacia el «ente» lo encontramos también a partir del «yo». El «yo» es el momento preciso en que la

«autopresencia» se aparta de la «nada». Ese momento penetra e informa por completo a la «autopresencia» sustentándola, cohesionándola, solidificándola, dándole duración e identificándola con ella misma. Con lo cual la «autopresencia-desde», que era en un primer momento pura «presencia», «existencia» o «ser», en cuanto empieza a resplandecer con la luminosidad de su carácter de «ser-no-nada» empieza a manifestarse como sustentadora de sí misma. Y este carácter de sustentadora se traduce inmediatamente en una como fuerza cohesiva que unifica internamente a la «presencia» o «ser» convirtiéndolos ya en «algo presente» o «algo que es». Que es un «algo» que, como de momento está referido al *factum transcendente* y no a una determinada cosa particularmente configurada y distinta de las demás, es simplemente «ente».

Así que el «ente» surge de la oposición entre el «ser» y la «nada». Y al tratarse de una oposición irreductible y carente de gradualidad, una vez que el «ser» se encuentra *siendo* y negando a la «nada», no puede sino ser una totalidad unificada, o por mejor decir, una totalidad radicalmente una.

Y consistente. Lo absoluto de la distancia que separa de la nada al ente hace que le sea a éste imposible realizar por sí mismo el salto de la nada al ser en cualquiera de las dos direcciones. Y aquí es donde radica la «consistencia». Consistencia es el ser mismo del ente que, una vez separado de la «nada» ha de persistir *siendo*.

Pero entre las propiedades del ente llamamos especialmente la atención sobre la «pluridimensionalidad». Puede de alguna manera declararse como el relieve y consistencia que tiene el «ser» por su pura factualidad de «ser» y por su irreductible oposición a la «nada». Más explícitamente tiene su punto de apoyo en el conjunto de propiedades formado por la unidad, consistencia, solidez, riqueza, novedad y gratuidad del ente.

La pluridimensionalidad aleja nuestro «ser» factual del ser puramente evolutivo del idealismo. Este se apoya últimamente en la «nada» conceptuada como «ser». El cual, en el idealismo, por su carencia de novedad, gratuidad y consistencia, es unidimensional. La pluridimensionalidad es un principio de riqueza, irreductibilidad y estructuración interna, y de configuración externa.

Párrafo 42.

LA ESENCIA Y LA SUBSTANCIA.

Una vez descrita la génesis conceptiva del ente y sus propiedades y apoyándonos en ellas y sobre todo en la pluridimensionalidad, encaminamos nuestro estudio hacia el momento de plenitud entitativa que es la esencia. Y trataremos de descubrir en ella el más preciso momento de la substancialidad.

De la pluridimensionalidad a la esencia.

La pluridimensionalidad puede considerarse como el punto de resolución de la unidad, consistencia, solidez, riqueza, novedad y gratuidad del «ente». Y es a la vez el puente entre este último y «la esencia». Recordarnos que no hemos dejado de hacer pie en el *factum transcendental* de la «autopresencia-desde», bien que reducido a pura «presencia» o «ser». Y sin despegarnos de este fundamento afrontamos

ahora el momento en que el genérico «ente» se concreta en una «esencia». Hay que enfilear el rumbo hacia la *cosa*.

La «presencia» o «ser», en el «yo», se da *en concreto*. Y esa concreción está proporcionada por la pluridimensionalidad y las anteriores propiedades que en ella se resolvían. Esas propiedades se comportan como una densificación del «ser» realizada desde su mismo interior en dirección hacia una circunscripción a un «esto» y una configuración en un «algo» o «tal». «Esencia» y «ser» se comportan como momentos opuestos. Suponiendo que una vez el «ser» apartado de la «nada» inicia un camino - que lo es de pura génesis conceptual, no de evolución real - de plenificación propia, el «ser» es el primer punto de ese camino, mientras que la «esencia» sería el último.

El «ser» era la pura «presencia», obtenida tras una reducción de sus más inmediatos aspectos, el «propia» o «auto» y el «desde». Pero el «ser» se da en la «autopresencia-desde» de una manera plena y total dentro de su unidad, la unidad determinada en el «ser» por su distancia infinita con respecto a la «nada», consolidada por la consistencia, y últimamente estructurada internamente y configurada externamente por medio de la pluridimensionalidad. Llega, pues, un momento - no evolutivo, sino meramente analítico - en que el «ser» ha llegado al fin de su camino y se encuentra ya dotado de su totalidad definitiva: una totalidad obtenida sin que hayamos tenido necesidad de salirnos de él. Ese momento es la «esencia».

La esencia, pues, es un momento de plenitud: interna y externa. Internamente es un momento de plenitud de consistencia y solidez. Externamente lo es de configuración y definición.

Cuál es, en concreto, la configuración y definición de la esencia de cada una de las cosas, y en particular del propio «yo» es cosa difícil de precisar, y más en este momento de nuestro desarrollo de ideas, en el cual no hemos llegado todavía al tema del conocimiento de lo que podíamos llamar mundo exterior. Pero siguiendo nuestra línea de pensamiento, que trata de desarrollar *ab intrinseco* la plenitud de «ser» inherente en el *factum transcendente*, buscaremos la solución al problema de la configuración concreta de cada esencia, tratando de profundizar en la implicación de este aspecto externo en el interno de la unidad y consistencia.

Autoidentidad de la esencia.

Pero previamente hemos de precisar el sentido y alcance de las dos últimas propiedades del «ente»: la autoidentidad y la perduración. Habían quedado en suspenso porque nos parece que deben ser consideradas como propiedades más de la «esencia» que del «ente».

La autoidentidad o identidad de la esencia consigo misma es una propiedad en la que podemos distinguir dos aspectos,

que podemos llamar positivo y negativo. Positivamente la esencia, como cualquier momento de la realidad, sea transcendental o no lo sea, por el mero hecho de ser, es idéntica a sí misma en virtud del simple doble principio de identidad y de no contradicción. La esencia no se puede contradecir a sí misma siendo y no siendo lo que es *simul et sub eodem respectu*.

Pero la esencia, contrariamente a otros momentos no transcendentales de la realidad, no está precontenida en algún otro momento anterior a ella y más genérico. Lo transcendental no tiene sobre sí género de ninguna clase al cual se remita y con el cual haya de "repartir" su autoidentidad. Por eso, el ser de la esencia, o mejor, el «ser» densificado y plenificado en «esencia», por su contigüidad inmediata con la «nada», reserva exclusivamente para sí mismo toda su identidad. La esencia, en cuanto *factum* y también *factum transcendental*, es pura positividad habitante sólo consigo misma, unida solamente a sí misma. Y en ese sentido es pura identidad consigo misma, es plenamente ella y exclusivamente de ella.

Este ser la esencia plenamente ella supone que su pluridimensionalidad está concretizada en esa su peculiar identidad consigo misma. La pluridimensionalidad de por sí dice pluralidad de aspectos o perfecciones en que se resuelve la pura positividad del «ser» y de la «esencia». Pero no dice cuáles, en concreto, hayan de ser esos aspectos o perfecciones, esas "notas", que diría Zubiri. Este es el

cometido de la autoidentidad. Por eso la autoidentidad determina la configuración que podemos llamar externa, la «talidad», empleando término escolástico, pero expresivo. Con lo cual se confirma que la configuración externa nace de la misma unidad y consistencia interna de la esencia. No obstante notamos que no estamos todavía preparados para resolver el problema de definir cuál es la concreta talidad o configuración de cada cosa.

Duración de la esencia.

La autoidentidad y la configuración, asentadas en su unidad, consistencia y pura positividad, disponen a la esencia a durar. La esencia es de por sí duradera. Su autoidentidad se mantiene en su concreta ley de «ser» y en su concreta configuración, a pesar de y por debajo de los cambios activos o pasivos que experimenta la cosa. Puede ésta, claro está, ser destruida. Pero cuando lo sea, desaparecerá de una manera total. Y mientras no desaparezca, esa concreta ley de «ser», esa definición que adquiere una concreta esencia justa y precisamente en cuanto positividad y solidez de «ser» inmediatamente colindante con la «nada», pluridimensional e idéntica solamente a sí misma, permanece la misma sin crecimiento, mengua o modificación.

La esencia radica en la autoidentidad.

Hemos apuntado en el último epígrafe la distinción entre lo inmutable y lo mutable de una esencia. Hemos afirmado que en la esencia se da un momento nuclear que conserva inmutable la identidad consigo mismo, porque es justa y precisamente la "parcela" (sit venia) que contiene la positividad y solidez de «ser» inmediatamente colindante con la «nada», sede, por lo tanto, de la pluridimensionalidad.

Esta "parcela" o momento es fácilmente detectable en nuestro «yo». En un desarrollo normal de la vida psíquica de una persona se percibe fácil y claramente, sobre todo en cortos espacios de tiempo, pero también en largos, que lo nuclear de nuestro «yo» guarda perfecta identidad consigo mismo, a pesar de las variaciones que ha experimentado en el complejo de sus afecciones, pretensiones y circunstancias. Incluso el "me parece que soy otra persona" que se emplea cuando esas variaciones han sido muy intensas, demuestra la identidad del «yo» nuclear. Esa personalidad distinta que nos parece poseer está, en el fondo, remitiendo a un «yo» más hondo y nuclear que ella, que no es menos real por la oscuridad en que lo sentimos envuelto. En estas variaciones extremas, como en las más tenues de la vida cotidiana ese nuestro «yo» nuclear, se nos presenta con una autoidentidad tan pronunciada que nos obliga a confesar que hay un algo en él que no ha experimentado ninguna modificación.

Pero valga este pequeño análisis experimental de la invariación del «yo» como mera preparación para centrar y abordar el problema según el estilo de nuestro presente estudio, que no es propiamente experimental, sino de análisis de conceptos, bien que fundamentados en la factualidad del *factum transcendental*.

Llamábamos en un principio a ese *factum* la «autopresencia-desde». Con ello el «yo» quedaba reducido a su más simple y última expresión, aquella en que justamente emergía de la «nada» absoluta. Por eso, bien mirado, el «desde» de nuestro *factum transcendental* es doble: uno lo separa de la «nada», con lo que el *factum* resulta expresado como «autopresencia-desde la nada»; y otro lo une con sus operaciones, convirtiéndolo en «autopresencia-desde donde se actúa». El «desde» es de diversa naturaleza en cada uno de los dos casos; pero en ambos está intrínsecamente unido a la «autopresencia». Ese intrínsecismo de la unión es precisamente lo que convertía en una abstracción la reducción que hacíamos de la «presencia», prescindiendo en ella del «auto» y del «desde», para obtener el concepto de «ser». Y el mismo intrínsecismo nos servía también para, a pesar de lo conceptivo del concepto de «ser», no despegarnos, al analizarlo, de la factualidad firme del *factum transcendental*.

Pero a pesar del intrínsecismo con que ambos «desde» están unidos a la «presencia», ésta en su preciso momento de «presencia» abstraída de ambos «desde» gozaba de plenitud de unidad, consistencia y solidez. No era un simple punto

carente de toda dimensión. Precisamente descubríamos en ella una pluridimensionalidad. Esta plenitud la lograba la «presencia» por efecto de su primer «desde», el que le separaba de la «nada». El ser «no-nada» convertía a la «presencia» en algo densísimamente uno, consistente y sólido. Posteriormente descubríamos su autoidentidad y su duración. Con lo cual la pluridimensionalidad quedaba como concentrada en un punto. Este carácter a la vez puntual y pluridimensional de la «presencia» o «ser» nos recuerda la inmensa concentración de materia que, según la conocida teoría cosmogónica actual, encerraba la pequeñísima masa originaria que, al explotar, determinó el surgimiento del universo (30).

Es, por eso, el carácter único de lo originario lo que permite descubrir en el interior del «yo» - y a su través, gracias a la reducción del «yo» a la pureza de una «positividad» que niega una «nada» absoluta, en el interior de cualquier cosa - un reducto, depositario de la positividad de ser de una manera como condensada, que, a pesar de estar, por medio del segundo «desde», intrínsecamente unido a sus propias y variadas afecciones y operaciones, posee, gracias a su misma densidad, de una manera factual, una plena y identidad consigo mismo, que le hace mantenerse inmutable mientras perdura en el «ser». En ese reducto radica la esencia de la cosa, y es el punto al que con más propiedad se enfila el entendimiento humano cuando utiliza tal concepto.

El momento esencial y el momento substancial.

La densidad de *ser* que posee el reducto esencial tiene un doble momento. Por su radicación en la pluridimensionalidad y gracias a la concreción que le confiere su circunscripción a un «tal», el reducto de *ser*, poseedor preciso de la autoidentidad nuclear, tiene una configuración determinada, una definición. Este es el momento propiamente esencial. Pero, por otra parte, la densidad, por sí misma, independientemente de su configuración, constituye un momento o aspecto que con plena propiedad se puede llamar transcendental. El hecho de que la pluridimensionalidad esté concentrada en esa especie de punto inextenso formado por el momento preciso de autoidentidad, proporciona a la concreta «presencia» (del «yo» o de cualquier otra cosa) una cierta cualidad que con plena propiedad se puede llamar *densidad* o *peso*. Se trata, pues, de una propiedad afincada en el plano transcendental de las cosas. Es, por lo tanto ella también transcendental. Por esa su densidad el reducto esencial se encontrará siempre en el fondo de la cosa, sosteniéndola a toda ella, sin que él debe ser sostenido por nada. Este segundo momento bien puede ser llamado «substancia».

Pero de estos dos momentos, el de «esencia» y el de «substancia» el más radical y complejo es el primero. La *esencia* no es solamente la configuración del núcleo de autoidentidad, sino que es también la radical consistencia y solidez de *ser* que es el concreto *factum* de la «presencia»

en cuanto «no-nada» e idéntico a sí mismo. Y en cuanto las afecciones y operaciones de esa «presencia» forman una unidad intrínseca con ella, son también abarcadas por la esencia. La *substancia*, sin embargo, es más precisamente el momento de densidad, fundamentación en sí misma y subyectualidad de ese núcleo de autoidentidad. Tampoco la *substancia* es algo separable de sus afecciones; pero éstas, en cuanto tales, son contrarias a la *substancia*.

Resumen del párrafo y del capítulo.

Las propiedades del ente se comportan como una densificación del «ser» realizada desde su mismo interior en dirección hacia una circunscripción a un «esto» y una configuración en un «algo» o «tal». Esa densificación le hace al ente plenamente idéntico consigo mismo. Y en esta plenitud de autoidentidad consiste la esencia. La esencia, pues, es un momento de plenitud: interna y externa. Internamente es un momento de plenitud de consistencia y solidez. Externamente lo es de configuración y definición. La autoidentidad esencial determina los concretos aspectos y perfecciones que, de una manera general, se originan en la pluridimensionalidad. Y como esta última nace de la unidad y consistencia internas del ente, es en esta interioridad donde radica la definición o talidad que la esencia muestra externamente.

La esencia es de por sí duradera. Su autoidentidad se mantiene en su concreta ley de «ser» y en su concreta configuración, a pesar de y por debajo de los cambios activos o pasivos que experimenta la cosa.

La densidad de la esencia constituye de por sí un preciso momento transcendental de subyectualidad y fundamentación de la esencia en sí misma, que es la substancialidad.

El capítulo en su conjunto ha partido de un intento de transcender el mismo *factum transcendente* del sistema filosófico de Zubiri, que encontramos demasiado aherido a la biología. Para ello hemos establecido nuestro *factum transcendente* alternativo en la que llamamos «autopresencia-desde», es decir, la experiencia inmediata, simplicísima e intersubjetiva de la propia existencia como una elemental presencia «desde» la cual se realiza toda la vida consciente.

Esa experiencia nos ha servido para intuir en ella el concepto «ser», que por su vinculación al «ahí» de lo factual, no queda relegado al terreno de las puras ideas arbitrarias de la mente.

Del «ser», y sin despegarnos del terreno factual, hemos llegado, por medio principalmente de su contraste con la «nada» al concepto de «ente» y sus propiedades. Entre ellas nos hemos detenido especialmente en la pluridimensionalidad por el significado que en sí misma tiene y por ser la puerta hacia la esencia y la substancia.

Y por fin nos hemos detenido en estos últimos momentos, como aquellos en que el «ser» llega a su plenitud de autoidentidad, consistencia interna, configuración externa y subyectualidad substancial.

CAPÍTULO NOVENO

LA ACTUACIÓN Y EL CONOCIMIENTO.
SU FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA.

Una vez estudiadas las nociones fundamentales de «ser», «ente», «esencia» y «substancia», debemos ahora enfrentarnos con la de «actuación». Procederemos aquí también, como es ya nuestro estilo en este trabajo, no precisamente por la observación o experimentación del modo concreto cómo las cosas de hecho ejercen su actuación, sino tratando de sorprenderla y analizarla, a ella, sus formas y sus leyes, en su mismo surgir de la entraña transcendental del ente y de la esencia. Este estudio nos abrirá paso hacia la inteligencia y el conocimiento, en especial el referente al que podemos llamar "mundo exterior", aunque sin hacer cuestión especial, como la hace Zubiri, del concepto de mundo.

Párrafo 12.

LA ACTUACIÓN DE LA ESENCIA Y DE LA SUBSTANCIA

Empezamos tratando de hacer luz sobre lo que hasta ahora hemos llamado afecciones y operaciones, sin cuidarnos demasiado de la precisión del lenguaje. O de otra forma, trataremos de analizar lo que viene después del «desde», según nuestro concepto de «autopresencia-desde». Pretendemos también mostrar el orto de la ineligencia y dejar abierta la puerta que da acceso al mundo exterior.

La reversión del ente hacia sí mismo.

Una consideración un tanto ingenua concebiría la actuación de la esencia como un movimiento de salida desde el interior de ella hacia fuera. Se impondría la imagen de la cosa como constituida por unos círculos concéntricos, el más interior de los cuales sería el de la substancia-esencia. Pero conviene notar que el movimiento que hay que hacer para

descubrir la naturaleza de las afecciones y operaciones no es hacia fuera sino hacia dentro.

El sector cualitativo y accidental - llamémoslo así provisionalmente - pertenece al ser de la cosa, es un modo de ser. Y el ser es en la cosa su interioridad, no su exterioridad. Ese sector es lo que la esencia de la cosa tiene como perteneciente a ella misma, es decir, a su mismo ser. Y las pertenencias de algo hay que buscarlas dentro de ese algo, no fuera. En realidad la cosa carece de movimiento hacia fuera. Si algún movimiento tiene - atribuirle movimiento es solamente un modo de concebir y describir la disposición y orden de su estructura interna - es sólo hacia dentro. Es el movimiento que está determinado por la factualidad radical de la «presencia» colindante con la nada, y unificada y solidificada gracias a su absoluta oposición a ella. Si se nos permite la metáfora, se trata de un movimiento de salvación propia, que mira sólo hacia la cosa misma y encauza en la misma dirección cualquier otro movimiento que pueda surgir en la cosa.

En un terreno experimental, y sin salir del «yo» - del cual, en realidad, todavía no hemos salido; si hablamos de cosa es legitimados por la abstracción que en su momento hemos hecho sobre el concepto de «autopresencia-desde» cuando lo reducíamos a mera «presencia» - podemos observar que nuestros pensamientos y quererres tienen como determinante radical un movimiento de afianzamiento del «yo» en su propio ser.

Pero veamos más particularmente de dónde brota, en concreto, el que venimos llamando sector accidental, y tratemos de aclarar su interioridad.

El punto de partida no puede estar en otro lugar que en el *factum transcendental* de la «presencia». La «presencia» concretizada, unificada, solidificada y densificada en la «esencia» no deja de ser presencia. Esa «presencia» tiene un momento fundamental de reversión sobre sí misma, el cual ejerciéndose y durando genera dos modos, también fundamentales, de actuación: la automanifestación y la autoapetencia. Intentaremos explicarnos.

La «presencia» es ante todo autoposición y autoafirmación. La «presencia» consiste ante todo en que el ente o cosa que la posee se es presente a sí mismo. Y no se atribuya necesariamente a este ser presente un carácter de autoconciencia. La autoconciencia es ciertamente la presencia específica del «yo». Pero en el plano de pura abstracción en que volvemos a movernos, «presencia» no es más que el momento inicial de la autoconciencia, el cual consiste justamente en estar la cosa puesta factualmente consigo misma y afirmada ante sí misma, es decir, ser ella. Y «ser» es primaria y eminentemente «serse».

Hay, pues, en el ente, en virtud precisamente de su simple ser, un primer momento que es un movimiento de reversión hacia sí mismo. Y este primer momento, por ser el más hondamente constitutivo, es necesario que informe a todos los demás. El punto preciso en que el ente se aparta de la «na-

da», distanciándose infinitamente de ella, es el punto de concentración, de densificación de toda la pluridimensionalidad de la «esencia» y contiene, por lo tanto, necesariamente todo el desarrollo y expresión de esa pluridimensionalidad.

La actuación del «serse».

Este movimiento interiorizador del ser tiene como su primer momento la autoidentidad. La autoidentidad fundamenta la esencia, que, según decíamos antes "no es solamente la configuración del núcleo de autoidentidad, sino que es también la radical consistencia y solidez de ser que es el concreto *factum* de la «presencia» en cuanto «no-nada» e idéntico a sí mismo".

Pero la autoidentidad y la esencia a que aquí nos estamos refiriendo están circunscritas al plano de «ser» o «presencia» que antes descubríamos como radical, constitutivo e inmutable. Tratamos, sin embargo, ahora de acceder a un plano distinto, que podemos llamar mudable, y analizar qué repercusión o expresión tiene en él la autoidentidad.

La «presencia», además de constitutivo radical del «ser», es un «ejercicio» de presencia. La «presencia», por la solidez y consistencia que le confiere la esencia, adquiere duración. La «presencia», en cuanto ella misma, en cuanto positividad y ser, es perdurable. Esa perduración es un como

ejercicio de presencia, un ejercicio de ser. En términos más precisos, es una actuación del «ser» (1). Tratemos de analizar esta actuación.

El ente, en su primario ser, era una bruma, novedosa y gratuita presencia fuera de la «nada» y absolutamente opuesta a ella, de tal forma que solo literariamente se puede decir que «surge» de la «nada», en su perduración, sin embargo, el verbo surgir se puede emplear con más propiedad. Se puede decir con pleno sentido filosófico que el ente surge de sí mismo en cada uno de los momentos de su duración. La novedad originaria del ser del ente se convierte en renovación continuada en los sucesivos momentos de su durar. El durar del ente gratuito no es una perduración inmóvil, propia sólo de la plenitud infinita de ser. Ni tampoco es una simple repetición, en cada momento, del salto infinito de la «nada» al «ser». Gratuitad y continuidad se combinan para resultar tiempo, mutación y desarrollo. Tal es el resultado último de la actuación del «ser», ya como esencia. Tratamos, como se ve, de acceder al cambio y actividad de las cosas desde el plano apriorístico de la constitución primaria del ente y de la esencia, dejando (no negando) la vía tradicional de la comprobación experimental o científica.

Encontramos, pues, que el plano de lo mutable surge como expresión, en la duración, del de lo inmutable, esencial y originario. Y que el primer momento de este surgimiento era la reversión del ser sobre sí mismo, provocando la identidad

entre el ser y el serse. De tal forma que no sólo la reversión, por originaria, informa al plano entero de lo mudable, sino que, como se verá más claro más adelante, tratando de la autopretensión -esperamos- la misma duración está determinada por esa reversión.

La manifestación, como actuación de la autoidentidad.

Veamos ahora cuál es la primera expresión de la autoidentidad en el plano de la actuación. La autoidentidad indica la reversión de la «presencia» sobre sí misma en el momento en que ella queda convertida en «ente» al oponere a la «nada» y adquirir unidad, consistencia y solidez. En virtud de estas propiedades, la autoidentidad, que es de por sí un movimiento interiorizador, adquiere una dirección hacia el exterior, sin perder ni la información interiorizante ni la especificidad de «presencia» de su origen. Esta dirección *ad extra*, al acoplarse al momento de la duración, genera en la autoidentidad una actuación específica, que es la «manifestación»; que, por tratarse de una manifestación de sí mismo, podía llamarse también «automanifestación». Por nuestra parte preferimos, no obstante, llamarla simplemente «manifestación» para evitar el que, por medio del «auto», resultara aludida la conciencia como manifestación del propio ser ante sí mismo. Este último es tema distinto y posterior.

La «manifestación» es, pues, la actuación de la autoidentidad. Y pertenece, por lo tanto, al plano de lo mudable.

Es de esperar que la «manifestación» se traduzca posteriormente (con posterioridad metafísica, no temporal, claro está) en el sector de cualidades que en los cuerpos constituyen su *aparición* y en el hombre su expresividad, hechas todas las correcciones necesarias para evitar una imagen demasiado parcelada de las cosas. En ellas nada se da con perfecta separación e independencia del resto de las notas. En este sentido, el estado constructo de Zubiri tiene validez. Para momento posterior - nos urge concluir de alguna manera la serie de ideas metafísicas que estamos exponiendo - queda el responder a la objeción de que las cualidades corporales manifestativas, como puede ser el color, tal cual las explica la ciencia física actual, son el resultado de una actividad corpuscular u ondulatoria, y no de una pura manifestación.

Adjudicación de la manifestación a la esencia.

La «manifestación», en cuanto que nace de la autoidentidad, que, según apuntábamos antes, da origen a la «esencia», debe ser considerada como una propiedad específicamente de esta última. La «esencia», como algo de alguna manera contrapuesto a la «substancia», es el fundamento de las

propiedades manifestativas. Las cuales a su vez, en cuanto que tienen su origen en la esencia, le quedan adjudicadas.

Esta adjudicación es el resultado del momento de reversión que la actuación de las cosas tiene sobre su núcleo entitativo. Lo que la «manifestación» manifiesta es precisamente el «ser» o «presencia» de la cosa como esencia. La «manifestación» es, por lo tanto, eminentemente interiorizadora. Nos lleva hacia el núcleo esencial. La «manifestación», la «automanifestación», no es, pues simplemente un movimiento de exteriorización. Empieza por ser una reversión, la reversión del «serse». El «serse» - decíamos - informa a todos los demás momentos de la «presencia». La «manifestación» es, por eso, en principio, un movimiento de interiorización. Pero, a pesar de ser un movimiento de interiorización, por serlo de «presencia», contiene necesariamente una ostensión de sí misma.

Alteridad de la actuación del ente.

Hay que notar que en el momento de «actuación de la entidad» que estamos ahora estudiando se da una especie de desdoblamiento del ente y de la esencia. La actuación se da en el momento de perduración. De la perduración decíamos que era una continua renovación. Por la perduración la novedad originaria del ser del ente se convertía en renovación continuada en los sucesivos momentos de su durar. Pero la

perduración nace, claro está del «ser» de la cosa; y más precisamente, del «*serse*». La perduración es la resolución de la reversión del ser hacia sí mismo. El ser se vuelve hacia sí mismo en el momento originario de la autoidentidad. Y esa autoidentidad desemboca en la esencia, a la que le compete permanencia en el ser y duración. Por eso al perdurar, al actuar su reversión hacia sí mismo, el «*serse*» se desdobla y se opone a sí mismo. La *posición* se convierte en *oposición*. El *ser* se convierte entonces en un logro: el logro de continuar siendo. Con lo cual, si se nos permite la expresión, el ser se es a sí mismo objeto de un trabajo. Tal es la actuación.

Se da, pues, en la actuación de la entidad un principio de alteridad. El ente resulta en cierto sentido desdoblado y puesto contra sí mismo, *otro* con respecto a sí mismo.

La apatencia, actuación de la substancia.

Esta alteridad queda más patente en la actuación de la substancialidad. Recordemos que mientras que la esencia era la autoidentidad definida en una configuración nuclear y solidificada por la consistencia del concreto *factum* de la «presencia» en cuanto «no-nada», la substancia sin embargo, es más precisamente el momento de densidad, apoyo en sí misma y subyectualidad de ese núcleo de autoidentidad.

Pues bien, con la reserva, antes indicada, de no interpretar demasiado parceladamente este análisis, podemos, a nuestro juicio, pensar que si la actuación específica de la esencia es la manifestación, la de la substancia es la *apetencia*.

La substancia significa el momento de densidad de la esencia. Esa densidad es el momento culminante del ser. Densidad es el resumen de la importancia y el valor. El ser en cuanto ente, es decir, en cuanto opuesto a la nada, unificado y consistente, no es que sea denso; es la densidad misma transcendental. Esta densidad viene descrita por la concentración de la pluridimensionalidad en el inextenso punto substancial.

No es que dentro de las cosas exista ningún misterioso punto en el que esté concentrada toda su substancia. No tratamos de describir geográficamente las cosas, sino de expresar de alguna manera una realidad que, por transcendental, es inexpresable. Concebimos la substancia como un punto en cuanto que representa el momento en que la cosa, por su inmediata y absoluta oposición a la nada, es sólo ella misma y de ella misma. Nos podemos pues *imaginar* esa cosa como cayendo toda ella sobre sí misma y convirtiéndose en una especie de punto inextenso. Pero como por otra parte el momento substancial (momento metafísico, no parte física) contiene la entera esencia de la cosa con su pluridimensionalidad, podemos concebir que ese punto inextenso posee como concentrada esa pluridimensionalidad, y que es, por lo tanto

un punto cargado de densidad. De alguna manera hay que expresarse.

Sin embargo pensamos que el concepto de «densidad» no es sólo un modo de expresarse, sino que tiene su primaria y propia aplicación en el núcleo substancial, en la substancia del ente. Es lo que significa el carácter transcendental que atribuimos a la densidad. El ente es el denso por excelencia, por su inigualable y primaria solidez y consistencia clausurada en su transcendental unidad.

Ahora bien, si la «presencia» ilumina y manifiesta, la densidad pesa y atrae. Aquí, en la densidad transcendental de la substancia, nos parece ver la fuente del valor de las cosas.

La densidad atrae en primer lugar a la cosa misma. La entidad de la cosa, comprometida a durar, realiza un influjo sobre ella misma, cuyo efecto y naturaleza es la misma persistencia en el ser. Esa persistencia, en el terreno de la substancia, puede ser concebida como la transmisión de su densidad de un momento a otro de su duración. Como es una transmisión realizada por la cosa misma, por la substancia misma de la cosa, hemos de suponer en ella un principio de la realice. Ese principio es la atracción ejercida por la densidad, es decir, el peso. La substancia pesa ante sí misma, y en consecuencia se apetece a sí misma, y gracias a esa «autoapetencia», logra durar en su substancialidad y densidad.

En la «autoapetencia», el desdoblamiento iniciado en la entidad por el «serse» se consuma, y la alteridad adquiere un carácter formal, aunque lo uno y lo otro se identifiquen. La «autoapetencia», al nacer de la unidad de la entidad y recaer sobre ella misma, marca y configura el grado supremo de esa unidad. Y lleva a su consumación el «serse» del ente. Eso es la «autoapetencia»: el «serse» consumado.

Apuntábamos antes, aunque sin desarrollar el tema, que la «manifestación» como actuación se traducía a nuestro entender "en el sector de cualidades que en los cuerpos constituyen su *aparición* y en el hombre su expresividad" (2). Paralelamente la «autoapetencia», como actuación de la entidad, podemos pensar que se traduce en las cualidades volitivas y tendenciales en general en el caso del hombre y los animales, y en la actividad físico-química en el de la materia inorgánica.

El «desde».

Cuando tratábamos de fijar por primera vez el *factum transcendental* nos acogíamos a la que llamábamos «autopresencia-desde». E indicábamos que después del «desde» habían de venir las actuaciones de esa «autopresencia». Pero he aquí que nos encontramos haber puesto ya el pie en esas actuaciones sin haber salido de la «autopresencia», y ni siquiera de su núcleo, la simple «presencia» o «ser». Se tra-

ta, pues, de un «desde», de un punto de partida u origen desde el que se emprende un camino que lejos de distanciarnos cada vez más del origen, nos sumerge cada vez más en él. En la actuación del «ser» no se desvirtúa nunca la ligazón inmediata de cada uno de los momentos de ella con el origen, con el «ser» o «presencia». Si se nos permite, el guión que une el «desde» con la «presencia» no desaparece nunca. Para entendernos, vamos a llamar a esta peculiar ley de la actuación del ser, la «ley de la presencia del origen».

Resulta, pues, que, en el plano transcendental al menos, actuar es más «quedarse» que «progresar». Es ley, a nuestro juicio, preñada de consecuencias prácticas para la vida interior y exterior humana. Pero hemos de tratar de estudiarla desde el puro punto de vista filosófico.

La «ley de la presencia del origen».

La «ley de la presencia del origen» nos proporciona una imagen de la constitución de los entes que evita la parcelación y estratificación excesivas, que pueden desvirtuar la unidad y, en cualquier caso, proporcionar una imagen deformada. La objeción de la estratificación es bastante antigua. Esta objeción está supuesta, por ejemplo, en la crítica de Hume a la idea de substancia. "Las cualidades particulares que forman una substancia, son referidas comúnmente a un algo desconocido en el cual se suponen inherir" (3). Como se

ve, Hume supone que la idea de substancia está basada en una concepción de las cosas que admite en ellas dos niveles perfectamente estratificados: el nivel más profundo del *algo* que es la substancia, y el de los no menos *algos* que son las cualidades, que ocuparía la superficie.

La objeción de la estratificación supone que lo inmóvil y lo móvil que hay en el ente son compartimentos estancos comunicados. La base de esta objeción hay que buscarla, a nuestro juicio, en una adjudicación ilegítima de la exterioridad de la pura materia a la estructura transcendental del ente. La unidad obtenida en una estructura puramente material es posterior a sus elementos.

Pero la «ley de la presencia del origen» modifica de una manera única la unidad transcendental del ente, haciendo de ella una propiedad determinante de la esencia entera de la cosa y estableciendo vínculos de identidad entre sus diversos estratos.

El que el origen, es decir, el «ser», esté inmediatamente presente en su actuación, hace que la unidad que el ente posee por su condición de positividad última negadora de la «nada», trascienda y se comunique a todos los demás momentos de él y de la esencia. De tal manera que no se puede suponer en esos momentos, y en concreto, en los de la actuación, una autonomía que les permita desarrollarse por sí mismos arrastrando tras sí a la unidad originaria y transcendental, que iría entonces como a remolque de ese desarrollo (4).

Y por otra parte, la misma inmediata presencia del «ser» en su actuación le hace participar de las características propias de ella, estableciéndose entre ambos, el «ser» y su actuación, una identidad. La «manifestación» y la «autoapetencia» son la misma autoidentidad del ser en cuanto que revierte sobre sí mismo y perdura en su reversión. Con lo cual se puede decir que el ser es su propia manifestación y su misma autoapetencia. Es una identidad de asunción más que de pura e indistinta igualdad.

Como quiera que la actuación nace en el perdurar el «ente», en el grado en que esa perduración vaya mezclada con la exterioridad de la materia, le será a la actuación más difícil el ser asumida en la autoidentidad del «ser». La exterioridad de la materia dispersa la consistencia en el espacio y la duración en el tiempo. Y esta distensión debilita la reversión del «serse», de tal modo que cuanto más puro sea el «ser», tanto más lo es también el «serse» y consecuentemente la identidad entre el «ser» y la «actuación».

La puerta hacia el mundo exterior.

Este fortalecimiento de la identidad entre «ser» y «actuación» cuando el primero, el «ser», es puro, es el punto en que la «ley de la presencia del origen» nos abre la puerta hacia el mundo exterior al «yo». No habíamos atravesado todavía esa puerta, a pesar de que en nuestro modo de hablar

del ente y sus propiedades transcendentales con frecuencia hayamos centrado la atención en las cosas. Nos encontrábamos legitimados a hablar de «cosas», antes de haber llegado filosóficamente a ellas, en cuanto que nos habíamos despegado en algún grado del «yo», cuando, operando sobre el *factum* de la «autopresencia-desde», lo habíamos despojado mentalmente del «auto» y del «desde», obteniendo una generalización que en su momento justificamos como coincidente con el concepto de «ser». A través de esta generalización, y por tratarse de un análisis transcendental que había de realizarse puramente sobre el concepto de «ser», presente en el *factum*, y no sobre la experiencia de un mundo exterior cuyo conocimiento estuviera ya justificado, es como nos permitíamos apelar a las «cosas» y centrar sobre ellas la atención.

Ahora es cuando nos parece haber llegado el momento, llevados por la «ley de la presencia del origen», de afrontar la justificación del conocimiento del mundo exterior al «yo» (o a lo que del «yo» hasta ahora hemos conocido) y de su existencia.

El ser de la «autopresencia-desde» es un ser que podemos llamar puro. Manifiesta claramente la reversión sobre sí mismo; con lo que, por una parte, convierte patentemente su autoidentidad en manifestación, y por otra parte la manifestación se extiende hasta su ultimidad consistente y una, que queda también patente como densidad generadora de un «quiero ser», y «quiero durar en mí ser» que fácilmente se descubre en nuestro más íntimo fondo vital, como algo

previo a cualquier actuación consciente, incluso las del entendimiento y la voluntad (facultades a las que apelamos ahora sólo para darnos a entender, porque todavía no hemos llegado filosóficamente a ellas).

En la «autopresencia-desde» se puede contemplar el núcleo sustancial de invariable autoidentidad y simultáneamente su duradera, variada y variable actuación lo mismo en la línea de la manifestación que en la de la autoapetencia. Y se puede contemplar también, de una manera única, «la ley de la presencia del origen». Cuanto más presente está en la propia experiencia la autoidentidad invariable, y más auténticamente brotan de ella las actuaciones variables, más claramente revierten sobre ella misma esas actuaciones y más íntimamente quedan como absorbidas en la autoidentidad. La multitud de significados de las actuaciones variables queda asumida en la unidad de significado de la autoidentidad substancial.

El orto de la inteligencia.

Resulta, pues, que la «autopresencia-desde» muestra una estructura transcendental patente. El *factum transcendental* se es autopatente. Con lo cual la patencia se convierte también en un *factum* primordial. La patencia es precisamente lo que nos ha permitido hacer el estudio del «ser», sus momentos y propiedades. Y nos ha permitido, en concreto, realizar las oportunas reducciones del «auto» y del «desde».

La patencia, pues, ha sido a la vez actor y garantía de la generalización del concepto de «ser». Gracias a ella, gracias a la patencia, hemos accedido al «ser» no sólo como a un concepto genérico, sino también como a un *factum* en el que poder afianzar absolutamente el pie. De tal forma que tanto el camino recorrido, como el mismo recorrerlo, y la luz y seguridad con que se ha recorrido participan del mismo carácter factual del *factum* del «ser» genérico. Y hay que notar que esa participación significa no sólo que el camino y la luz son *factum* como el «ser» es *factum*, sino que son el mismo *factum*. El camino y la luz quedan así asumidos en el *factum* por excelencia, en el *factum transcendente* que es el «ser». Queda sólo poner nombre a ese preciso momento del «ser» que es su autopatencia. En español cabe, a nuestro juicio, muy bien el nombre de «inteligencia».

Pero permítasenos llamar la atención sobre el modo como abordamos la inteligencia, lo cual nos servirá también para precisar el contenido de este concepto. No hemos llegado a ella siguiendo el modo común de hablar, o la distinción que la Psicología experimental, basada en múltiple observación y experiencia, establece entre las facultades de la psique humana. Mucho menos hemos atendido al supuesto surgimiento evolutivo de la inteligencia humana, por un proceso de desarrollo cerebral; y ni siquiera nos hemos apoyado - por mucho que la respetemos - en la concepción tradicional aristotélico-escolástica que distingue entre el alma humana substancial y sus tres potencias accidentales: memoria, entendi-

miento y voluntad. En negocio exactamente transcendental hemos preferido seguir el único camino que nos parece posible en este terreno, el camino del *factum transcendental*.

Nos parece que a estas alturas de nuestro desarrollo ha quedado suficientemente clara, para quien haya tenido la amable atención de seguirlo, nuestra mente sobre lo transcendental y el modo de acceder a ello. Podemos resumirla en estos dos rasgos. Lo transcendental ha de ser abordado directa e inmediatamente en sí mismo, y no puede ser un mero concepto (o conjunto de ellos), sino que ha de ser un *factum* (5). Y por eso, el contenido de un concepto transcendental queda determinado, no por una definición conceptual, sino por el mismo *factum* que lo respalda e ilumina.

Y éste ha sido nuestro modo de acceder a la inteligencia. Nos encontramos con que la inteligencia no es un concepto que por nuestra parte nos hayamos esforzado por precisar con cierta arbitrariedad selectiva, porque el autor de un trabajo filosófico, si se quiere dar a entender, ha de precisar cómo entiende él los conceptos que maneja. La inteligencia no ha sido por nuestra parte objeto de ninguna elaboración conceptual, sino que ha surgido ella de por sí, en nuestra contemplación del *factum transcendental*, con la frescura e ingenuidad de lo primordial y transcendental. La inteligencia ahí está, en la autopatencia factual de la «autopresencia-desde». Y ese su «estar ahí» es su mejor definición y justificación.

Por eso, si se nos obliga a precisar más el concepto, apelaremos al mínimo y más profundo contenido que la intuición humana universal, en contacto infalible e indeficiente - aunque también, claro está, solamente implícito - con el *factum transcendental*, atribuye al concepto de "inteligencia", cuando con tal término quiere significar meramente lo último y fontanal de la inteligencia humana. Si se nos permite la alusión literaria, eso último y fontal lo vemos certeramente apuntado en la invocación de nuestro poeta:

"Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!"

Y tratando de encerrar en fórmula filosófica el recién obtenido concepto, podemos decir que inteligencia es el ser que en su revertir sobre sí mismo se hace patente a sí mismo. O más precisamente, el hacerse el ser patente a sí mismo. Y entendiéndola así, nos parece válida la fórmula tradicional "la inteligencia es la facultad del ser". Aunque proponer esta definición como el punto de arranque para entender la inteligencia no nos parece correcto, porque supone apelar a un concepto, el de facultad, que todavía no está justificado y sería previo al de inteligencia. Con lo cual quedaría desvirtuada su transcendentalidad.

Resumen del párrafo.

El punto de partida para sorprender el momento de la «actuación» no puede estar en otro lugar que en el *factum transcendente* de la «presencia». La «presencia» concretizada, unificada, solidificada y densificada en la «esencia» no deja de ser presencia. Y como tal presencia tiene un momento fundamental de reversión sobre sí misma. Este momento consiste justamente en estar la cosa puesta factualmente consigo misma y afirmada ante sí misma, es decir, ser ella. Por eso «ser» es primaria y eminentemente «serse».

Informada por la reversión del ser sobre sí mismo está la «duración». La «presencia», por la solidez y consistencia que le confiere la esencia, adquiere duración. La «presencia», en cuanto ella misma, en cuanto positividad y ser, es perdurable. Esa perduración es un como ejercicio de presencia, un ejercicio de ser. En términos más precisos, es una actuación del «serse».

La actuación es, pues, un ejercicio duradero de ser o «presencia». Este ejercicio, informado por la reversión del ser sobre sí mismo, adquiere dos modos fundamentales: la automanifestación y la autoapetencia.

La automanifestación, mejor llamada simplemente manifestación para que no se entienda necesariamente como un ejercicio de conciencia, es actuación de la autoidentidad de la esencia. Lo que la «manifestación» manifiesta es precisamente el «ser» o «presencia» de la cosa como esencia.

La «manifestación» es, por lo tanto, eminentemente interiorizadora. Nos lleva hacia el núcleo esencial. La «manifestación», la «automanifestación», no es, pues simplemente un movimiento de exteriorización. Empieza por ser una reversión, la reversión del «serse».

Más intensamente interiorizadora es la autoapetencia. Es actuación de la substancia, y radica en la densidad. Nos podemos imaginar que la esencia, por su identidad, cae toda ella sobre sí misma convirtiéndose en una especie de punto inextenso; el cual, al contener y sostener toda la pluridimensionalidad de esa esencia, se carga de densidad. Y como la esencia, sosteniéndose a sí misma, es la substancia, la densidad resulta ser propiedad específica de la substancia. Pero esa densidad ha de durar, es decir, ha de persistir a lo largo de todos los momentos de la duración de la substancia. Esa persistencia supone que la densidad ejerce una atracción sobre sí misma, que es el peso de la substancia ante sí misma. La substancia, por este su peso, se apetece a sí misma, y gracias a esta «autoapetencia», logra durar en su substancialidad y densidad. Así es como la «autoapetencia» resulta ser la actuación de la substancialidad.

La «autoapetencia», al nacer de la unidad de la entidad y recaer sobre ella misma, marca y configura el grado supremo de esa unidad. Y lleva a su consumación el «serse» del ente. Eso es la «autoapetencia»: el «serse» consumado.

La inteligencia es la autopatencia del «ser» descubierto en la «autopresencia-desde». La «autopresencia-desde» mues-

tra una estructura transcendental patente. El *factum transcendental* se es autopatente. Con lo cual la patencia se convierte también en un *factum* primordial. La patencia es precisamente lo que nos ha permitido hacer el estudio del «ser», sus momentos y propiedades. Y nos ha permitido, en concreto, realizar las oportunas reducciones del «auto» y del «desde».

Párrafo 2º.

EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR

Aclarada la naturaleza transcendental de la inteligencia, nos toca ahora mostrar su funcionamiento en orden, en concreto, al conocimiento del mundo exterior, analizando en particular el esquema preventivo y la objetivación. Tampoco ahora seguimos un método propiamente experimental, sino, como siempre preferimos el análisis apriorístico de nuestro *factum transcendental* y de los conceptos surgidos ya de él y estudiados en esta reflexión.

El salto al mundo exterior.

En el desarrollo de nuestras personales concepciones metafísicas hemos tratado de evitar las alusiones al autor que en el primera parte hemos estudiado, por la intención que tenemos de elaborar posteriormente una valoración crítica de sus ideas. Pero hacemos una excepción en este punto de nuestro estudio, dispuestos ya a saltar al mundo

exterior del «yo» (6). Nos resulta, en efecto, envidiable la facilidad con que lo hace Zubiri, apoyándose en su propio *factum transcendental* - la aprehensión imprevista de realidad o el sistema primordial inteligencia-realidad - que incluye ya, de entrada, ese mundo exterior. Zubiri no necesita saltar al mundo exterior, porque ya está instalado en él (7). Redondo. Nuestro *factum transcendental* no incluye, sin embargo, el mundo exterior, y nos queda ahora el trabajo de llegar a él.

El camino que recorre la inteligencia para llegar al mundo exterior es, a nuestro juicio, el siguiente:

El esquema preventivo.

Se da en primer lugar en ella misma, en la inteligencia, dentro todavía de sí misma, una previsión del mundo exterior reducido al esquema, que todavía es meramente ideal, de «ente no yo». Más precisamente habría que llamarlo «esencia opuesta a la autopresencia-desde».

La inteligencia llega a esa idea como algo incluido en propiedades transcendentales que ella ya tiene. Esas propiedades son la intuición de la propia unidad, el conocimiento de la propia entidad como dotada de una esencia y el esquema de oposición.

La inteligencia está en contacto inmediato y transcendental - es decir, en virtud de su misma estructura transcen-

dental de "hacerse el ser patente a sí mismo" - con su propio ser y sus posteriores momentos: ente, esencia y substancia. Se sabe, pues, a sí misma como una esencia, es decir, como esencia dotada de unidad.

Esto significa dos cosas. Primero que conoce esa serie de ideas transcendentales en su generalidad. Y segundo que se sabe a sí misma como una concreción particular de esas ideas, y en concreto se sabe poseedora de su propia unidad esencial.

Esa unidad esencial tiene para la inteligencia, de momento, un núcleo y definición sencillos: «autopresencia-desde». Pero, a pesar de su sencillez, incluye dos momentos decisivos para el salto al mundo exterior. Son los dos vectores o líneas de fuerza que la llevan hacia dentro (auto) y hacia fuera (desde). No son, sin embargo, líneas divergentes, sino que convergen en la primera de las dos, como ya hemos analizado.

El vector «desde» nos ha llevado a la actuación. Pero hay que reconocer que no hemos avanzado todavía demasiado en ella. No hemos salido del «yo».

Para completar este vector viene el esquema de la oposición. La oposición la aprehende la inteligencia en la oposición «ser-nada», situada en su misma entraña transcendental. Se da, pues, en el ente un vector de contrariedad que proviene de su misma unidad. La misma unidad, por la que el ente se encuentra «consigo», genera la «contrariedad» contra la nada. El «con» se convierte en «contra». Y esta contra-

riedad, acoplándose al «hacia fuera» de la actuación, previene la alteridad.

La previene; no la produce. La prevención de alteridad es justamente su previsión y expectación. La «autopresencia-desde» se encuentra ya a la expectativa de un ente que sea «otro» que ella. Lo podemos llamar «ente no yo». El esquema de la oposición se ha concretado en esquema de alteridad.

Sobre este esquema recae la idea de pluridimensionalidad. Recuérdese que la pluridimensionalidad, por la riqueza, incluía variabilidad, y que es una propiedad transcendental del ente; es, por lo tanto, poseída por la inteligencia, que de alguna manera la conoce. La pluridimensionalidad posibilita la diversidad de talidades esenciales. Con lo cual la inteligencia, en posesión de la idea de pluridimensionalidad, completa la expectativa del «ente no yo» con la posibilidad de que tal «ente» sea talitativamente diverso de él.

El esquema preventivo no es una categoría a priori.

¿Estamos con esto construyendo un sistema de categorías mentales apriorísticas a modo kantiano? No nos lo parece. Primero, porque nuestro punto de partida no es ningún sistema de ideas, sino un hecho real: el *factum transcendente*. Y segundo, porque además de ser el punto de partida, en ningún momento hemos dejado de hacer pie en él. Aunque estemos ya adentrados en el estudio de la inteligencia, no hemos

abandonado el plano transcendental. Y en él, tal cual por nuestra parte lo concebimos, está y debe estar indefectiblemente presente la factualidad del *factum transcendental*.

Precisamente la presencia factual o factualidad presente es lo que proporciona el último "empujón" al que hemos llamado "salto al mundo exterior". El contacto con el mundo exterior y la aprehensión de él se nos presenta ineludiblemente como un *factum*, y un *factum* que además es prolongación del primordial de la «autopresencia-desde». El proceso que estábamos describiendo no pretende ser una guía para ayudar a nadie a dar el salto, sino un análisis esquemático de él, posibilitando de una manera conceptiva su presencia factual.

Prevención; no mera previsión.

Habíamos llegado a la prevención o expectativa del «ente no yo» otro que mi propia esencia y dotado de una talidad posiblemente diversa de la mía. No se trata de una mera y fría previsión puramente racionalista. Está sustentada e informada por un *factum*, por el *factum* por excelencia del «ser». Por eso la génesis del «ente no yo», como idea, está también informada por la densidad peculiar del núcleo sustancial del ente.

Esta información pone en ejercicio la segunda de las actuaciones fundamentales del ente: la autoapetencia (8). La autoapetencia, que propiamente está dirigida hacia el propio

ser, sigue el esquema de oposición que (sujeto) ha provocado la alteridad, y queda transferida hacia el «ente no yo» convirtiéndose simplemente en «apetencia» o amor. Y así la previsión del «ente no yo» adquiere una cualificación especial que es lo que hemos querido significar con los términos «prevención» y «expectativa».

Somos conscientes de que en el esquema aristotélico-escolástico del alma y sus potencias la apetencia o amor le corresponde a la voluntad, y que consiguientemente habría que repartir este ejercicio de prevención entre el entendimiento y la voluntad. Pero en el plano transcendental y eminentemente factual en que pretendemos movernos no encontramos necesidad de hacer ningún reparto. Nos parece que la inteligencia, tal cual hasta ahora la tenemos concebida en este estudio, se basta ella sola para ambos cometidos. La inteligencia es radicalmente la patencia del «serse». Y en ese mismo «serse» radica la substancia y la apetencia (9).

Pues bien, la prevención del «ente no yo» se combina con la prolongación, en la realidad exterior, de la autopresencia factual y posibilitan el primordial conocimiento de la cosa real del mundo exterior. No es conocimiento exhaustivo, sino justamente primordial. Ni se extiende, en cuanto primordial, a todas las cosas del mundo, sino, en ese su estado primordial, solamente a la concreta cosa que resulte opuesta a la inteligencia; bien que ese encuentro no sea simplemente aleatorio. La selección biológica del sector y aspecto del mundo exterior que ha de entrar en diálogo con

el ser viviente - en este caso, con el hombre - , selección que está en función de las necesidades (10), tiene su correspondencia transcendental.

En este terreno la necesidad vital es la de salvar el propio ser en su núcleo substancial y en su actuación. Por eso, el «ente no yo» que resulte opuesto concretamente al «yo» será aquel que el sujeto prevea que puede salvarle entrando en contacto cognoscitivo con él.

Notamos, además, que no hablamos de una génesis biológica del conocimiento humano, tratando de solucionar el problema de cómo empieza el niño a conocer las cosas o cómo empezaron los primeros hombres. Nuestro planteamiento no es biológico, sino metafísico. Tratamos de esquematizar el proceso esencial del conocimiento del mundo exterior.

Esa «cosa» que ha resultado conocida en el primer acto de conocimiento del mundo exterior no coincide necesariamente con alguna de las que las personas adultas llamamos cosas cuando hablamos del perro o del árbol. Nos parece obvio. Tratamos del conocimiento primordial, que difícilmente lo es el de una persona adulta. Sin embargo, hay que notar que ya el conocimiento primordial es un conocimiento de esencia y está dotado de objetividad.

El conocimiento primordial es un conocimiento de esencia.

Es un conocimiento de esencia porque la prevención de la inteligencia es de una esencia. Dentro de la simplicidad de líneas que ofrece esa prevención, el «ente no yo» tiene las características que hemos encontrado como propias de la esencia: unidad y estructura internas y configuración externa (11).

El «ente no yo» como prevención es un esquema mental en el que ciertamente cabe una experiencia cognoscitiva que manifieste un objeto cuya unidad se demuestre posteriormente imperfecta. No obstante es un esquema esencial formado por las dos coordenadas básicas de toda esencia: positividad y oposición.

La positividad está ya aprehendida en la positividad de ser de la «autopresencia-desde». Está ciertamente alejada de esta última; pero compensa en cierto sentido el alejamiento con la expectativa de un posible talificación diversa de la mía. Así que el «ente no yo», por su positividad, entra de lleno en el concepto de esencia.

La oposición es, en el «ente no yo», doble. La que en cuanto ente tiene con la nada y la que en cuanto no-yo tiene con el yo o «autopresencia-desde».

La primera se ha revelado ya fecunda en orden a la constitución de la esencia. La esencia surge de la unidad. Y ésta está determinada por la oposición absoluta entre el ser y la nada, oposición que le hace al ser cobrar ultimidad y consistencia en sí mismo, y consiguientemente estructuración interna y, mediante la pluridimensionalidad, configuración

externa, es decir, definición talitativa. Esta oposición redundante en la positividad de ser.

La segunda oposición, la que en cuanto no-yo tiene con el yo, es oposición entre positividades. Y tiene como primer efecto el de poner de manifiesto la limitación de ambas, reforzando, por contraste, su unidad interna. Un segundo efecto es el de establecer en ellas un principio de definición y configuración, es decir, de determinación talitativa.

Esa definición ya está prevenida, aunque de una manera indeterminada, por la pluridimensionalidad y la diversificación que ella determina en la talidad. Pero esta determinación es una novedad para la inteligencia que, por fin, la conoce en sí misma. Recuérdese que la novedad, la novedad radical del ser, es uno de los factores que nos ponían en la pista para descubrir la pluridimensionalidad como una de las propiedades transcendentales del ser. Y al ser una novedad no le queda, para conocerla, otro recurso que el de oponerla a la esencia, ya conocida, del «yo» (recuérdese que empleamos el concepto de «yo» sin pretensión totalizante, sino como mero equivalente práctico de la «autopresencia-desde»).

Así pues, las dos coordenadas que constituyen al «ente no yo», positividad y oposición, determinan de alguna manera su esencia. Con lo cual el conocimiento de la primera cosa externa que se encuentra en oposición a la inteligencia, es un conocimiento de esencia.

El conocimiento primordial es objetivo.

Decíamos que era también objetivo, es decir, que el conocimiento primordial está dotado de objetividad. Con lo cual queremos decir que, en principio, tiene pretensión puramente realista, que lo que ofrece es pretendidamente y en principio realidad. Trataremos de explicarlo.

Entendemos aquí por objetividad el momento preciso de «instalación en el objeto», que es la culminación del proceso del conocimiento como contacto inicial con la realidad. Es un momento que el acto del conocimiento, analizado en sí mismo tal cual se da de hecho, ofrece de una manera ineludible. Un momento que, aprehendido en sí mismo, deja oscura y sin vigor la fórmula tradicional de «representación intencional» empleada para definir el conocimiento.

Cualquier tipo de representación, que no sea precisamente el momento cognoscitivo a que nos estamos refiriendo, presenta la dualidad formada por la representación como acto y la cosa representada, de una manera incomparablemente más dualística que la de la que llamamos «instalación en el objeto». La fuerza identificadora y realista de esta instalación ha de ser aprehendida inmediatamente en sí misma, y no mediante otros conceptos que traten de acercarnos a ella. Esos otros conceptos siempre quedarán lejos.

Coincidimos, como se ve, en este punto con el concepto zubiriano de «actualización» tomado en sus líneas generales.

"En la intelección no sólo no hay una «salida» de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc.), sino que, por el contrario, hay un positivo y forzoso acto de «no salir», el acto de «quedar» en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia" (SE. 118).

Abordaje transcendental de la objetividad.

Esto es lo que entendemos por nuestra parte como objetividad del conocimiento. Pero apelamos a este análisis del hecho experiencial del conocimiento como mero recurso de lenguaje para acercarnos al tema de una manera transcendental, que es la que perseguimos por nuestra parte en este trabajo. ¿Cómo llegamos, por análisis transcendental, a la objetividad? Nos parece que a través de la que concebíamos como segunda de las actuaciones del «ser» o «presencia»: la autoapetencia. Que es camino que también hemos seguido para elevar a rango de prevención la previsión del «ente no yo» (12).

Séanos permitido recordar este concepto, trayendo aquí un párrafo nuestro anterior en el que pretendíamos mostrar el surgimiento de la autoapetencia del ser, a partir del peso. "La densidad atrae en primer lugar a la cosa misma. La entidad de la cosa, comprometida a durar, realiza un influjo sobre ella misma, cuyo efecto y naturaleza es la misma persistencia en el ser. Esa persistencia, en el terreno de

la substancia, puede ser concebida como la transmisión de su densidad de un momento a otro de su duración. Como es una transmisión realizada por la cosa misma, por la substancia misma de la cosa, hemos de suponer en ella un principio que la realice. Ese principio es la atracción ejercida por la densidad, es decir, el peso. La substancia pesa ante sí misma, y en consecuencia se apetece a sí misma, y gracias a esa autoapetencia, logra durar en su substancialidad y densidad" (13).

A la objetividad desde el peso y la autoapetencia.

Este descubrimiento del peso y la autoapetencia, por pertenecer al orden transcendental, por tratarse de propiedades que el ente tiene en cuanto ente, quedan anidadas en la inteligencia, que es la patencia del ente en cuanto ser; y al reconocer también como ente al «ente no yo», se las atribuye también a él, incluso todavía en el momento en que es una mera prevención ideal, antes de haberlo encontrado en el mundo exterior.

Sabe, pues, la inteligencia que también el «ente no yo» pesa ante sí mismo. Y ese peso no sólo provoca la correspondiente autoapetencia en el «ente no yo», sino que atrae hacia sí la misma apetencia del «yo». El objeto de esa apetencia es radicalmente el ser, y no propiamente el que ese ser sea el propio. Y el ser se encuentra tanto en el

«yo» como en el «ente no yo». Con lo cual la autoapetencia como actuación se prolonga hasta el «ente no yo»; pero sin perder el «auto» (con perdón). El «auto» expresa la reversión que toda actuación de un ente tiene sobre sí mismo, reversión que convierte en un único acto la actuación pura de la apetencia dirigida hacia sí mismo y la dirigida hacia el «ente no yo», otro que yo.

Este proceso de apetencia queda plenamente integrado en la inteligencia. Somos conscientes de que estas alusiones a la apetencia provocan la idea de voluntad. Pero de la voluntad todavía no sabemos nada en este estudio, aparte del vislumbre, ya antes apuntado (14) de que tendrá sin duda su raíz en la autoapetencia transcendental. De momento no encontramos razones para salir de la inteligencia. En ella, analizándola transcendentamente, es donde hemos descubierto también la apetencia y su doble, contraria y simultánea dirección.

De la autoapetencia a la alteridad.

Por medio de la la autoapetencia, se realiza, pues, en la inteligencia el esquema de la alteridad, y de una manera factual. El «ente no yo» es plenamente otro desde el momento en que se convierte en objeto de la apetencia - apetencia transcendental, apetencia de ser - de la inteligencia.

La apetencia nace y revierte en el núcleo substancial, que es el que ejerce la que podemos llamar «pesantez» del ente. Esa pesantez, que es propiedad de la densidad, es signo de la pluridimensionalidad; que es a su vez expresión del carácter factual del ente, en cuanto que su ser está en absoluta oposición a la nada. La densidad es lo que sobre todo le hace ser al ente y convierte en ente al ser.

La densidad es, por lo tanto, la causa principal de la unidad y, consiguientemente, de la alteridad. No hay continuidad entre los entes, sino diferencia y distancia precisamente a causa de su unidad interna. Los entes no son uno y el mismo aunque modificado, sino uno y otro. Y esta presencia densa, pesada, una y distinta es lo que sobre todo constituye al ser en *factum*; en ella consiste sobre todo el carácter factual.

La objetividad como descanso en la factualidad del objeto.

La inteligencia, pues, al enfilarse hacia el «ente no yo», ya no sólo prevención mental, sino realidad existente, descansa y se afinca en último término en su pura factualidad. Y esto es lo que constituye el momento culminante del acto primordial de conocimiento.

Experimentalmente descubrimos ese momento en aquel punto de nuestro conocimiento inicial de algún objeto o persona,

en el cual punto vemos a ese objeto como simplemente siendo él mismo, como descansando en el concentrado punto donde se resume su densidad substancial, de tal forma que nuestro ver ese objeto es comulgar con él en ese mismo descansar suyo en su densidad substancial. Entonces no es necesario que nuestro conocimiento esté dotado de muchas noticias sobre ese objeto. El descanso en su factualidad se puede dar indistintamente con riqueza o pobreza de notas. Tal momento de descanso en la factualidad del objeto es lo que entendemos por *objetividad*.

La factualidad y el «serse» como garantías del conocer.

Obviamente la objetividad del conocimiento, el descanso en la factualidad, es ella misma también un *factum*. Es el mismo *factum transcendental* de la «autopresencia-desde» llevado hasta su última expresión de la inteligencia y el conocimiento. Y este contemplar factualmente el propio ser de uno mismo, y el ser y el conocer en general es, a nuestro juicio, el único modo de salvar y justificar el que hemos llamado "salto al mundo exterior". Y no es un «contemplar factualmente» extraño a las ideas y contrapuesto a ellas. Sino que, por el contrario, para decirlo de alguna manera, la factualidad resulta ser la mejor garantía y compañía de las ideas.

Y particularmente nos parece que esa garantía reside en la ya conocida *reversión del «serse»*. Trataremos de explicarnos.

El conocimiento del «ente no yo», tal cual lo hemos explicado, se realiza de una forma como automática y aparentemente infalible. Se da previamente una prevención ideal y posteriormente un encuentro real que encaja perfectamente con la prevención. Y ambos momentos se muestran fluir connaturalmente de la misma constitución transcendental del ser humano. Con lo cual el contacto cognoscitivo con el mundo exterior, incluso en su momento apical de la objetivación, se nos presenta en nuestra experiencia ordinaria como un hecho ya logrado. Es el efecto del carácter factual del conocimiento.

Resumen del párrafo.

El conocimiento del mundo exterior está precedido de una prevención de él, que toma la forma de una idea previa que puede denominarse «ente no yo». La inteligencia llega a esa idea como algo incluido en propiedades transcendentales que ella ya tiene. Esas propiedades son la intuición de la propia unidad, el conocimiento de la propia entidad como dotada de una esencia y el esquema de oposición. Son propiedades incluidas la una en la otra. Esto es claro en cuanto a la unidad y la esencia. Respecto a la oposición, la

misma unidad, por la que el ente se encuentra «consigo», genera la «contrariedad» contra la nada. El «con» se convierte en «contra».

Esta contrariedad, acoplándose al «hacia fuera» de la actuación, previene la alteridad. Así la «autopresencia-desde» se encuentra ya a la expectativa de un ente que sea «otro» que ella. Lo podemos llamar «ente no yo». El esquema de la oposición se ha concretado en esquema de alteridad.

Además la pluridimensionalidad posibilita la diversidad de talidades esenciales. Con lo cual la inteligencia, en posesión de la idea de pluridimensionalidad, completa la expectativa del «ente no yo» con la posibilidad de que tal «ente» sea talitativamente diverso de él.

Este proceso no es un sistema de categorías mentales apriorísticas a modo kantiano. Primero, porque nuestro punto de partida no es ningún sistema de ideas, sino un hecho real: el *factum transcendental*. Y segundo, porque además de ser el punto de partida, en ningún momento dejamos de hacer pie en él.

La prevención del «ente no yo» se combina con la prolongación, en la realidad exterior, de la autopresencia factual y posibilitan el primordial conocimiento de la cosa real del mundo exterior.

Este conocimiento primordial es un conocimiento de esencia y está dotado de objetividad.

Es un conocimiento de esencia porque la prevención de la inteligencia es de una esencia. Dentro de la simplicidad de

líneas que ofrece esa prevención, el «ente no yo» tiene las características que hemos encontrado como propias de la esencia: unidad y estructura internas y configuración externa.

Entendemos por objetividad el momento preciso de «instalación en el objeto», que es la culminación del proceso del conocimiento como contacto inicial con la realidad. La objetividad escoge en el objeto, como preciso punto de instalación, su pura factualidad. Y como lo que sobre todo constituye al ser en *factum* es la densidad y pesantez de su presencia, hay que pensar que la actuación del propio «yo» que principalmente realiza la objetividad es la autoapetencia, que es la determinante de la densidad y de la alteridad.

La inteligencia sabe que también el «ente no yo» pesa ante sí mismo. Y ese peso no sólo provoca la correspondiente autoapetencia en el «ente no yo», sino que atrae hacia sí la misma apetencia del «yo». El objeto de esa apetencia es radicalmente el ser, y no propiamente el que ese ser sea el propio. Y el ser se encuentra tanto en el «yo» como en el «ente no yo». Con lo cual la autoapetencia como actuación se prolonga hasta el «ente no yo», resaltando en él su carácter factual y provocando la instalación en él de la inteligencia, instalación en la cual consiste la objetividad.

En este proceso la inteligencia no pierde la reversión sobre sí misma que es característica de toda actuación de un ente. Y esta reversión convierte en un único acto la

actuación pura de la apetencia dirigida por el «yo» hacia sí mismo y la dirigida hacia el «ente no yo», otro que yo.

Párrafo 32.

LA PERCEPCIÓN VALIDA

Una vez estudiado el proceso transcendental del conocimiento del mundo exterior, debemos afrontar la objeción de la existencia cierta de percepciones engañosas. Con ello, además de aclarar el proceso y condiciones de la percepción válida, quedará mejor perfilada la fundamentación general del conocimiento

La caverna del espejo.

La siguiente ficción puede ayudarnos a descubrir las condiciones de la percepción válida. Imaginemos, como Platón, una caverna, aunque algo distinta de la suya. Las paredes, paralelas y perfectamente lisas y regulares, no se extienden en línea recta hasta el fondo, sino que a mitad de su recorrido tuercen en ángulo agudo. En el fondo coloquemos a los mismos inmóviles prisioneros de Platón, pero mirando no hacia la pared, sino en dirección opuesta, hacia el recodo.

Dibujando el croquis de la caverna en proyección horizontal, encontramos a los prisioneros no frente a la entrada, sino a su lado. Prisioneros y entrada están situados en los extremos de la base de un triángulo isósceles, cuyo vértice opuesto es el recodo que la caverna-pasillo forma a mitad de su recorrido. Supongamos que los prisioneros están a la derecha de la entrada.

Pongamos además en ese mismo recodo un espejo que lo cubre a modo de chaflán. Es un espejo perfecto: refleja perfectamente la imagen y es invisible en cuanto espejo. Y está perfectamente colocado. Los prisioneros ven a su través el trecho de caverna que va de la entrada al recodo como una prolongación, en línea recta, del trecho que tienen ante ellos. La caverna es, pues, para ellos, un largo pasillo de paredes rectas, en las cuales, sin embargo, hacia la mitad de su extensión, los prisioneros adivinan, más que distinguen, sendas aperturas, que parecen corresponder a una galería transversal que cruzara el pasillo en forma de X.

Los prisioneros padecen un error invencible sobre el modo de ser, diríamos, la esencia, de la realidad que tienen delante. Para ellos la caverna es recta, sin posibilidad de duda; y en realidad no lo es.

Esto muestra, a nuestro juicio, dos cosas: la insuficiencia de la aprehensión espontánea de la realidad sensible y la urgencia con que actúa en el proceso del conocimiento la apetencia transcendental del ser, tal cual la hemos desarrollado antes (15). El testimonio sensorial ofrece un conjunto

de datos sobre los cuales la inteligencia proyecta el «ente no yo» o «cosa no yo» que ella, la inteligencia, había prevenido. Es condición suficiente para que la apetencia de ser quede como liberada y realice la objetivación. Los prisioneros ven fuera de sí - y quedándose en el objeto con el específico descanso propio de un ver objetivado - una caverna de paredes rectas, a cuyo fondo se abre la luz del aire libre. Y sin embargo, se engañan irremediabilmente. Las paredes no son rectas, sino que se quiebran en ángulo agudo.

Y mientras sigan quietos sujetos a sus asientos, persistirán en su error y serán incapaces de interpretar correctamente los acontecimientos que contemplan. Supongamos, por ejemplo, que entra en la caverna una paloma y dirige su vuelo hacia el fondo, que ella contempla también en línea recta. Los prisioneros la ven acercarse también en línea recta. Pero cuando la paloma se aproxima al punto donde se vislumbra el cruce con la misteriosa galería transversal (de la cual no ven, y muy precariamente, más que las desembocaduras), he aquí que surge por la desembocadura de la izquierda una segunda paloma en todo igual a la primera y que, con matemática precisión, dirige su vuelo hacia un punto en el que los prisioneros prevén alarmados que se va a producir un choque entre las dos. Y, efectivamente, chocan, causando un ruido que a alguno de los prisioneros, observador más atento y dotado quizás de experiencia mayor que la de sus compañeros, le parece que es más seco y estruendoso de lo que se podía esperar. Las palomas tienen

un momento de desconcierto y pérdida del equilibrio, pero reanudan su vuelo. Aunque con rumbos inesperados; porque la primera, la que vieron lo prisioneros desde el principio, tuerce su trayectoria y la enfila hacia la galería que desemboca en la pared de la derecha y, por ella, se pierde enseguida. Mientras que la segunda paloma, llamémosla la intrusa, dobla también su dirección en ángulo agudo y enfila su vuelo hacia los prisioneros.

Urgencia y factualidad de la objetivación e insuficiencia de la percepción.

Toda esta historieta nos permite, a nuestro juicio, sacar dos consecuencias inmediatas: que el mecanismo de la objetivación funciona en la percepción del mundo exterior independientemente del acierto o error de ésta, y que la percepción espontánea primordial e impresiva es insuficiente para captar la realidad en su verdad (16).

Sin embargo, antes afirmábamos que "el conocimiento del «ente no yo», tal cual lo hemos explicado, se realiza de una forma como automática y aparentemente infalible. Se da previamente una prevención ideal y posteriormente un encuentro real que encaja perfectamente con la prevención. Y ambos momentos se muestran fluir connaturalmente de la misma constitución transcendental del ser humano. Con lo cual el contacto cognoscitivo con el mundo exterior, incluso en su

momento apical de la objetivación, se nos presenta en nuestra experiencia ordinaria como un hecho ya logrado. Es el efecto del carácter factual del conocimiento" (17). ¿Cómo se compatibiliza este carácter factual con la insuficiencia ya probada?

Preguntémonos primero si es posible la percepción cierta y verdadera del mundo exterior. Nuestra respuesta, siguiendo el sentir tradicional de la Filosofía Escolástica, es afirmativa; aunque nos parece que no cualquier percepción tiene garantía de verdad, sino solamente aquella que corrige un error anterior, o bien la que participe de los caracteres de ésta, que podemos llamar «percepción correctora».

La percepción correctora es no sólo una posibilidad, sino un hecho real en la vida cognoscitiva humana. Para mostrarlo no sería necesario más que comprobar el hecho de la corrección de errores de percepción del calibre del de los prisioneros de nuestra caverna: errores invencibles, si no se cambian las circunstancias de observación: pero que al fin son descubiertos ciertamente como errores. Este descubrimiento no es posible sino mediante una percepción cierta y verdadera. Por lo tanto esta última es no sólo una posibilidad, sino también un hecho.

La percepción correctora, como se puede fácilmente entender, se obtiene variando las circunstancias y poniendo en juego el testimonio de varios sentidos. No nos detenemos en ella, porque es tema ya estudiado (18) y está un poco dislocado de nuestra intención puramente metafísica.

Coincidencia de los datos en una única positividad.

Notemos primero lo admirable que resulta el que una persona adulta efectúe en su vida ordinaria innumerables percepciones auténticas, sin que, en general, caiga en la cuenta del proceso de comprobación que debe acompañarlas. A nuestro juicio no es solamente, y ni siquiera principalmente, que ese proceso de comprobación se realice con extraordinaria rapidez gracias a un hábito mental adquirido. La última causa la encontramos en que ese proceso está inmediatamente determinado por la estructura metafísica tanto de la persona cognoscente como del objeto conocido.

Lo que obtiene el proceso de comprobación es un objeto coherente. La comprobación busca que la variación de circunstancias de observación, o de sentidos que se ponen en juego, ofrezcan una imagen coherente del objeto, de tal forma que los datos proporcionados por un sentido o una circunstancia de observación no queden contradichos y negados por los de otro sentido o circunstancia. La coincidencia de todos los datos en una única afirmación, en una única positividad, es la garantía buscada.

Es necesario comprobar en el objeto una manifestación unitaria de su ser y de su esencia. Y esa manifestación unitaria es la automanifestación de sí mismo que hemos ya descubierto como la primera de las actuaciones del ser. La coherencia de la imagen, la coincidencia de datos, nace,

pues, de la entidad. Es la unidad de esta última la que, en último término, se expresa en la coherencia.

Esta unidad estaba ya prevenida - es decir, prevista, esperada y deseada - por la inteligencia. Y al encontrar esta última la manifestación unitaria de la entidad del objeto, es decir, del «ente no yo», realiza la afirmación de existencia de esa entidad.

Pero esta afirmación es algo más que la tradicional afirmación de la cópula «es». Es, en el fondo, la afirmación que está inherente a la entidad misma e incluso identificada con ella. La inteligencia, que es patentización de ser, se transfiere al y se queda en el «ente no yo» en su preciso momento de afirmación de sí mismo como ser, afirmación actuada por la manifestación unitaria de su ser. Es pues el ser mismo del cognoscente el que se transfiere y queda en el ser de lo conocido. Y en esa su transferencia realiza a su vez un acto de automanifestación. Con lo cual la afirmación de ser que recaía en el «ente no yo» se convierte en afirmación de ser del «yo».

Esta segunda afirmación de ser participa de la reversibilidad del «serse». Y esta reversibilidad es la última condición de posibilidad de la reflexión que es necesario hacer para realizar garantemente el proceso de comprobación de la percepción. Y no es solamente un acto de reflexión anecdótico que se pone como se podía no haber puesto; sino que en último término la reflexión es la misma afirmación de

ser del yo, afirmación que ya ella misma es una manifestación de la reversión del «serse».

Con lo cual el proceso comprobación se manifiesta identificado con el «serse» mismo de la persona cognoscente. Y como ese «serse» es un acontecimiento eminentemente factual, como factual es todo el ser, de ahí que la percepción auténtica, la percepción comprobada, se nos presente como un hecho y no como un raciocinio, todo lo rápido que se quiera.

Es un hecho identificado, en el fondo, con el vivir mismo humano en su más transcendental núcleo de actuación de la propia entidad. Por eso es necesario que esta actuación quede violentamente desprovista de los medios normales de variación de las circunstancias de percepción, para que sean posibles errores básicos en ésta última. La supresión de tales medios es violenta porque, en el fondo, son expresión de la misma autoapetencia transcendental, que constituye la connaturalidad humana. Tal violencia es la que se da en los prisioneros de nuestra caverna del espejo.

Y todavía hay entre ellos uno que al observar la falta de correspondencia entre el ruido producido por el choque de las dos palomas - que en realidad es el ruido que hace al chocar con el espejo la única paloma presente en la caverna - y el que se podía esperar, concibe un comienzo de duda salvadora. La incoherencia en el objeto percibido es posible por la necesaria parcelación de las sensaciones que conforman la percepción; pero salta fácilmente a la vista ante la actitud normal de la inteligencia necesitada siempre

de coherencia y unidad en la manifestación del objeto, para poder ella misma actuar auténticamente su propio ser.

Operadoras de la extensión del conocimiento.

El «ente no yo» es como la cabeza de puente hacia el mundo exterior. Y nos ofrece el paradigma de cómo se puede llegar al conocimiento de las demás cosas. Este paradigma está formado por las dos líneas fundamentales que estructuran al «ente no yo»: la positividad o ser y la negatividad u oposición. A estas dos líneas hay que añadirles la «pluridimensionalidad», que explica la riqueza y variabilidad esencial.

Son líneas que ya hemos descubierto en el ente que hemos llamado desde el principio de este estudio «autopresencia-desde»; aunque no han quedado restringidas a dicho ente; líneas que también hemos resumido en la expresión «yo», sin introducirnos, sin embargo, en su estudio adecuado. Esas líneas son generales del concepto, también genérico, de ser. La positividad es la positividad de ser, y la negatividad es su oposición a la nada.

No es, sin embargo, la misma la oposición que hay entre el ser y la nada, y la que media entre el yo y el no-yo. No es la misma, pero la segunda está dispuesta y preparada por la primera. En efecto, de la primera brotaba la pluridimensionalidad y la unidad. Y la unidad supone la oposición «lo uno - lo otro». Esta última oposición es la que hace surgir

a lo otro que yo, como algo opuesto al yo, es decir, como «no yo». Y este último, el «no yo», da, a su vez, el último perfil al «yo» ya en cuanto «yo», y no simplemente como «autopresencia-desde».

Decimos "último perfil" y no primaria consistencia, porque no encontramos motivo para dejar de atribuir a la simple y concreta positividad entitativa de la «autopresencia-desde» la constitución misma del «yo». Si una persona, colocada en una hipotética situación de perfecta soledad consigo misma, sin contacto siquiera con objetos exteriores, puede o no llegar a percibir su propio «yo», es cuestión que no afecta a nuestra afirmación de que el «yo», incluso en cuanto «yo», se constituye ante todo por su propia positividad entitativa. Puede ocurrir que, a pesar de todo, necesite de determinadas condiciones, necesite de un mínimo de contacto con el mundo exterior para convertirse en un «yo» empírico y presente nitidamente en la conciencia. Es, a nuestro parecer, el sentido de la afirmación de Salvador Vergés, antes citada. "El «yo» del hombre toma conciencia de su «yoidad» de un modo mediato y reflejo, al hacerse presente a sí mismo a través de su referencia al no-yo" (19). Pero esa experiencia y presencia no constituyen al «yo», sino que lo manifiestan.

En el terreno experimental contamos, sin embargo, con el testimonio claro de cualquier persona adulta y normalmente desarrollada, que, cualquiera que sea el modo como ha llegado a la conciencia expresa del «yo», percibe su núcleo,

incluso en cuanto «yo», como algo ya constituido anteriormente a todo contacto con cualquier «no yo». Pero baste este apunte sobre el carácter primordialmente positivo del «yo», porque no tenemos intención de entrar plenamente en su estudio.

Así pues, los que podemos llamar *operadores del conocimiento* resultan ser, en síntesis, la positividad, la pluridimensionalidad, la unidad y la oposición. Y esos mismos son los que actúan en la extensión del conocimiento a otros objetos. Es un proceso paulatino de crecimiento de su número, que, a nuestro juicio, se puede reducir al siguiente esquema: Llamando «A» al objeto conocido como «ente no yo», el objeto «B» sería el «ente no yo y no A». El «C», «ente no yo, no A y no B». Y así sucesivamente.

Pero baste, de nuevo, el apunte; que no pretendemos desarrollar una metafísica y una lógica enteras, sino solamente justificar unos cuantos conceptos fundamentales que nos han de servir para realizar la valoración crítica de los también fundamentales de Zubiri.

Resumen del párrafo y del capítulo.

La aprehensión espontánea de la realidad sensible es, a nuestro juicio, insuficiente en orden a proporcionar una

percepción válida, a pesar del buen funcionamiento de la objetivación incluso en la percepción errónea.

La causa de esta paradoja la encontramos en que mientras la objetivación está informada por la urgencia inmediata de la apetencia de ser, la manifestación que las cosas materiales hacen de su ser está afectada de la disgregación específica de lo sensible, de tal modo que se hace necesaria una expresa manifestación de la unidad y coherencia internas del objeto, manifestación que no adquiere suficiencia más que por medio de la variación de sentidos que perciban y circunstancias de percepción.

Es pues necesario un proceso de comprobación de la coherencia del objeto. Pero ese proceso es connatural, porque está identificado con el «serse» mismo de la persona cognoscente.

Esto se puede comprobar analizando la afirmación de existencia que la inteligencia realiza al percibir la manifestación unitaria de la entidad del objeto. Esa afirmación está inherente a la entidad misma del objeto e incluso identificada con ella. Porque consiste en que la inteligencia, que es patentización de ser, se transfiere al y se queda en el «ente no yo» en su preciso momento de afirmación de sí mismo como ser, afirmación actuada por la manifestación unitaria de su ser. Es pues el ser mismo del cognoscente el que se transfiere y queda en el ser de lo conocido. Y en esa su transferencia realiza a su vez un acto de automanifestación. Con lo cual la afirmación de ser que recaía en el «ente no

yo» se convierte en afirmación de ser del «yo», afirmación que participa de la reversibilidad del «serse» y que se identifica por eso con la reflexión que es necesario hacer para realizar la comprobación de la percepción.

Para la extensión del conocimiento actúan los mismo operadores que lo hacen surgir: la positividad, la pluridimensionalidad, la unidad y la oposición. El número de objetos conocidos crece paulatinamente según el siguiente esquema. Llamando «A» al objeto conocido como «ente no yo», el objeto «B» sería el «ente no yo y no A». El «C», «ente no yo, no A y no B». Y así sucesivamente.

En este capítulo hemos completado el análisis de la estructura transcendental del ente y de la esencia al estudiar su actuación. Esta, en su plano transcendental, es doble: la manifestación y la autoapetencia. La primera adjudicable a la esencia, la segunda a la substancia. Notamos en particular la "ley de presencia del origen", garantía de la constante reversión de la actuación sobre la entidad y de la consecuente constante indistancia entre cualquiera de los planos de la primera y el núcleo de la segunda. La "ley de presencia del origen" nos abre la puerta hacia la inteligencia y al mundo exterior.

El salto al mundo exterior se realiza mediante el *esquema preventivo* del «ente no yo» y se consuma por medio de la «objetivación», que es la instalación factual de la inteligencia en el objeto.

La objetivación, sin embargo, sólo es válida cuando también lo es la percepción del mundo exterior. La percepción, para ser válida, ha de estar dotada de unidad y coherencia, propiedades detectadas connaturalmente por la inteligencia gracias, en último término, a la identidad entre el «ser» y el «serse».

X-1

PARTE CUARTA

VALORACIÓN Y CRÍTICA

Recogemos en esta parte algunas notas críticas sobre los conceptos fundamentales de Zubiri. No creemos faltarle al respeto que nos merece ni, mucho menos, ponernos en actitud de enmendarle la plana, si manifestamos claramente las perplejidades que nos han suscitado algunos de sus conceptos fundamentales. Nos centramos en los binomios «ser-realidad», «substancialidad-substantividad» y «metafísico-conceptivo». Y concluimos poniendo de manifiesto la analogía que nos parece descubrir entre el zubiriano concepto de substantividad y el modo racio-sensitivo de formación de los conceptos propios de la Física actual.

Exponemos estos cuatro temas en un único capítulo.

CAPÍTULO DÉCIMO

VALORACIÓN CRÍTICA DEL SISTEMA
DE CONCEPTOS DE ZUBIRI

Párrafo 12

PROBLEMATICA POSTERIORIDAD DEL CONCEPTO DE «SER»
CON RESPECTO AL DE «REALIDAD»

Hacemos en este párrafo una valoración crítica de la ult-
timidad que Zubiri atribuye a su concepto de realidad,
contraponiendo por nuestra parte el concepto de «ser», tal
cual lo hemos obtenido en nuestro "Ensayo de una
fundamentación metafísica factual", y que consideramos
compatible con la concepción escolástica del esse y del ens.
Afirmamos que el concepto de «ser» es anterior al de
«realidad», y que esta prioridad es admitida implícitamente
también por el mismo Zubiri.

Coincidencia y diversidad entre el *factum transcendental*
de Zubiri y el nuestro.

Reconocemos que entre las ideas personales que hemos de-
sarrollado en nuestro aludido "ensayo" se encuentran algunas
que resultan ser réplica de otras de Zubiri. Nos podemos fi-

jar, en concreto, en el fundamento factual, y no conceptiva, de la investigación transcendental, y en nuestro concepto de objetividad, paralelo al zubiriano de actualidad. No es, de ninguna manera, nuestra intención la de rechazar de plano el pensamiento de Zubiri. Al contrario, reconocemos gustosos haber sido influidos beneficiosamente por él.

Sin embargo, fácilmente se comprenderá que las semejanzas quedan relativizadas por la diversidad del enfoque básico. Zubiri obtiene su *factum transcendental* del acontecer elemental biológico humano, que incluye ya el diálogo «inteligencia-realidad». Mientras que por nuestra parte encontramos nuestro primer apoyo exclusivamente en nuestra propia interioridad, a la que sentimos primordialmente como «autopresencia-desde».

Esta diversidad en el punto de arranque motiva la que se da en los respectivos conceptos fundamentales: el de «realidad» y el de «ser». Un *factum transcendental* de carácter sistemático, como es el de Zubiri, provoca un concepto de realidad que está unido con la inteligencia por medio de un peculiar sistematismo. La realidad zubiriana muestra una constante tendencia a subrayar su independencia y prioridad con respecto a la inteligencia. Pero precisamente en esta referencia, muestra su sistematismo con esta última; sistematismo que resulta positivizado porque la inteligencia es precisamente un «quedarse» en la realidad como en algo anterior a su propio acto cognoscitivo. El concepto de «ser» que por nuestra parte ofrecemos, no

incluye, en su primera presentación, una relación ni siquiera negativa con la inteligencia, que precisamente surge después de él; nuestro concepto de «ser», incluso como concepto, se apoya exclusivamente en sí mismo.

El carácter sistemático de la realidad zubiriana se refleja en el «de suyo».

Este diverso carácter de los respectivos conceptos fundamentales condiciona una correspondiente diversidad en los conceptos que se apoyan en ellos. El primordial carácter sistemático de la realidad zubiriana pone en un primer plano el concepto de estructura, que resulta ser el prisma a través del cual Zubiri contempla las cosas.

Ya la marcadísima preferencia por el término «de suyo» para significar lo más específico de la realidad, nos aboca inmediatamente a una estructura. Pensamos que no está fuera de la intención de Zubiri el aprovechar el sentido que su expresión preferida tiene por su forma de genitivo. El genitivo no se sostiene por sí mismo. Forma necesariamente sistema con el término al cual haya de acoplarse. Sería, por cierto, difícil determinar cuál es en la mente de Zubiri ese término. Pero a nuestro juicio no deja de tener valor expresivo la oscuridad en que queda este punto. Puesto que el término «suyo» es un pronombre reflexivo, el objeto al cual ha de acoplarse el genitivo «de suyo» ha de ser de

alguna manera idéntico al objeto significado con el «suyo». Este último objeto es obviamente la cosa real aprehendida. Y el primero, el objeto que sostiene a dicha cosa, decíamos que quedaba oscuro. Pero no puede estar fuera de la alternativa entre la cosa real misma y la inteligencia que la aprehende. Es una de las dos. Con lo cual queda significado el estrechísimo lazo - que de alguna manera es de identidad - que para Zubiri une la inteligencia con la cosa, y dentro de esta última, la cosa aprehendida con lo aprehendido de la cosa.

Pero tratemos de profundizar en el «de suyo» zubiriano para descubrir en él la modalidad que condiciona el que los conceptos que en él se apoyan resulten informados ante todo por la idea de estructura.

El «de suyo» no es ni «a se» ni «per se», sino «ex se».

Es tesis de Zubiri.

"«De suyo» significa realidad como un *ex se*, pero no como un *a se*" (SE. 463).

"No se confunda aquí «de suyo» ni con lo *a se* ni con lo *per se*. *A se* es tener existencia por sí mismo; *per se* es la capacidad de existir sin necesidad de un sujeto. Pero «de suyo» es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *híc et nunc*, es decir, sea cualquiera el

fundamento de que exista, que es asunto distinto" (SE. 399).

"Aquí, según vimos, entiendo el «de suyo» como mero *ex se*" (1).

"Esta esencia que es lo real mismo, aquello que es *ex se*, abarca, pues, tanto la esencia como la existencia clásicas" (SE. 460).

Como se ve, Zubiri en estos textos contrasta el «*ex se*» con el «*a se*» y el «*per se*». Podemos por lo tanto acercarnos al primero analizando los dos últimos. El «*a se*» y el «*per se*» están, sin duda, tomados de la Filosofía Escolástica. Y se definen según dos coordenadas: su respectivo opuesto y su interno contenido positivo. El «*a se*» está opuesto al «*ab alio*» y tiene como contenido positivo la *aseítas* o *divinitas*. El «*per se*» tiene como opuesto al «*in alio*», y como contenido positivo la *perseítas* o *substantialitas*. Hay que tener en cuenta, además, que tanto la *aseítas* como la *perseítas* son concebidas como especificaciones o concreciones del *esse*. Con lo cual, el último contenido positivo de tales conceptos es el concepto de *ens*.

Según este esquema nos es legítimo investigar la oposición y la positividad de contenido del «*ex se*». El opuesto al «*ex se*», aunque no sea formulado por Zubiri, hay que pensar que es «*ex mente*». Ese es obviamente el sentido del *prius* que Zubiri encuentra en el «de suyo». Si definiéramos el «*ex se*» a partir exclusivamente de su opuesto diríamos de él que es «*non ex mente*».

Pero el problema de esta definición está en que no podemos completarla, como en el caso del «a se» y el «per se», con su correspondiente contenido positivo. El «ex se» no tiene contenido positivo, porque si lo tuviera, tal contenido sería el concepto último y transcendental; y esto es imposible, porque el concepto último es precisamente el «de suyo». El «a se» y el «per se» admiten apelación a su contenido positivo porque no son ellos los conceptos últimos de la Filosofía Escolástica. El concepto último es el de «esse» y, como sujeto, el de «ens»; que es el concepto que late en el fondo del de *aseítas* y del de *perseítas*. Puestos a buscar contenido positivo al concepto de «ex se» nos saldría ineludiblemente al encuentro el concepto de «ser» o «ente»; prescindiendo del modo cómo hayamos de entenderlo, si al escolástico o al por nosotros propuesto. Pero Zubiri no puede admitir una definición del «de suyo» que lo presente como *ens non ex mente*, porque tal definición supondría la prioridad del ser sobre la realidad, y para Zubiri la prioridad es la inversa.

Precariedad transcendental del «de suyo».

Sin embargo Zubiri se ve obligado a darle al concepto de «de suyo» un contenido positivo. Y ese contenido, como no puede ser conceptual, es simplemente factual. El contenido positivo del «de suyo» es el *factum* de la aprehensión

primordial de realidad, el «de suyo» como un hecho. Este carácter factual es la constante apelación de Zubiri en su trabajo de comunicar al lector sus ideas.

Pero es una apelación, en cierto sentido, extraconceptual. Zubiri se encuentra abocado a salirse de la vía del concepto para comunicar la positividad de su pensamiento. El otro aspecto, el que podemos llamar negativo, el que sintetizábamos en la definición del «de suyo» como «*non ex mente*», es puramente respectivo y sistemático. Y aquí es donde nos parece que radica el que los conceptos de Zubiri presenten una *prima facies* en la que campea el esquematismo y la estructura.

El caso más llamativo, por lo fundamental y por la clamorosa y casi escandalosa postergación del tradicional concepto de substancia, es el del concepto zubiriano de «substantividad». Es ciertamente un concepto, a nuestro juicio, genial. El haber conseguido trabar en unidad esencial, y con garantía filosófica, el conjunto de notas de un objeto, accesibles fácil e incluso, en muchos casos, inmediatamente a la experiencia vulgar o científica, y trabarlas sin necesidad de sumergirse previamente en un misterioso núcleo substancial, obteniendo así una representación del objeto rica, matizada, realista si alguna, aceptable tanto por el hombre de la calle, como por el científico e integrable en cualquier tipo de experiencia o ciencia, es evidentemente un logro cargado de valores positivos. La substantividad resulta un asidero mental de

las cosas firme, profundo y funcional; y así el análisis a que se las somete está lleno de respeto. Además, por el carácter analógico de dicho concepto, el análisis y el respeto es capaz de extenderse a lo largo del tiempo y de la historia y a lo ancho del universo o cosmos (2).

Pues bien, el sistema de notas dotado de suficiencia constitucional, que es la substantividad, y su preeminencia sobre la substancialidad adquieren su posibilidad y valor filosóficos del primordial sistematismo del concepto de «de suyo». Pero como este concepto tiene una transcendentalidad, a nuestro juicio, bastante precaria, transfiere de rechazo su precariedad al concepto de substantividad. El «de suyo» es un concepto precariamente último y transcendental. A nuestro juicio Zubiri no le hace suficiente justicia al concepto de «ser» y, consecuentemente, al de substancia. Y a estos conceptos hay que añadir el de «plano absoluto» de las esencias y su distinción de la esencia conceptiva.

Respecto al concepto de ser nos parece haber mostrado ya, por nuestra parte, la posibilidad de llegar a él de una manera inmediata y sin abandonar el terreno factual del que Zubiri, con razón, no quiere despegarse (3). Más aún, pensamos que Zubiri mismo se topa con el concepto de ser en un momento previo, no posterior, al encuentro con la realidad. Trataremos de desarrollar este punto.

Zubiri admite implícitamente un concepto de «ser» previo al de «realidad».

Es ya conocido el peculiar concepto que Zubiri tiene sobre el «ser» y lo que piensa sobre su posterioridad con respecto al concepto de «realidad». Repasemos algunos textos.

"Realidad no es el «ser» por excelencia, como si realidad se inscribiera primariamente «dentro» del ser, sino que la realidad ya real es el fundamento del ser; es el ser el que se inscribe «dentro» de la realidad sin identificarse con ella" (SE. pag. 410).

"«Realidad» no es un tipo de ser, sino que es la cosa como un «de suyo»; es la cosa real a secas. «Ser» es un acto «ulterior» de lo ya real in re" (SE. 412, 413).

"El fondo de las cosas no es una *physis* o una *natura* ni *naturata* ni *naturans*. Es justamente su realidad: el carácter de realidad" (HD. 312).

"Ni objetiva ni formalmente nunca es lo primero el ser sino la realidad" (SE. pag. 197).

"La realidad es el «de suyo»; y sólo porque la cosa es «de suyo» puede reactualizar «de suyo» esta su realidad. Y esta reactualización es el «ser» " (SE. pag. 410).

"Ser es la actualidad respectiva de lo real" (SE. pag. 436).

Pero Zubiri redacta sobre este tema otras frases en las que nos parece ver una admisión implícita de la prioridad del concepto de «ser» sobre el de «realidad».

"Realidad, en efecto, significa el carácter de ser «de suyo»" (SE. 460). Y más adelante "El ser «de suyo» es la razón formal y el fundamento de que la existencia y de que la aptitud para existir sean momentos de algo ya real" (SE. 462).

Semejantemente: "Cada «sentido», en el sentir sensible, «es», en la medida que se «acusa» en él, el ser real y efectivo que es *siempre*" (NHD. 54)(4).

La expresión *ser «de suyo»* o la equivalente *ser real* supone al «de suyo» o lo real inscrito en el ámbito más amplio y más genérico del «ser». Con lo cual se admite de alguna manera que el «ser» es anterior a la «realidad». El «ser» viene a ocupar aquí la plaza de la *razón formal* de la «realidad». Y, según el mismo Zubiri, "una razón formal es anterior a aquello de que es razón" (SE. 461).

Zubiri alegaría que está bien dicho eso de "ocupar la plaza"; pero que en realidad no hace más que "ocupar la plaza" sin aceptar el significado propio y formal del término «ser».

"Esto (la fijación del contenido formal de los conceptos de «realidad», «ser» y «ente») no obsta para que, cuando no se trate de emplear los vocablos en su acepción más formal, sigamos empleando las palabras *ser*, *entitativo*, etc.; así

lo hemos venido haciendo a lo largo de este estudio" (SE. 413).

Pero si en un momento en que, se pretende dar una definición precisa del concepto de realidad, no es empleado en su acepción formal el término «ser», clave en la frase, ¿cuándo podemos tener la garantía de que Zubiri echa mano de la acepción formal de los términos? El mero hecho de que buscando un término preciso para describir a partir de él de alguna manera el concepto de realidad, se tope Zubiri con el término «ser», significa que éste, por mucho que quiera prescindir de su formalidad, es el adecuado según precisamente su significado propio y formal.

Y en otra ocasión. se refugia en la estructura de la lengua.

"Si decimos de algo que «es real», ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay «ser real» sino «realidad en ser», realidad actual en el mundo" (HD. 33).

A nuestro juicio no le vale demasiado; porque la estructura de la lengua, en su vocabulario de filosofía natural sobre todo, manifiesta auténticas intuiciones metafísicas. Y el mismo Zubiri se acoge con frecuencia a lo que se suele decir y apoya en ello sus análisis. Piénsese, por ejemplo, en el concepto de «estar siendo» o el de «dar de sí».

"El «de suyo» tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas" (SH. 27). "Mientras esto no suceda, la fundamentación natural de estas notas en otras es lo que se llama la «normalidad»" (SE. 189)

Otro momento en que parece que Zubiri se traiciona a sí mismo es aquel en que se pregunta por la existencia de la realidad absolutamente absoluta, es decir, de Dios.

"La religación al poder de lo real perfila, en efecto, una idea de Dios perfectamente determinada, común a todos, y, en su carácter enigmático nos está ya llevando a la discusión viva, esto es, a un tanteo vivo, y no sólo especulativo acerca de la realidad o no realidad de aquella realidad absolutamente absoluta: ¿Existe esta realidad? He aquí la cuestión que debemos atender ahora" (HD. 133).

Se da en esta frase, como se ve, un empleo análogo del concepto de realidad. Es decir, la realidad aparece aludida en dos sentidos diversos. De lo contrario, de tener un único sentido, no se podría hablar de la «no realidad» de una «realidad». Esta expresión, lo mismo que su contraria «la realidad de una realidad», establece en esta segunda realidad, que para entendernos vamos a llamar «realidad-genitivo», la posibilidad de que en ella se dé o deje de

darse la primera realidad, que llamaremos «realidad-nominativo».

Ahora bien, en estas expresiones, la «realidad-nominativo» se supone como algo más fundamental que la «realidad-genitivo». El que esta segunda tenga o no la primera, la «nominativo», es lo que le ha de conferir o negar el genuino carácter de realidad. Podemos, pues, pensar que la realidad propia y genuina, el que en términos escolásticos podemos llamar el *analogatum princeps* de la realidad, es la «realidad-nominativo».

¿Y cuál es esa «realidad-nominativo»? Zubiri mismo nos da la clave cuando formula, utilizando la idea de existencia, el mismo problema que acaba de formular como «realidad de la realidad divina». Pregunta Zubiri: "¿Existe esta realidad?". Es decir, para Zubiri, la «realidad-nominativo», la «realidad» *analogatum princeps*, la «realidad» propia y genuina, la «realidad» fundamento de la realidad común, es la existencia. Con lo cual reconoce implícitamente la prioridad de este último concepto sobre el de realidad.

Resumen del párrafo.

El concepto de «realidad» queda precisado, como concepto, por su nota de *non ex mente*, que aunque significa precisamente independencia y prioridad con respecto a la inteligencia, no deja de fundar un cierto sistema entre ésta

y la realidad. El carácter sistemático queda afianzado por la ausencia de un elemento conceptual positivo anterior a la realidad misma. Tal elemento, de darse, debería ser el concepto de «ser» o «ens», completando así la definición de «realidad» como *ens non ex mente*. Pero si la «realidad» es el concepto último, no puede haber nada anterior a ella. Resulta pues un concepto estructural y sistemático. Que son caracteres de los que participan los demás conceptos apoyados en el de «realidad».

Sin embargo, el mismo Zubiri, en su modo de hablar, admite implícitamente la prioridad del concepto de «ser» sobre el de «realidad» y el carácter absoluto del primero.

Párrafo 2º

PRECISIONES SOBRE EL CONCEPTO DE SUBSTANTIVIDAD

Debemos ahora centrar nuestra valoración crítica en el concepto de *substantividad*, para estudiar su alcance y notar el peligro de que las afirmaciones filosóficas de Zubiri realizadas en el ámbito de dicho concepto sean entendidas de tal manera que superen ese ámbito, haciendo prácticamente equivalente el concepto de *substantividad* al de *substancialidad*; que es el que, a nuestro juicio, tiene la primacía, como, a nuestro juicio, lo admite implícitamente el mismo Zubiri.

La utilidad del concepto de substantividad.

La *substantividad* zubiriana se opone, como es sabido, al concepto de *substancialidad* o *substancia*, como sujeto de sustentación de los accidentes. Ambas concepciones tienen su fundamentación filosófica, expuesta por nuestra parte en las partes anteriores de este estudio. Podía, pues, ahora

plantearse el problema de la opción entre ambos conceptos y solucionarlo estudiando cuál de los dos es más apto para explicar la naturaleza de las cosas y su actividad. Y con ese criterio hay que reconocer que la substantividad de Zubiri, además de los valores positivos que ya hemos apuntado - acoplamiento a la biología humana, intersubjetividad, asidero para aprehender la realidad de las cosas de una manera inmediata, firme y profunda, - tiene el de posibilitar filosóficamente la teoría actual de la evolución autosuperadora (5). Dicha teoría y otras importantes de la ciencia positiva actual constituyen en Zubiri datos básicos para apoyar su doctrina.

Esto nos recuerda la objeción que se le ha puesto a la Filosofía Escolástica en su tesis sobre la distinción real entre la substancia y el accidente y su definición de este último como "*ens exigens esse in alio tamquam in subjecto inhaesionis*" (6). Se ha pensado que tanto esta «exigencia», como la distinción real, están abusivamente introducidas por la Escolástica para salvar la doctrina teológica de la transubstanciación eucarística; y que no le es lícito a la Filosofía tener en cuenta estos respetos ajenos a ella misma (7). Pensamos que si es válida la objeción contra la «substancia» escolástica, con más razón se le podría objetar a Zubiri su respecto por la teoría de la evolución, que al fin y al cabo no goza de una recomendación dogmática, como la transubstanciación.

Pero el método de contrastar la utilidad de una alternativa filosófica, aunque tiene su valor, nos parece que se resiente en su profundidad. Preferimos por eso el enfrentamiento directo con la verdad o falsedad de los conceptos en cuestión.

Zubiri admite implícitamente el concepto de subjetualidad.

El concepto zubiriano de substantividad implica en Zubiri la negación expresa del concepto de subjetualidad, propio de la sustancia.

"No hay ningún sujeto distinto, oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo" (EDR. 36)

"La realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura" (EDR. 37).

"¿Cómo se va a pretender que un organismo viviente sea una sustancia dotada de vida?" (EDR. 37). "Entonces se comprende que una estructura viva, en primer lugar no es una estructura sustancial. Los seres vivos, los organismos, no son sustancias: son estructuras. Estructuras materiales, ni que decir tiene, pero son estructuras" (EDR. 166).

"La realidad es constitutivamente estructura, y no es constitutivamente sustancia" (EDR. 39).

"Este sistema tiene una unidad primaria que no es un sujeto oculto tras el sistema sino que es la unidad misma radical del sistema" (EDR. 41).

Pero así como resultaba prácticamente imposible negar la prioridad del concepto de «ser» sobre el de «realidad», la negación del concepto de sujeto último choca también con el modo de hablar del mismo Zubiri.

"Recordemos, en efecto, que «constitución» tiene un sentido filosófico estricto; es el sistema de notas que determinan el modo intrínseco y propio de ser algo física e irreductiblemente «uno», esto es, sustantivo" (SE. 190).

Le ha resultado imposible a Zubiri redactar la frase sin que aparezca un «algo» como último sujeto de «ser», que sostiene a su vez la unidad y la substantividad. Se volverá a alegar que son servidumbres necesarias del lenguaje. Pero por nuestra parte pensamos que, si son servidumbres, lo son muy significativas. Un modo de hablar, precisamente sobre ultimidades, que hace inevitable contemplar las cosas aplicándoles el esquema último de «sujeto-ser», si algún interés despiertan en el hombre las ultimidades filosóficas, nos parece que no es un simple modo de hablar, sino que apela a un esquema sentido por el lenguaje como una auténtica intuición metafísica, capaz de convertirse en base de un verdadero análisis filosófico.

La substantividad del cosmos en contraste e implicación
con la de las demás cosas.

Pero, como ya apuntábamos, donde más rendimiento tiene el concepto de substantividad es en su aplicación a la teoría de la evolución autosuperadora. Para posibilitarla sin caer en un panteísmo y sin conculcar el principio de que *nemo dat quod non habet*, a Zubiri le es necesario ampliar el concepto de substantividad hasta hacerle abarcar el Cosmos entero, incluyendo en él a Dios. Sin perjuicio de remitir al lector a nuestro estudio anterior del tema en este mismo trabajo (Cap. VI), son llamativos los siguientes textos:

"Cada una de las que llamamos cosas es un fragmento, en el sentido más estricto del vocablo, del Universo" (EDR. 50).

"Pues bien, a lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo" (EDR. 91).

Y como tamaña tesis y tal denominación puede sugerir un monismo inaceptable incluso por el mismo Zubiri, precisa:

"pero siempre que se hicieran graves correcciones".

Y las explica:

"En primer lugar no se trata de un sujeto de los fenómenos cósmicos. No se trata tampoco de una raíz de donde estos fenómenos emergen. Se trata pura y simplemente de una estructura, de algo puramente estructural, que es activo en sí mismo y por sí mismo. Y en esta actividad abarca precisamente todas las estructuras parciales que comprende.

Todo esto es algo completamente distinto de la idea de una *natura naturans* en el sentido clásico de la expresión.

Y respecto de cada una de estas estructuras, la actividad del todo, en virtud de la respectividad, es justamente la determinación funcional de cada una de las realidades sustantivas que componen el mundo. Causalidad es determinación de lo real en la actividad del todo. De esta suerte la causalidad, que se manifiesta precisamente en cada cosa, en el devenir de cada una de las cosas, no es sino la plasmación de una causación que compete, *primo et per se*, pura y simplemente al todo en tanto que ese todo es precisamente activo" (EDR. 91).

Así pues, el Todo, Cosmos o Mundo es la única (y *a fortiori*, pensamos, la última) sustantividad. Pero, sin embargo, ni siquiera él es sujeto. Es el único que causa, siendo, además, activo en sí mismo y por sí mismo. Pero los fenómenos no emergen de él. Emergen de las estructuras parciales, de las cosas, que él, el Cosmos, abarca y comprende. Y las cosas, por su parte, en esa emergencia -

que es el devenir y dinamismo de cada cosa, identificado con ellas - manifiestan la causalidad del todo, plasmada en ellas. De tal forma que las cosas - según estudiábamos en anterior capítulo (§) - cuando producen una realidad, la producen ellas mismas, en ellas mismas, desde sí mismas y por sí mismas. Solamente este último momento, el de «por sí mismas» les es negado a las cosas cuando la realidad que producen les supera, como es el caso del surgimiento de la psique humana a partir del organismo puramente animal.

Con razón advierte Zubiri que "todo esto es algo completamente distinto de la idea de una *natura naturans* en el sentido clásico de las expresiones".

Alcance preciso del concepto de evolución autosuperadora.

Y distinto también, al menos en apariencia - añadimos por nuestra parte - al tratamiento que Zubiri mismo da en otras ocasiones a las «cosas», esas cosas que aquí son solamente las estructuras parciales de la gran estructura que es el Cosmos.

"Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan sólo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad,

composición química, etcetera; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda" (SE. 104-5).

Zubiri presenta aquí la actuación del árbol o la del hombre sin chocar con la mentalidad filosófica vulgar. Según dicha mentalidad esa actuación nace de la «cosa» en virtud de sus propiedades o notas de peso, color, densidad, etc., y es proporcional a dichas propiedades. De tal forma que si algún efecto sobrepasa la proporción, causa admiración y perplejidad; que no queda serenada hasta que se descubre que esa superación de la proporción es solamente aparente, y que en realidad corresponde a propiedades del árbol o del hombre desconocidas para nosotros, aunque reales. Y si se demuestra que no existen en la «cosa» en cuestión tales propiedades, pensamos que el efecto superador no nace, en realidad, de esa cosa, sino de otra distinta con la cual ya guarda proporción.

Tal es el proceso discursivo de la que podemos llamar filosofía natural; proceso confirmado por una filosofía, ya elaborada, que admita como básico el concepto de «ser» como la absoluta y elemental «presencia» contrapuesta a la «nada», tal cual hemos desarrollado en anterior parte de este estudio, y Zubiri mismo, como hemos mostrado, implícitamente admite.

Pero el haber postpuesto el concepto de «ser» al de «realidad», así como el haber preferido el concepto de sustantividad y estructura al de substancia, invalidando a este último, le permite a Zubiri, mediante un delicado juego conceptual: respectividad, emergencia, abarcamiento, determinación, funcionalidad, devenir, plasmación... y un preciso uso de las preposiciones «en», «desde», «por», etc. atribuir un efecto superador a una «cosa» determinada sin que ésta pierda el intrinsecismo de su acción, serenando la admiración y perplejidad, es decir, explicando el milagro («milagro» viene de *mirarí* 'admirarse'), porque esa cosa, como sustantividad o estructura parcial, está comprendida y abarcada por la sustantividad, en definitiva única, que es el Cosmos entero (9).

No negamos valor filosófico a la explicación de Zubiri sobre la evolución autosuperadora; pero con tal de que se entienda según lo que dan de sí los conceptos fundamentales en que se apoya. Desde un punto de vista formal no hay fisura en el sistema de conceptos de Zubiri. Porque el punto más apurado de ellos, que a nuestro juicio es la sustantividad de las cosas que podemos llamar particulares, sustantividad afirmada y negada a lo largo de sus escritos, se salva recurriendo a la analogía. Hay que pensar que la sustantividad zubiriana es un concepto análogo (10).

Hemos de añadir, sin embargo, varias precisiones:

Primero, que la zubiriana metafísica de la realidad y la sustantividad no invalida a la metafísica del ser y la substancia.

Segundo, que esta última metafísica, aunque no sea inmediatamente aplicable a los conceptos, eminentemente estructurales, de las ciencias positivas actuales, y más en concreto, los de la Física, supera a la de la realidad y la sustantividad en elementalidad y transcendentalidad. Es más simple y más profunda.

Tercero, que la metafísica del ser y la substancia es la base en la que, en definitiva, acaba por descansar, implícita o explícitamente, cualquier esfuerzo metafísico que no rechace formalmente el realismo connatural de la mente humana, incluso el esfuerzo filosófico de Zubiri.

Pensamos por eso que la metafísica de Zubiri, aplicada a la doctrina de la evolución, arroja sobre ella una luz más engañosa que auténtica. Dice sólo lo que dice. Pero es prácticamente inevitable que resulte decir más de lo que dice. Ofrece una explicación auténtica y rica en matices a base de contener la mente en el estructuralismo y relativa ultimidad de los conceptos de Zubiri, sin caer en la tentación de interpretarlos efectivamente en clave de ser y de substancia. Pero es una continencia que, al menos en amplios círculos, nos parece prácticamente irrealizable en virtud de la atracción natural de la metafísica del ser y de la substancia, y la no tan natural de la misma doctrina de la evolución, en honor indiscutible actualmente.

Resumen del párrafo.

Zubiri nos ofrece en su concepto de substantividad un instrumento mental para explicar, de alguna manera, el concepto de evolución autosuperadora. Pero a costa de subordinar a su metafísica de la realidad y la substantividad la del ser y la substancia; que, sin embargo, no queda invalidada por la primera, antes al contrario, la supera en elementalidad y ultimidad y es, además, implícitamente admitida por Zubiri. Según la metafísica del ser y la substancia el cosmos que él nos dibuja goza de una capacidad natural de hacer milagros; lo cual le hace inaceptable. No obstante, manteniendo la mente en los precisos límites conceptuales de la substantividad, se puede obtener del cosmos una imagen coherente y funcional.

Párrafo 3º

EL ESTADO ABSOLUTO DE LAS ESENCIAS
ES DISTINTO QUE EL CONCEPTIVO Y PREVIO A EL

La zubiriana preferencia por una transcendentalidad apoyada en los conceptos de realidad y substantividad, descalificando la que escoge como base los de ser y substancia, consigue, como hemos indicado, una metafísica muy en sintonía con la Biología y la Física actuales, pero que, a nuestro juicio, se resiente precisamente como metafísica, es decir, como ciencia que contempla y analiza las esencias en su *estado absoluto*. Zubiri desconoce un estado absoluto de las esencias de las cosas, como algo distinto del estado conceptivo y el estado físico.

Pretendemos, pues, en este párrafo mostrar la validez del estado absoluto de las esencias como algo distinto del estado lógico o conceptivo. Trataremos también de patentizar cómo el mismo Zubiri, como le ha ocurrido en los dos casos anteriores, el «ser» y la «substantividad», no puede menos de admitir implícitamente tal estado absoluto.

El triple estado de las esencia según la Filosofía Escolástica.

Para acercarnos a la noción de *estado absoluto* de una esencia veamos cómo entiende la Escolástica reciente el triple "status" en que puede considerarse la esencia. Seguimos a Jesús Iturrioz.

"Essentiae in triplice statu considerari possunt:

a) In statu physico, tunc essentia intelligitur prout in statu physico et reali iam habetur: sic essentia huius hominis Pauli hic et nunc realiter viventis; Paulus enim, ut homo realis et physicus, propriam habet essentiam, hanc nempe animam et hoc corpus in unione physica.

b) In statu metaphysico seu absoluto, tunc ea tantum dicit, quae includuntur ut constitutiva elementa talis essentiae in sua prima et radicali ratione. Absolutus dicitur hic status quia a nulla conditione dependet, quae vero in illo includuntur omnibus statibus conveniunt. Metaphysicus vero, quia independens est a conditione 'physica' et a considerationibus ordinis physici. Sic, essentia hominis, in statu metaphysico considerata, haec duo elementa includit: animal et rationale, quin dicatur utrum haec duo elementa ut physica an ut universalis considerentur.

c) In statu abstracto sive logico, tunc essentiam dicit prout in pluribus multiplicabilem, seu universalem; haec enim universalitas seu multiplicabilitas a consideratione logica per

abstractionem dependet, etsi fundamentum in ipsa natura habeat" (9).

El triple estado según nuestra concepción.

Pero tratemos también de obtener la noción de estado *absoluto* a partir de nuestra particular concepción metafísica, anteriormente expuesta en este estudio, y que nos parece no contradice a la concepción escolástica.

Partíamos, como Zubiri, de un *factum*, que llamábamos «autopresencia-desde» y reducíamos posteriormente a simple «presencia» o «ser». Y sin despegarnos del terreno factual - no hemos trabajado con puros conceptos - descubríamos su pluridimensionalidad como principio de riqueza interna y configuración externa. Con ello la originaria «presencia» o «ser» se encontraba ya circunscrita a una concreción dotada de unidad interna, consistencia, densidad y autoidentidad. Tal era la esencia. La esencia, pues, no era una conceptualización arbitraria de nuestra mente. Había surgido por sí misma de la entraña misma del «ser», analizado en sus internos momentos y propiedades. Esa esencia no era un concepto. Era también un *factum*.

La esencia posteriormente ejercitaba su *presencia* o *ser* y actuaba su autoidentidad por medio de su *manifestación*. La manifestación se extendía a lo largo de la duración y estaba

también informada por la talidad concreta que la pluridimensionalidad generaba en la esencia como constitución interna.

Podemos, pues distinguir en la esencia dos planos: el que afecta a su constitución interna como «ser» que, por vigor de su riqueza y densidad, ha adquirido ya totalidad en su «serse» y en su autoidentidad; y el formado por la manifestación duradera de esa misma autoidentidad. El primer plano es una ley de «ser» inmutable, última y absoluta. Es el estado absoluto de las cosas. El segundo es la expresión *ad extra* de esa misma ley. Corresponde al estado físico de la tripartición escolástica.

Pero la esencia en cualquiera de sus planos y momentos, por vigor de su constitutiva autopatencia (12), está perseverantemente asumida por la inteligencia, al menos radicalmente. El «serse», que es el núcleo de la esencia, lo es también de la inteligencia: con identidad numérica cuando se trata de la esencia de la propia persona que piensa, del «ente yo»; y con la identidad de la *objetividad* cuando la esencia es de otra persona o cosa, de un «ente no yo».

Es verdad que para determinar de una manera completa, o al menos suficiente, cuál es la configuración concreta de cada esencia, lo mismo en su plano absoluto que en su plano manifestativo, es necesario haber extendido también suficientemente el conocimiento por medio de la dinámica de oposiciones que formulábamos como «ente no yo», «ente no yo no A», «ente no yo, no A y no B» etc. Pero cualquiera de los momentos de ese proceso, incluso el primero, estaba

prevenido de una expectativa mental. Recuérdese que el «ente no yo» y los sucesivos eran previamente un esquema mental. Y esa expectativa lo era siempre de una esencia, por imposible que fuera determinar exhaustivamente todos sus rasgos, mientras fuera solamente expectativa.

Y en el momento en que la expectativa de conocimiento se convertía en conocimiento real, éste conservaba su carácter radical de conocimiento de esencia, y se daba una asunción inmediata de ella por la inteligencia: la asunción peculiar de la objetividad. Por la objetividad la inteligencia actuaba su propio «serse» quedándose en el substancial «serse» del objeto, identificada con él.

La objetividad es el conocimiento nuclear y el rasgo más propio del concepto objetivo. Por eso la conceptuación mental es el modo nato de conocimiento humano y goza de plena validez.

El «serse» que nuclearmente es la inteligencia le ofrece a ésta una posibilidad de reversión sobre sus propios conceptos convirtiéndolos a su vez en objetos de nueva conceptuación. Este es el estado lógico de las cosas. En él es cuando los conceptos adquieren universalidad, es decir cuando surgen los conceptos universales.

Pero, como se ve, ni esta última reversión de la inteligencia sobre sus propios conceptos, y ni siquiera el concepto objetivo pueden ser confundidos con el estado absoluto de las cosas, que es previo a todo concepto. El

estado absoluto es el que la Filosofía Escolástica ha querido significar con el concepto de *esencia metafísica*.

Para Zubiri lo metafísico escolástico es meramente conceptual.

Zubiri, sin embargo, a nuestro parecer no hace justicia al estado absoluto o *esencia metafísica* de las cosas.

"La *esencia* es algo «físico» o si se quiere, lo que buscamos es la «*esencia física*» de las cosas reales, aquello que en la cosa hace de ella «una» cosa bien circunscrita y determinada. Pero esta circunscripción, según vimos, puede entenderse por lo menos de dos maneras. Puede entenderse en el sentido de una *species*, de un *eídos*, es decir, de aquel conjunto de rasgos que permiten colocar a una cosa en la línea, en cierto modo genealógica, de los géneros de las cosas, y que dentro de su género representa una determinada figura suya; así, la especie denuncia la prosapia de la cosa. En tal caso, el «qué» significa la especie de cosa que es la cosa en cuestión. Y la *esencia* sería lo que ha solido llamarse «*esencia metafísica*» " (SE. pag. 176).

En este párrafo Zubiri no precisa bien el concepto escolástico de "*esencia metafísica*". Lo que considera como tal, más se acerca a la *esencia lógica* que a la *metafísica*. Así, cuando piensa hablar de "lo que ha solido llamarse «*esencia*

metafísica»", habla en realidad más bien de lo que la Filosofía Escolástica llama esencia lógica. La esencia en el estado que la Escolástica llama metafísico o absoluto prescinde de su carácter universal, que es más bien lo que Zubiri apunta cuando habla de "la línea en cierto modo genealógica, de los géneros de las cosas, y que dentro de su género representa una determinada figura suya". La esencia en cuanto figura determinada de un género, en cuanto especie que "denuncia la prosapia de la cosa" es la esencia en cuanto universal y multiplicable más bien que en cuanto absoluta y en cuanto raíz y fundamento últimos de todo lo que la cosa es.

Y queda confirmado en el párrafo siguiente con el que Zubiri continúa describiendo el segundo sentido en que una cosa puede estar bien circunscrita y determinada: "Pero la circunscripción puede entenderse en un segundo sentido, a saber, como aquello que constituye el perfil de suficiencia formal de una cosa como realidad propia, independientemente de su conexión específica y genérica con las demás, es decir, lo que le confiere suficiencia propia en el orden de la constitución" (SE. pag. 177).

Si se lee atentamente el párrafo del tratado de Metafísica escolástica de Iturrizoz que hemos transcrito, se verá que la esencia metafísica escolástica más se acerca a "aquello que constituye el perfil de suficiencia formal de una cosa como realidad propia" y a "lo que le confiere suficiencia propia en el orden de la constitución", que a

"la conexión específica y genérica con las demás". Es precisamente la esencia así entendida, en cuanto "perfil de suficiencia formal de una cosa como realidad propia, independientemente de su conexión específica y genérica con las demás" el objeto a que la Escolástica apunta con su concepto de "esencia metafísica": si bien contempla ese objeto en su fundamento precisamente metafísico, es decir en la última y radical ley de ser, que fundamenta todo lo que la cosa es y tiene en el orden físico. La esencia metafísica escolástica está de hecho conectada genérica y específicamente con las demás, pero la consideración metafísica de la esencia prescinde de esa conexión, para asentarse en su "esse" radical y fundamental que le confiere "suficiencia propia".

La "vacía determinación lógica" de López Quintás.

Es nuevamente confirmada la tendencia de Zubiri a confundir lo metafísico escolástico con lo meramente lógico por el vacío que determinada interpretación de sus textos atribuye al acceso conceptivo a la *verdad real*, en contraposición al encuentro intelectual analéctico, único al que se le concede capacidad auténticamente descubridora. Así, dice Alfonso López Quintás:

"Ahora vemos con mayor claridad que esta realidad *simpliciter* que se descubre en la realidad

verdadera, la realidad tal como se ratifica en el encuentro intelectual, no es una vacía determinación lógica o conceptual, sino algo dotado de intrínseca contextura dimensional, cuya plenitud se revela en tres vertientes: *riqueza, solidez, estar siendo*" (13).

Se puede objetar que el pensamiento conceptual, que es además inevitable aun en el más analéctico de los encuentros intelectivos, no tiene nada de vacío: el concepto lleva a la esencia, y la esencia contiene nuclearmente la plenitud del ser de la cosa. Por eso, el hecho de que el intérprete que leemos considere vacía y lógica la determinación conceptual quiere decir o bien que no admite el valor positivo de lo conceptual, o bien que lo confunde con lo meramente lógico. Y el mismo desacierto o confusión se adivina unos cuantos párrafos más abajo, enfocando ahora la cuestión desde el punto de vista del sujeto que se enfrenta con la verdad real:

«La verdad real instala al sujeto en el ámbito abierto por la estructura dimensional de la realidad y lo insta, por tanto, a estudiar la realidad sin evadirse de ella bajo pretexto de invención lógica o búsqueda de elementos causales" (14).

El sujeto podrá ciertamente utilizar los conceptos para evadirse de la realidad o para desfigurarla con mejor o peor intención. Pero sean cuales sean las intenciones y posibi-

lidades del sujeto que utiliza los conceptos, éstos por su propia naturaleza no constituyen ninguna invención arbitraria, ni evasión de la realidad. Es verdad, sin embargo, que no se puede atribuir, por identidad, a Zubiri una interpretación de su mente no firmada por él. Pero en este caso el intérprete muestra conocerle, y en cualquier caso su interpretación sigue la lógica de la identificación zubiriana de lo metafísico con lo conceptivo, y de esto con lo lógico.

Zubiri, pues, al confundir lo metafísico con lo lógico, se cierra el acceso a la consideración puramente metafísica de la realidad; con lo cual su filosofía, que legítima y meritoriamente se centra en el plano físico y real de las cosas, se ciñe demasiado estrechamente al dato positivo y se entorpece para trascenderlo e instalarse en un plano absoluto. Y así ocurre que equipara por ejemplo de alguna manera la biología con la filosofía. "No existe distinción ninguna entre una especie «biológica» y una especie «filosófica», y las dificultades que puedan existir para determinar la una son idénticas a las dificultades que puedan existir para determinar la otra" (SE. pag. 245). Pero quede esto justo apuntado, porque tenemos intención de tratarlo ampliamente en un momento posterior (15).

Zubiri admite implícitamente un estado absoluto anterior al conceptivo.

Y sin embargo él mismo admite los fundamentos para establecer una metafísica, que a pesar de "conceptiva", le fuera válida y satisfactoria: una metafísica real. La «condición metafísica» de una cosa

"es un momento real «en» la cosa, «previo» a su realidad misma o cuanto menos congénere a ella... Es el carácter intrínseco que tiene la cosa en su manera de ser real respecto de un «fundamento»"... "Pero tampoco es una mera denominación extrínseca ni un mero concepto objetivo, sino que es un momento respectivo, pero intrínseco a la cosa real, y fundamento, también real, de su concepto" (SE. pag. 199).

Si la "condición metafísica" es concebible como fundamento real de su concepto ¿por qué no va a ser concebible también una esencia metafísica que sea el fundamento real de la que Zubiri llama "esencia conceptiva"?

Hay otro momento en las obras de Zubiri en que, a nuestro juicio, admite implícitamente un estado absoluto de las cosas anterior al conceptivo y no identificable con el de la realidad física. Acontece en *Sobre la esencia* desarrollando las doctrinas filosóficas que ponen la esencia en el concepto objetivo. Les achaca Zubiri que suponen falsamente que "lo que el concepto objetivo representa es una «cosa» ideal o posible en sí misma" (SE. 70). Y objeta que "no es lo mismo objetividad y objetualidad". Y añade:

"Sin entrar temáticamente en el problema, nos bastará con señalar aquí su inequívoca diferencia.

Una figura geométrica cualquiera, y *a fortiori* entidades como un espacio no-arquimediano, son ejemplos de «objetos». Es innegable que alguna entidad positiva tienen, que son «algo», llámenseles cosas ideales o como se quiera; buena prueba de esto es que sobre ellos se llevan a cabo penosas investigaciones. Pero estos objetos son *toto caelo* distintos de la objetividad de un concepto. La prueba está en que tengo que ir elaborando con dificultades, a veces enormes, los conceptos objetivos que representan a aquellos objetos, unas veces con exactitud, muchas sin ella y todas fragmentariamente" (SE. 70-71).

Encuentra, pues, Zubiri «algo», a lo que evidentemente no concede categoría de realidad física, puesto que no actúa según las propiedades que posee, y que, sin embargo, tampoco es un mero concepto objetivo, como lo son - según él - las esencias racionalistas o escolásticas. Son, sin embargo, «entidades»; nada menos que «entidades», término derivado de «ente»; a un paso, pues, de ser «esencias», que deriva de «esse», pariente cercanísimo del «ente». Pero quedémonos en «entidades». Ya que no son ni físicas ni lógicas ¿qué impide adjudicarlas al plano absoluto? ¿Por qué no llamarlas «entidades absolutas»? Podemos decir que, a semejanza de las esencias absolutas de la Escolástica, poseen una determinada ley de ser, de su peculiar ser, cualquiera que éste sea - que tampoco nosotros entramos en el problema - , ley que es también última. Y si se dan determinadas entidades, que, a pesar de ser irreales, están dotadas de una esencia absoluta

¿por qué no concederles dicha esencia, distinta de la lógica o conceptiva, a las mismas entidades físicas, que son plenamente reales?

Zubiri, pues, también admite implícitamente el plano absoluto de la realidad (14).

Resumen del párrafo.

Zubiri atribuye a la Filosofía Escolástica una identificación entre el plano conceptivo de las esencias y el plano absoluto o metafísico. Pero tanto en dicha filosofía como en la concepción por nosotros pergeñada y expuesta, ambos planos son distintos e inconfundibles. Y el mismo Zubiri implícitamente así lo admite. Esta abusiva identificación realizada por Zubiri explica, a nuestro juicio, la detracción realizada por él en el valor representativo de los conceptos, y su constante recurso al plano factual para compensar esa minusvalía.

Párrafo 4º

ANALOGÍA DE LA SUBSTANTIVIDAD
CON EL MODO DE CONCEPTUACIÓN DE LA FÍSICA ACTUAL.

Concluíamos el párrafo anterior poniendo de manifiesto que Zubiri admite implícitamente no sólo el ser y la substancia, sino también el plano absoluto de las cosas. Zubiri en la formulación expresa y formal de su filosofía desconoce dicho plano. Ese desconocimiento, a nuestro juicio, se identifica con el que afecta a la Ciencia Física actual en la elaboración de sus conceptos fundamentales. Tales conceptos son estructuras racionales sorprendentemente análogas a la zubiriana estructura de la substantividad.

Características del concepto racio-sensitivo en contraste con las de la substantividad.

Para mostrarlo acudimos a Jaime ECHARRI, de reconocida autoridad en el campo de la Filosofía de la Ciencia. En su

texto *Philosophía entis sensibilis* enuncia su 5ª tesis con este tenor:

"Praeter sensibilia pura dantur etiam sensibilia rationalia (scientifica) quae valore ontico gaudent ut entia quaedam rationis cum fundamento in re" (17).

Explica ECHARRI en primer lugar la noción de *sensibile rationale*, que traducimos por nuestra parte como *concepto ratio-sensitivo*.

"«Sensibilia rationalia» seu mixta (in actu) dicimus illa, quae oriuntur simul a sensu humano et a reflexione quadam rationali ita ut intentionale illud, quod inde resultat, non sit simpliciter neque a priori neque a posteriori, nequidem partim a priori et partim a posteriori, sed totum a simultaneo, sc. quid novum ab utroque indivisibiliter determinatum" (ibid.) (18).

La substantividad zubiriana nace de la inteligencia sentiente, que abarca con eminente simultaneidad el sentido y la inteligencia. Pero, para que se puedan determinar las notas concretas que componen cada una de las substantividades, la inteligencia ha de desarrollarse en logos y razón por medio de cierta reflexión.

La reflexión exigida en el *sensibile rationale* obtiene la determinación particular de «*ratio scientifica*». Para lo

cual ECHARRI considera necesario que tal reflexión cumpla determinadas condiciones que va enumerando:

"a) claudatur omnino intra data sensibilia pura qua talia, quin eo transcendere valeat reistice, sc. attingens ac praebens novam realitatem diversam a realitate quam immediate praebent ipsa data sensibilia. Transcendit enim haec sensibilia solum metrica" (ibid.) (19).

«La» realidad hacia la que tiende, como a un último fundamento, la razón zubiriana, no es distinta ni, menos, exterior a la que aprehende primordialmente la inteligencia sentiente. El proceso racional hacia el fundamento no se realiza hacia fuera, sino hacia dentro de la cosa real. El punto de vista métrico es, sin embargo, específico del *sensibile rationale*.

"b) agat, ergo, adeo ligata et ita ligata sensui tamquam instrumento coniuncto ut ei subordinetur non mere materialiter sed quodammodo etiam formaliter" (O.c. p. 116) (20).

La realidad zubiriana está también *formalmente* ligada a los datos sensibles. Lo sensible y lo inteligible constituyen en ella una única *formalidad*, que afecta a una única *facultad* intelectivo-sensitiva.

"c) intendat data sensibilia sibi reflexe subigere obtinens dominium reflexum ac metricum dati, nempe, quatenus obtinet sensibilia haec ordinare

ac exprimere logice vel aliter, et ita metrice structurare ut etiam valeat illa re provocare atque metrice praevidere" (ibid.) (21).

El punto de vista métrico es el que distingue la substantividad zubiriana del *sensibile rationale* de ECHARRI. Pero coinciden ambos conceptos en el carácter estructural.

"Non sunt (sensibilia rationalia) nec simpliciter singularia nec simpliciter universalia, sed quid tertium sui generis. Eis competit extensio logica propria structurae, sive homogeneae sive non homogeneae, quae ad plura elementa transcendit ea comprehendens et afficiens" (ibid.) (22).

La substantividad es capaz de abarcar ámbitos cada vez más amplios, contenidos el uno en el otro: el ámbito de un animal determinado, el de la especie entera y el del Cosmos entero. En esta última acepción la substantividad es absolutamente única y, en cuanto que es una talidad última y única que, por estar dotada de función transcendental, queda instaurada como esencia, «de suyo», realidad y específicamente mundo, de alguna manera coincide con «la» realidad zubiriana en su más amplio y transcendental significado. "El mundo es la unidad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad" (IR. 19). "Structura enim est simul quid singulare, immo unicum si de transcendentibus agitur, et quodammodo quid universale quatenus multa elementa in se continet, ac plura alia sine fine valet

continere" (Echarri ibid.) (23). "El «mundo» es siempre uno, pero pueda haber muchos cosmos" (SE. 200).

El concepto racio-sensitivo de espacio y su correspondencia zubiriana.

ECHARRI pone dos ejemplos de *sensibile rationale scientificum*. El primero es el espacio absoluto, fundamental entre los demás conceptos racio-sensitivos. De él afirma:

"Patet spatium importare fundamentaliter quamdam structuram transcendentem et homogineam, qua mediante corpora ad invicem referantur. Ideo est quid singulare et unicum, quia spatia diversa minora pertinent ad illud sicut partes ad totum (i.e. sicut partes retis ad retem), et quia illud secundum spatium absolutum pertineret necessario (per definitionem) ad primum. Sed simul est quid quodammodo universale, quatenus omnia corpora sub se continet ac de eis aliquid determinat. Tamen nequit dici «corpus est spatium», nequidem «corpora sunt spatium» etc." (ibid.) (24).

La correspondencia zubiriana con este concepto de *spatium* (25) la encontramos, como antes hemos apuntado, en el concepto de «la» realidad. «La» realidad es, como el espacio, algo último y, por transcendental, transcendente. Es también, en cierto sentido, homoginea: «la» realidad dice, en todo caso, «de suyo». Si mediante el espacio los cuerpos

se refieren los unos a los otros, por «la» realidad están en *respectividad*. La conjunción de lo singular y lo universal en el espacio absoluto se corresponde, en el concepto de «la» realidad, con el carácter a la vez intrínseco y extrínseco de esta última con respecto a cada una de las cosas reales. «La» realidad es eminentemente, no el ámbito en el cual están como inmersas las cosas, sino su más íntimo fundamento; pero a la vez se comporta en cierto sentido como ámbito en cuanto identificada con el mundo. "El mundo es el brillo en función de entorno luminoso" (SE. 449).

Realidad, cosmos, mundo tienen su correlato respectivo en el espacio absoluto, el espacio real y el espacio empírico. El primero es el ya tratado. Echarri vuelve sobre él en la siguiente tesis, cuyo enunciado dice: "In particulari spatium absolutum est ens rationis fundatum in re per modum sensibilis rationalis" (O.c. p. 159) (26). Y aquí lo describe como "illud intentionale sese obiciens menti per modum entis unici tridimensionalis, indefinite aperti, homogenei, isotropi atque immobilis" (O.c. p. 161) (27).

Al espacio real lo concibe, según podemos por nuestra parte sintetizar, como el positivamente ocupado por los cuerpos reales o posibles. La correspondencia zubiriana sería el cosmos.

Y al espacio empírico lo define como "totalitas concreta relationum distantiae ac directionis, quibus connectuntur eventus experti" (O.c. p. 164) (28). La interrelación e interconexión que lo fundamenta apunta al zubiriano concepto de

mundo, basado en la respectividad. "Mundo es la realidad en función respectiva" (29).

Contraste general: semejanza en lo estructural y sistemático, y en el desconocimiento del plano absoluto; diferencia en lo métrico.

El segundo ejemplo puesto por ECHARRI es el concepto de «energía». Puede servir de ejemplo de concepto racion-sensitivo particular.

"Sermo est, ut patet, de energia sensu stricto physicorum sumpta, sc. sensu *metrico-operativo*, quae stat in determinato modo referendi ad invicem determinatas mensuras in processibus" (30).

De ella dice que

"importat fundamentaliter quamdam structuram transcendentem non homogeneam, qua determinatae mensurae circa processus et ipsi processus ad invicem referuntur" (31).

A notar el carácter estructural y la referencialidad interna, presentes también en cada concreta substantividad zubiriana.

"Ideo est quid singulare et unicum, quia etiam energiae diversi nominis - a fortiori si eiusdem -

se habent inter se ut partes unius structurae"
(O.c. p.116-7) (32).

La substantividad zubiriana es también una estructura que, sin perder su esencial individualidad, se encuentra abierta a ámbitos superiores y más extensos de substantividad, en los cuales queda de alguna manera incluida.

No es, sin embargo, completo el paralelismo entre el zubiriano concepto de *substantividad* y el de *sensibile rationale* de Echarri. Como ya hemos notado, en la primera está ausente el carácter métrico, que es esencial en la segunda. El *sensibile rationale* resulta ser el esquema métrico de la substantividad zubiriana. O de otra forma, esta última le aporta al primero el contenido esencial de que carece. Por eso los respectivos fundamentos últimos, el *spatium absolutum* y «la» realidad, se oponen diametralmente en lo referente a tal contenido. La segunda es la plenitud de contenido, en cuanto que es el fundamento de todo contenido esencial, mientras que el primero es la perfecta ausencia de todo contenido en beneficio de un puro esquema dimensional.

El contenido es, sin embargo, eminentemente o, hablando con más propiedad, transcendentamente estructural y sistemático. Su ultimidad no es el *unum per se* substancial constituido últimamente sobre sí mismo y capaz posteriormente de formar sistema o estructura con otros elementos, igualmente substanciales y *unum per se*; sino que

es ya el sistema: el sistema constructo de las notas constitucionales. Coincide, pues, con el *sensibile rationale*, que es también últimamente una estructura carente de subjetualidad.

"Ahora bien, esto (la ley de Newton $f = m \cdot a$) significa que incluso como realidades (la fuerza, la masa y la aceleración) están estructuralmente vinculadas por una relación puramente funcional. Y esto ya no implica ni tan siquiera un sujeto de atribución" (SE. 162).

Además ambos sistemas de conceptualización, el de las ciencias positivas y el de Zubiri, desconocen el plano absoluto de la realidad y obtienen, por eso, conceptos formalmente respectivos a la facultad cognoscitiva humana, como quiera que ésta haya de entenderse. El *sensibile rationale* muestra esa respectividad en su fundamentación esencial en lo factual sensible y, por ende, particular. Está formalmente subordinado al sentido (33). Y necesitan acoplarse a la experiencia científica y seguir sus cambios. Del *sensibile rationale* dice Echarri que

"mutari vi et ductu experientiae, i.e. semper ac nova experientia perfectior adest, aut in ordine ad illam provocandam. «Mutari» autem ita radicaliter ut iam aliud et aliud significant successive atque significare teneantur, ne deficient a sua veritate, ac solum fere nomen retineant commune". (O.c. p. 135) (34).

La realidad zubiriana, por su parte, como ya hemos estudiado en este trabajo (35), está constituida por un "*non ex mente*" apoyado últimamente en el *factum* concreto de la aprehensión impresiva primordial, porque carece de fundamentación conceptual positiva. Coincide, por lo tanto, con el *sensibile rationale* en su fundamentación formal en lo factual sensible y particular, y en último término, en la facultad cognoscitiva humana (36).

La filosofía de Zubiri es por eso la filosofía connatural de un siglo dominado por el espíritu científico. Y como tal espíritu no es una creación artificial de nuestro siglo, sino que está radicado en el más connatural modo de proceder del entendimiento humano, hay que reconocer que la filosofía de Zubiri conecta íntimamente con un sistema de conceptualización mental hondamente connatural, intensamente biológico y ampliamente funcional.

Resumen del párrafo y del capítulo.

Analizamos en este párrafo las características generales de los conceptos racio-sensitivos de la Física actual. Y descendemos en particular a dos de esos conceptos: el primero es el concepto de espacio, que es, en dicho sistema conceptual, fundamento de todos los demás conceptos; y el segundo es el concepto de energía, representativo de cualquier otro concepto racio-sensitivo particular.

Simultáneamente vamos contrastando dichos conceptos con los de Zubiri, y encontramos sorprendentes analogías tanto en las características generales, como en el concreto concepto de espacio, que nos evoca «la» realidad zubiriana.

Como coincidencia fundamental señalamos la de que ambos modos de conceptualización, el de Zubiri y el de la Física, desconocen el plano absoluto de las cosas. Y como divergencia, el carácter métrico de los conceptos racionales, por el que éstos se convierten en puras estructuras dimensionales carentes de contenido positivo, contra la plenitud de contenido que presenta la realidad zubiriana (37).

El sistema de conceptos de Zubiri es una estructura coherente unificada, como las notas de la esencia zubiriana, por el estado constructo. Sintoniza, además con la biología elemental humana y con la Física actual y su modo racional-sensitivo de concebir. Y, por fin, por su radicación precisamente en la realidad, que es eminentemente factual, no puede ser acusado de carecer de valor objetivo.

Sin embargo, en su acierto está también su limitación. La sintonía biológica y física se realiza a costa de la postergación del concepto de ser al de realidad, del de substancialidad al de substantividad, y a costa de la confusión del plano absoluto de las esencias con el conceptivo. Con lo cual la transcendentalidad zubiriana queda de alguna manera en precario, pues el concepto de ser

es ulterior al de realidad. Y además se corre el peligro de admitir en la naturaleza creada una capacidad autosuperadora y, en el fondo, creadora; y se desvirtúa la fecunda armonía que existe entre el plano absoluto, el físico y el de los conceptos, propiciando, por la reserva que Zubiri mantiene ante éstos últimos, un lenguaje filosófico que, en su esfuerzo por poner al lector en contacto directo con la facticidad de lo real - facticidad que sustituye al plano absoluto - está peligrosamente abocado a quedarse en un juego de palabras; o que, al menos, será difícil convertir en un instrumento verbal apto, funcional y seguro para extender a amplios círculos culturales una enseñanza de la filosofía a la vez sencilla y profunda, que ponga a salvo los principios básicos y eternos de la metafísica, la gnoseología, la teología natural y la moral.

SÍNTESIS FINAL Y CONCLUSIONES

I. ESTUDIO APRIORÍSTICO DEL SISTEMA DE IDEAS DE ZUBIRI

La aprehensión primordial de realidad es el *factum transcendente* de donde brota la filosofía de Zubiri, y es de carácter primariamente sistemático.

El punto de partida del quehacer filosófico de Zubiri es la aprehensión impresiva de realidad. Es el rasgo biológico elemental que distingue al animal humano de todos los demás. Por nuestra parte lo adoptamos como el *factum transcendente* de su sistema de ideas. La aprehensión impresiva de realidad es el *factum* último que da origen, peculiaridad y consistencia a esas ideas, que van surgiendo de él orgánica y coherentemente.

Un primer abordaje del *factum transcendente* nos descubre en él su características básicas: impresión, nota, alteridad, autonomía y fuerza de imposición. Y como el *factum transcendente* es precisamente un *factum*, un hecho,

CONCLUSIONES

antes que un concepto, lo capta mejor la categoría gramatical del verbo que la del sustantivo. Es decir, la aprehensión primordial de realidad es más un *aprehender* que una *aprehensión*. Y consecuentemente sus mencionadas características participan también de ese carácter verbal. Con lo cual resultan implicadas entre sí y cada una de ellas está adjetivada por todas las demás.

Pero lo que sobre todo notamos es el carácter sistemático del *factum transcendental*. La realidad, en cuanto base de su filosofar, no es para Zubiri algo que está fuera de la inteligencia perceptora con soberana independencia de ella. La realidad es una formalidad. La formalidad es, en general, el modo de quedar en la aprehensión la cosa aprehendida. En particular puede ser un modo de quedar como mero estímulo -y es el caso de los puros animales-, o bien un modo de quedar «en propio» y «de suyo», es decir, como realidad: es el caso del hombre. En ambos casos el modo de quedar está específicamente en el aprehensor y depende de su conformación biológica. Pero como es un modo que afecta al «quedar» de la cosa, y ese «quedar» es eminentemente de la cosa, la formalidad afecta también a esta última.

Con lo cual resulta que la realidad zubiriana se apoya simultáneamente en ambos extremos: la inteligencia y la cosa aprehendida, formando entre ellas un sistema elemental y primordial, y no propiamente consecuente a la existencia previa de los dos polos. Es decir, la ultimidad transcendental está para Zubiri en el sistema mismo, no en la inteli-

CONCLUSIONES

gencia, ni en la cosa, y ni siquiera en la inteligencia y en la cosa.

De aquí se siguen cuatro corolarios básicos:

El análisis filosófico es para Zubiri un actuar más que un ver.

El concepto queda descalificado como el medio primordial para filosofar.

El problema de la validez objetiva de nuestras facultades cognoscitivas queda radicalmente solucionado.

La formalidad de realidad es el constante punto de partida y llegada en la investigación de todos sus momentos y en el proceso cognoscitivo.

Surgimiento de los diversos momentos de la formalidad de realidad con respecto al *factum transcendental*.

Estudiados los momentos de la formalidad de realidad y cifrándonos a lo que ha sido el principal objetivo de nuestro análisis sobre las ideas de Zubiri, es decir, mostrar su concatenación lógica, hemos atendido primeramente al concepto de *actualidad*, mostrando su relación apriorística con el hecho de la *excentricidad* del hombre ante el universo.

Esto nos ha llevado al concepto de «no-deber-ser», cuya negación constituye el esquema y raíz del «de suyo». Las cosas son aprehendidas como «de suyo» porque, al ser el

CONCLUSIONES

hombre excéntrico al universo, las encuentra carentes de necesidad de ser. Y por eso el hecho de su presencia revierte sobre ellas mismas como una sorpresiva y resaltante negación fáctica de esa carencia de necesidad de ser. Por eso el «de suyo» es a la vez un quedar la cosa consigo misma en relieve y actualidad, y un formar sistema con la inteligencia que la aprehende.

La actualidad del «de suyo», concebida como negación del «no-deber-ser», nos ha llevado al concepto de *oposición*. Que es doble: la que se da entre el hombre y el mundo, y la que se puede concebir entre el mundo y su propia negación. Encontramos así que el concepto de oposición está en el fundamento del de actualidad. Con ello descubrimos en esta última la respectividad y, consecuentemente, la apertura.

La oposición fundamenta también la *unidad* negativa y positiva de la cosa real, y la complejidad de sus notas, es decir, fundamenta la cosa como *sistema de notas*.

Este sistema de notas es una unidad concreta, es decir, *individual*; y por su primordialidad debe apoyarse en sí mismo. Con lo cual es necesario que haya en él un subsistema de notas infundadas o *constitutivas*, que junto con las fundadas en ellas forman una *construcción clausurada* en sí misma y dotada de *suficiencia*. Tal es la *sustantividad*.

La suficiencia constitucional ha emergido lógicamente de la actualidad del «de suyo», recayendo de nuevo sobre él y manifestando su *densidad*. Esta densidad es la razón y expresión del «quedarse» la inteligencia en el «de suyo». La

CONCLUSIONES

Inteligencia "se queda" en el "de suyo" como en lo último. Y lo último es también lo más propiamente "suyo" de la inteligencia. Aquí radica el *afecto* y *valoración* intelectual.

La sustantividad en cuanto que por ser "de suyo" es, para la inteligencia, *suya*, últimamente *suya*, es la *esencia*. Y por ser últimamente *suya* es *infundada* y *absoluta* en la línea de la constitución. Con lo cual, contrastada con el mundo, es puramente *factual*.

Y, sin embargo, esta también en *respectividad* con todas las demás cosas, *respectividad* que, asumida por la actualidad máxima de la esencia, constituye el *ser*.

Obtención apriorística de los conceptos de generación y evolución.

La realidad se convierte, pues, en algo *suyo* propio de cada esencia y común a la vez a todas ellas. Surge entonces el problema de compaginar los dos aspectos. La solución es el carácter *facticio* de la esencia. La *facticidad* en la individualidad estricta es la *generación*.

Es este punto nuestra aportación específica es también el *apriorismo* en la obtención del concepto de *generación*. Un mundo de sustantividades respectivas es un mundo de soledades vinculadas. Y no se ve cómo un mundo tal pueda quedar cohesionado a lo largo del tiempo sin suponer en las esencias que lo constituyen, una *eficiencia* productiva, y

CONCLUSIONES

productiva precisamente de una nueva sustantividad. Con lo cual la nueva sustantividad se ha de producir desde el estrato absoluto y últimamente factual de la esencia generante, es decir, desde su estructura constitutiva. Y como la esencia generada ha de ser, en principio, homogénea con la generante, hay que suponer en las dos un mínimo de notas comunes. Es lo que constituye la especie o *esencia quidditativa*.

Bien entendido que la esencia quidditativa no es un concepto que se abstraer de las notas individuantes, sino una realidad constituyente de una sustantividad suficiente y clausurada en sí misma. Por eso forma estructura común con la esencia constitutiva y con las mismas notas individuantes; que, en cuanto presentes en la esencia quidditativa la hacen no propiamente diferente - entonces ya no sería común - sino *diferenda*. Esta presencia de la individualidad en la esencia quidditativa como *diferenda* es una nueva expresión del carácter primordialmente sistemático del *factum transcendente*.

La generación puede ser también evolutiva, dando origen a una nueva especie. Y una especie que puede superar a la originante, como es el caso de la hominización. Y como la acción originante es intrínseca al individuo originante, hay que suponer en él un influjo creador, también intrínseco. Lo cual supondría que ese individuo estaría identificado con la divinidad. Y así parece afirmarlo el mismo Zubiri. "La

CONCLUSIONES

realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales" (HD. 148).

No obstante, el panteísmo queda conjurado gracias al carácter sistemático de la sustantividad; y, más radicalmente, por ser la realidad, y no el *unum per se*, la ultimidad transcendental, y una realidad que consiste en el sistema mismo que forma con la inteligencia.

Diversidad e integración de niveles en el concepto de sustantividad.

Resulta, pues, la sustantividad un concepto elástico que se puede realizar en tres niveles fundamentales, cada uno de los cuales incluye al anterior o anteriores: el nivel de cosa particular (la manzana o el perro), el nivel cósmico entero y el nivel de la divinidad.

La inclusión de unos en otros corre a cargo del *dinamismo aperturista* de la realidad. La realidad es un «de suyo» que, por abierto a sí mismo, lo está también a todo otro «de suyo»; con una apertura que, por acabar en la realidad absolutamente absoluta que es Dios, tiende dinámica y eficientemente a realizarse.

Esta realización de la apertura se produce desde y en el interior de cada cosa real. Y esto es posible porque, por la primordial dirección intrinsecista que tiene esa apertura,

CONCLUSIONES

los ámbitos superiores de sustantividad se van integrando interiormente en los inferiores.

Pero se van integrando a modo de *sistema constructo* de notas, no a modo de constitución de un *unum per se*.

La integración, por lo tanto, no anula la diferenciación. Y el dinamismo aperturista no es igualmente activo en todos los niveles de la sustantividad. El nivel de la cosa concreta es puramente pasivo. El de la divinidad es puramente activo. El cósmico es la respectividad talitativa en cuanto que ha recibido de Dios el dinamismo aperturista.

Así se salva la clausura y suficiencia de cada uno de esos niveles y su posibilidad de integrarse en uno superior formando una nueva sustantividad también clausurada y suficiente. Se posibilita filosóficamente la evolución sin caer en el panteísmo. Y resulta análogo el concepto de sustantividad.

Estructura transcendental de la realidad.

Así pues, clausura y apertura coexisten en la esencia. Pero la esencia, en cuanto realidad, es antes abierta que clausurada. La apertura es el carácter último del «de suyo». La supone el *sistematismo del factum transcendente*, y de ella es de donde ha surgido en último término la actualidad, la verdad real con sus dimensiones, la constitución, la constructividad, la sustantividad, la individualidad y la

CONCLUSIONES

esencia. La apertura es, pues, el rasgo transcendental más eminente de la realidad. Por eso la apertura transcendental, generadora de estructura, tiene que tener en sí misma una estructura también transcendental.

El rasgo básico de esa estructura es la respectividad. Zubiri la aborda como un hecho. Por nuestra parte encontramos un acceso apriorístico. Es el concepto mismo de «de suyo». El «de suyo», como concepto, carece de sujeto y, por lo tanto, de límites o bordes. Es un concepto abierto. Y como por ser el concepto último no puede tener, tampoco realmente, sujeto de inhesión -porque entonces la ultimidad quedaría trasladada a ese sujeto- el «de suyo» es necesaria y realmente apertura. La realidad es única para todas las cosas que, en ella -porque les es intrínseca- se abren a ella y entre sí mismas.

La apertura del «de suyo» pasa, pues, por su propia interiorización. Con lo cual la estructura transcendental de la realidad se verifica en dos sentidos fundamentales: el interno o constituyente y el externo o respectivo.

En el sentido interno el simple contacto de la cosa consigo misma en virtud del «de suyo», origina los transcendentales simples *res* y *unum*.

En el sentido externo la ultimidad del «de suyo» como respectividad origina el «mundo». Es el transcendental complejo y disyunto; disyunto, en cuanto que divide la realidad respectiva de la irrespectiva, que es Dios.

CONCLUSIONES

Y la respectividad misma, en cuanto propiedad transcendental identificada con el «de suyo» -y no en cuanto relación posterior a la entidad- provoca los transcendentales complejos conjuntos *aliquid*, *verum* y *bonum*.

Estos seis transcendentales son las coordenadas generales de la estructura transcendental de la realidad. Estas coordenadas se plasman concretamente en *constitución*, *dimensionalidad* y *tipicidad*.

La constitución es la estructura de la esencia en cuanto constructa por el «de» que traba entre sí sus notas, y el «en» que las hace inherir en la unidad de todas ellas.

Dimensión es el «desde dentro» inherente al mismo «dentro» originado por el estado constructo de la esencia, la cual, en cuanto actualidad respectiva, es decir, en cuanto que es, posee una como energía fontanal que la hace *perfecta*, *estable* y *duradera*.

Tipicidad es el carácter de cerrada o abierta que adquiere la esencia según prime en ella la res sobre la respectividad o viceversa.

Explicación transcendental del bipolarismo del *factum* *transcendentale*.

En el hombre, que es la esencia abierta, prima la respectividad. Pero esa respectividad está en principio instituida en su propio interior. El «de suyo» humano es pleno y

CONCLUSIONES

absoluto. Y como el «de suyo» es una reversión de la realidad sobre sí misma, al ser pleno y absoluto se convierte en autoposesión en cuanto realidad. Se da por eso en el seno mismo de la realidad humana una bipolaridad: la realidad humana en cuanto poseedora y la misma en cuanto poseída. Y entre estos dos polos es donde se establece en primer lugar la respectividad.

Esta respectividad tiene una actualidad constitutiva, modalizada e individualizada que es el ser del hombre. El ser del hombre es, pues, su propio hacerse, lograrse o cobrarse en el proceso de autoposesión como realidad. Este hacerse es para el hombre algo radicalmente esencial y necesario. Por eso la realidad, que es el término de ese hacerse, ejerce sobre el hombre un *poder* e imposición. Por eso, en la medida en que el hombre está sujeto a ese poder, su realidad es sólo relativamente absoluta.

El *apoderamiento* de lo real nos implanta en la realidad. En él, por lo tanto consiste la inteligencia humana. La inteligencia humana es un «de suyo» plenario. Por eso es el actualizador necesario de toda realidad. Con lo cual llegamos a la explicación transcendental del bipolarismo sistemático «inteligencia-realidad» que constituye la realidad zubiriana.

CONCLUSIONES

El hombre, realidad dominada, y Dios, realidad dominante.

Y en la inteligencia humana radica también la respectividad que constituye el «mundo» como transcendental, así como la actualización de esa respectividad, es decir, el ser en general.

Y como la inteligencia humana es, en raíz, el ser mismo del hombre, y ese ser es eminentemente un hacer, al ser además la inteligencia el actualizador necesario de toda realidad, conocer la realidad es de alguna manera hacerla; no por creación, sino por actualización. Y en este hacer la realidad por actualización consiste la *probación* o experimentación, que es el camino de Zubiri para la filosofía y el correlato zubiriano del análisis fenomenológico.

Y como el conocimiento está normado por la verdad, la *verdad transcendental* zubiriana es la actualidad de la realidad mundanal en cuanto que *posibilita*, por medio de la probación, la realización del ser humano.

Pero como tal realización es necesaria y urgente (la realidad le es al hombre poderosa y dominante), la actualidad de la realidad mundanal no sólo *posibilita*, sino que también *impelle* al hombre a realizarse. Esta impelencia en cuanto que surge de la realidad constituye su *bondad transcendental*.

La verdad y la bondad transcendentales le son, pues, al hombre expresión de la dominación que la realidad ejerce sobre él. Y esta dominación es a su vez la formulación

CONCLUSIONES

última y concreta de la excentricidad del hombre con respecto al mundo. El hombre no es el centro del mundo, pero sí que lo es Dios, que "está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad" (HD. 155). Por eso la probación zubiriana, posibilitada por la verdad transcendental e impelida por la bondad transcendental, acaba en último término en Dios.

II. NUESTRA ALTERNATIVA.

Nuestro *factum transcendental*.

El análisis que acabamos de hacer nos muestra el carácter filosófico, auténticamente filosófico, del pensamiento de Zubiri. Zubiri, a pesar de su apoyo biológico, hace filosofía y no biología. No obstante, pensamos que la base biológica de las ideas zubirianas paga un precio demasiado caro por la intersubjetividad y facilidad experimental que logra. Las ideas quedan demasiado encerradas en el círculo de lo biológico, con lo que su ultimidad, su transcendentalidad, se resiente. Zubiri, a nuestro juicio, no toca fondo.

Por eso nos hemos permitido proponer nuestra particular alternativa filosófica, aprovechando no obstante la base factual, que debemos a Zubiri.

CONCLUSIONES

Nuestro *factum transcendendale* lo encontramos en el ámbito del «yo»; pero reduciéndolo a su más simple e inmediato esquema. Es la experiencia de mí mismo como una «presencia-desde» la cual se realiza toda la vida consciente.

La *presencia-desde* es inmediatamente afirmación de sí misma y negación de su propia negación. Es un Sí absolutamente simple y primigenio, que no es todavía Sí o «presencia» de algo, y que está opuesto a un NO también absoluto y primigenio. Este NO es la idea transcendental de la «nada». Por eso la *presencia-desde*, en su más pura simplicidad, prescinde del «yo» del cual es presencia, y del «-desde» que la enlaza con las actuaciones del yo. Así la simplicísima, única y última configuración de nuestro *factum transcendendale*, que es además inmediatamente manifiesto y patente, garantiza su transcendentalidad.

Esa esquemática *presencia*, concebida como afirmación opuesta a la «nada», es el contenido más simple y elemental del concepto de «ser», «existencia» o «esse». Ese contenido, basado en la más simple y universal experiencia, no está en función del significado que quiera otorgar al término «ser» cada lengua o sistema filosófico. Y por su doble radicación en lo factual y en la interioridad nos abre a la vez la puerta de la realidad y del conocimiento.

El «ser» entonces supone una oposición absoluta a la «nada». Esta oposición no admite gradación. Con lo cual el

CONCLUSIONES

«ser» es absolutamente novedoso y gratuito. Y como es la pura *positividad*, es la *riqueza radical*.

El concepto de *presencia*, raíz del *de ser*, ha sido obtenido por un proceso de depuración de la experiencia del «yo» como «autopresencia-desde». Ahora, tras la clarificación del concepto de oposición entre el «ser» y la «nada» y el consecuente descubrimiento del concepto de *riqueza*, recobramos el «yo». El «yo» es el momento preciso en que la «autopresencia» se aparta de la «nada». El yo, así entendido, le da a la «autopresencia» subjetualidad, cohesión, solidez, duración e identidad consigo misma.

El ser, el ente, la esencia y la substancia.

El correspondiente genérido del yo es el *ente*. En cuanto la «presencia» o *ser* adquiere luminosidad por su oposición a la *nada*, se manifiesta como sustentadora de sí misma; con lo que la «presencia» se convierte ya en «algo presente», «algo que es». «Algo» que en la pura generalidad del plano en que nos movemos es simplemente «ente».

La oposición absoluta y carente de gradualidad entre el *ser* y la *nada* hace que el *ente* no pueda ser sino una totalidad unificada, una totalidad radicalmente una. En su interior no hay ninguna parcialidad.

La unidad del *ente* es, pues, consistente y sólida.

CONCLUSIONES

Consistencia, riqueza y gratuidad se resuelven en *pluridimensionalidad*. Que es el relieve pluriaspectual que tiene el ser por su pura factualidad de ser y por su irreductible oposición a la nada.

Unidad, consistencia y pluridimensionalidad, dadas *talmente* y en concreto, convierten al ente en una totalidad definitiva, que es la *esencia*.

La esencia, por última y absolutamente distante de la nada, es de por sí idéntica sólo y radicalmente a sí misma, y duradera.

Esta radical autoidentidad concentra la pluridimensionalidad en una especie de punto inextenso lleno, por eso, de *densidad* o *peso*. Esta densidad es lo que da origen a la substancialidad. La esencia, por densa, es *substancia*.

La actuación del ente. La inteligencia.

El ser -el ser hasta ahora obtenido, es decir, la pura «presencia» en cuanto pura *positividad*- por su colindancia con la nada y absoluta separación de ella, tiene un momento fundamental de reversión sobre sí mismo, que hace que «ser» sea primaria y eminentemente «*serse*». Este momento de reversión, ejerciéndose y durando, genera dos modos también fundamentales de actuación: la *automanifestación* (mejor llamada simplemente *manifestación*) y la *autoapetencia*.

CONCLUSIONES

La *manifestación* es actuación de la esencia, y la *apetencia* lo es de la substancia. La substancia *pesa* ante sí misma y, en consecuencia, se *apetece* a sí misma. La *autoapetencia* es el «*serse*» consumado.

La actuación del ente radica en el ser, que está, por lo tanto, junto con la esencia, inmediata y constantemente presente en ella, en la actuación. Por eso no se puede suponer en ella una autonomía que le permita desarrollarse por sí misma, arrastrando tras sí a la esencia. Entre el ser y su actuación hay una identidad, que es tanto más pura cuanto más «*serse*» es el ser.

Es puro el ser de la «*autopresencia-desde*». Por eso ésta muestra una estructura transcendental patente. Y en primer lugar, *autopatente*. Esta *autopatencia* es la *inteligencia* en su núcleo transcendental.

El conocimiento del mundo exterior.

La inteligencia da el salto al mundo exterior por medio del «*esquema preventivo*». Este *esquema* es una previsión de lo externo como «ente no yo». O más precisamente como «*esencia opuesta a la autopresencia-desde*». Este *esquema* está enriquecido con la idea de «*pluridimensionalidad*», que le da variabilidad y diversidad.

Pues bien, la prevención del «ente no yo» se combina con la prolongación, en la realidad exterior, de la

CONCLUSIONES

autopresencia factual y posibilitan el primordial conocimiento de la cosa real del mundo exterior.

Este conocimiento, aún el primordial, es un conocimiento de esencia.

Y es además objetivo, es decir, lo que ofrece es pretendidamente y en principio realidad. La objetividad es una propiedad del conocimiento, incluso el primordial, determinada por la autoapetencia como actuación, que se prolonga hasta el «ente no yo». La objetividad contempla el objeto como descansando en el concentrado punto donde se resume su densidad substancial. De tal forma que nuestro ver ese objeto es comulgar con él en ese mismo descansar suyo en su densidad substancial.

La percepción válida y su extensión.

Pero la objetivación por sí sola no da validez al conocimiento de las cosas exteriores. Más aún, ese conocimiento, cuando es la percepción primordial e impresiva, es insuficiente para captar la realidad en su verdad. Para que sea suficiente es necesario que sea también comprobadamente coherente. Y para ello el objeto debe manifestar unitariamente su ser y su esencia: con una manifestación que se identifica con la primera de las actuaciones del ser: la *automanifestación transcendental*. Entonces la inteligencia, que es patentización de ser, se transfiere al y se queda en

CONCLUSIONES

el «ente no yo» en su preciso momento de afirmación de sí mismo como ser, afirmación actuada por la manifestación unitaria de su ser.

Una vez conocido válidamente el primer objeto, el primer «ente no yo», la extensión del conocimiento a otros objetos queda posibilitada por las propiedades mismas del ente ya estudiadas: positividad, pluridimensionalidad, unidad y oposición.

III. VALORACIÓN CRÍTICA.

Expuesto el sistema de ideas de Zubiri y contrastado con el nuestro propio, nos queda hacer una valoración crítica del primero. La centramos en estas cuatro tesis:

El concepto de «ser» es previo al de «realidad» y Zubiri mismo lo admite implícitamente.

El concepto de «sustantividad», derivado del de realidad, es, en general, sumamente fecundo por su capacidad sistematizadora; y es en particular útil para afrontar el problema de la evolución autosuperadora. Pero junto a la sustantividad, y más al fondo, se da también la sustancia como sujeto último. Y Zubiri mismo implícitamente lo admite.

Previamente al estado conceptivo de las esencias se da el estado absoluto, que es distinto del primero. Zubiri, a

CONCLUSIONES

pesar de que expresamente lo reduzca al conceptivo, implícitamente lo reconoce como distinto de este último.

Las características generales de los conceptos racionales de la Física actual tienen notables coincidencias con las de los conceptos de Zubiri.

IV. APORTACIÓN DE ZUBIRI A LA FILOSOFÍA.

En líneas generales y de una manera sintética podemos decir que Zubiri ha ganado para la Filosofía dos conceptos fundamentales de gran fecundidad: *substantividad* y *funcionalidad*, contrapuestos respectivamente a los de *substancia* y *causa eficiente*. Estos conceptos, trabados entre sí, instalan al filósofo en los ámbitos, antes que en las cosas. El hombre deja ya de ser simplemente hombre para convertirse en «hombre-en-el-mundo» y el mundo deja también de ser simplemente mundo para convertirse en «mundo-para-el-hombre».

La virtualidad integradora que esta nueva concepción contiene salta a la vista. La parcelación de las diversas ciencias - física, psicología, medicina, sociología,

CONCLUSIONES

historia, ética y hasta teología - queda substancialmente relativizada. Lo cual le da a Zubiri la posibilidad de extender su análisis filosófico, y bien magistralmente, a todos esos campos. Y además, y sobre todo, el hombre mismo adquiere una esencia, en cierto sentido nueva.

En ella cabe, por supuesto, Dios. Pero ya no simplemente a modo de una presencia "más íntima que mi propia intimidad", sino a modo de una nota constitutiva más - no cualquiera, claro está - de las que construyen su substantividad. Caben también, con plena pertinencia, las notas de la constitución humana - incluso las peculiares de cada hombre - que descubren la química y la biología más actuales. Caben las circunstancias ambitales, concebidas como posibilidades de vida, y cabe así mismo la historia, tanto la filética, como la sociológica e incluso la individual, lo mismo la que ya está hecha, como la que se va haciendo día a día.

El hombre que Zubiri nos pone al descubierto descansa en su propia, concreta y diferenciada individualidad y circunstancias sincrónicas y diacrónicas. Su esencia es ambital y comprehensiva, sin carecer, por eso, de un núcleo inmutable -sus notas constitutivas- y de una única quiddidad o especificidad, transmitida invariablemente por generación.

Tratando de sintetizar el rasgo fundamental que, a nuestro juicio, informa y especifica todo el pensamiento de Zubiri, nos parece encontrarlo en la que se nos ocurre

CONCLUSIONES

llamar *primacía de la unidad sistemática sobre la unidad intrínseca*, la que la filosofía escolástica llama *unitas per se*. Por eso, nos hemos ocupado especialmente en este tema. Y nos ha parecido descubrir en él el secreto de la prodigiosa capacidad integradora del pensador donostiarra.

Por eso encaja admirablemente en un siglo necesitado urgentemente de integrar en unidad, y unidad transcendental, es decir, última y filosófica, la amplitud inmensa de conocimientos teóricos y de instrumentos prácticos que tiene ya adquiridos; antes de que ellos mismos tomen anárquicamente la iniciativa de integrarse y nos devoren.

V. RESUMEN Y CONCLUSIÓN.

En resumen y conclusión la filosofía de Zubiri nos ofrece un sistema constructo de ideas, adaptadas al esquema biológico fundamental del hombre, accesibles, por lo tanto inmediatamente a la «probación» (la zubiriana y experimental «probación»), y que, en consecuencia, no necesitan (o afectan no necesitar) de una propia argumentación basada en una previa definición conceptual y realizada por medio de la razón. Este sistema de ideas posibilita una visión integradora, fecunda y de amplios horizontes, de la realidad entera.

CONCLUSIONES

Pero es preciso afrontarlo en su preciso contenido y espíritu, sin atribuirle una plena ultimidad y absolutez, propiedades que, a nuestro juicio, no están suficientemente a salvo.

Nuestra aportación.

Nuestra aportación al progreso de la filosofía en este aspecto ha sido la siguiente: Hemos intentado ofrecer una alternativa a la filosofía de Zubirí, aprovechando su «factualidad biológica», pero evitando el asentarnos en el concepto de «sistema» como primario y fundamental. Con lo cual pensamos haber alcanzado la ultimidad y absolutez de que nos parece se resiente la filosofía de Zubirí.

San Sebastián, Junio de 1990.

NOTAS AL CAPÍTULO I

1. "El acuerdo (entre las diversas ideas de filosofía) estriba en que la filosofía, de un modo y otro, se pregunta por la principialidad. Intenta encontrar el punto de vista que le permita explicar la realidad - tomando aquí el término indeterminadamente - en su totalidad y ultimidad. El desacuerdo es debido a que cada filósofo entiende de distinta manera el modo de esa principialidad; entiende también de forma diversa a qué atribuir concretamente la principialidad; e incluso puede negar que haya nada a que atribuir la principialidad, o que si lo hubiera, pudiese ser conocido por el hombre.

Habría, por tanto, nueva idea de filosofía cuando se encuentre un nuevo «principio» desde el que explicar filosóficamente la realidad, y cuando se muestre cómo esa realidad queda explicada desde aquel principio". ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". *Homenaje a Xavier Zubiri*. Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1.970, pag. 486.

2. SANTO TOMÁS, *De veritate*, q.1 a.1, citado por Iturrioz, *Metaphysica generalis, Philosophiae scholasticae summa*, Tomo I, BAC. Madrid 1.957, pag. 554.

3. Ibid. A notar que en esta expresión el genitivo *essendi* es epexegetico.

4. SANTO TOMÁS, *De veritate*. q.1 a.1; cita obtenida de Iturrioz, *Metaphysica generalis*, en *Philosophiae scholasticae summa*, I, pag. 554, nota 7.

5. Cfr. el texto ya citado de Santo Tomás.

6. Cfr. BRUGGER, W. *Diccionario de Filosofía*. Herder, Barcelona 1.967, pag. 473, s.v. 'Transcendental'.

7. FERRARER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1.969. Tomo II, s.v. 'Ontológica (prueba)' pag. 328, col. 1.

8. FICHTE, *Exposición clara como el sol sobre la esencia de la novísima filosofía*, lección III, Werke II p.375-380; transcrito de Clemente Fernandez, *Los filósofos modernos*, II, n.1098, BAC. Madrid 1.970. Conviene notar que el «de» de las expresiones "de la conciencia de sí, de la intuición o de la yoidad", es un «de» epexegetico.

9. LÓPEZ QUINTAS, A. *Pensadores cristianos contemporaneos*. Tomo I. BAC. Madrid 1.968, pag. 387.

10. *Ser y tiempo*, Introducción I,2. Cita procedente de Clemente Fernandez, *Los filósofos modernos en sus textos*, n. 1.901.

11. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, Introducción I,1,2, Clemente Fernández, *Los filósofos modernos*, n.1897.

12. Ibid. I,1,3, Clemente Fernandez n.1898.

13. URDANOZ, T. *Historia de la Filosofía*. Tomo VI, BAC. Madrid 1.976, pag. 564, interpretando a Heidegger.

14. HEIDEGGER, M. *Qué es metafísica, Respuesta a la pregunta*. Clemente Fernández, n.1938.

15. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, Introd. I.4, Clemente Fernández, n.1908.

NOTAS AL CAPÍTULO II

1. En la lista de autores, cuyo concepto de *transcendentalidad* hemos estudiado en el capítulo anterior, no hemos incluido a Husserl porque consideramos que su influencia sobre Zubiri se realiza principalmente en el nivel del método, más que en el preciso concepto de transcendentalidad. No negamos esta última influencia, pero, con el mismo Zubiri, la consideramos incluida en el mismo tipo que la de Kant; de la que no difiere más que secundariamente. "Es secundario, para nuestra cuestión, la manera como se conciba el yo puro: un yo cognoscente (Kant), un yo consciente (Husserl), etc." *Sobre la esencia*, pag. 374.

"La fenomenología influyó en la formación de Zubiri. La evaluación exacta de ese influjo no corresponde hacerla aquí; pero sin mayores compromisos puede decirse que lo conservado por Zubiri de esa línea filosófica ha sido, fundamentalmente, una orientación hacia «lo dado» radicalmente, asistida por una vigorosa capacidad analítica. Dentro de la perspectiva abierta por Husserl, Zubiri se ha interesado sobre todo por la figura de Heidegger, pero ni ha quedado preso en una actitud fenomenológica «purista» ni ha superado ésta por vía heideggeriana. Una vez más, la reflexión de Zubiri ha contado con pensamientos ajenos, sumergiéndose a fondo en ellos, pero ha acabado saliendo de ellos con ideas propias. Zubiri ha mantenido un colosal diálogo crítico con prácticamente todas las corrientes filosóficas". FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1.988, pag. 154.

2. "«Realidad no es una zona especial de cosas, por así decirlo. Esto es, no se trata de una zona de cosas reales que estuviera *allende* la impresión» (IS. 152). Aclarado así el sentido en que toma el término realidad, Zubiri se aparta definitivamente del llamado *realismo ingenuo*". GRACIA, D.

Biología e inteligencia. Estudio incluido en *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 133.

"No sabemos en dónde está la realidad, no la encontramos por ningún lado. En pareja tesitura se impone un esfuerzo de reflexión experiencial y de revisión conceptual. Zubiri ha realizado ese doble esfuerzo con tenacidad ejemplar al plantearse la pregunta por la realidad". FERRAZ, A. *Ciencia y realidad*. O.c. pag. 42.

3. "Un centauro, un espacio no arquimediano, no son algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional". *Sobre la esencia*, pag. 11.

"La inteligencia no está tan sólo intencionalmente «dirigida» hacia, sino físicamente «lanzada» hacia. *El hombre y Dios*, pag. 146. Para Zubiri la cosa se presente en la inteligencia "en una presentación real y física". *Inteligencia sentiente*, pag. 58.

4. Zubiri entiende aquí por *receptores* lo que la Escolástica llamaría sentidos y potencias. Evita, sin duda, tal terminología por no consentir con el dualismo escolástico que distingue entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Ese dualismo se resuelve para él en una única facultad, la *inteligencia sentiente*. Y en general Zubiri ha intentado superar los dualismos tradicionales, como lo ha mostrado recientemente María Vicenta SERRANO VARGAS en su tesis doctoral defendida en la Universidad de La Laguna. *El realismo filosófico de Zubiri*. Universidad de La Laguna. Secretariado de publicaciones 1.989, pags. 14-19.

5. "A estas alturas el lector debe estar inmunizado contra las sugerencias vulgares del lenguaje, pero recordaré, para evitar recaídas insidiosas, que al leer «cosa» no debe pensarse en algo existente allende la aprehensión impresiva misma. «Cosa» designa lo aprehendido en la aprehensión."

FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1.988, pag. 36.

6. *Inteligencia sentiente*, pag. 58-9. Confróntese, a modo de aclaración y confirmación, el siguiente texto de Diego GRACIA: "De nuevo es preciso guardar las distancias respecto al realismo metafísico. Esta realidad no es 'objetiva' - la clásica realidad allende la percepción - sino 'formal', es una formalidad, la formalidad con que las cosas se actualizan en la percepción. «No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido 'queda' en la aprehensión misma. Por eso es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad 'reidad'. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física. Realidad no es aquí algo inferido» (IS. 57-8)." GRACIA, D. *Biología e inteligencia*. En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la cultura científica, Santander 1.983, pag. 136.

7. *Sobre la esencia*, pags. 391-2. Pueden aclarar - o al menos precisar - la cuestión los siguientes textos de Antonio FERRAZ: "De donde resulta que se abandona, aunque Zubiri no lo exprese así, un inveterado esquema subyacente a todas las reflexiones sobre el conocer, según el cual habría entre el objeto y el sujeto - a nuestro nivel de análisis entre lo sentido como «de suyo» y el hombre en tanto que sujeto del inteligir sentiente - una distancia, una separación física, plena o vagamente entendida a modo espacial. La alteridad es un momento de la impresión. Ciertamente, pero consiste en un físico estar-en-presencia de la cosa inteligida en el mismo acto en el cual está también físicamente presente el sujeto de la aprehensión intelectual, el hombre: lo aprehendido está en nosotros y nosotros en lo aprehendido. A mi entender, la intelección, experiencialmente fundada, se revela como un acto

comunicativo." FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1.988, pag. 31-2.

"Sin él (el aprehensor) no podría (la cosa aprehendida) ni tansiquiera ser lo que es, puesto que esto sólo lo es en la aprehensión, en la intelección; pero lo que es lo es desde y por sí misma." O.c. pag. 101.

"Sin intelección (la realidad) no tendría actualidad intelectual, no sería formalidad de los contenidos de ese peculiar acto de aprehensión, pero sin cosas reales ese acto sería imposible" O.c. pag. 102.

8. "El *prius*... es la positiva y formal «remisión» a lo que la cosa es antes de la presentación". *Sobre la esencia*, pag. 394. Se trata, como se ve, de «remítir» a radice la inteligencia a la cosa real y viceversa. El *prius* no es simplemente "lo que la cosa es antes de la presentación", sino la «remisión» a eso que la cosa es antes de la presentación. El concepto mismo de *prius* incluye, por lo tanto, al «en».

Y lo incluye positiva y formalmente (es la positiva y formal «remisión»). Por eso, pensamos, Diego Gracia niega una interpretación necesariamente cronológica del *prius*. "Es lo que Zubiri llama el momento del *prius*, que no es necesariamente un *prius* cronológico, sino de formalidad". GRACIA, D. *Biología e inteligencia*. En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag.138. Una interpretación exclusivamente cronológica agudizaría el problema.

9. Antonio FERRAZ es más tajante en su exclusión del sentido cronológico, evitando también un realismo «tal cual», un realismo ingenuo, que estaría implicado en un *prius* puramente cronológico. "Lo aprehendido como algo «de suyo» es anterior a su estar presente en el sentir. No en sentido temporal, no es que lo aprehendido intelectivamente tuviese una constitución tal como está en la aprehensión y anterior

a ella; es que el contenido aprehendido al «quedar» como algo «en propio», como algo que es como es «de suyo», está presente como algo independiente de su presentarse, no es la presencia lo que se aprehende como raíz de tal contenido, sino que es éste con los caracteres que ostenta como suyos el que se hace presente. No hay un presentarse que toma tal o cual contenido, sino contenidos que en propio y de suyo se hacen físicamente presentes en la aprehensión intelectual". FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1.987, pag. 32.

10. "La pretendida oposición entre el sentir y el inteligir, entre la inteligencia sentiente y la concipiente es la base de la acusación de 'conceptismo', de 'logificación de la inteligencia', que lanza Zubiri contra la filosofía tradicional y discutiré más adelante." ALLUNTIS, F. "Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial". *Letras de Deusto*, nº 43. Enero-Abril 1.989, pags. 121-146.

NOTAS AL CAPÍTULO III

S 12

1. Epígrafe: "Segundo corolario. Descalificación de la vía del concepto", en el Capítulo III, S 42, p. 119. Cfr. también Epígrafe: "La realidad como base de afinamiento de la inteligencia. Repercusión en la conceptualización", en el Capítulo VI, S 12, p. 203.

2. Considérese, por ejemplo, la siguiente frase: "la actualidad no es un estar «presente», sino un «estar» presente". *Inteligencia sentiente*, pag. 145.

3. No nos parece, pues, del todo acertada la interpretación que da Félix ALLUNTIS al concepto zubiriano de *momento*. Si no interpretamos mal su mente, supone que Zubiri elige este término, en lugar, quizás, del de *aspecto*, porque prefiere positivamente una metafísica de la realidad contra una metafísica conceptiva, que descalifica. Dice así el P. Alluntis: "En las cosas, como lo hemos observado ya al hablar de realidad y tal realidad, Zubiri distingue constantemente momentos, que son concretos, reales, «físicos». Es lo que yo llamo la «momentología» de Zubiri. ¿Son estos momentos realmente distintos -no digo separados- entre sí? Supongo que sí; como son reales, serán también realmente distintos; de lo contrario, sólo habría un elemento básico real, que por su riqueza, requeriría diversos conceptos, meramente mentales, para expresar su contenido." ALLUNTIS, F. "El hombre y Dios, de Xavier Zubiri". *Muga*. Nº 47. Octubre 1.985, pags. 32-48.

4. Antonio FERRAZ aclara de esta manera el término «momento»: "Las preferencias de Zubiri apuntan a «nota» y «momento». «Parte» y «elemento» no son usados como sinónimos literarios de aquellos otros términos, y cuando usa

«propiedad» aclara que no tiene el significado técnico dado por Aristóteles, sino el más lato del uso vulgar. Todo esto no es por azar o gusto literario. Es la expresión lingüística de la misma idea de realidad que ha forjado Zubiri. Estas otras palabras emparentadas semánticamente con «momento» encierran determinadas representaciones de la realidad a las que se opone Zubiri. En el caso de «propiedad», según Aristóteles, el término se refiere a un tipo de caracteres entitativos diferente de otros tipos, como los genéricos, específicos o individuales. Y todo ello tiene un preciso sentido ontológico". FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Cincel, Madrid 1.987, pag. 120-1.

§ 2

5. Cfr. Epígrafe "Ni experiencia ni idea, sino *factum*", en el Capítulo VIII, § 2º, p 363.

6. Cfr. Epígrafe "Carácter precisamente fáctico del *factum transcendente*", en el Capítulo III, § 3º, p. 94.

7. Permítasenos reproducir aquí la concisa y esclarecedora nota de Félix ALLUNTIS: "Zubiri conocía a fondo la fenomenología de Husserl. Escribió su tesina para la licencia en la universidad de Louvain sobre *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure*; y su tesis doctoral fue *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, defendida en la universidad de Madrid. Además, entre 1.928 y 1.931 permaneció en Alemania; el primer año siguió los cursos de Husserl, el segundo los de Heidegger, y el tercero lo pasó en la universidad de Berlín. Con razón se habla de la etapa fenomenológica de Zubiri. Pero la superó y la abandonó como filosofía hacia el año 1.935, aunque siempre la conceptuó válida como un modo de filosofar. Ello no obsta a que la fenomenología, incluso como filosofía,

dejara su influencia en el pensamiento de Zubiri. Piénsese en la relación entre conciencia (Husserl), comprensión (Heidegger) y la aprehensión (Zubiri) o también en la relación entre intencionalidad (Husserl), presencia (Heidegger) y actualidad (Zubiri). Cfr. X. Zubiri, 'Fenomenología y metafísica', *Cruz y raya*, 1.935, 7-60; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Edit. Labor, Barcelona, 1.986, pp. 33 ss.; A. Pintor Ramos, 'La fenomenología de X. Zubiri', *Realitas*, III-IV, 3-6." ALLUNTIS, F. "Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial". *Letras de Deusto*. Nº 43, Enero-Abril 1.989, pags. 121-146.

8. "Zubiri repite constantemente que tanto la aprehensión primordial como el juicio y la razón están anclados en la realidad, que es el modo de ser «en propio», que quiere decir, que pertenece a lo aprehendido, aún antes (prius) de la aprehensión misma. Sólo aceptando esto se evita, según él, la logización del juicio y la conceptización de la razón". ALLUNTIS, F. "Xavier Zubiri". *Muga*. Nº 27, año V, pags. 28-37.

9. Cfr. *Inteligencia y Logos*, pag. 218,9: "Casi todos, por no decir todos, los vocablos referentes a la intelección están tomados del verbo «ver»: expresan la intelección como «visión». Esto es una ingente simplificación: la intelección es intelección en todos los modos de presentación sentiente de lo real, y no sólo en el modo visual". Sin embargo, en el análisis que hace de la verdad real, como más adelante hemos de analizar, encuentra en ella el momento de la «manifestación».

10. "La conceptuación en Zubiri es tarea consecuente a un obstinado y vigoroso esfuerzo fenomenológico". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 53.

11. Cfr. sobre el *funcionamiento*, Epígrafe "La producción como funcionalidad", en el Capítulo VI, § 52, p. 267.

12. "Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a la facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'énérgeian*), y no en tanto que facultades (*kata dynamin*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. En todo este libro me referiré, pues, a la «intelección» misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, a la inteligencia. Si a veces hablo de «inteligencia», la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir". *Inteligencia sentiente*, pag.20.

13. *Inteligencia sentiente*, pag. 31.

14. *Inteligencia sentiente*, pag. 32.

15. *Inteligencia sentiente*, pag. 33.

§ 3

16. *Inteligencia sentiente*, pag. 36.

17. "La formalidad se basa últimamente en factores genéticos. Si el hombre aprehende las cosas de un modo determinado, distinto del modo como las aprehende el puro animal, ello se debe al peculiar tipo de cerebro que posee. 'La formalización es una estructura rigurosamente anatómico fisiológica' IS, 46, 96, 70-73, etc." ALLUNTIS, F.

"Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial". *Letras de Deusto*. Nº 43, Enero-Abril 1.989, pags. 121-146.

18. Este aspecto evolutivo de la formalización puede ser estudiado en el tema de la individualización progresiva y evolutiva de la substantividad, en *Sobre la esencia*, pags. 171, 172. Cfr. también en este estudio Capítulo VI, especialmente los párrafos 3º y 5º. Puede también leerse FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1987, pags. 138, 139.

19. "El hecho radical, el fulcro en el que se apoya todo el sistema es la aprehensión impresiva de realidad" FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*, pag. 206.

"El carácter de realidad es en lo que últimamente está el hombre. La ultimidad de la realidad concierne, naturalmente, tanto a las cosas con las que está el hombre como a él mismo, pues también él es real; es la ultimidad del ser absoluto de la persona, que se configura en la ultimidad de la realidad, en la realidad como ultimidad". Ibid. pag. 212.

"El hombre no tiene que salirse de sí para encontrar la realidad. El hombre está en la realidad y la realidad está en el hombre en ese preciso sentido de estarle dada en y a su inteligencia. Hay una conjunción inmediata e indisoluble entre realidad e inteligencia. Esa constatación radical es la base que hace posible una investigación de lo real". Ibid. pag. 118.

"Husserl se mueve siempre en un plano conciential. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: «conciencia y ser», y un solo problema: el saber absoluto es una «visión». Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos. Su unidad intrínseca no es la correlación intencional expresada en la preposición «de». No se trata de conciencia «del» ser, ni del acto de intelección «de» la realidad sino de mera «acutalización» de la realidad «en» la intelección,

y de la actualización de la intelección «en» la realidad. La unidad intrínseca es «actualización». La actualización es en efecto actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad. Y sólo en actualización diferencial cobra esta actualización el carácter de exigencia de la realidad, de evidencia". *Inteligencia y logos*, pag. 238.

20. ELLACURÍA, I. *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*. II Congreso mundial vasco. Filosofía, Ética, Religión. Ponencias, p. 5-6.

21. ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". En *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, pag. 486.

22. "La arrealidad consiste formalmente en no envolver este momento del «de suyo», sino, a lo sumo, el momento de independencia. Independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo «de suyo»". *Sobre la esencia*, pag. 394.

23. "Ciertamente la inteligencia está condicionada desde el punto de vista biológico y evolutivo en el sentido de que sería imposible sin el surgimiento biológico de un cerebro «hiperformalizado» como es el humano; pero la actividad inteligente no es el mero resultado de una complejidad progresiva a partir de la sensibilidad animal, sino algo radicalmente nuevo que significa un salto a una dimensión inexplicable desde la sensibilidad, aunque nos imaginásemos ésta complicada hasta el infinito". PINTOR, A. *Génesis y formación de la Filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia, Salamanca 1.983, pag. 109.

24. "Esta distinción (entre figura y forma) corresponde a la que hay entre la figura externa y la figura interna de un objeto" FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*.

Editorial Sudamericana, Buenos Aires. Reimpresión de la 5ª edición, 1.969. Tomo I, pag. 716, col. 2ª, s.v. «forma».

25. ITURRIOZ, I. *Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*. B.A.C. Madrid 1.957. Tomo I, tratado IV, nº 231.

26. Ibid. nº 227.

27. Este carácter sistemático del *factum transcendente* es lo que, en definitiva, nos parece que queda asentado en la filosofía de Zubiri, a pesar de la afirmación subrayada y frecuente de la prioridad de la realidad con respecto a la inteligencia. "El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él... A la realidad le es indiferente tener o no tener verdad". *Sobre la esencia* pag. 361.

Pero junto a afirmaciones de este tipo se leen también otras que atenúan y especifican esa prioridad. "Qué se entiende por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que *se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas*". Ibid. pag. 369.

"Realidad no es, pues, independencia objetiva ni es tampoco existencia. Mucho menos aún es algo que esté allende lo sentido. Ciertamente hay infinitas cosas allende lo sentido, pero estamos llevados a admitirlas, estamos llevados a ellas, por intelección sentiente de lo que es aprehendido «de suyo». Sus notas son por esto reales, pero esto *no significa que sean reales «fuera» de la percepción*". *El hombre y Dios*, pags. 38-9.

Y tajantemente Ignacio Ellacuría: "El carácter de realidad depende de la inteligencia." ELLACURÍA, I "La idea de Filosofía en X.Z." *Homenaje a Xavier Zubiri* I, p.483.

Y, por fin, con fórmula feliz matiza López Quintás: "Lo decisivo es, pues, 'implantarnos en el seno mismo de las

cosas' así entendidas, pues ello nos permite asistir de raíz al despliegue interno de todas sus notas, y, en lugar de ver en ellas 'muchas notas unidas', adivinar, por el contrario, una 'unidad diversificante'. He aquí, a mi entender, el punto crucial del *realismo genético-estructural* zubiriano, en el que resalta la dialéctica de realidad y conocimiento, *realidad en proceso de autodespliegue constitutivo y conocimiento por vía de implantación realista en el seno del ámbito abierto por tal despliegue*. Si las cosas son, de por sí, *ámbitos de realidad*, el contacto humano con las mismas es, más que un *choque* empírico, una forma muy elevada de *presencia*". LÓPEZ QUINTAS, A. *Filosofía española contemporánea*. BAC. Madrid 1.970, pags. 200-1.

28. Volvemos a tratar de la *funcionalidad* en el epígrafe "La producción como funcionalidad", en el Capítulo VI, § 5º, p. 267.

§4

29. "Podría pensarse, ante todo, que lo que aquí entendemos por «hacer» fuera una actividad primaria, es decir, que la unidad esencial, en tanto que primaria, sería «unificante», en el sentido factitivo del vocablo. En tal caso, «ser» sería actividad y «sido» sería el precipitado de dicha actividad. Claro está, quienes así piensan no toman actividad en el sentido de las categorías aristotélicas; porque para Aristóteles la actividad y la acción son accidentes, y aquí nos referimos a la realidad que Aristóteles llama sustancia (dejemos, una vez más, de lado en este instante la distinción entre sustancia y sustantividad). Pues bien, tanto para algunos antiguos neoplatónicos como muchos siglos después para Leibnitz, la sustancia sería, en sí misma, una especie de actividad sustantiva. Estos antiguos neoplatónicos entendieron así la

ενεργεία aristotélica, y el propio Leibnitz llama a la εντελεχεία como acto sustancial, *vís.* No sería una actividad que «tiene» la sustancia por medio de sus potencias activas, sino una actividad en que «consiste» la sustancia misma *qua* sustancia; la sustancia sería activa por sí misma. Pero la unidad esencial no puede ser actividad, ni las notas son resultados «sidos» de ella. Que haya o no realidades sustanciales que sean activas por sí mismas y no por medio de potencias necesitadas de activación extrínseca, es cuestión que atañe a la diversidad de tipos esenciales que pueden existir; pero no es algo que atañe a la esencia misma en cuanto tal. Porque sea o no activo por sí mismo el acto sustancial, la esencia estaría no en su momento formalmente dinámico, sino en su momento actualizante. La unidad no es «uni-ficante»; es actual, pero no es activa, por tanto es meramente un «momento», el momento de actualidad; como momento es un acto que está reposando sobre sí mismo y que por estarlo es la actualización del «ser esencial» de las notas. «Sido» no es ser resultado de una actividad, sino ser actualizado". *Sobre la esencia*, pag. 339.

30. *Inteligencia sentiente*, pag. 137.

Aclara la diferencia entre *actuidad* y *actualidad* este otro texto: "Actividad es por tanto accionar; es algo en orden a esa acción que es la única que tiene el «acto», acto en el doble sentido de ser «lo acto» y de ser su pleno contenido formal (Es actividad el estar mirando de un lado a otro o estar en agitación motora, y estar viendo o estar en movimiento no son actividad, son simplemente acciones). A eso es a lo que estrictamente denomino «acto»; por esto llamo a este carácter «actuidad». Actuidad no es lo mismo que actualidad. Actuidad llamo yo al carácter de acto, mientras que actualidad consiste, a mi modo de ver, en estar presente lo real desde sí mismo en cuanto real. Inteligir no es formalmente actuidad sino actualización" *Inteligencia y razón*, pag. 29.

31. "Actualización es el mero 'estar presente'. Bien entendido, que lo que formalmente constituye la actualización no es tanto la 'presencia' cuanto el 'estar', el 'quedar'". Remite a IS. 35 y 137-169. GRACIA, D. "Biología e inteligencia". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín. Amigos de la cultura científica, Santander 1.983, pag. 135.

32. Cfr. el siguiente texto de Zubiri: "Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos. Su unidad intrínseca no es la correlación intencional expresada en la preposición «de». No se trata de conciencia «del» ser, ni del acto de intelección «de» la realidad, sino de la mera «actualización» de la realidad «en» la intelección, y de la actualización de la intelección «en» la realidad. La unidad intrínseca es «actualización»". *Inteligencia y Logos*, pag. 238.

33. ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri", *Homenaje a Xavier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid 1.970, vol. I, p. 488.

34. MONTERO, F. "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri". *Realitas* I, p.441.

35. ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". *Homenaje a Xavier Zubiri* I, pag. 479. Confirman la idea otros textos.

"(El momento de realidad) es la apertura de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que la realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo". *El hombre y Dios*, pag. 23.

"La conceptualización de la esencia - entendida como la expresión conceptual de lo que son las cosas - provoca los más diversos y nefastos procesos de evasión de la realidad".

LÓPEZ QUINTAS, A. *Filosofía española contemporánea*. BAC. Madrid 1.970, pag. 213.

"«La» realidad no es, como sabemos, una magna cosa aparte de las cosas. Es un momento de las cosas, es su momento transcendental. Pero ese momento no es algo intencional, algo que se agota en ser término de un concepto. Es un momento físico de las cosas que se aprehende impresivamente en la intelección". FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid 1.987, pag. 212.

36. *Inteligencia y Logos*, pag. 258. Contrástese, sin embargo, epígrafe "Urgencia y factualidad de la objetivación e insuficiencia de la percepción", en El capítulo IX de este estudio, § 3º, p. 451, dentro de nuestro personal "Ensayo de una fundamentación metafísica factual".

37. FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Cincel, Madrid 1.987, pags. 31-32. "Su concepción abierta y respectiva de la realidad, de toda realidad y, singularmente, de la del hombre, le permite superar los esquemas mentales que desgarran el sutil tejido del pensamiento y - consiguientemente- de la vida humana. Si el hombre, al ser inteligente, se halla instalado por necesidad constitutiva en la realidad, quedan desbordados todos los esquemas mentales que presuponen subrepticamente una escisión primordial entre el hombre y el entorno". LÓPEZ QUINTAS, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 79.

"Zubiri, por su parte, afirma que no se 'encuentra' la realidad pues nos encontramos ya instalados en ella, si bien lo limitado de esta instalación nos forzará a una búsqueda de realidad más allá de la primordial impresión de realidad". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Ibid.* pag. 45.

"El hombre no tiene que salirse de sí para encontrar la realidad. El hombre está en la realidad y la realidad está

en el hombre en ese preciso sentido de estarle dada en y a su inteligencia. Hay una conjunción inmediata e indisoluble entre realidad e inteligencia. Esa constatación radical es la base que hace posible una investigación de lo real" FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*. Cincel, Madrid 1.987, pag. 118.

38. "La intelección es ciertamente una actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad «de» lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el «de» está presente a la inteligencia. Y como lo real en cuanto real es transcendental, resulta que la *actualidad común* de la intelección y de lo inteligido es una comunidad de índole *transcendental*. Kant decía que la estructura misma del entendimiento confiere contenido transcendental (*transzendentaler Inhalt*) a lo entendido. No es así. La transcendentalidad no es un carácter del entendimiento sino de la intelección en tanto que determinada por lo real mismo en actualidad común por (sic Zubiri, aunque parece que quiere decir "con") lo real. Esta actualidad es pues, no sólo común sino transcendental. Es, si se quiere, actualidad común transcendental. Es decir, la actualidad es una comunidad en que la intelección está respectivamente abierta a lo real inteligido. Y por esto es por lo que la intelección misma es transcendental. Esta comunidad de actualidad no es transcendental como momento conceptivo, pero tampoco es transcendental porque constituya lo real como objeto. Es transcendental, ante todo porque por ser común la intelección queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real está abierto a su actualidad en la intelección. Por esto hay comunidad transcendental. En su virtud, la transcendentalidad como apertura respectiva de la realidad de lo real, es determinante (sic, no "determinada") por la apertura respectiva de la intelección en cuanto tal. Y por esto es por lo que la intelección misma

es transcendental. La intelección está transcendentalmente abierta a otras intelecciones. Las diversas intelecciones no constituyen un «edificio» por acoplamiento mutuo de ellas, es decir porque a una intelección se «añaden» otras que la perfilan, organizan o amplían, sino que por el contrario todo esto tiene lugar necesariamente, por la índole transcendentalmente abierta de cada intelección. La transcendentalidad como apertura respectiva de la intelección es el fundamento radical de toda «lógica» de intelección". *Inteligencia y Razón*, pags. 194-5.

39. Volvemos a tratar de la *funcionalidad* en el epígrafe "La producción como funcionalidad" del Capítulo VI, § 5º, p. 267 .

A partir del concepto de funcionalidad, o por mejor decir, a partir de la funcionalidad como realidad factual, admitimos que se puede levantar una filosofía, cuyo signo de identidad sea la apertura incondicional de la mente a todo lo que puede dar de sí la realidad de las cosas. Esta filosofía dispondrá, consecuentemente, de un sistema de conceptos capaces de reflejar la gran variedad de matices, momentos y dimensiones que presenta la realidad, sobre todo la humana, precisamente en su funcionamiento práctico, y que quedan fácilmente sin respaldo conceptual, al menos pleno y operativo, en un sistema filosófico que trate de aprehender las cosas en su aspecto puramente metafísico apriorístico, que, como tal, aunque teniendo también en cuenta la realidad factual, debe apoyarse fundamentalmente en lo conceptivo-esencial de las cosas. Tal ha sido y es el estilo de la Filosofía Escolástica y Neoescolástica.

Estilo que no es inválido, ni siquiera en un momento, como el actual, en que la atención científica está volcada en lo funcional. Lo conceptivo-esencial, a pesar de sus insuficiencias, es en sí plenamente válido, y necesario además para subsanar la imprecisión conceptual a que aboca una visión de las cosas meramente funcional.

Por todo esto, no creemos que nuestra raciocinación de los conceptos de Zubiri, si es que realmente no es, en el fondo, más que un conato de reducirlos a la racionalidad escueta de los conceptos escolásticos, en un esfuerzo análogo al que Santo Tomás hizo cuando se propuso "bautizar" a Aristóteles, vea por ello mermado su valor. La pretendida insuficiencia de la Filosofía Escolástica no supone contradicción con los conceptos de la que podemos llamar funcionalista. No vemos razón para que no se pueda establecer entre ambas filosofías una armonía y complementación fecundas.

Y, además, en nuestro caso, el contraste último lo establecemos, más que con la Filosofía Escolástica, con nuestro personal "Ensayo de una fundamentación metafísica factual" que ha de formar la tercera parte de este trabajo. En ella daremos cabida a conceptos como el de riqueza, gratuidad, novedad, etc. que nos parece que desbordan un tanto los conceptos puramente escolásticos, aunque sin contradecirlos. Nos parece que nuestro "ensayo", por su carácter factual, deja abierta la puerta a toda clase de complejidades funcionales; y por la dialéctica que descubre en el interior del ente, dando en él cabida a la automanifestación y la autoapetencia, posibilita la fundamentación metafísica de la ética y la filosofía de los afectos y de los valores.

NOTAS AL CAPÍTULO IV

1. ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". *Homenaje a Xavier Zubiri* I, pag. 483.

2. *Inteligencia sentiente*, pag. 154.

"Si las cosas actualizadas como reales en la intelección son reales fuera de esa actualización, de qué modo lo sean y cuál sea su verdadera realidad es problema ulterior que habrá que estudiar y que muchas veces no llegaremos a decidir definitivamente. Pero ese complicado e interminable proceso, que se funda en el esencial dinamismo de la realidad misma, sólo se dispara porque las cosas actualizadas como reales nos lanzan hacia otras cosas a las que dicen referencia real - «respectividad» la denomina Zubiri - abriendo así un campo de realidad para determinar lo que las cosas dadas como reales son *en realidad*".
PINTOR-RAMOS, A. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2ª edición. Universidad Pontificia, Salamanca 1.983, pag. 133.

3. Cfr, para el «desde» *Inteligencia sentiente*, pag. 234.

4. A primera vista la frase de Ignacio Ellacuría arriba transcrita "el carácter de realidad depende de la inteligencia" confirma esta hipótesis. No obstante, la dependencia que debilitaría el *factum* convirtiéndolo en idealista, supondría una inteligencia perfectamente fundada en sí misma y anterior - en el nivel de la fundamentación, no necesariamente en el temporal - a todo objeto exterior a ella. Y la inteligencia zubiriana no tiene tal anterioridad. Es simultánea con la cosa o realidad. Por eso la frase de Ellacuría hay que interpretarla de una manera puramente formal, no entitativa. Por eso hemos añadido en nuestra redacción el pertinente adverbio 'entitativamente'.

5. "En segundo lugar, hay la *verdad dual*. En ella hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia un afirmación, o hacia su razón. Si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como *autenticidad*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como *conformidad*. Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como *cumplimiento*". *Inteligencia sentiente*, pag. 235.

6. "Veritas logica competit simplici apprehensione inchoative, iudicio vero perfecte, per modum objecti cogniti". SALCEDO, L. *Crítica*, thesis 17. En *Philosophiae Scholasticae Summa*. BAC. Madrid, 1.957. 2ª edición. Tomo I, pag. 333.

7. *Inteligencia sentiente*, pag. 233. Interesante la matización de Antonio FERRAZ. "Así pues, el 'de suyo' en cuanto anterior a la aprehensión es realidad y en cuanto presente en la aprehensión es verdad". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Fundación Marcelino Botín. Amigos de la cultura científica, Santander 1.983, pag. 61.

8. "La verdad en su modo primario es *ratificación* del «de suyo» en la intelección. Eso es lo que Zubiri llama «verdad real». Es cualidad de la intelección en cuanto en ella está presente lo real. Por lo tanto, la verdad no se identifica, insisto, con la realidad, pero es la realidad la que da a la intelección su cualidad de verdad. Y la intelección no constituye, no funda la realidad, pero da a ésta ratificación. 'He aquí la índole esencial de la verdad real -dice Zubiri-: lo real está «en» la intelección, y este «en» es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real'. Es obvio, por otra parte, que si la verdad no es una nota formal de la realidad, sino

cualidad de la intelección, y no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo, no toda realidad tiene verdad. Ni, inversamente, el modo primario de intelección, la aprehensión primordial de realidad, cierra el horizonte de la verdad, puesto que hay otros modos de intelección. Pero, al pasar a modos ulteriores de intelección, lo aprehendido ya no lo es en y por sí mismo, ya no es aprehendido directa, inmediata y unitariamente; ni, correlativamente, seguimos en la verdad real, que como ratificación es simple y sin el negativo del error. FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". En *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la cultura científica, Santander 1.983, pags. 61-62.

9. Epígrafe "La simultaneidad del «prius» y el «en»", en el Capítulo II, p. 64.

10. Damos aquí al término «orto» no un sentido que podemos llamar *genético* o *evolutivo*, sino estrictamente filosófico. Es decir, pretendemos simplemente captar en sus más elementales líneas y según la mente de Zubiri el acontecimiento fenoménico del vivir humano, al que originariamente, transcendentamente, compete el concepto de inteligencia. Este es el sentido que, a nuestro juicio, atribuye en el fondo al término, cuando dice que el hombre "lo que hace es aprehender los estímulos como algo «de suyo», esto es, como realidades estimulantes. Es justamente el orto de la intelección". Cita aducida por MONSERRAT, J. "Realismo zubiriano y teoría de la ciencia". *Realitas* II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1.976, pag. 187. Cita a ZUBIRI, X.: *Notas sobre la inteligencia humana*, Asclepio, volúmenes XVIII-XIX (1.966-67), pag. 350.

11. "En la intelección no sólo no hay una «salida» de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc.), sino que, por el contrario, hay un positivo y forzoso acto

de «no salir», el acto de «quedar» en lo que la cosa realmente es, su su realidad propia". *Sobre la esencia*, pag. 118.

12. "La capacidad de habérselas con las cosas como realidades es, a mi modo de ver, lo que formalmente constituye la inteligencia". "El hombre, realidad personal". En *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás, Bogotá 1.982, pag. 67.

13. "Zubiri distingue tres dimensiones a las que en *Sobre la esencia* (Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1972, 127-134) llamó 'manifestación', 'firmeza' y 'efectividad' y aquí las llama 'totalidad' -aprehendemos toda cosa como un todo-, 'coherencia' -la aprehendemos como un todo coherente de notas- y 'duratividad' -lo aprehendemos como algo provisto de dureza por lo cual 'está siendo' y es durable (IS, 206)". ALLUNTIS, F. "Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial". *Letras de Deusto*. Nº 43. Enero-Abril 1.989. pags. 121-146.

14. "La verdad real, por ser una ratificación de la realidad propia de la cosa, es la rigurosa vía de acceso a la estructura de la realidad". *Sobre la esencia*, pag. 123.

NOTAS AL CAPÍTULO V

§ 1º

1. CASTRO, C. *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*. Amigos de la cultura científica 1.986, pag. 118.

2. MONSERRAT, J. "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia". *Realitas* II, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1.976, pag. 188.

3. Cap. III, § 4, pp. 108 ss.

4. CASTRO, C. *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, pag. 111.

5. Seguimos la interpretación del mismo Zubiri: "Un paso más (con respecto a Husserl), y des-substancializada la conciencia, queda reducida ésta a ser «mi conciencia», y este «mi» cobra el carácter de ser «mi propio existir»". *Sobre la esencia*, pag. 5.

6. No parece inoportuno recordar que nos estamos moviendo en un cuadro de conceptos que podríamos llamar *prezubirianos*; es decir, pertenecientes todavía a una etapa del quehacer filosófico de Zubiri en que no han adquirido todavía su definitivo perfil.

§ 2

7. Esta misma idea de la determinación mutua está también desarrollada desde el concepto de forma en el epígrafe "El *factum transcendente* es un sistema", en el Capítulo III, § 3º, p. 103. Cfr. también Epígrafe "El ser de las cosas es el

y su actualidad", Cap. V, § 12, p. 158; y Epígrafe "La respectividad mundanal está fundada en la realidad de la esencia abierta", Cap. VII, § 32, p. 312.

8. Cfr. Cap. III, § 42.

9. Cfr. Cap. III, § 42.

10. CASTRO, C. *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Amigos de la cultura científica 1.986, pag. 123.

§ 3

11. MONTERO, F. "Esencia y respectividad según Xavier Zubiri", *Realitas* I, pp. 437-456.

12. *Ibid.* pag. 442.

13. "Desde Hanson sabemos que no hay un lenguaje neutral de observación, que toda observación empírica está «teóricamente cargada» o, en otros términos, sesgada de teoría". Antonio BOLIVAR BOTIA, "Desarrollo moral y filosofía moral: el enfoque cognitivo-formalista". *Estudios Filosóficos* 107, Vol. XXXVIII (1989) 129-146. Cita a su vez a N.R. Hanson, *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Alianza, Madrid 1977; y H.L. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1983.

14. Zubiri mismo delimita bien los respectivos ámbitos de la ciencia positiva y de la biología, aunque adolezca de un, a nuestro juicio, excesivo cientificismo. "Lo físico no se opone a lo filosófico o metafísico, términos que Zubiri usa indistintamente. Lo físico no debe confundirse con lo empírico o positivo. Lo físico puede ser considerado como empírico o positivo, como aquello que es real, y en este

sentido es objeto del saber positivo, de las ciencias positivas, o puede ser considerado como metafísico, es decir, como estructura formal y última de la realidad en cuanto tal, objeto de la filosofía o la metafísica". ALLUNTIS, F. "La sustantividad según Xavier Zubiri". *Letras de Deusto*. Vol 11, nº 21. Enero-Junio 1.981, págs. 63-79.

15. ELLACURÍA, I. "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri". *Realitas* I, pag. 77.

Y matizando quizás más dice Diego Gracia: "La argumentación de Zubiri basada en la peculiaridad física del estado inicial parece hoy poco viable. Lo cual no quiere decir que la apelación a una «realidad transfísica» o *natura naturans* no siga poseyendo elevada congruencia racional. Lo que sucede es que esa racionalidad no puede ya tener carácter «físico», sino estrictamente «metafísico». Zubiri siempre lo pensó así, razón por la cual concedió a los datos de la física un mero carácter complementario". GRACIA GUILLÉN, D. *Voluntad de verdad*. Labor universitaria, 1.986, pag. 228.

16. Cfr. Cap. VI, § 3, 4 y 5.

§ 4

17. *Sobre la esencia*, pag. 168.

"Con Platón y Aristóteles adquiere el problema de la individualidad un peculiar relieve metafísico y entra en una cierta fase de maduración. Sin embargo, ya desde entonces se lanza el problema por una determinada vía que, si bien esclarece puntos decisivos en las relaciones entre el ser y el conocer, deja intacta la individualidad en sí misma directamente considerada y desde dentro. Se aborda lo individual por la vía indirecta del universal. Es desde el universal y a través de él como se canalizan los esfuerzos

por llegar al singular. Por lo que los resultados son necesariamente parciales e incompletos. Toda la filosofía tradicional posterior no hará sino avanzar por esa misma ruta, afrontando reiteradamente el problema de lo individual por la vía indirecta de lo universal y específico". BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". *Realitas* I. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1.974, pag. 159.

"No hay una especie humana previa de la que sean participación y realización los diversos individuos; la especie surge del primer individuo especiable". Ibid. pag. 177.

Y sintética y sencillamente aclara el P. Félix ALLUNTIS: "Tradicionalmente y desde el punto de vista de la especie suele decirse que la individualidad afecta a la multiplicidad numérica de la especie; y que todo lo ulterior es simplemente una modificación del individuo". "La substantividad según Xavier Zubiri". *Letras de Deusto*. Vol. 11, nº 21. Enero-Junio 1.981, pags. 63-79.

18. *Sobre la esencia*, pag. 170.

"La individualidad trasciende a la realidad entera. La realidad en cuanto tal es individual. Aristóteles demostró definitivamente frente a Platón que todo cuanto existe es singular e individual". BACIERO, C. O.c. pag. 159.

19. *Sobre la esencia*, pag. 140.

"Todo individuo estricto es *singulum*, como se vio; puesto que es por su propia individual constitución como cada individuo se distingue de cualquier otro". BACIERO, C. Ibid. pag. 175.

20. "La realidad es radical y primariamente no subyectualidad, sino estructuralidad". *Estructura dinámica de la realidad*, pag. 37.

21. La diferencia ya explicada entre la substantividad zubiriana y la substancia escolástica provoca una clara

distinción entre el zubiriano concepto de *clausura* y el correspondiente escolástico de *subsistencia*. Esta diferencia ya la nota Carlos BACIERO:

"De paso recordemos con Zubiri que esta clausura no es formalmente la subsistencia, de que hablan los escolásticos: «la subsistencia es el término último de la naturaleza completa, por el que la naturaleza queda últimamente terminada y siste en sí misma» (JUAN DE LUGO: *De Incarnatione Domini*, Disp. 12, Sect. 7, n. 95.) La subsistencia es una clausura en orden a la propia existencia de la sustancia subsistente, la cual últimamente completada en la línea de lo sustancial ya se basta a sí misma para existir, sin que tenga que compartir su interioridad sustancial con otras sustancias; como ocurre al accidente, cuya interioridad es esencialmente ajena, su existencia está a merced de otros. La sustancia, en cambio, existe a expensas de su propia interioridad: cerrada en sí se basta a sí para poder existir. Pero esta clausura o suficiencia en orden a la propia existencia está suponiendo la clausura constitucional, en orden a la suficiencia constitucional: porque hay suficiencia constitucional, hay suficiencia en orden a la propia existencia". BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". *Realitas* I, pag. 179-80.

La substancia escolástica -interpretamos por nuestra parte- tiene el problema de absolutizar el «en sí misma» en que consiste su solidez. La substancia es, ante todo, *ens* y *unum*. Y en esa pura línea de la entidad colindante con la nada y como afectada del riesgo de caer en ella, es donde debe ejercer su actuación afianzadora. La substantividad, en cambio, tiene como primer problema el de afianzar la base de donde surge, que es el sistema de sus notas. Ese sistema ha de apoyarse, como la entidad, en sí mismo. Pero su riesgo principal no es propiamente el de caer en la nada, sino el de disgregarse. Por eso su clausura se convierte en *constructividad*.

NOTAS AL CAPÍTULO VI

§ 1º

1. Ver epígrafe anterior "La esencia como valoración de la sustantividad, p. 201.

2. "Por consiguiente, realidad no es una «zona» especial de cosas, por así decirlo. Esto es, no se trata de una zona de cosas reales que estuviera «allende» la zona de nuestras impresiones". *Inteligencia sentiente*, pag. 152.

3. Cfr. Capítulo V, § 2 "La oposición, fundamento de la respectividad", p. 166 ss.

§ 2

4. Epígrafe "La actualidad de la cosa es necesariamente compleja". Capítulo V, § 2º de este trabajo, p. 173.

5. Zubiri emplea aquí el término *a priori* en un sentido distinto del que le damos nosotros: por él *a priori* significa anterior a lo real; por nuestra parte buscamos el *a priori* en los mismos conceptos de Zubiri, admitiendo, sin embargo, que estos son posteriores a la impresión de realidad, es decir, al que venimos llamando el *factum transcendente*; llamamos, no obstante *apriorístico* a nuestro estudio, en cuanto que tratamos de encontrar las implicaciones y consecuencias de esos conceptos basándonos en ellos mismos antes que en la experiencia.

6. Centramos el problema en el caso más claro e importante, pero se extiende también a otras metaespeciaciones. "En tal caso (el de la originación de una nueva esencia) las esencias originantes no sólo son especiabiles, esto es, no sólo pueden generar individuos de *misma* especie, transmitir el esquema constitutivo de su especie (a su vez transmisible), sino ir *más* allá de su especie, rebasar su propia especie y originar un individuo de distinta especie, que, a su vez, es especiabile". BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". *Realitas* I, pag. 202.

7. RAHNER, K y OVERHAGE, P. *El problema de la hominización*. Cristiandad, Madrid 1.973, pag. 77.

8. *Ibid.* pag. 51.

9. *Ibid.* pag. 68.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.* pag. 77

12. *Ibid.* pag. 64.

13. VERGÉS, S. *Dios y el hombre. La creación*. BAC. 1.980, pag. 616.

14. RAHNER, K. y OVERHAGE, P. *El problema de la hominización*, pag. 67.

15. *Ibid.* pag. 65.

16. CASTRO, C. *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*. Amigos de la cultura científica, Madrid 1.986, pags. 111-2.

17. Epígrafe "La producción como funcionalidad". Capítulo VI, § 52, p. 267.

S42

18. FERRAZ, A. *Zubiri: El realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid, 1.987, pag. 139.

19. Epígrafe "La individualidad estricta". Capítulo V, § 42, p. 187.

20. *Sobre la esencia*, pag. 171.

"Vimos al tratar de la sustantividad individual que, en rigor, lo que tiene sustantividad en esta zona es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella". *Sobre la esencia*, pag. 238.

21. *Sobre la esencia*, pag. 172.

"Los seres vivos no tienen estricta sustantividad, ni, por lo tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un *primordium*, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad". *Sobre la esencia*, pag. 239-40.

22. *Sobre la esencia*, pag. 334.

"La constitución o conjunto de notas constitucionales que determinan intrínsecamente a un individuo *no es*, ante todo, una unidad de *mera adición*, un conglomerado de muchas notas que se unifican, dando por resultado, consecutivamente, la unidad constitucional (SE, 143). La unidad constitucional *es* unidad *primaria*, es decir, unidad en la que cada nota es lo

que es en función de las demás. Tal unidad no es el resultado consecutivo de una unificación de notas, sino un *prius* respecto de las notas que domina". BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". *Realitas* I, pag. 178.

23. ITURRIOZ, I. *Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*, BAC. Madrid 1.957, tomo I, pag. 558, nº 182. Ofrecemos la traducción al español:

"En referencia a esta división hay que notar que la noción de *unum per se* y *unum per accidens* se une íntimamente con la noción de *ens per se* y *ens per accidens*, como acontece a toda consideración acerca de la unidad. Se llama *ens per se* a aquel que no contiene en sí nada que no pertenezca a la esencia, integridad o complementación de tal ente en su género y según la intrínseca noción de su especie. El *ens per accidens*, a su vez, es el que tiene mezclada alguna naturaleza extraña, que no pertenece a la esencia, integridad y consumación de tal ente según la intrínseca noción de su especie; esta naturaleza extraña se supone unida de alguna manera con el ente, y así constituye una cierta unidad, aunque extrínseca, que se llama *per accidens*. Por todo esto resulta patente que el *ens per se* puede entenderse más o menos estrictamente, lo mismo que el *ens per accidens*. Consecuentemente también la unidad *per se* y la unidad *per accidens* podrán entenderse en sentido más estricto o más amplio".

24. Volveremos sobre este punto del nivel talitativo. Epigrafe "La talidad es la puerta para acceder a la estructura de la realidad". Capítulo VII, § 12, p. 283.

25. ITURRIOZ, J. *Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*, BAC. Madrid 1.957, tomo I, pags. 696-7. Ofrecemos la traducción al español:

"Unívoco se llama el contenido nocional formal que conviene a otros muchos de modo completamente idéntico. Equívoco se llama el nombre que conviene a muchos, pero de tal modo que no les conviene el contenido nocional designado por dicho nombre. Análogo se llama el contenido nocional formal, que bajo el mismo nombre conviene y desconviene simultáneamente a otro o a muchos".

26. Cfr. ZUBIRI, X. "El origen del hombre". *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1.982, pag. 51. Hablando sobre el origen del hombre, trata aquí también Zubiri el tema de la *natura naturans*.

27. "(Zubiri) estructura en cada momento su discurso sobre un concepto de realidad lo suficientemente amplio para albergar en sí el momento de historicidad y evolución creadora". LÓPEZ QUINTAS, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag.89.

28. Completamos tema ya tratado anteriormente por nosotros. Cfr. Epígrafe "Resumen: características de la aprehensión primordial como *factum transcendental*. Concepto de función", en el Capítulo III, § 3º, p. 106.

29. ELLACURÍA, I. *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*. II Congreso mundial vasco. Ponencias del Congreso de Filosofía, ética y Religión, pags. 31-2.

30. ALLUNTIS, F. "El personaje y su tiempo, Xavier Zubiri". *Muga*. Nº 27. Año V. pags. 29-37.

31. FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1.987, pag. 97.

32. ELLACURÍA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". *Homenaje a Xavier Zubiri I*, pag. 514.

NOTAS AL CAPÍTULO VII

§ 12

1. "El orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo «de suyo»". *Sobre la esencia*, pag. 432

2. "El concepto no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto. Tal es el punto de vista de Aristóteles". *Sobre la esencia*, pag. 75.

3. Epigrafe "El *factum transcendente* tiene su centro de gravedad en la realidad, que se ratifica a sí misma como «de suyo»", en el Capítulo IV, p. 134.

4. Cfr. Epigrafe "La substantividad «naturante» y la substantividad «naturada»", en el Capítulo VI, § 52, p. 259. Aquí propiamente hay que pensar en la naturaleza naturada.

5. Cfr. Capítulo VI, § 52 "Analogía y dinamismo de la substantividad", p. 255 ss.

6. "Por eso, otros han pensado que el *aliud* es otro *quid*; y en tal caso la aliquididad sería la mera consecuencia del *unum*: la división de todo lo demás. Pero entonces no sería en rigor una propiedad transcendental del ente en sentido escolástico, porque el *aliquid* así entendido reposa sobre la multitud de los entes, una multitud que en manera alguna pertenece a la razón formal de ente". *Sobre la esencia*, pag. 421.

7. Cfr. Epígrafe "*El factum transcendental* tiene su centro de gravedad en la realidad, que se ratifica a sí misma como «de suyo»", en el Capítulo IV, p. 134.

8. "Esta función (la función transcendental) no se halla forzosamente limitada a la realidad de la cosa que es «tal»; hay, en efecto, talidades, como la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, que desempeñan una función transcendental no sólo respecto de la propia realidad inteligente y volente en cuanto realidad, sino también respecto de toda realidad en cuanto realidad". *Sobre la esencia*, pag. 425.

§ 22

9. La misma idea, aunque con distinta formulación, la encontramos en Antonio FERRAZ. "Para Zubiri lo que determina a la realidad como transcendental es el carácter de «ex», de expansión. La realidad, aprehendida ya sensorialmente, está, por sí y desde sí, en «referencia a», desbordando toda diferencia de contenidos -este color, este sonido, etc.-". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander, pag. 52.

10. "A lo que me refiero es a otra cosa; a ese momento según el cual, por ser algo «de suyo», la esencia cerrada es algo «en sí» misma. Toda su realidad transcendental queda agotada en ser «de suyo en sí». En esto es en lo que consiste la esencia cerrada...

Claro está que ninguna esencia hace excepción a esto, en el sentido de que ninguna esencia carece de ser algo «en sí». Lo que sucede es que hay esencias que en función transcendental no sólo son «en sí», sino que son en sí tales que a su propio «de suyo» pertenece en acto segundo

comportarse no sólo según las notas que tiene (sic, en singular), sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero (es lo único de ~~este~~ en este punto) esta estructura es lo que constituye la esencia «abierta». *Sobre la esencia*, pag. 500.

§ 32

11. "Como ejecutor de sus acciones el hombre cobra su carácter de relativamente absoluto... Cobrar es pues ejecutar acciones «frente a». ¿Frente a qué? Frente a todas las cosas, porque las acciones se ejecutan con ellas". *El hombre y Dios*, pag. 79.

12. "La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real.

Esto no es una mera conceptualización teórica, sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un hecho perfectamente constatable". *El hombre y Dios*, pag. 93.

13. Cfr. esta misma idea, desde el punto de vista de la oposición y la actualidad, en el epígrafe "Las dos oposiciones se determinan mutuamente y determinan también una doble actualización", Capítulo V, § 22, p. 167.

14. Esta misma doctrina de la virtualidad fundante que la realidad humana tiene con respecto a las demás realidades, nos parece verla descrita en las siguientes palabras de López Quintás, aunque con otra categoría conceptual, la de «dar sentido». Dicho autor, leyendo *Naturaleza, Historia, Dios*, en concreto la pag. 58 (parece) interpreta: «La mente, como "órgano" del sentir humano integral, no está yuxtapuesta al sentir sensible y no es, por tanto, fuente de nuevas impresiones, sino de un modo nuevo de sentir las

cosas, consistente en "dar sentido a los sentidos". Esta donación de sentido implica una visión en amplitud y hondura que penetra en la raíz misma de la sustantividad de las cosas reales».

Y continúa con la siguiente cita de NHD. pag. 58: "El 'pre' del pre-sentir consiste en dar sentido para poder sentir. Entonces, en el sentir mismo se acusan los rasgos del ser verdadero que la mente descubre en sí misma; gracias a estas categorías de la mente tiene sentido el sentir humano. El hombre no sólo siente, sino que 'tienta', por así decirlo, sus impresiones hasta darles sentido. Sin darnos una segunda impresión de las cosas, las elevamos al rango de 'ideas' verdaderas y reales de ellas. Esta elevación es lo que se llama 'trascender' ". LÓPEZ QUINTAS, A. *Filosofía española contemporánea*. BAC. Madrid 1.970, pag. 205.

15. Cfr. Capítulo III, § 32: "Sistematismo del *factum transcendental*", pp. 91 ss.

16. "El ser es actualidad ulterior, y por lo tanto gerundial, es «siendo». En esto consiste el ex, en «la unidad distensa de lo real que está siendo» (IL 390). Es la esencia del tiempo, entendido no como un proceso, sino como la estructura del ser mismo de lo real". GRACIA GUILLÉN, D. *Voluntad de verdad*, Labor universitaria 1.986, pag. 191

17. Cfr. Epígrafe "Duración", en el Capítulo VII, § 22, p. 302.

18. Cfr. Epígrafe "Los transcendentales *verum* y *bonum*", en el Capítulo VII, § 12, p. 292.

19. "Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar «frente a» ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser

causa es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mí «relativo absoluto» ". *El hombre y Dios*, pag. 86-7. Cfr. también el resto del párrafo.

20. Epígrafe "A la actualidad desde la excentricidad", en el Capítulo V, § 12, p. 158.

21. Cfr. Epígrafe "El «transcendental complejo» y «disyunto»: el mundo", en el Capítulo VII, § 12, p. 286.

22. Cfr. Epígrafe "Ante la experiencia transcendental de la existencia humana como luz, las cosas adquieren su verdadero ser", en el Capítulo V, § 12, p. 156.

NOTAS AL CAPÍTULO VIII

§ 1

1. MONSERRAT, J. "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia". *Realitas* II, 1.974-75, pags. 139-202, 176.

2. "Zubiri ve al hombre, de modo realista y sobrio, como emergiendo del estrato biológico, y, a la vez, le considera abierto -en función de su carácter inteligente- a la realidad en toda su plenitud. La inteligencia desempeña una primaria *función biológica*: la de hacer posible la subsistencia del animal hiperformalizado, pero esta función no es la única ni la más importante de la inteligencia humana". LÓPEZ QUINTAS, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 91.

3. Tampoco nos parece plenamente correcta la concepción de Javier Monserrat, que considera fundamentalmente biológico el *factum* fundamental de la filosofía de Zubiri. "La ordenación reflexiva de aquello que decimos al hablar de realidad comienza por la constatación de un *factum* radical: el acontecer biológico de los seres vivos. El lenguaje sobre la realidad se presenta radicalmente dado en el marco de los hechos biológicos". MONSERRAT, J. "Realismo zubiriano y teoría de la ciencia". *Realitas* II, 1.974-75, pag. 183.

Zubiri, como nos parece haber mostrado ya suficiente y hasta abundantemente, aunque se apoya o, por mejor decir, configura su "composición de lugar" con los datos que le ofrece la Biología, construye un sistema estrictamente filosófico. Para que su *factum transcendente* sea precisamente transcendental, tiene que apoyarse sólo en sí mismo. Y así lo hace. Ya hemos mostrado que es un sistema

apoyado en sí mismo, que no recibe su sentido de los elementos que lo forman, sino que, por el contrario, es él, el sistema, el que confiere su sentido a esos elementos.

4. LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Tomo I. Editorial Scientia, Barcelona 1.958.

5. "El hombre sólo conoce en verdad las realidades que poseen cierta capacidad de hacer juego con él". LÓPEZ QUINTAS, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag.74.

Cfr. también nuestro desarrollo del Capítulo V de este estudio, pp. 150 ss.

6. Cfr. *El hombre y Dios*, pag. 79. Cfr. también Capítulo VII, § 3º de este estudio, pp. 309 ss.. Y en particular el epígrafe "El hombre, realidad relativamente absoluta", p. 309.

7. "En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad". *El hombre y Dios*, pag. 81.

8. Antonio FERRAZ parece encontrar la solidez filosófica que faltaría a la que podemos llamar «biológica actualidad zubiriana», en el momento de «estar» que afecta a la presencia de la realidad en la inteligencia. "La realidad se actualiza, pues, en la intelección, y actualizarse es «estar presente en» ". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 46. Este «estar» no sólo aparta a Zubiri de Heidegger "al peraltar el estar sobre la presencia", sino que subraya también la oposición entre nuestro filósofo y los empiristas, en cuanto que "contrariamente a la opinión común entre los empiristas,

tendente a considerar las impresiones sensoriales como meros estados subjetivos, con correlatos o no más allá de ellos, pero, en todo caso, con marcado carácter de apariencia; Zubiri, al adscribir la formalidad de realidad a las impresiones sensoriales del hombre, las plenifica ontológicamente: la realidad como tal está ya en ellas, si bien -y nuevamente frente a la tendencia empirista- esto no significa que la realidad quede limitada a su primordial aprehensión en el sentir inteligente, en la inteligencia sentiente". *Ibid.* pag. 47.

Este «estar» que resalta Ferraz, hay que adscribirlo, a nuestro juicio, al concepto zubiriano de *verdad real*. (Cfr. este estudio, Capítulo IV: "Estabilización del *factum transcendente*. La verdad real y sus dimensiones", pp. 130 ss). Pero aunque tal «estar» confiere positividad filosófica al concepto zubiriano de realidad, no nos parece suficiente para salvar plenamente su ultimidad, como esperamos quede claro en las últimas dos partes de este estudio.

9. ITURRIOZ, I. "*Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*. BAC. Madrid 1.957. Tomo I, pag. 511, nº 57. Se puede traducir como "el ente es lo apto para ser"

10. Ofrecemos una traducción: "Esse se dice, en una primera acepción, de la misma quiddidad o naturaleza de la cosa. Así, cuando se dice que la definición es una oración que significa qué es el esse, queremos con ello decir que la definición significa la quiddidad de la cosa. En una segunda acepción esse se dice del acto mismo de la esencia. Así el vivir es el esse para los vivientes; es el acto del anima; no acto segundo, es decir, la operación; sino el acto primero. En una tercera acepción se llama esse a aquello que significa la verdad de la composición en las proposiciones. Y así al «es» se le llama cópula".

11. *De ente et essentia*. Cap. I. En FERNANDEZ, C. *Los filósofos medievales*. BAC. Madrid 1.979. Tomo II, nº 1.706. Damos también por válida la traducción de Manuel FUENTES BONOT, *El ente y la esencia*, Aguilar, Madrid 1.966, pag. 31: "La esencia indica que por ella y en ella la cosa tiene existencia". Ya hemos notado que el término *esse* es usado por Santo Tomás como equivalente a «existencia».

12. ITURRIOZ, I. *Metaphysica generalis*, nº 86. "La fuente de toda la perfección que existe en el orden físico". "Las esencias sin la existencia al fin no son nada"

13. Sum. Th. 1 q.4 a.1 ad 3. "El *esse* mismo es lo más perfecto de todo".

Esta acentuación escolástica de la existencia es reconocida también por Zubiri. "Estos conceptos (ser, realidad, existencia) se emplean, a pesar de todos los esfuerzos, un poco promiscuamente. Lo cual contribuye bastante a enturbiar las ideas, pese a la energía que pone la Escolástica en afirmar, en cada caso, que realidad y existencia son sinónimos, o que ser significa lo mismo que existir". *Sobre la esencia*, pag. 389.

14. "aquello por lo cual el ente (formalmente) se constituye fuera de la nada".

15. "El *esse* mismo es lo más perfecto de todo; se contrapone a todas las cosas como acto. Nada, en efecto, tiene actualidad sino en cuanto es. Por eso el *esse* mismo es la actualidad de todas las cosas e incluso de las formas mismas".

16. RAHNER, K. y OVERHAGE, P. *El problema de la hominización*. Cristiandad, Madrid 1.973, pag. 68.

17. Oportunamente mostraremos la justificación y contenido del concepto de *entendimiento*, según por nuestra parte concebimos. De momento baste sobre él la idea vulgar que lo mira como la facultad para ver las cosas intelectualmente.

18. "Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur". S. TOMAS, *De veritate*, q.1 a.9; citado por SALCEDO, L. *Crítica*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*, BAC. Madrid 1.957, pag. 253.

19. "Este yo puro no es sólo que se enfrente con los objetos, sino que consiste formalmente en ir a ellos". *Sobre la esencia*, pag. 374.

20. VERGÉS, S. *Dimensión transcendente de la persona*, Herder, Barcelona 1.978, pag. 46.

21. Cfr. Epígrafes "Tipicidad; la esencia cerrada y la esencia abierta" y "Del alter al autós". Capítulo VII, § 2º de este estudio, p. 303.

22. *Discurso del método*. Aguilar, Madrid 1.964, 6ª edición. 4ª parte, pag. 82.

23. HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1.951, traducción de José Gaos, pag. 54.

24. "Pese a sus protestas posteriores, la ontología de Heidegger es netamente existencialista". URDANOZ, T. *Historia de la Filosofía*, T.VI, BAC. Madrid 1978, p. 519.

"El hombre es el ente que consiste en el «estar» (Da) del «ser» (Sein); es un «estar» (sistere) desde (ex) el ser. La ex-sistencia desde el ser es justo la esencia del Dasein".

GRACIA GUILLÉN, D. *Voluntad de verdad*. Labor universitaria, 1986, pag. 71.

25. *El ser y el tiempo*, pag. 49.

26. Basten, puesto que estos conceptos no constituyen el tema formal de nuestro estudio, el título mismo del cap. II, pag. 65 "El «ser en el mundo» en general como estructura fundamental del «ser ahí»", y la frase subrayada por él mismo: "El «ser a la mano» es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son «en sí»".

§ 3º

27. Cfr. Epígrafe "La «presencia-desde» contra la «nada»" y ss., Capítulo VIII, § 2º de este mismo estudio, p. 358.

28. Cfr. Epígrafe "¿Experiencia o idea?" y "¿Es inefable el *factum transcendente*?" , Capítulo VIII, § 2º, p. 359.

29. "Cada uno de ellos (de los diversos modos como la cosa se actualiza en sus notas) es justamente lo que llamo «dimensión», porque en cada uno de ellos se mide o mensura la cosa real entera". *Sobre la esencia*, pag. 126.

§ 4º

30. "Justo en el mismo *big bang*, se piensa que el universo tuvo un tamaño nulo". HAWKING, S. *Historia del tiempo*. Editorial Crítica, Barcelona 1.989, 8ª edición, pag. 157.

NOTAS AL CAPÍTULO IX

§ 1

1. Paralelamente Zubiri: "Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino justamente estar siendo lo que efectivamente ya se es". *Estructura dinámica de la realidad*, pag. 63.

2. Cfr. Epígrafe "La manifestación, como actuación de la autoidentidad", en este mismo capítulo y párrafo, p. 411.

3. HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*, sección VI; en FERNANDEZ, C. *Los filósofos modernos, selección de textos*, BAC. Madrid 1.970, tomo I, nº 679.

"No hay ningún sujeto distinto, oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo". *Estructura dinámica de la realidad*, pag. 36.

"Sosteníamos en estas mismas páginas que por debajo del sistema de propiedades que constituye la realidad no hay nada, es decir, la realidad no necesita de ningún sujeto que actúe como apoyo o sostén de sus propiedades. Contra lo que pensaba Aristóteles y la tradición aceptó sin mayor reflexión, la realidad no es subjetual. En consecuencia la sustantividad humana no se compone de una multiplicidad de estratos autónomos -intelectivo, sensitivo, vegetativo- cada uno de los cuales descansa sobre el inferior y todos ellos en un último sostén o apoyo vegetativo. A tenor de lo explicado en este estudio, ni la realidad humana ni su Poder Transcendental se apoya en nada pues están exclusivamente constituidos por un peculiar sistema de propiedades por debajo del cual no existe ningún sujeto. Por esta razón Zubiri rechaza enérgicamente las tesis de Husserl y de todos los fenomenólogos que se complacen en dividir la realidad

humana en múltiples capas autónomas". DEL CAMPO, A. "La función transcendental en la filosofía de Zubiri". *Realitas* I, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1.974, pag. 154.

4. Tal nos parece que es la concepción de Karl RAHNER sobre la esencia, según la concibe en su obra, escrita en colaboración con Paul OVERHAGE, *El problema de la hominización*, Ed. Cristiandad, Madrid 1.973. Dice Rahner en la pag. 73: "Según eso, la 'esencia' de cada ente respectivo, por cuya autotranscendencia se pregunta, no es el extremo de lo que puede resultar de su autosuperación. Pero sí la señal: a) de que de una potencia limitada se hace y debe hacerse algo y que no siempre está realizado lo que ha de hacerse; es, por lo tanto, un anuncio del deber-hacerse ulterior".

5. Sin perjuicio de las consideraciones antes desarrolladas sobre el carácter único de ese *factum*, que antes de ser un hecho, es algo previo a todo hecho y a toda idea. Cfr. Epígrafe "¿Experiencia o idea?" en el Capítulo VIII, § 2º de este estudio, p. 359. En cualquier caso lo transcendental se acerca más al *factum* genérico que al concepto.

§ 2º

6. Permítasenos la comodidad de emplear el término «yo» simplemente como equivalente al de «autopresencia-desde», aunque, como ya hemos desarrollado, no lo sean propiamente. Cfr. Epígrafe "Nuestro *factum transcendental*", en el Capítulo VIII, § 2º de este estudio, p. 350.

7. "Como dice Zubiri, la razón no tiene que ir a buscar la realidad porque ya está en la realidad". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de ala Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 56.

"Del mismo modo que Zubiri afirma la primordial incardinación impresiva del hombre , animal de realidades, en la realidad, auténtica realidad y no realidad disminuida, aunque no en la realidad total; afirma también una primordial posesión de la verdad, aunque no sea la posesión de la verdad total". FERRAZ, A. *Ibid.* pag. 63.

Cfr. también este nuestro estudio, Epígrafe "Tercer corolario. Solución radical al problema crítico", Capítulo III, § 42, p. 120.

8. Cfr. Capítulo IX, § 12, pp. 406 ss., especialmente epígrafes "La reversión del ente hacia sí mismo", p. 406, y "La apetencia, actuación de la substancia", p. 414.

9. Cfr. Capítulo IX, § 12, p. 406 ss., especialmente epígrafes "La puerta hacia el mundo exterior", p. 420, y "El orto de la inteligencia", p. 422.

10. "En el hecho de estos mundos circundantes específicos se pone de manifiesto que el conjunto de lo percibido en el interior de ellos siempre está condicionado por las necesidades con las que el ser vivo está ligado al ambiente, según la ley de la comunicación, para conseguir el despliegue de sus posibilidades y la conservación de la existencia". LERSCH, Ph. *La estructura de la personalidad*. Ed. Scientia. Barcelona 1.958. 2 tomos. Tomo I, pag. 15.

11. Cfr. Epígrafe "De la pluridimensionalidad a la esencia", en el Capítulo VIII, § 42, p. 393.

12. Cfr. supra, epígrafe "Prevención, no mera previsión", p. 433.

13. Cfr. Epígrafe "La apetencia, actuación de la substancia", en el Capítulo IX, § 12, p. 414.

14. Ibid.

§ 3º

15. Cfr. Epígrafes "A la objetividad desde el peso y la autoapetencia", p. 440, y "De la autoapetencia a la alteridad", p. 441, en el Capítulo IX, § 2º.

16. Nos parece que este nuestro particular *mito de la caverna* pone en crisis la afirmación de Zubiri "No hay error posible en lo aprehendido primordialmente en cuanto tal" (IL. 258); y la interpretación de Antonio FERRAZ. "La realidad es respectiva y la respectividad nos abre el ámbito de ulterioridades desde la aprehensión primordial de realidad. Empirismo radical, pero radicalmente distinto de los empirismos tradicionales porque en la aprehensión primordial de realidad ya está presente la realidad, y no otra cosa, con su plenitud formal. No se trata de apariencias engañosas o de impresiones meramente subjetivas". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 57.

Pero tampoco se trata del «tal cual» del realismo ingenuo. Es siempre la especial peculiaridad sistemática de su *factum transcendente* la que viene en ayuda de Zubiri para dejar a salvo sus afirmaciones, demasiado chocantes a primera vista. Aclara, a nuestro juicio, este punto el siguiente párrafo de Diego Gracia. "«En» la percepción el bastón que se introduce en el agua está realmente roto. Esto es real. Otra cosa es que lo sea también «allende» la percepción. De lo que no cabe duda es de que si no pudiéramos fiarnos de la fractura del bastón en la percepción, nos sería imposible todo intento de conocer cómo es el bastón allende la percepción, aunque el resultado de este conocimiento sea que el bastón no está roto. El bastón

está realmente roto en la percepción, y está realmente no roto allende la percepción. Lo uno no contradice lo otro, ya que sin lo primero no podríamos decir nada, ni tan siquiera lo segundo". GRACIA, D. "Biología e inteligencia". *Zubiri: pensamiento y ciencia*, pag. 134.

Muy peculiar tiene que ser el concepto zubiriano de realidad para poder decir, por parte de intérpetes autorizados, que la rotura del bastón metido en el agua es real y que "no se trata de apariencias engañosas".

17. Cfr. Epígrafe "La factualidad y el «serse» como garantías del conocer", en el Capítulo IX, § 2º, p. 443.

18. Cfr., por ejemplo, SALCEDO, L. *Crítica*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*. BAC. Madrid 1.957. Vol. I, tractatus III, pags. 396 ss. "Sensus externi sunt fontes cognitionis verae et certae circa sensibilia communia; unde existunt corpora formaliter talia".

19. VERGÉS. S. *Dimensión transcendente de la persona*. Herder, Barcelona 1.978, pag. 46.

NOTAS AL CAPÍTULO X

§ 12

1. *Sobre la esencia*, pag. 460. El *mero ex* se parece que es el carácter de «de suyo» que tiene la primera aprehensión de la inteligencia, en cuanto contrapuesta a la aprehensión animal meramente sensible, que formaliza las cosas como meros estímulos. El *ex* se dejaría de ser *mero* cuando se convierte en estructura trascendental.

2. Cfr. Capítulo VI, § 52 "Analogía y dinamismo de la sustantividad", pp. 255 ss.

3. Cfr. Capítulo VIII. En particular § 22 "La «autopresencia-desde» como *factum transcendente*", p. 347 ss., y § 32 "El ser y el ente", p. 367 ss.

4. "El problema de «qué es ser real es, ante todo, una auténtica cuestión por sí misma. Porque las cosas no son tan sólo el riquísimo elenco de sus propiedades y de sus leyes, sino que cada cosa real y cada propiedad suya es un modo de ser real, es un modo de realidad. Las cosas no difieren tan sólo en sus propiedades, sino que pueden diferir en su propio modo de ser reales. La diferencia, por ejemplo, entre una cosa y una persona, es radicalmente una diferencia de modo de realidad. Persona es un modo propio de ser real. Es necesario conceptuar, pues, lo que es ser cosa y lo que es ser persona, es decir, hay que investigar qué es ser real. Porque hay modos de realidad distintos del de ser cosa y persona>". ZUBIRI, X. "Discurso de recepción del premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica", YA, Madrid (19 de Oct. 1982) 43. Citado por GRACIA, D. *Voluntad de verdad*. Labor universitaria 1986, pag. 248. Los subrayados son nuestros.

§ 2º

5. Cfr. Capítulo VI, § 3º "El problema de la evolución y el de la sede de la sustantividad", pp. 231 ss.

6. "Ente que exige ser en otro como en su sujeto de inhesión".

7. "Applicatio enim huius theoriae substantivo-accidentalis ad dogma locum habuit historice cum deturpatione eiusdem theoriae maxime quoad notionem accidentis". J. ECHARRI, S.I. *Philosophia entis sensibilis*, Herder, Barcelona 1.959, pag. 255. "La aplicación de esta teoría substantivo-accidental al dogma coincidió históricamente con la desfiguración de ella, sobre todo en la noción de accidente".

8. Cfr. Epígrafe "El límite entre la «naturaleza naturante» y la «naturaleza naturada»", en el Capítulo VI, § 5º, p. 264.

9. Cfr. en la parte expositiva de este estudio, capítulo VI, § 3º (p. 231 ss.) y 5º (p. 255 ss.) principalmente, nuestro desarrollo más amplio sobre la concepción zubiriana de la sustantividad en orden a la explicación de la evolución autosuperadora.

10. Cfr. Capítulo VI, § 5º "Analogía y dinamismo de la sustantividad", pp. 255 ss.

§ 3º

11. ITURRIOZ, J. *Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae, Summa*, BAC. Vol. I, pag. 516. Ofrecemos la traducción al español:

"Las esencias se pueden considerar en tres estados:

1. The first part of the report is devoted to a general survey of the situation in the country. It is found that the country is in a state of general depression, and that the population is suffering from want and distress. The cause of this is attributed to the war, and the consequent destruction of property and the loss of the means of subsistence.

2. The second part of the report is devoted to a description of the state of the country. It is found that the country is in a state of general depression, and that the population is suffering from want and distress. The cause of this is attributed to the war, and the consequent destruction of property and the loss of the means of subsistence.

3. The third part of the report is devoted to a description of the state of the country. It is found that the country is in a state of general depression, and that the population is suffering from want and distress. The cause of this is attributed to the war, and the consequent destruction of property and the loss of the means of subsistence.

4. The fourth part of the report is devoted to a description of the state of the country. It is found that the country is in a state of general depression, and that the population is suffering from want and distress. The cause of this is attributed to the war, and the consequent destruction of property and the loss of the means of subsistence.

5. The fifth part of the report is devoted to a description of the state of the country. It is found that the country is in a state of general depression, and that the population is suffering from want and distress. The cause of this is attributed to the war, and the consequent destruction of property and the loss of the means of subsistence.

6. The sixth part of the report is devoted to a description of the state of the country. It is found that the country is in a state of general depression, and that the population is suffering from want and distress. The cause of this is attributed to the war, and the consequent destruction of property and the loss of the means of subsistence.

Pero no vemos razón para esta restricción. Lo absoluto es lo suelto o desligado de lo demás, sin que haya necesidad de interpretar ese "lo demás" como todo lo demás en todos los órdenes. Si hemos de evitar la concepción panteísta, nos es necesario emplear el término "absoluto" para designar la independencia y ultimidad de determinados momentos de la realidad con respecto a los demás. ¿Cómo, si no es recurriendo al concepto de lo absoluto, podemos conceptuar en la esencia no panteísta el aspecto que se refiere a la ultimidad de su ser en el preciso momento en que afirma su radical e irreductible oposición a la nada y se constituye a sí misma en talidad esencial, apoyándose solamente sobre sí misma y generando así su también radical riqueza y densidad? Sólo el panteísmo es incapaz de admitir este tipo de absolutez. Y por nuestra parte no vemos cómo se puede evitarlo, rechazando de plano en las esencias un estado absoluto concebido al modo escolástico o al nuestro propio.

Tenemos que notar también que hemos traducido bastante a disgusto la expresión *a nulla conditione dependet* por "no depende de ninguna condición". Hay que tener en cuenta que la palabra latina *conditio* (escrita así, con T, no con C) deriva del verbo *condere*, que significa 'fundamentar'. Recuérdese el título de la obra de Tito Livio *Ab Urbe condita*. Por eso decir de algo que no depende de ninguna *conditione* (no *condición*) es otorgarle una independencia de toda fundamentación intrínseca más bien que extrínseca. Por eso nos parece abusivo interpretar dicha frase como una afirmación de independencia absoluta propia sólo de Dios. Más a gusto la hubiéramos traducido por 'modo de ser fundamental'.

12. Cfr. Capítulo IX de este mismo estudio, § 1º, pp. 406 ss.; en particular el epígrafe "El orto de la inteligencia", p. 422.

13. LÓPEZ QUINTAS, A. *Filosofía española contemporánea*. BAC. Madrid 1.970, pag. 223. El subrayado es nuestro.

14. *Ibid.*

15. Cfr. el párrafo siguiente de este mismo capítulo: "Analogía de la sustantividad con el modo de concepción de la Física actual", p. 503 ss.

16. Da también que pensar la frase: "Los números, el espacio, las ficciones tienen también, en cierto modo, su realidad". *Naturaleza, historia, Dios*, pag. 48.

§ 42

17. ECHARRI, J. *Philosophia entis sensibilis*. Herder, Barcelona 1.959, pag. 113. Ofrecemos la traducción:

"Además de los sensibles puros se dan también sensibles racionales (científicos) que gozan de valor óntico por ser de alguna manera entes de razón con fundamento en la cosa real".

18. "Por «sensibles racionales» o mixtos (en acto) entendemos aquellos que nacen *simultáneamente* del sentido humano y de cierta reflexión racional, de tal forma que lo intencional que de ahí resulta no es simplemente ni *a priori* ni *a posteriori*, sino todo ello *a simultaneo*, es decir, algo nuevo determinado por ambos factores indivisiblemente".

19. "a) debe quedar completamente encerrada dentro de los datos sensibles puros en cuanto tales, sin poder trascenderlos (leemos «ea» por «eo» porque nos parece una errata) reísticamente, es decir, tocando y ofreciendo una nueva realidad diversa de la realidad que inmediatamente ofrecen los

datos mismos sensibles. A estos sensibles los trasciende sólo métricamente".

20. "b) debe, por lo tanto, actuar ligada en tal grado y manera al sentido como a un instrumento unido a ella, que se le subordine no sólo materialmente, sino de alguna manera también formalmente".

21. "c) debe pretender someter a sí misma reflejamente los datos sensibles obteniendo un dominio reflejo y métrico del dato, es decir, en cuanto consigue ordenar y expresar estos sensibles lógicamente o de otra manera, y estructurarlos métricamente de tal modo que pueda también provocarlos en la realidad y preverlos métricamente".

22. "No son (los sensibles racionales) ni simplemente singulares ni simplemente universales, sino una tercera cosa *sui generis*. Les compete la extensión lógica propia de una estructura, homogénea o no, que trasciende a muchos elementos abarcándolos y afectándolos".

23. "La estructura es simultáneamente algo singular, más aún único si se trata de lo trascendente, y de alguna manera algo universal en cuanto que contiene en sí muchos elementos, y puede contener sin fin otros muchos sin fin".

24. "Es patente que el espacio trae consigo fundamentalmente cierta estructura trascendente y homogénea, mediante la cual los cuerpos quedan en mutua referencia. Por eso es algo singular y único, porque los diversos espacios menores le pertenecen a él como las partes al todo (es decir, como las partes de una red a la red), y porque el segundo espacio absoluto pertenecería necesariamente (por definición) al primero. Pero a la vez es algo de alguna manera universal, en cuanto que contiene bajo sí todos los cuerpos y determina

de ellos algo. Sin embargo, no se puede decir «el cuerpo es espacio», nisiquiera «los cuerpos son espacio» etc."

25. Es verdad que Zubiri tiene también su particular concepción del espacio. "El espacio es meramente respectivo, es el espacio que dejan las cosas entre sí; no es un receptáculo de las cosas" (SE. 436). Pero este concepto de espacio no es, en Zubiri, fundamental. Sin embargo el concepto de espacio, considerado en el ámbito de conceptos racio-sensitivos de la Física, sí que lo es. Soporta y envuelve de alguna forma a todos los demás. Lo que buscamos ahora es aquel de los conceptos fundamentales de Zubiri que desempeñe con respecto a los demás un papel análogo al del espacio racio-sensitivo entre los demás de su género.

26. "En particular el espacio absoluto es un ente de razón fundado en la realidad a modo de un sensible racional".

27. "aquello intencional que se ofrece a la mente a modo de un ente único tridimensional, indefinidamente abierto, homogéneo, isótropo (con iguales condiciones en todas direcciones) e inmóvil".

28. "la totalidad concreta de las relaciones de distancia y dirección, por medio de las cuales se conectan los eventos experimentados".

29. *Sobre la esencia*, pag. 449.

Hemos intentado aquí explicar la analogía, que podemos llamar de proporcionalidad, entre los conceptos zubirianos de «realidad», «cosmos» y «mundo» y sus correspondientes racio-sensitivos de «espacio absoluto», «espacio real» y «espacio empírico». Estas dos series de conceptos constituyen, a nuestro modo de ver, dos como líneas paralelas que no se encuentran. Las separa el que, en el epígrafe que sigue, llamamos *contenido esencial*; del que

consideramos llenos los conceptos zubirianos, y vacíos los racio-sensitivos. Dicho contenido esencial es, a nuestro juicio, reductible al concepto de *verdad real*. Los conceptos zubirianos contienen expresa y formalmente *verdad real*, mientras que los científicos racio-sensitivos, no diremos que carecen de ella, pero sí que prescinden.

No obstante, encontramos en el pensamiento de Zubiri cierta reducción de sus conceptos de *realidad*, *substantividad* y *constructividad*. Tal reducción hace que esos conceptos se acerquen notablemente al concepto de espacio, confirmando así nuestra tesis de la analogía entre el sistema conceptual zubiriano y los conceptos racio-sensitivos de la ciencia positiva actual. Esta modalidad, que podemos llamar *reducida*, de los conceptos de Zubiri se puede estudiar en los apuntes que recoge y publica Ignacio ELLACURÍA sobre un curso sobre el Espacio. Transcribimos los siguientes párrafos:

"En nuestro caso, la raíz del sistema está en la versión del punto en cuanto punto desde sí mismo a otros puntos. Cada punto es una incoación de estructura; de lo contrario no tendríamos una estructura topológica, sino tan solo una multiplicidad. Este modo de realidad del punto es lo que constituye el «ex-de». Todo punto es algo que desde sí mismo («de») está en exterioridad («ex») respecto de los demás. El «ex-de» es la estructura principal del «de» del sistema espacial. Es el fundamento del fuera y del dentro y, por tanto, de toda posible construcción. Y la espaciosidad geométrica no es sino el modo de realidad del sistema de puntos como principio de posibilidad de estructuración y construcción". ELLACURÍA, I. "El Espacio". *Realitas* I, pag. 484.

"La realidad de los objetos matemáticos es el momento de transcendentalidad que tiene el momento «físico» de realidad como ámbito en el cual están constituidas las cosas y dentro del cual se mueve la inteligencia humana". *Ibid.*

"Precisamente el momento de realidad de las cosas en tanto que principio de posibilidad de construcción, es lo que va a constituir la espacialidad misma". *Ibid.* pag. 481.

Queda, pues, claro que no sólo existe una analogía entre ambas series de conceptos, la científica y la zubiriana, sino que la raíz de estos últimos lo es también de los primeros. Pero esto, a nuestro juicio, es posible solamente gracias al específico sistematismo zubiriano, que pone antes el sistema que la entidad de los elementos que lo forman. Hasta tal punto que esta entidad, al menos en el momento radical del sistema, puede quedar reducida a su pura negación - el punto geométrico es una pura abstracción carente de toda entidad positiva - sin que el sistema deje de ser sistema y sistema constructo.

30. *Philosophia entis sensibilis*, pag. 117, nota 2. Ofrecemos la traducción:

"Se trata, como es patente, de la energía tomada en el sentido estricto de los físicos, es decir, en sentido métrico-operativo, que consiste en un determinado modo de referir entre sí determinadas medidas en los procesos".

31. "conlleva fundamentalmente una cierta estructura transcendente no homogénea, por medio de la cual se refieren entre sí determinadas medidas sobre los procesos y los procesos mismos".

32. "Por eso es algo singular y único, porque también las energías de diverso nombre -con más razón si lo son del mismo- se comportan entre sí como partes de una sola estructura".

33. *Ibid.* pag. 116.

34. "se cambia por vigor y dirección de la experiencia, es decir, siempre que una nueva experiencia más perfecta se

presenta, o para provocarla. Y «se cambia» tan radicalmente que cambian también sucesivamente de significado e incluso están forzados a cambiarlo, para que no cedan de su verdad, y retengan casi únicamente el nombre común".

35. Cfr. Epígrafe "El «de suyo» no es ni «a se» ni «per se», sino «ex se»", en este mismo capítulo, § 12, p. 468.

36. Zubiri se esfuerza por evitar que su realismo transcendental se confunda con el meramente científico. "El hecho de que sea en la inteligencia laborante donde la idea de realidad ha acusado por vez primera, de modo expreso, sus claros perfiles necesitará ser explicado. No entremos en este problema. De este hecho arranca esa larvada identificación entre lo real y lo científicamente cognoscible; de él procede el desbordamiento del ciencismo, en virtud del cual el problema de la realidad se ha planteado muchas veces en un plano limitado, no ya al conocer en general, sino a un modo especial suyo: al conocer científico. Ello no obsta, sin embargo, para que el sentido de la realidad, con que la inteligencia opera en su labor y en cuyo elemento se mueve, tenga raíces mucho más hondas. El ciencismo, con el justo triunfo de sus espléndidos resultados, no ha hecho sino ocultarlas y ahogar en germen el verdadero radicalismo filosófico en orden al problema de la realidad". *Naturaleza, historia, Dios*, pag. 79.

37. El tema de la analogía entre la realidad zubiriana y la científica es tratado también por Antonio FERRAZ en una conferencia ya citada por nosotros en varias ocasiones y reproducida en el libro *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Ferraz, sin embargo, no enfoca el tema bajo el concepto de *substantividad* y su correlativo científico *ratio-sensitivo*, ni recalca el valor especificante que posee el carácter métrico de éste último. Reproducimos algunos párrafos:

"Esa remisión a la realidad es lo que se encuentra en la base de la ciencia y de la metafísica en tanto que conocimientos. Remisión inscrita en la estructura trascendental de la realidad, en su carácter ex-tensivo, y en la original inserción del hombre en la realidad por cuanto posee inteligencia sentiente". FERRAZ, A. "Ciencia y realidad". *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag. 56.

"La ciencia aparece en este sistema como obra de la razón, como un producto de esa 'marcha trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad'. El hombre, que es formalmente impresionado por la realidad, encuentra en esa impresión las condiciones suficientes para no quedar en la mera impresión de realidad. Por la estructura misma de ésta, se ve llevado a pasar a modos ulteriores de actualización de lo real". *Ibid.* pag. 59-60.

"Zubiri, en la madurez de su esfuerzo fenomenológico-conceptivo, muestra la ciencia enraizada en la peculiar situación que el hombre tiene en la realidad". *Ibid.* pag. 60.

"Me atrevería a decir que la filosofía de Zubiri, su misma metafísica, guarda un estrecho acuerdo con la visión del hombre y del mundo que la ciencia contemporánea ha construido". *Ibid.* pag. 67.

INDICE GENERAL

SUMARIO	0
PRÓLOGO	1
BIBLIOGRAFÍA	6

PARTE PRIMERA

ENCUADRE GENERAL

PRECISIONES PREVIAS SOBRE LOS CONCEPTOS DE TRANSCENDENTALIDAD Y DE REALIDAD	33

CAPÍTULO I: CONCEPTO GENERAL DE TRANSCENDENTALIDAD EN LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA Y EN LA FILOSOFÍA MODERNA	35

Génesis y explicación del concepto de transcendentalidad.	35
La transcendentalidad en la filosofía aristotélico-escolástica	36
Ultimidad y propiedades del esse	38
La transcendencia hacia la realidad	40
Del «concepto» escolástico al racionalista	43
La transcendencia y la transcendentalidad cartesiana	45
La transcendencia y la transcendentalidad en Kant	47
La transcendentalidad en Fichte	48
La transcendencia y la transcendentalidad en Heidegger ..	49
Resumen del capítulo	52

CAPÍTULO II: DETERMINACIÓN INICIAL DEL CONCEPTO ZUBIRIANO DE REALIDAD	56
Zubiri vuelve a la realidad desde la experiencia filosófica	56
La realidad zubiriana es formalidad de realidad	58
Los dos pilares de la concepción zubiriana de realidad ..	63
La simultaneidad del «prius» y el «en»	64
El «yo puro» zubiriano	66
El fisicismo de Zubiri en su concepto de realidad	68
Resumen del capítulo	70

PARTE SEGUNDA

ESTUDIO RAZONADO DE LA METAFÍSICA REALISTA DE ZUBIRI

Nexo y plan	73

CAPÍTULO III: EL <i>FACTUM TRANSCENDENTALE</i> Y PRIMERAS NOCIONES	75

Párrafo 1º: Algunos rasgos generales del estilo de Zubiri	76
Estilo filosófico de Zubiri: desarrollo sintético desde la realidad	77
El concepto zubiriano de «momento»	78

Párrafo 2º: Abordaje fenomenológico de la aprehensión primordial como <i>factum transcendentele</i> .	
El problema del « <i>factum transcendentele</i> »	81
Esbozo de la «aprehensión primordial de realidad»	83
La clave fenomenológica y funcionalista del análisis de Zubiri	84

INDICE

El análisis de Zubiri descubre verbos antes que sustantivos, porque es previo a cualquier estructuración metafísica	85
Impresión, alteridad y nota	86
Autonomía de la aprehensión primordial	88
Fuerza de imposición	88
Resumen y corolario del párrafo	89

Párrafo 32:

Sistematismo del *factum transcendental*.

Formalidad y formalización	91
El <i>factum transcendental</i> de Zubiri es la aprehensión primordial de realidad	93
Carácter precisamente fáctico del <i>factum transcendental</i>	94
La formalidad de realidad supera irreductiblemente a la formalidad estímúlica	96
El concepto zubiriano de «forma»	97
¿Es adecuado el concepto de «forma»?	99
Transcendentalidad de la formalidad con respecto a la talidad de la forma	100
Analogía entre la formalidad escotista y la zubiriana	102
El <i>factum transcendental</i> es un sistema	103
Resumen: características de la aprehensión primordial como <i>factum transcendental</i> . Concepto de función	106

Párrafo 42:

Conceptos implicados en el *factum transcendental* y corolarios deducidos de él.

Concepto de «actualidad». Su diferencia del de «actividad»	108
Nota sobre el contraste positivo-negativo como rasgo último y más simple del concepto de actualidad ..	111

INDICE

Entronque del concepto de «actualidad» en el <i>factum transcendental</i>	111
«Lo real» y «la realidad» ante el <i>factum transcendental</i>	113
Talidad y transcendentalidad	114
Se esboza de nuevo la cuestión del lenguaje filosófico	116
Corolarios del <i>factum transcendental</i> . Primero: El análisis filosófico es para Zubiri un actuar más que un ver	116
Segundo corolario: Descalificación de la vía del concepto	119
Tercer corolario: Solución radical al problema crítico	120
Cuarto corolario: Omnipresencia de la transcendentalidad	122
La apertura es signo y propiedad de la transcendentalidad zubiriana	123
Resumen del capítulo	124

CAPÍTULO IV: ESTABILIZACIÓN DEL *FACTUM TRANSCENDENTALE* LA VERDAD REAL Y SU DIMENSIONES

El problema de la inestabilidad del <i>factum transcendental</i>	130
El <i>factum transcendental</i> queda estabilizado por la verdad real	132
El <i>factum transcendental</i> tiene su centro de gravedad en la realidad, que se ratifica a sí misma como «de suyo»	134
El <i>factum transcendental</i> es inefable, pero no inaprehensible	135
El núcleo de la verdad	136
Inserción de la verdad nuclear en el <i>factum transcendental</i>	137

INDICE

El orto de la inteligencia y la solución a la inestabilidad del <i>factum transcendente</i>	139
El recto concepto zubiriano de inteligencia nos lleva al sistema «inteligencia-realidad»	141
Afianzamiento del <i>factum transcendente</i> por la dimensionalidad de la verdad real	143
La dimensión del «estar siendo»	144
La dimensión de la «solidez»	145
La dimensión de la «riqueza»	146
Las dimensiones de la verdad real muestran la raíz del sistematismo del <i>factum transcendente</i>	146
Resumen del capítulo	147
CAPÍTULO V:	
CONCEPTOS PREVIOS AL DE ESENCIA	150
Párrafo 12:	
La actualidad es un «no-deber-ser» negado	153
Las actualizaciones de la verdad real dejan a la vida humana segura en la realidad, constatándola y abierta a ella	153
Hacia la actualidad desde la metáfora de la luz	154
Ante la experiencia transcendental de la existencia humana como luz, las cosas adquieren su verdadero ser	156
El ser de las cosas es él y su actualidad	158
A la actualidad desde la excentricidad	158
La actualidad es un «no-deber-ser» negado	159
La actualidad como un «no-deber-ser» negado es expresión del <i>factum transcendente</i>	161
Resumen del párrafo	163
Párrafo 22:	
La oposición, fundamento de la respectividad	166

INDICE

La oposición entre el mundo y el hombre y la oposición entre el mundo y su propia negación	166
Las dos oposiciones se determinan mutuamente y determinan también una doble actualización	167
De la oposición a la respectividad	168
De la oposición al <i>factum transcendente</i>	169
De nuevo ante la apertura	170
Unidad negativa y positiva de la cosa. El sistema de notas	171
La actualidad de la cosa es necesariamente compleja	173
Resumen del párrafo	175
Párrafo 3º: La constitución	177
Génesis conceptiva de la constitución zubiriana	177
Las notas constitutivas y las notas constitucionales ...	180
Hacia el fondo filosófico del realismo zubiriano	181
Las adherencias científico-positivas de la metafísica realista de Zubiri	182
Resumen del Párrafo	185
Párrafo 4º: Individuación, constructividad, substantividad ...	187
La Individuación estricta	187
La singularidad	189
Clausura y constructividad	191
De la constructividad a la substantividad	194
Resumen del párrafo y del capítulo	198

CAPITULO VI:	
LA ESENCIA Y SU GENERACIÓN	200

Párrafo 1º:	
Esencia, valoración y realidad	201

La esencia como valoración de la substantividad	201
La realidad como base de afincamiento de la inteligencia. Repercusión en la concepción	203
La realidad no es ni ambiente ni núcleo	206
Realidad es ser de suyo	209
El momento de captación es el de valoración	210
Carácter factual de la esencia	211
Resumen del párrafo	213

Párrafo 2º:	
La generación de esencias	215

El problema de la compaginación de la unidad de la realidad con la multiplicidad de las esencias	215
La individualidad estricta arguye un concepto de substantividad intrínsecamente análogo	216
La substantividad es facticia	217
La materia inerte produce singularidades, no individuos estrictos	218
La facticidad de la individualidad estricta es la generación	220
Las dos líneas de fuerza que provocan la generación de esencias	221
Comunión del generante y del generado en una única configuración	222
La esencia quidditativa estudiada <i>a posteriori</i>	224
La esencia quidditativa estudiada <i>a priori</i>	227
La especie zubiriana va tras la realidad, no delante de ella	229
Resumen del párrafo	229

Párrafo 32:	
El problema de la evolución y el de la sede de la substantividad	231
El problema de la evolución autosuperante	231
La solución de Rahner	232
La objeción de «el Dios entrometido»	233
La solución de Zubiri	235
El problema de la sede de la substantividad	236
Intrinsecismo de la acción creadora. Esbozo del concepto de <i>natura naturans</i>	238
La solución pasa por el concepto zubiriano de substantividad	239
Resumen del párrafo	241
Párrafo 42:	
Carácter sintético de la unidad de lo real	244
Las oscilaciones de Zubiri sobre el concepto de substantividad	244
La unidad esencial es «primaria» y no consecutiva a una síntesis	246
En la concepción escolástica la unidad es posterior a la entidad	249
El estado constructo de las esencias en el cosmos	250
Dios también pertenece de alguna manera a la substantividad de las cosas	252
Resumen del párrafo	253
Párrafo 52:	
Analogía y dinamismo de la substantividad	255
Nota previa sobre el concepto de analogía	255
La substantividad se realiza de diverso modo en la cosa, en el Cosmos y en Dios	256
La Naturaleza es una melodía dinámica	257
La substantividad «naturante»	

y la substantividad «naturada»	259
La transcendentalidad dinámica es la clave del carácter productor e intrínseco de la «naturaleza naturante»	261
El límite entre la «naturaleza naturante» y la «naturaleza naturada»	264
La producción como funcionalidad	267
Resumen del párrafo y del capítulo	272
CAPÍTULO VII:	
LA ESTRUCTURA TRANSCENDENTAL DE LA REALIDAD	276
Párrafo 12:	
Las coordenadas generales de la estructura de la realidad	277
La apertura es el carácter común y determinante de todos los momentos de la cosa real	277
La apertura transcendental tiene estructura	276
El correlato zubiriano de la estructura «esencia-existencia»	279
Nuevo aspecto del concepto de ratificación	280
La realidad, en cuanto apertura, es una estructura	282
La talidad es la puerta para acceder a la estructura de la realidad	283
La respectividad es el rasgo básico de la estructuración de la realidad	284
Las coordenadas generales y la plasmación concreta de la estructura de la realidad	285
<i>Res y unum</i> , los «transcendentales simples»	285
El «transcendental complejo» y «disyunto»: el «mundo» ..	286
El «cosmos»	289
Los «transcendentales complejos conjuntos»: <i>aliquid, verum, bonum</i>	289
El transcendental <i>aliquid</i>	290

INDICE

Los transcendentales <i>verum</i> y <i>bonum</i>	290
Resumen del párrafo	293
Párrafo 22:	
La plasmación concreta de la estructura de la realidad: constitución, dimensionalidad, tipicidad ...	295
De las coordenadas generales de la estructura de la realidad a su plasmación concreta	295
La constitución es una estructura constructa por el «de» y el «en»	295
De la constitución a la individualidad	296
El <i>in</i> y el <i>ex</i> generan en la cosa volumen y dimensiones	297
Las dimensiones de la verdad real y las dimensiones transcendentales	300
Perfección	301
Estabilidad	302
Duración	302
Tipicidad. La esencia cerrada y la esencia abierta	303
Del <i>alter</i> al <i>autós</i>	305
Resumen del párrafo	306
Párrafo 32:	
La realidad relativamente absoluta y la realidad absolutamente absoluta	309
El hombre, realidad relativamente absoluta	309
La respectividad mundanal está fundada en la realidad de la esencia abierta	312
La explicación transcendental del bipolarismo constitutivo del <i>factum transcendental</i>	313
La probación zubiriana es la actualidad intelectual de la respectividad transcendental	314
El «ir siendo» es el «hacer» transcendental	317

INDICE

Las tres propiedades de la realidad como fundamento. Última	318
Posibilitante. El <i>verum</i> transcendental	319
Impelente. El <i>bonum</i> transcendental	321
Dominación y excentricidad	322
La vía zubiriana hacia Dios	322
Resumen del párrafo y del capítulo	325

PARTE TERCERA

ENSAYO DE UNA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA FACTUAL.

Nexo y plan	329

CAPÍTULO VIII:

NUESTRO FACTUM TRANSCENDENTALE Y NOCIONES BÁSICAS .	330

Párrafo 1º

Esquema biológico de la filosofía de Zubiri	331

Prioridad de la realidad y carácter sistemático de ésta: dos motivos generales de crítica a Zubiri	331

Una filosofía que garantiza su propia crítica y su intersubjetividad	332

La clave última de la intersubjetividad	334

¿Es posible transcender el sistematismo biológico?	337

Contraste de la «realidad» zubiriana con el <i>ens</i> escolástico	339

La «actualidad» zubiriana y la <i>actualitas</i> tomista	342

Resumen del párrafo	345

Párrafo 2º

La «autopresencia-desde»
como *factum transcendendale*

Abordaje del concepto de «ser» desde el propio sujeto cognoscente	347

Nuestro <i>factum transcendental</i>	350
Se perfila nuestro concepto de «presencia-desde» contrastándolo con la «presencia» zubiriana, la «razón» de Hegel, el «cogito» de Descartes y el «dasein» de Heidegger	354
La «presencia-desde» contra la «nada»	358
¿Experiencia o idea?	359
¿Es inefable el <i>factum transcendental</i> ?	360
Ni experiencia ni idea, sino <i>factum</i>	363
Resumen del párrafo	365
 Párrafo 3º	
El ser y el ente	
Reducción de la «autopresencia-desde» a simple «presentia»	367
El nivel transcendental de la oposición «sí-no»	369
El concepto de ser	371
¿El <i>factum</i> experiencial o el reducido?	373
Absoluta novedad y radical riqueza del ser	375
El más esquemático y profundo sentido del «yo»	376
Del «yo» al ente	378
Carácter transcendental de las propiedades del ente. La unidad	379
Consistencia y solidez del ente	381
La pluridimensionalidad del ente. Carácter primitivo de este concepto	383
Consistencia, riqueza y gratuidad se resuelven en pluridimensionalidad	385
La pluridimensionalidad, principio de riqueza interna y de configuración externa	388
Pluridimensionalidad e irreductibilidad	389
Resumen del párrafo	390

Párrafo 4º

La esencia y la substancia

De la pluridimensionalidad a la esencia	393
Autoidentidad de la esencia	395
Duración de la esencia	397
La esencia radica en la autoidentidad	398
El momento esencial y el momento substancial	401
Resumen del párrafo y del capítulo	402

CAPÍTULO IX:

LA ACTUACIÓN Y EL CONOCIMIENTO.

SU FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA	405

Párrafo 1º

La actuación de la esencia y de la substancia

La reversión del ente hacia sí mismo	406
La actuación del «serse»	409
La manifestación, como actuación de la autoidentidad ...	411
Adjudicación de la manifestación a la esencia	412
Alteridad de la actuación del ente	413
La apetencia, actuación de la substancia	414
El «desde»	417
La «ley de la presencia del origen»	418
La puerta hacia el mundo exterior	420
El orto de la inteligencia	422
Resumen del párrafo	426

Párrafo 2º

El conocimiento del mundo exterior

El salto al mundo exterior	429
El esquema preventivo	430

INDICE

El esquema preventivo no es una categoría <i>a priori</i>	432
Prevención; no mera previsión	433
El conocimiento primordial es un conocimiento de esencia	435
El conocimiento primordial es objetivo	438
Abordaje transcendental de la objetividad	439
A la objetividad desde el <i>peso</i> y la <i>autoapetencia</i>	440
De la <i>autoapetencia</i> a la <i>alteridad</i>	441
La objetividad como descanso en la factualidad del objeto	442
La factualidad y el « <i>serse</i> » como garantías del conocer	443
Resumen del párrafo	444

Párrafo 32

La percepción válida

La caverna del espejo	448
Urgencia y factualidad de la objetivación e insuficiencia de la percepción	451
Coincidencia de los datos en una única positividad	453
Operadores de la extensión del conocimiento	456
Resumen del párrafo y del capítulo	458

PARTE CUARTA

VALORACIÓN Y CRÍTICA

Proyecto	463

CAPÍTULO X:

VALORACIÓN CRÍTICA DEL SISTEMA

DE CONCEPTOS DE ZUBIRI	464

Párrafo 1º Problemática posterioridad del concepto de «ser» con respecto al de «realidad»	465
Coincidencia y diversidad entre el <i>factum transcendente</i> de Zubiri y el nuestro	465
El carácter sistemático de la realidad zubiriana se refleja en el «de suyo»	467
El «de suyo» no es ni «a se» ni «per se», sino «ex se»	468
Precariedad transcendental del «de suyo»	470
Zubiri admite implícitamente un concepto de «ser» previo al de «realidad»	473
Resumen del párrafo	477
Párrafo 2º Precisiones sobre el concepto de substantividad	479
La utilidad del concepto de substantividad	479
Zubiri admite implícitamente el concepto de subjetualidad	481
La substantividad del cosmos en contraste e implicación con la de las demás cosas	483
Alcance preciso del concepto de evolución autosuperadora	485
Resumen del párrafo	489
Párrafo 3º El estado absoluto de las esencias es distinto que el conceptivo y previo a él	490
El triple estado de las esencias según la Filosofía Escolástica	491
El triple estado según nuestra concepción	492
Para Zubiri lo metafísico escolástico es meramente conceptivo	495
La "vacía determinación lógica" de López Quintás	497
Zubiri admite implícitamente un estado .	

INDICE

absoluto anterior al conceptivo	499
Resumen del párrafo	502
Párrafo 42	
Analogía de la substantividad con el modo de concepción de la Física actual	503
Características del concepto racio-sensitivo en contraste con las de la substantividad	503
El concepto racio-sensitivo de espacio y su correspondencia zubiriana	507
Contraste general: semejanza en lo estructural y sistemático, y en el desconocimiento del plano absoluto; diferencia en lo métrico	509
Resumen del párrafo y del capítulo	512

SÍNTESIS FINAL Y CONCLUSIONES

I. ESTUDIO APRIORÍSTICO DEL SISTEMA DE IDEAS DE ZUBIRI	515
La aprehensión primordial de realidad es el <i>factum transcendentale</i> de donde brota la filosofía de Zubiri, y es de carácter primariamente sistemático	515
Surgimiento de los diversos momentos de la formalidad de realidad con respecto al <i>factum transcendentale</i>	517
Obtención apriorística de los conceptos de generación y evolución	519
Diversidad e integración de niveles en el concepto de substantividad	521
Estructura transcendental de la realidad	522
Explicación transcendental de bipolarismo del <i>factum transcendentale</i>	524
El hombre, realidad dominada, y Dios, realidad dominante	526

INDICE

II. NUESTRA ALTERNATIVA	527
Nuestro <i>factum transcendental</i>	527
El ser, el ente, la esencia y la substancia	529
La actuación del ente. La inteligencia	530
El conocimiento del mundo exterior	531
La percepción válida y su extensión	532
III. VALORACIÓN CRÍTICA	533
IV. APORTACIÓN DE ZUBIRI A LA FILOSOFÍA	534
V. RESUMEN Y CONCLUSIÓN	536
Nuestra aportación	537

NOTAS

Notas al capítulo I	538
Notas al capítulo II	540
Notas al capítulo III	545
Notas al capítulo IV	559
Notas al capítulo V	563
Notas al capítulo VI	568
Notas al capítulo VII	574
Notas al capítulo VIII	579
Notas al capítulo IX	585
Notas al capítulo X	590