



UNAM

**La superación del dualismo antropológico en la filosofía de
Xavier Zubiri: fundamentos metafísico-noológicos.**

Tesis para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía.

Presenta: Víctor Hugo Malfavón Carrillo.

Director de tesis: Dr. Ricardo R. Horneffer Mengdhel.

Facultad de Filosofía y Letras.

Sistema de Universidad Abierta y a Distancia.

Universidad Nacional Autónoma de México.



SUA'ED

2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La superación del dualismo antropológico en la filosofía de Xavier Zubiri: fundamentos metafísico-noológicos.

Tesis para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía.

Presenta: Víctor Hugo Malfavón Carrillo.

Director de tesis: Dr. Ricardo R. Horneffer Mengdhel.

Facultad de Filosofía y Letras.
Sistema de Universidad Abierta y a Distancia.

Universidad Nacional Autónoma de México.

2014.

A la memoria de mi padre, José Malfavón Espinoza.

A mi madre, Oliva Carrillo Govea, y a mi hermano,
José Malfavón Carrillo, pues a ellos debo todo.

Agradecimientos.

Quiero agradecer, en primer lugar, al Dr. Ricardo Horneffer, por su entrañable compañía durante, e irreprochable compromiso con, este proceso.

Al Lic. Carlos Vargas y al Mtro. Aldo Guarneros por su atenta y generosa lectura de este trabajo.

A mis hermanos Rocío, Jorge y Daniel, y a su mamá, la Sra. Hermelinda Sifuentes, por su cariño y apoyo constantes

Finalmente, a las personas con quienes tengo la gracia de libar el vino esencial de la amistad: Mariano Villegas, Alfredo Lèal y Virginia Saji; Marco Antonio Estrada; Antonio Anzures; Adriana Ronquillo y Lilia Hurtado; Fernando E. Ortiz Santana.

El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él.

ZUBIRI, *Sobre la esencia*.

INTRODUCCIÓN.	
¿Qué es el “dualismo antropológico”?	6
CAPÍTULO 1.	
Fundamentos metafísicos de la superación del dualismo antropológico: sustantividad y esencia.	24
1.1. Exposición y crítica zubirianas del concepto de esencia en Aristóteles.	24
1.2. Sustantividad.	33
1.3. Esencia.	51
Apéndice. La realidad humana como sustantividad.	55
CAPÍTULO 2.	
Fundamento noológico de la superación del dualismo antropológico: inteligencia sentiente.	73
CONCLUSIÓN.	
El organismo como principio crítico.	89
BIBLIOGRAFÍA.	102

Introducción. ¿Qué es el “dualismo antropológico”?

Llamaremos en este trabajo “dualismo antropológico” a aquella teoría metafísica sobre la constitución estructural del hombre, teoría de acuerdo con la cual el hombre está constituido por un componente “orgánico” y un componente “psíquico”, cada uno independiente respecto del otro y, por tanto, completo en su propio orden. En efecto, la “tesis” fundamental del dualismo antropológico es que la facultad de sentir (propia de lo orgánico) y la facultad de inteligir (propia de lo psíquico) no sólo son esencialmente distintas, sino formalmente opuestas: los sentidos aprehenden lo que *no es* propiamente, la inteligencia por su parte aprehende lo que propiamente *es*. Lo veremos enseguida. Tomamos la denominación de esta teoría metafísica de autores como C. Tresmontant o E. Dussel. El dualismo antropológico trae consigo una serie de graves implicaciones para librarnos de las cuales es necesaria una crítica y una superación radical de tal dualismo como esquema para pensar la realidad humana. “Superación” significa aquí algo muy sencillo: abordar un fenómeno determinado -en nuestro caso el problema de la relación entre sentir e inteligir, derivado de la dualidad alma/cuerpo en la Grecia antigua- desde una perspectiva que dé cuenta de dicho fenómeno de un modo más radical y suficiente que perspectivas anteriores. Concretamente, que dé cuenta de una manera más suficiente que el mencionado dualismo entre sentir e inteligir característico de la filosofía occidental. Justo esto es lo que, pensamos, ocurre con la filosofía del vasco Xavier Zubiri. En efecto, el pensamiento de Zubiri elabora y fundamenta principios que nos permiten no caer en lo propuesto por el dualismo antropológico, superar lo implicado por este esquema en lo tocante al grave problema metafísico de la relación entre sentir e inteligir, entre organismo y psique.

El pensamiento griego elabora tres grandes ejes metafísicos a partir de la índole propia del horizonte desde el cual arranca y se despliega dicho pensamiento. ¿Qué es lo característico del horizonte de pensamiento griego? “En Grecia, las cosas circundan al hombre en perpetua variación, en perpetuo movimiento, *kínesis*. Este movimiento no es simplemente un movimiento local: es toda la mutabilidad de lo real. El hombre está en medio de las cosas, e incluso también en sus mutaciones, que se llevan el secreto de su destino, y con él, su *agathón*, su bien” (Zubiri 2002 42). Se trata, en efecto, de lo que ya el joven Zubiri llama “horizonte de movilidad”, horizonte muy distinto de aquel desde el cual

piensa el cristiano, es decir, el “horizonte de nihilidad”. Si ante la experiencia del devenir de las cosas el griego se pregunta por lo que a este devenir subsiste, el cristiano se pregunta más bien cómo es que en definitiva hay cosas, al margen de que devengan o no. Así, a partir de esta peculiar experiencia del mundo, el griego se percibe como el *zoón lógon éjon*, esto es, como el viviente que por su capacidad de decir (*légei*) rescata justamente en tal decir lo que permanece de las cosas. Tal rescate de la cosa en aspecto permanente es justo lo que el griego llamó verdad (*alétheia*). Precisamente por ello, tal experiencia determina un preguntar por lo que subsiste, determina la pregunta que vertebrata todo el pensamiento griego, a saber, “¿qué es «lo que es»?” (*tí tò ón*) (véase Zubiri 2002 42). Desde la experiencia del mundo como devenir las elaboraciones de la filosofía griega decantarán en tres grandes ejes metafísicos que terminarán estructurando el horizonte propio de esta filosofía, ejes que con E. Dussel llamaremos “monismo trascendente”, “anti-historicismo del eterno retorno” y, justamente, el “dualismo antropológico” (véase Dussel 1974). Cada “eje” es solidario de los demás y juntos componen la estructura metafísica del mundo griego, estructura que alcanza en los pensadores cumbres de ese mundo su última y más alta elaboración filosófica. En efecto, la cultura griega descansa en la idea de que nada de lo sensiblemente aprehendido *es* propiamente, de que todo lo individual, sensible, material, se repite cíclicamente y es constitutivamente transitorio, fundado en un principio (*arjé*) a su vez eterno, divino, trascendente y trascendental. Tal principio es justo lo que para el griego fue la naturaleza (*physis*). Así Anaximandro nos dice, de acuerdo con el registro de su pensamiento ofrecido, entre otros, por Simplicio:

De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro... dijo que el principio y elemento de las cosas era el ápeiron [*indefinido o infinito*], habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material. Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza *ápeiron* de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos. De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, «según necesidad»; «pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo» (Kirk, Raven 162-164).

En efecto, se trata de un pensamiento anti-histórico, en el sentido de que sólo concede positividad a las cosas sensiblemente dadas en la medida en que participan de un principio eterno que las funda. Por ello esta estructura es llamada “anti-historicismo del eterno retorno”, pues hace depender la positividad de lo sensible de un “foco” que concentra en sí el ser, del cual todo lo sensiblemente participa en una estructura temporal cíclica. En efecto,

la contrapartida de lo sensible que no *es* propiamente, es justamente una instancia trascendente y trascendental que tiene el *ser* propiamente como su razón formal. Esta “contrapartida” corresponde a otra de las estructuras mencionadas, designada bajo el nombre de “monismo trascendente”. Así, por ejemplo, tenemos el Logos, la “razón-y-medida” constituyente de la dialéctica eterna de la naturaleza de que nos habla Heráclito: “Siempre se quedan los hombres sin comprender que el Logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído, pues aunque todas las cosas acontecen según este Logos...” (Kirk, Raven fr. 194); “Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular” (fr. 195); “Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una” (fr. 196). Tenemos también en esta misma línea la formulación radical del ser en Parménides: “Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo. Pues ¿qué nacimiento podrías encontrarle? ¿cómo y de dónde se acreció? No te permitiré que digas de «lo no ente», pues no es decible ni pensable lo que no es. Pues, ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? Por tanto, es necesario que sea completamente o no sea en absoluto” (fr. 296). Tenemos finalmente el dualismo antropológico, el cual se inserta perfectamente en lo postulado por las estructuras descritas. En efecto, de acuerdo con lo que éstas implican, una parte del hombre, la inteligencia (*noús*), corresponderá a la instancia trascendental que es en cuanto tal eterna, inmortal y, por tanto, divina; y otra parte del hombre, el sentir (*aisthesis*) que, como facultad del cuerpo, corresponderá a la parte que “pasa”, a lo mortal, transitorio, sensible. Zubiri traduce así el fragmento tres de Parménides, según la edición de Diels y Kranz: “son inseparables unidad «ser» y «visión de lo que siempre es» [*noein*]” (Zubiri 2002 44).

Estas estructuras del horizonte del pensamiento griego subsisten y permanecen incuestionados en los pensamientos de Platón y Aristóteles, filósofos de los cuales, antes bien, tales supuestos recibirán su más acabada elaboración filosófica desde las indicaciones centrales ofrecidas por la enseñanza de Sócrates. En efecto, ante los embates de la sofística contra la sabiduría tradicional de la cultura griega, Platón y Aristóteles se comprometerán con esta sabiduría y emprenderán una fundamentación filosófica de la

misma¹. Y es que para la sofística todo es discursiva (Gorgias) o sensiblemente (Protágoras) “performable”². Platón y Aristóteles demostrarán exhaustivamente que a las cosas corresponde necesariamente un “qué-es”, una *esencia*: tal es justamente la vía de pensamiento en que pone a dichos filósofos su maestro Sócrates³, vía de pensamiento que culmina en la Idea platónica y la sustancia aristotélica (Zubiri 2002 59-60). Veamos, en la medida en que nos lo permite el espacio debido a una introducción, la forma en que esta fundamentación de la sabiduría griega se concreta, primero en Platón, tomando como caso concreto de la mencionada fundamentación su diálogo *Fedro*. En este diálogo Platón nos brinda una exposición en clave mítico-religiosa de su ontología. Se nos perdonará que tomemos como ejemplo el conocido mito del lugar supraceleste narrado en este diálogo y lo leamos literalmente, pero es que incluso un Aristóteles no procede de modo distinto cuando, por ejemplo, estudia en el Libro I del tratado *Acerca del alma* las diversas ideas que sobre el alma preceden a su propio planteamiento. Es que para el estagirita, como es sabido, el “amante del mito” (*philomythos*) es “a su modo amante de la sabiduría (*philosophos*)...” (*Met.* I 2 982b 17). Remitámonos, pues, al caso ofrecido por este diálogo, no sólo porque en él aparecen con claridad las estructuras de que hablamos y se

¹ “[L]os fundamentos religiosos de la vida arcaica griega se habían corrompido en el curso del siglo V. Puede seguirse la línea descendente del proceso intelectual por las obras de los tres grandes maestros de la tragedia antigua: Esquilo, Sófocles y Eurípides... Esquilo, el profeta, cuyo espíritu está enteramente alimentado de las tradiciones religiosas de su pueblo... Sófocles ha llegado a equilibrar perfectamente los aspectos humanos y divinos de la vida... Él se inclina silenciosamente ante la majestad inaccesible de la trascendencia y se encamina con todas sus fuerzas hacia la vertiente humana de la obra... Eurípides es un artista admirablemente dotado, pero su universo se centra totalmente sobre el hombre; relativizado, le falta un centro absoluto. Es un escéptico, un verdadero contemporáneo de Protágoras... Cuando Sócrates, Platón y Aristóteles aparecen intentando por todos los medios reconstruir una vida plenamente humana, ellos reconocen las debilidades de su tiempo. Sin embargo, habían comprendido que, para llegar a una solución, era necesario estudiar el problema sobre el terreno en que los sofistas lo habían transferido, el del pensamiento racional... Cuando Platón y Aristóteles, siguiendo a Sócrates, restablecieron lo divino como el principio supremo del orden natural y social, no querían volver hacia la edad mitológica, sino que entendían así redescubrir la realidad secreta e inamovible que la religión en su estado primitivo había simbolizado bajo la forma de los mitos. Y aquella realidad que la religión llamaba *theós*, entendían ellos expresarla por medio de la razón o, en griego, por el *lógos*” (Jaeger citado en Dussel XXV-XXVI 1974).

² Para Gorgias es inherente a la palabra una “fuerza de persuasión” que, aunada a la volubilidad del ser humano, termina por constituir una instancia última que suplanta el ser de las cosas: “la fuerza de la persuasión, de la que nació el proyecto de Helena, es imposible de resistir y por ello no da lugar a censura, ya que tiene el mismo poder que el destino” (Gorgias 1966 88); para Protágoras “el hombre es «medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son»”, significando tal aserto “que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen, y que para ti son tal como se te (a)parecen... (Platón *Teet.* 152a-152b).

³ Para un análisis del lugar central de Sócrates en el desarrollo de la filosofía griega, véase el extraordinario estudio monográfico de Zubiri “Sócrates y la sabiduría griega” (Zubiri 2007a 187-265).

confirma la oposición radical entre sentir e inteligir, sino porque también nos brinda una idea de la forma en que Platón concibe el alma. Podremos así apreciar posteriormente la diferencia entre Platón y Aristóteles respecto a tal cuestión. En efecto, el alma, que en Platón no sólo tiene una facultad racional propia opuesta a la facultad “sentiente” del cuerpo, sino que es principio de movimiento en sí misma y, en cuanto tal, ingénita e imperecedera y, por tanto, independiente del cuerpo, por su misma naturaleza inmortal ha tenido, según Platón, convivencia con otras dos instancias inmortales: los dioses y, como se verá, con la verdad misma. En efecto, de acuerdo con Platón, el alma es sostenida por alas y está constituida por tres componentes: una tendencia a la verdad y lo divino (caballo blanco), una tendencia a la concupiscencia contraria a la anterior (caballo negro) y una facultad racional que media entre estas dos tendencias. El alma que pierde sus alas y cae desde el lugar en que coexiste con los dioses “se asienta y se hace con un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal” (*Fed.* 246c). Ahora bien, ¿cuál es la causa de que el alma pierda sus alas y venga a constituir un viviente mortal al unirse con un cuerpo terrestre? El alma cae porque sus alas, dada su constitutiva tendencia a “levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba”, se debilitan al no recibir el “alimento” que por su tendencia natural les conviene, esto es, los atributos de lo divino (que coinciden con los del cuerpo): hermosura, sabiduría, bondad, entre otras cosas. De esta manera, las almas dejan de alimentarse y pierden sus alas cuando, al seguir éstas al coro de los dioses comandados por Zeus en su ruta hacia la cima de la bóveda del cielo, más allá de la cual residen la verdad y *las realidades (ousía) de las que todo en el mundo sensible es mera imagen*; las almas pierden sus alas, decimos, cuando, una vez llegadas a la cima de la bóveda celeste, son incapaces de sostenerse firmemente sobre ella y, por tanto, incapaces de ser llevadas por la bóveda en su giro en torno a la verdad y las realidades mencionadas. Las almas pierden así de vista lo que a su naturaleza conviene.

Pues las [almas] que se llaman inmortales cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contempla lo que está al otro lado del cielo. A este lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto -ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla-: porque, incolora, informe, intangible, esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y

alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar... En ese giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no a aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes-, sino esa ciencia de lo que verdaderamente es ser (*Fed.* 247c-e).

De esta manera, vienen a tierra las almas que, en la disputa por un sitio desde el cual contemplar lo que hay más allá del cielo, pierden la oportunidad de tal contemplación y, alimentándose ya no de verdad, sino de opinión, pierden sus alas. No creemos necesario dar cuenta de los tipos de vida que según Platón puede llevar el alma caída en un cuerpo. Para nuestros propósitos basta mencionar tan sólo el tipo de vida que Platón considera el supremo y tiene como recompensa una vuelta del alma al cielo más pronta que la que puede ofrecer cualquier otro. Esta es, efectivamente, la vida del filósofo, la cual conviene al hombre supremamente, pues éste, dada la naturaleza de su alma, debe comprender según la *idea* y en esto consiste justamente la vida filosófica.

Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que dicen las ideas [*katà tò eidos legómenon*], yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad (*Fed.* 249c).

Así, tenemos en este famosísimo pasaje del *Fedro* las radicales elaboraciones filosóficas emprendidas por Platón desde las estructuras del horizonte propio del mundo griego: primero, la postulación de la “esencia cuyo ser es realmente ser” (*ousía óntos ousa*)⁴ cuyas cualidades trascienden toda cualidad sensible y que correspondería a lo que hemos venido llamando “monismo trascendente”; segundo, la anulación de la positividad de lo sensible al considerarlo una imagen de aquellas realidades contempladas en el lugar supraceleste, de aquellos “seres que en verdad son”, anulación en virtud de la cual se impone eso que hemos visto a Platón llamar “comprensión según la idea” y, por tanto, una vida cuyo sentido es el retorno a aquello según lo cual se comprende, esto es, las *ideas*. Es justo lo que hemos llamado “anti-historicismo del eterno retorno”. Finalmente, el “dualismo antropológico”, expresado claramente en el aserto según el cual, en desmedro de la multiplicidad de lo sensible aprehendido por los sentidos, sólo a la inteligencia (*noús*) corresponde la aprehensión de aquello cuyo ser consiste en realmente ser, esto es, la *ousía* que, como

⁴ E. Lledó, traductor de la versión del *Fedro* de que nos valemos para este análisis, explica: “o sea una realidad cuya propia sustancialidad es su ser mismo” (264)

acabamos de ver, es tal *ousía* a manera de forma (*eidos*), de modelo, de paradigma de lo sensible. Estas estructuras propias del mundo griego redundarán en lo que E. Dussel llama “inconsistencia teórica del bien común”. “Con la palabra «inconsistencia» expresamos la contingencia del valor secundario, instrumental, corruptible de dicho bien político, en fin, subordinado y accidental” (Dussel 1974 1). En efecto, dado que lo corporal, lo material, en suma, lo sensible no es nunca propiamente, y dado que la comunidad de seres corpóreos se inscribe en este orden ontológico de rango inferior, la comunidad política será formal e intrínsecamente inconsistente. “Sin duda, Adimanto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse con ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad...” (*Rep.* VI, 500c). Por esto, la dedicación política del filósofo que ve la Idea del Bien conforme a la que habrá de ser gobernada la comunidad, será en última instancia un sacrificio, una obligación que nunca podrá estar exhaustivamente fundada, que será estructuralmente inconsistente: “...si algo lo *fuera* [al filósofo] a ocuparse de implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres lo que él ve allá...” (500d)⁵.

Veamos ahora, brevemente, qué es lo que a estos mismos respectos ocurre en el caso de Aristóteles. En primer lugar, tenemos que en el pensamiento del estagirita lo sensible cobrará una cierta densidad ontológica de la que carece en Platón, aunque la cobrará no por sí mismo, no en cuanto sensible. Lo sensible, en efecto, se considerará “parte” de lo que sea *entidad* (*ousía*). Así, preguntémonos ante todo qué es entidad para Aristóteles y después pasemos a la cuestión de la forma restringida en que lo sensible entra en tal categoría fundamental. Como es sabido, para nuestro filósofo aquello de lo que se dice “que es” (*on*)

⁵ El subrayado es nuestro. De esta desvalorización de lo sensible en el mundo griego y otras “sociedades tradicionales” da cuenta también M. Eliade: “un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está «desprovisto de sentido», es decir, carece de realidad” (41); C. Tresmontant hace lo propio comparando el pensamiento griego y hebreo respecto a la génesis de lo real: “En todas estas metafísicas [las de los pensadores occidentales que parten de la metafísica griega], la génesis de lo real es pensada o como una caída [Plotino], o como una deducción que se absorbiese en una unidad siempre eterna [Spinoza], o como una alienación [Hegel], jamás como una creación positiva. Concebir la génesis de lo real como una operación eminentemente positiva, es original de la tradición bíblica. Es una inversión total del punto de partida de la metafísica y del movimiento inicial del pensamiento, que compromete todo lo demás. Las consecuencias son inmensas. Sobre este punto fundamental, del que procede toda la metafísica, el pensamiento hebreo se desarrolla exactamente en sentido inverso del pensamiento griego; remonta una pendiente que las metafísicas griegas y tras ellas las metafísicas modernas, que aceptan sus posiciones iniciales, descienden, en el sentido concreto de que, desde el punto de vista griego, lo real sensible proviene de un *descenso*, de una degradación, mientras que para los hebreos es fruto de un acto positivo, de una *ascensión*, que es la creación” (16-17).

envuelve intrínseca y formalmente un qué-es (*tí*) y, por tanto, una determinación. En otras palabras, lo “que es” es necesariamente “algo”, está determinado. Ahora bien, esta determinación ¿a qué puede referirse? Pues, evidentemente, no a otra cosa que al ser de lo determinado, esto es, precisamente, a la entidad (*ousía*). Lo “que es” en el sentido de ser algo determinado es justamente entidad. La determinación es determinación de la entidad y la entidad es así lo determinado, aquello que en cuanto “es” le corresponde un qué-es. El sentido primario de “lo que es” queda así referido a la entidad. Los demás sentidos de esta expresión quedarán referidos no a la entidad, sino a los accidentes de ésta. En efecto, se dirá de algo “que es” en el sentido de ser “cantidad” de la entidad, “cualidad” de la entidad, etc. De esta manera tenemos que “lo que es” en el sentido primario de ser un “es determinado” (*ousía*), *es propiamente*, es con un rango metafísico supremo, o sea, *separado* (*joristón*): en y por sí mismo.

Por eso cabe considerar la aporía de si «pasear», «sanar» y «estar sentado» son, respectivamente algo que es o algo que no es, y lo mismo acerca de cualesquiera otras cosas semejantes. Y es que ninguna de estas cosas es <existente> por sí ni capaz de existencia separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión; en efecto si se prescinde de él no es posible hablar de «lo bueno» y «lo que está sentado» (*Met.* VII 1, 1028a 20-30).

De esto sacamos en blanco una conclusión fundamental: la entidad (*ousía*) es, para Aristóteles, sujeto; es, como nos dirá Zubiri más adelante, *sustancia*⁶. Los demás sentidos de “lo que es” se predicarán como accidentes de ésta. Ahora bien, ¿qué es la entidad en cuanto sujeto? Sujeto, efectivamente, “es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de alguna otra” (VII 3, 1028b 36-1029a). Sin embargo, en la metafísica aristotélica hay tres instancias fundamentales: la materia (*hylé*), la forma

⁶ “Esencia es el título de uno de los temas centrales de toda metafísica. El vocablo latino *essentia* es un término culto; es el abstracto de un presunto participio presente *essens* (esente) del verbo *esse* (ser). Morfológicamente es, pues, el homólogo exacto del griego *ousía*, que es a su vez (o al menos así era percibido por los griegos) un abstracto del participio presente femenino *ousa* del verbo *einai* (ser). Esta homología podría llevar a pensar que *ousía* significa esencia. Sin embargo, no es así. El vocablo griego, en el lenguaje usual, es muy rico en sentidos y matices; y en todos ellos lo emplea Aristóteles. Pero cuando el filósofo lo usó como término técnico, significó no esencia, sino *substantia*, sustancia. En cambio, lo que este vocablo latino traduce exactamente es el término *hypokéimenon*, aquello que «está-por-debajo-de», o que «es-soporte-de» accidentes (*symbebekóta*). No es una mera complicación de azares lingüísticos; es que para el propio Aristóteles la *ousía*, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (*málista*) el *hypokéimenon*, el sujeto, lo *sub-stante*. En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó *tò ti en einai* y los latinos *quidditas* el «lo que» es la *ousía*, la sustancia” (Zubiri 2008 3).

específica (*eidos*) y el compuesto de ambas (*synolon*). Así, la forma específica es a última hora la determinación que hemos visto corresponde esencialmente a la entidad como sujeto, la materia aquella instancia susceptible de ser determinada y el compuesto de ambas, justamente, la materia configurada por la forma específica. Aristóteles concluirá lo siguiente respecto a la cuestión de cuál de las instancias citadas sea propiamente sujeto: “el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado*, pertenecen en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia” (1029a 27-29). Más arriba hemos dicho que en el pensamiento del estagirita lo sensible cobraba una “densidad” ontológica que no tenía en Platón. Pues bien, lo sensible, en este caso la materia, cobra este nuevo rango metafísico, pero tan sólo por estar configurada, determinada, por una forma específica. Veremos adelante las consecuencias de este planteamiento.

Hemos visto que a la entidad, en tanto que tal, corresponde un qué-es. La entidad, en efecto, es algo determinado. Una de las definiciones de entidad es ser sujeto, como queda dicho. Otra definición de entidad es ser *esencia*. Ambas definiciones o sentidos de entidad están perfectamente articulados: sujeto es lo determinado, esencia la determinación. Dice Aristóteles respecto a ésta: “la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice <que es> por sí misma” (VII 4, 1029b 13). La esencia es pues un *enunciado (lògos)*, pero enunciado de tal índole que en él se enuncia la *definición* de un sujeto, es decir, en tal enunciado no cabe el sujeto en cuanto sujeto de predicados o determinaciones accidentales, sino sólo en cuanto sujeto de determinaciones que le corresponden por sí mismo y, por tanto, lo definen. “Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él” (1029b 20). Aristóteles concluye respecto a esta cuestión: “hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición. Pero no hay definición simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado... sino cuando el enunciado es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo” (1030a 6-11); éstas son justamente las entidades en cuanto sujetos determinados. Esta tematización de la esencia como definición del sujeto según las condiciones expuestas tendrá como consecuencia que sólo haya esencia de las especies de un género dado (por ejemplo, de hombre como especie del género animal). Para

Aristóteles, en efecto, las especies no se expresan mediante predicados accidentales, sino que sólo ellas pueden definirse por sí mismas.

Hemos dicho más arriba que la entidad como sujeto y la entidad como determinación, y por tanto, definición, esencia, se hallan perfectamente articuladas: esencia es efectivamente esencia de un sujeto. En este sentido, sujeto y esencia no sólo están perfectamente articuladas, sino plenamente identificadas: “la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular” (VII 6, 1031a 17). En este punto Aristóteles se distancia radicalmente de Platón. En efecto, para éste las esencias de las cosas, es decir, las Ideas, se hallan separadas de las cosas y son algo distinto de éstas. Aristóteles demuestra contundentemente que esto no puede ser así, entre otras cosas porque si la cosa buena y su ser-buena son cosas distintas, la cosa buena no puede efectivamente ser tal. Para efectos de nuestra exposición del pensamiento del estagirita, nos interesa sobre todo aquel argumento según el cual si esencia y cosa son distintas, entonces la esencia no existiría y la cosa no podría ser conocida. Para Aristóteles, en efecto, acceder a la esencia de una cosa es conocerla. Ahora bien, hasta aquí hemos visto plantearse la cuestión de la esencia a un nivel meramente lógico, esto es, como definición (*lógos*). Aristóteles nos dirá ahora que la determinación de la entidad, esto es, la forma específica en virtud de la cual tiene una definición lógica, le viene a la cosa por *naturaleza*. Entre las cosas que se generan, efectivamente, las hay generadas por arte, generadas de manera espontánea y generadas por naturaleza.

Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza, y aquello que llegan a ser es «hombre» o «planta» o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos que son entidades en sumo grado (VII 7, 1032a 16-20).

Así, tenemos que lo generado en cuanto tal tiene materia y que en el caso de las generaciones naturales –“que son entidades en sumo grado”- éstas llegan a ser por la acción de la naturaleza “entendida como forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro: en efecto, un hombre engendra a un hombre)” (1032a 25). La configuración de la materia, la forma específica (*eidos*) de un sujeto dado, le viene dada por la naturaleza: en ésta efectivamente se halla dicha forma y se transmite por la acción de una generación natural.

Siendo causa de lo generado, la forma, por lo demás, no se genera, ni tampoco la materia. A partir de ésta hay generaciones determinadas según formas específicas, pero ni aquélla ni éstas son a su vez generadas.

Así pues, si la causa productora hiciera también ésta [la forma], es claro que la haría del mismo modo [esto es, a partir de algo: materia] y las generaciones irían a un proceso infinito. Es, pues, evidente que ni se genera la forma -o comoquiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible- ni hay generación de ella, y tampoco <se genera> la esencia (ésta es, en efecto, lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna otra potencia) (VII 8, 1033b 3-7).

Con esta conclusión Aristóteles incide nuevamente en su radical crítica a la metafísica platónica. En efecto, no hay necesidad de entidades separadas de lo sensible como causa de esto, toda vez que la materia, en lo generado por naturaleza (*physis*), se halla intrínsecamente configurada por formas incorruptibles y lo generado de esta manera tiene lugar por la acción de un generante natural. “Así pues, es evidente que si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran hablar de las Formas, la causalidad de las formas no tendría utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades. Y por lo mismo tampoco serían entidades por sí mismas” (1033b 26-30). De este planteamiento por parte de Aristóteles se deriva una grave consecuencia: los individuos son *esencialmente* iguales en cuanto forman parte de una misma especie y tienen, por tanto, una misma esencia, siendo su diferencia meramente numérica. Con lo que llevamos dicho, en fin, podemos acercarnos a lo que pasa con el hombre, considerado metafísicamente, en el pensamiento del estagirita. El hombre en tanto generación natural y, por tanto, entidad por excelencia, será una forma específica determinada en la materia. En Aristóteles, en efecto, asistimos a la consagración de cierto tipo de unidad metafísica del hombre: una unidad *hilemórfica*.

Ahora bien, ¿qué son y cómo funcionan el sentir y el inteligir en Aristóteles? Para responder a esta pregunta es necesario dar cuenta de los planteamientos básicos del estagirita en su tratado *Acerca del alma*, en el cual dice nuestro filósofo a manera de tesis fundamental sobre tal cuestión: “si cabe afirmar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (*De An.* II 1, 412b 5). Entelequia significa, efectivamente, actualidad plena de la forma en la materia, pero en tanto que forma (*eidós*) significa ahora no instancia configuradora de la

materia en sus rasgos visibles (*morphé*), sino conjunto de operaciones que lleva a cabo la entidad viviente como fin (*télos*) inmanente. Así, en el caso concreto del problema del alma, *eidos* es entelequia: actualidad plena de la forma en la materia según un *télos* especificado en cierto conjunto de funciones (véase Calvo 16-20). De esta manera, hay que preguntarse: ¿qué pasa con el alma como entelequia, *eidos*, de esas entidades naturales (cuerpos) que llamamos “vivientes”, es decir, aquellas que se alimentan, crecen y envejecen (pues estas operaciones definen la vida para Aristóteles)? Dice el estagirita:

...todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (412a 15-20).

Así, tenemos que en Aristóteles cuerpo es materia, potencia de vida, y alma es vida efectivamente actualizada, por tanto, forma específica y definitoria (en el sentido aludido de conjunto de funciones vitales) de un cuerpo como materia y potencia de vida. Desde la teoría de la entidad (*ousía*) como sustancia material inmanentemente configurada por una forma específica, en Aristóteles no tendremos más, como en Platón, un alma como entidad independiente de otra entidad que es el cuerpo, sino que entidad será el compuesto hilemórfico de alma (*eidos* como conjunto actual de funciones vitales) y cuerpo (materia con potencia de vida). Entidad será el viviente, el animal: “así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso -y paralelamente- el animal es el alma y el cuerpo” (413a 2)⁷.

De esta manera tenemos que el alma es forma específica, entelequia, de un cierto tipo de materia capaz de vivir llamada cuerpo. Lo *animado*, a diferencia de lo inanimado, es el cuerpo con vida y ésta, para Aristóteles, viene definida por toda una serie de operaciones,

⁷ T. Calvo Martínez, traductor del tratado *Acerca del alma* de que nos valemos para el presente análisis, señala que palabras como las que acabamos de citar son ambiguas y pueden dar lugar a una insostenible identificación de alma y vida. No ha lugar a tal identificación. En Aristóteles, en efecto, se piensa el alma de desde las funciones vitales, siendo el alma actualidad de dichas funciones en una materia con potencia de actualizar la vida. Pero el alma no es sólo la mera actualidad de la vida, *entelequia de un cuerpo como materia con potencia de vida*, sino *principio* de tal actualidad o, de acuerdo con Calvo, “agente activo regulador de [la] coherencia y armonía [de las funciones vitales]” (25). “Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte entiende, otra apetece. ¿Qué es, entonces, lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo; más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye” (*De An.* I 5, 411b 5-9).

de ahí que “cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo” (II 2, 413a 22-25). Por esta razón, para Aristóteles las plantas viven, pues cumplen estas últimas funciones, es decir, tienen una facultad nutritiva (función vegetativa), si bien su alma carece de las demás facultades mencionadas. El animal, por su parte, se caracteriza porque su alma es capaz de sensación. El alma del hombre, en fin, tiene, además de la facultad nutritiva elemental, sensación e *intelecto*. Aristóteles se hace cuestión de si hay almas diversas a las que corresponden cada una de estas facultades o si más bien se trata de partes del alma de las que hay que preguntarse si son separables o no. Respecto a esto Aristóteles concluirá que las facultades corresponden a partes del alma no separables, pero sí diferentes en su esencia, en su definición. La facultad intelectual representará, sin embargo, la excepción: “por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto del alma y que sólo puede darse separado como lo eterno de lo corruptible” (413b 25-27). Con esto nos acercamos a nuestro problema. Repetimos: ¿qué son y cómo funcionan sentir e intelecto en Aristóteles? Respecto a los sentidos nuestro filósofo se pregunta: “[¿]por qué no hay percepción sensible de los órganos sensoriales mismos y por qué éstos no dan lugar a sensación en ausencia de objetos exteriores...[?]” (II 5, 417a 4-5). Desde su pensamiento metafísico la respuesta a esta pregunta es clara: la sensación está en potencia y sólo se actualizará en presencia de un objeto sensible, el cual la actualizará haciéndola tomar su forma sensible: dureza, sabor, color, según el sentido de que se trate. De esta manera, se dice que el sentido *padece*. En efecto, “todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que... en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante” (417a 17-20). Aristóteles distingue, sin embargo, dos sentidos diversos para el padecer: “en algunos casos se trata de una destrucción por acción del contrario, mientras que en otro es más bien la conservación de lo que está en potencia por acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí...” (417b 1-4). El padecer referido al sentido afectado por lo sensible es precisamente de este último tipo.

Quede esto dicho por lo que se refiere a la sensación. ¿Qué pasa con la facultad intelectual? Responder a esta pregunta nos lleva, como si cerráramos un círculo, al comienzo de esta sumaria exposición del pensamiento de Aristóteles. En efecto, nos dice el estagirita: “si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto –siendo imposible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (III 4, 15-18). Aristóteles constata que, actualizados por un sensible desproporcionado, los sentidos se embotan y que, actualizado por lo más inteligible, el intelecto entiende más. Esto lleva a nuestro filósofo a hacer una afirmación radical: “es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable” (429b 5). De esta manera, tenemos en conclusión que la facultad intelectual se actualiza por lo inteligible y que lo inteligible en cuanto tal no es otra cosa que la esencia que vimos aparecer al principio de nuestra exposición:

...el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera: y es que la carne no se da sin materia, sino que... es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada... Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia” (429b 12-24).

De esta manera, tenemos en la metafísica de Aristóteles la elaboración más suficiente, más fina y más radical de las estructuras que sostienen el mundo griego. En efecto, tenemos aquí también un “monismo trascendente” en la instancia representada por las especies, por las formas específicas, sólo que ahora, a diferencia de lo que sucede en Platón, tales formas serán inmanentes a la naturaleza, pues las entidades por excelencia, según hemos visto, son las naturales⁸. A este planteamiento corresponde asimismo un dualismo entre el sentir y el inteligir. En efecto, las formas no se generan, como el compuesto de materia y forma, y son

⁸ Las especies, como las Ideas en el caso de Platón, no sólo son instancias trascendentales, sino trascendentes. Dice Aristóteles: “puesto que les resulta imposible [a los vivientes] participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él” (II 4, 415b 4-9).

analíticamente separables de dicho compuesto como aquello que lo configura y lo define y, por tanto, constituye su esencia. En la medida en que esto es así, las formas son lo inteligible, término de la facultad intelectual del alma. Los sentidos, por su parte, se asimilan, literalmente, a las cualidades sensibles de los compuestos. De esta manera, tenemos que en Aristóteles queda superada la idea del alma como entidad inmortal, por tanto divina, con una facultad propia que es la inteligencia, y piensa a esta facultad *como parte separable del alma* siendo el alma misma, en cuanto principio de la actualidad de la vida en la entidad natural, inmanente a esta entidad. Por esta razón, lo divino en el hombre ya no reside, ya no puede residir, en el alma. El dualismo en Aristóteles hablará de la divinidad e inmortalidad del intelecto (*De An.* III 5; Dussel 1974 102) frente al compuesto hilemórfico alma (*eidós*) / cuerpo (materia) de índole intrínseca y formalmente mortal. Las consecuencias anti-historicistas de este planteamiento, esto es, el valor metafísicamente secundario de lo individual, de lo concreto, de lo material, no pueden hacerse esperar, surgen necesaria e inexorablemente.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta (*Ét. Nic.* X 7, 1177a 11-19).

Anti-historicismo del eterno retorno, es decir, degradación del rango metafísico de lo individual, concreto, material, en favor de una instancia trascendental y trascendente. En efecto, la vida orientada en función de la virtud correspondiente a la mejor parte de nosotros, esto es, el intelecto, “sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano” (1177b 24-30). Una vida éticamente apropiada implica un ponerse más allá del compuesto forma-materia que es el hombre considerado desde la metafísica aristotélica, ponerse del lado de lo superior a este compuesto. Implica un cierto des-materializarse o, como dice el mismo Aristóteles, *inmortalizarse*.

Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros... (1177b 30-1178a)⁹.

De esta manera, el reto de Zubiri ante el pensamiento griego, principalmente ante Aristóteles, en lo tocante a la cuestión del dualismo antropológico, es doble. En efecto, sólo Aristóteles se ha hecho cuestión de la estructura de lo real pensando el principio estructurante como inmanente a lo real estructurado. Así, por un lado, habrá que superar en primer lugar la unidad hilemórfica de la entidad propuesta por Aristóteles. En efecto, para el filósofo vasco tal tipo de unidad metafísica no es verdaderamente radical. Se trata de un tipo de unidad tan sólo de hecho, en la que formalmente tenemos un compuesto de dos instancias muy diversas y no una sola cosa constituida unitariamente de manera radical; se trata, por tanto, de un tipo de unidad en el que la primacía metafísica recae completamente en la forma específica en desmedro absoluto de la materia, planteamiento que lleva directamente a la de-gradación metafísica del individuo en cuanto mero participante de aquello que es entidad (*ousía*) verdaderamente: justamente, la especie. Sólo en la medida en que se da esta participación el individuo tiene un peso metafísico propio y puede entrar también en la categoría de entidad. Zubiri, como veremos, criticará duramente a Aristóteles en este respecto y se esforzará en pensar un tipo de unidad metafísica verdaderamente tal. De este esfuerzo saldrá su consideración metafísica del hombre como realidad una y única, unitaria y total, no como compuesto de forma y materia. Por otro lado, el hombre, en tanto viviente, tiene según Aristóteles un alma y, en virtud de ésta, le corresponden un cierto conjunto de facultades, siendo la facultad característica del hombre el intelecto entendido como la facultad de aprehender las esencias, las definiciones de las cosas, esto es, entendido como facultad discursiva, como razón. En virtud del alma, asimismo, al hombre le corresponderá el poder ser afectado por las cualidades de lo sensible, es decir, contará con una facultad sensitiva. Por esta última facultad el hombre es considerado animal. El hombre es así el animal racional. Ahora bien, en su crítica a estas formulaciones, Zubiri sostendrá no sólo que el hombre en cuanto realidad no es un compuesto hilemórfico, sino

⁹ Para una interesante discusión en torno al lugar que ocupan los capítulos 6-9 del Libro X de la *Ética Nicomáquea* como ética definitiva del pensamiento aristotélico véase “*La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del alma**” (Dussel 93-108).

que además no hay tal separación ni tal oposición entre el sentir y el inteligir, sino que hay una sola facultad, esa que él llamará *inteligencia sentiente*.

A diferencia de lo que ocurre en Aristóteles, en quien el planteamiento de la cuestión de la estructura de la realidad y el de las funciones de ésta, cuando hablamos de realidades vivientes, son niveles problemáticos diversos, en Zubiri ambas cuestiones pertenecerán en última instancia a un mismo orden de problemas, esto es, al del pensamiento del hombre como realidad total. En efecto, habrá que enfrentarse con el problema de la estructura unitaria de la realidad en cuanto tal (en la que el humano queda contemplado tan sólo como un modo de realidad) y, una vez asegurada esta unidad estructural de lo real, ver qué pasa con la realidad humana en la que, efectivamente, desde antiguo se viene diciendo que tiene una facultad de sentir y otra de inteligir, en suma, habrá que ver cómo este decir se piensa desde una idea de lo real como unidad coherente y radical. De esta manera, dada nuestra hipótesis de que en el pensamiento de Xavier Zubiri hay una efectiva y radical superación del dualismo antropológico que en esta Introducción hemos intentado describir, el presente trabajo se divide básicamente en dos secciones. La primera se ocupa de dar cuenta de los conceptos zubirianos que permiten pensar lo real no como compuesto, sino como irreductible unidad estructural. De cara a la hipótesis de la superación del dualismo antropológico, en nuestro primer capítulo reconstruiremos los conceptos metafísicos de *sustantividad* y *esencia* en Zubiri, para después, en un Apéndice anexo a este primer capítulo, tratar de ver cómo queda pensado el humano desde los mencionados conceptos de la metafísica zubiriana. En un segundo capítulo, en fin, intentaremos dar cuenta de la idea de inteligencia elaborada por Zubiri, la llamada inteligencia sentiente, como necesaria consecuencia del planteamiento según el cual el hombre, en cuanto realidad, es un todo, un sistema uno y único. Este planteamiento exige, según hemos dicho, la superación del dualismo entre inteligir y sentir. Se trata de la parte última de lo que llamamos “superación del dualismo antropológico”. Tenemos así que en la primera parte de nuestro trabajo damos cuenta de los fundamentos metafísicos de dicha superación y, en la segunda, del fundamento *noológico*: justamente, una idea original de la inteligencia humana. Son estos los pasos necesarios para restituir la realidad que las cosas tienen en y por sí mismas y no por su participación en instancias trascendentes y/o transcendentales a ellas, por tanto, para encaminarse a una posibilidad de vida humana en la que quede asumida radicalmente

nuestra condición de realidades totales, más allá de toda escisión metafísica que pueda escamotearnos dicha condición; son los pasos necesarios, en fin, para la elaboración de un pensamiento que nos instale en un arraigo profundo, que afirme nuestra constitutiva religación a la realidad.

Capítulo 1. Fundamentos metafísicos de la superación del dualismo antropológico: sustantividad y esencia.

1.1. Exposición y crítica zubirianas del problema de la esencia en Aristóteles.

Como hemos dicho ya, por lo que se refiere a la cuestión del dualismo antropológico, nos interesará sobre todo el enfrentamiento de Zubiri con la metafísica aristotélica, pues sólo Aristóteles se ha hecho cuestión de la estructura de la realidad en su irreductible materialidad, planteando así el problema de la esencia como un principio físico e inmanente a lo real¹⁰, planteamiento que a Zubiri parecerá bien encaminado, aunque con límites gravísimos. Veámoslo. Tenemos ante todo que la idea de lo que sea la realidad ha de afectar de manera necesaria a la idea de lo que sea la esencia como momento intrínseco de la realidad: se trata de problemas congéneres, del principio estructurante (esencia) de la estructura de lo real. En efecto, dice Zubiri: “para... Aristóteles la *ousía*, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (*málista*) el *hipokeímenon*, el sujeto, lo *sub-stante*. En

¹⁰ “Esta implicación o mutua referencia de esencia y sustancia, dentro de su innegable distinción, ha corrido como es forzoso, a lo largo de toda la historia de la filosofía, pero cobrando distinto carácter. Durante la Edad Media se repiten fundamentalmente las ideas de Aristóteles sobre este punto. Pero a partir de fines del siglo XIV, y culminando la idea en Descartes, la esencia comienza a disociarse de la sustancia, y queda referida a ésta de un modo por así decirlo laxo. Descartes no duda, en efecto, de que la sola evidencia inmediata garantiza que la esencia del *ego* es ser una *res cogitans*, algo pensante, mientras que la esencia del mundo es ser una *res extensa*, algo extenso. Ahora bien, aquí *res* no significa cosa, esto es, sustancia, sino tan sólo lo que la escolástica entendía por *res*, a saber, la esencia en su sentido latísimo, el “qué”, por eso he traducido el término por «algo». Y esta *res* o esencia es tan distinta de la «cosa» o sustancia, que para aprehender aquélla sería suficiente la cogitación evidente, mientras que para asegurarse de que la esencia se encuentra realizada en las «cosas o sustancias» no sólo no le basta a Descartes con la evidencia, sino que tiene que dar el problemático rodeo de apelar nada menos que a la veracidad divina. La esencia y la sustancia quedan implicadas, pues, pero de la manera más laxa concebible: tan sólo por la mera *potentia Dei ordinata*, por el poder «razonable de Dios».

“A partir de este momento ese vínculo cae casi por sí mismo, y la sustancia queda allende la esencia; no podía menos de suceder así. Pero la esencia continúa referida a una sustancia especial, la sustancia pensante, que en cuanto pensante sería un sujeto sustancial. La esencia sería entonces un acto formal de concepción de este pensamiento o cuando menos su término meramente objetivo: es el idealismo de la esencia en sus diversas formas y matices.

“En la filosofía actual, es verdad que aun esta implicación parece desvanecerse. Fiel sino a la letra, sí al espíritu cartesiano, Husserl, siguiendo a un escolástico, Brentano, afirmará que las esencias nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de la esencias reposa sobre sí mismo. Las sustancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo. Un paso más, y des-sustancializada la conciencia, queda reducida ésta a ser «mi conciencia», y este «mi» cobra el carácter simplemente de ser «mi propio existir». Con lo cual, lo que antes se llamó «sujeto» pensante, conciencia, etc., es ahora simplemente una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla son justamente la esencia, algo así como el precipitado existencial del puro existir. Es la tesis de todos los existencialismos. La realidad ha quedado des-sustanciada y la esencia realizada en forma puramente situacional e histórica” (Zubiri 2008 3-5).

cambio, la esencia corresponde a lo que Aristóteles llamó *tò tí en éinai* y los latinos *quidditas*, el «lo que» es la *ousía*, la sustancia. Para Aristóteles la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta. La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la sustancia” (Zubiri 2008 3). La pregunta para Zubiri es entonces: ¿cómo aborda Aristóteles este momento propio de la sustancia como realidad en tanto que tal? ¿Cómo llega Aristóteles a la esencia y nos dice lo que es? Zubiri nos dice que Aristóteles utiliza dos vías para llegar a lo que sea la esencia. Una, que será preponderante, es la vía de la *definición (lógos)* y otra, que será subordinada a la primera, es la vía de la *naturaleza (physis)*. La definición es el órgano con que nos acercamos a la cosa para aprehender lo que ella es y la esencia, precisamente, es aquel momento en la cosa que responde a la definición toda vez que, en efecto, la esencia es el “qué” (*tí*) de la cosa, esto es, aquello que responde a la definición. Aristóteles comenzará así su investigación sobre la esencia abordando las cosas por la vía del *lógos*, para después decirnos qué es esta esencia como momento físico y real de la cosa.

De esta manera, tenemos que “El *lógos*, llamado definición, está compuesto de predicados a los que corresponden otras tantas notas de la cosa” (Zubiri 2008 76). Las notas que la cosa posee, a las cuales corresponden los predicados que componen la definición, pueden ser de diverso tipo: o bien la cosa está en posesión de estas notas como accidentes de sí misma (*kata simbebekós*), o bien las posee por sí misma (*kath autó*). Sólo estas últimas notas, las que la cosa posee no accidentalmente, sino por sí misma, son las que pueden llegar a formar parte de la definición. Sin embargo, siempre de acuerdo con Zubiri, “no todos los predicados de una definición son parte de la esencia de una cosa. Sólo enuncian la esencia de una cosa aquellas definiciones en las que el predicado no es una «propiedad» del sujeto, y en las que, por tanto, éste no entra formalmente en el predicado mismo de la definición” (76). Por su parte, la vía de la naturaleza comienza a perfilarse con la distinción básica de qué cosas son propiamente entes y pueden, por tanto, tener esencia, y cuáles no tienen real entidad, no son propiamente entes. Para Aristóteles sólo los entes naturales (*physei ónta*), y no los artificiales (*téjne ónta*), son propiamente entes, por ello sólo de los primeros hay esencia. Sin embargo, también por esta vía se descubre que no todos los entes naturales tienen el mismo estatuto.

Estos entes naturales son, a su vez, de carácter muy distinto. Hay algunos que más que entes son entes de entes, afecciones de otros entes. Se predicán, en efecto, de otros y no tienen entidad separada de estos, sino referida a ellos y por analogía con ellos: son los accidentes. A diferencia del accidente, la sustancia (*ousía*) es el sujeto último de toda predicación: no se predica de ningún otro ni existe en otro. Sólo las sustancias tienen, pues, un verdadero «qué», un *ti*. En su virtud existen en sí mismas separadas (*joristón*) de todo otro ente. Sólo de ellas hay, en rigor, definición... Porque por ser sujeto último de predicación, sólo de la sustancia pueden predicarse notas por lo que ella es por sí misma, sin que lo definido entre en la definición. Toda definición es así un *lógos ousías*, el *lógos* de una sustancia (77-78).

En definitiva, de acuerdo con lo dicho para la vía del *lógos*, no formarán parte de la definición los predicados correspondientes a notas accidentales, sino sólo aquellos que correspondan a notas que la cosa posee por sí misma. Asimismo, de acuerdo con lo establecido para la vía de la *physis*, sólo podrá haber esencia de la sustancia, esto es, precisamente, de aquellos entes *separados*, de aquellos entes que, empleando las formulaciones zubirianas, “no se predica[n] de ningún otro ni existe[n] en otro”. Vemos así perfilarse las dos vías elaboradas por Aristóteles en su investigación sobre la esencia y perfilarse, asimismo, el concepto de sustancia (*ousía*) como realidad en cuanto tal por estas dos vías.

Es en este punto donde entra en juego la idea de forma específica, de especie. En efecto, la esencia es de la sustancia, es un momento de ella. La cuestión ahora es: ¿de qué manera es en Aristóteles la esencia un momento de la sustancia?

A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa, tan sólo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto hilemórfico completo (*to synolon*) en que dicha sustancia consiste... Pero esto no es verdad tratándose de sustancias naturales, porque a todas ellas (dejo de lado el *theós*) les es naturalmente esencial el tener materia. La diferencia entre sustancia y la esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales, sino en otro punto, para descubrir el cual basta con observar la generación natural de las sustancias (79).

Ante la evidencia empírica de que las sustancias naturales son materiales, Aristóteles, en su pregunta por el momento esencial de la sustancia, pondrá efectivamente su atención en ese momento físico de acuerdo con el cual los hijos de Sócrates, por muy distintos que de éste sean en lo individual, tendrán algo en común con él, a saber, que todos son humanos, que todos ellos pertenecen a la “especie” humana. De esta manera, según Zubiri, el “momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre. En ella entra la materia tanto como la forma, pero de un modo sumamente especial: no «esta» materia, sino «la»

materia... Por tanto, la diferencia entre esencia y sustancia no es una diferencia entre forma y compuesto sustancial, sino entre compuesto sustancial específico y compuesto sustancial individuado” (79). Con esto, además de ceñir rigurosamente el núcleo de la cuestión en Aristóteles, Zubiri conceptúa consiguientemente los tipos básicos de “inesencialidad” que resultan del planteamiento del estagirita: por un, lado inesenciales son los accidentes de la sustancia y, por otro, su momento meramente individual, más allá de la especie.

Nos encontramos así con una unívoca convergencia entre las vías trazadas por Aristóteles para plantear el problema de la esencia. De acuerdo con la primera, la vía de la definición, la esencia será “correlato real de la definición”; de acuerdo con la segunda, la vía de la naturaleza, la esencia será “momento real de la sustancia”. “Recordemos, en efecto, que para designar la esencia así entendida, Aristóteles echó mano de un vocablo que [...] era [...] usual entre los griegos: el vocablo *eidos* que los latinos tradujeron por *species*, especie. En Aristóteles este vocablo tiene dos sentidos” (80). ¿Cuáles son estos dos sentidos del término *eidos*, sentidos en virtud de los cuales en dicho término quedan significadas las dos acepciones coincidentes de esencia que viene perfilando Zubiri en su exposición de la metafísica aristotélica? Por un lado, de acuerdo con Zubiri, para Aristóteles *eidos* es *morphé*: forma sustancial, esto es, el principio de acuerdo con el cual la sustancia, propiamente, manifiesta su modo de ser. “Eidos designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que «se ve» (precisamente por esto se llama «eidos») la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro...” (80). Por otro lado, por el lado del *logos*, *eidos* es el “rasgo distintivo” de una sustancia que, al ser comparada con otras, nos indica el género a que tal sustancia pertenece. En efecto, dice Zubiri, al *eidos* entendido en el primer sentido, esto es, entendido como *morphé*, puedo también hacerlo

...término de mi *logos* predicativo, comparándolo con otros *eidos* (*eíde*). Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su *génos*, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí, según el *logos*, por afinidades más «generales». En tal caso, *eidos* no significa aquello que físicamente manifiesta el modo de ser de la cosa, sino aquello que denuncia el «género» a que determinadamente pertenece (81).

Así, la convergencia entre la esencia como “correlato real de la definición” y como “momento real de la sustancia” que se refleja en el doble uso del término *eidos* por parte de Aristóteles se da, en definitiva, en el sentido de que “los caracteres que manifiestan el modo de ser de la cosa son los mismos que denuncian su género... En efecto, la esencia como *eidos* real es un momento físico de la cosa, pero es su momento de especificidad; el *eidos* es siempre típico. Y justo este *eidos* real en cuanto específico es lo que el *lógos* define por género y diferencia” (81-82). De esta manera, concluye Zubiri, para Aristóteles “la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida” (82).

Como hemos dicho ya, la cuestión de la realidad y la cuestión de la esencia de la realidad son congéneres: el planteamiento de la primera exige necesariamente el planteamiento de la segunda. En efecto, hemos visto que en Aristóteles la realidad resultó ser sustancia, es decir, el ente “separado” como sujeto último de predicación, aquel que no se predica de los demás entes ni existe en ellos y que, en consecuencia, tiene que existir por sí mismo y ser definible de la misma manera. Estas exigencias intrínsecas a la conceptualización misma de la realidad como sustancia llevaron al estagirita a conceptualizar la esencia como el momento específico de aquella, es decir, como un *eidos* en el que, por un lado, quedan de manifiesto los rasgos propios de la sustancia y, por otro, éstos, al ser *lógicamente* comparados con los rasgos propios de otros *eíde*, acusan su “prosapia”, su común pertenencia a un “género” y su diferencia respecto de los demás integrantes del mismo. La esencia como especie en el sentido indicado da cuenta no de las propiedades de “este” ser humano, sino sólo de los rasgos propios de “la” humanidad en cuanto tal. De esta manera se entiende la exigencia de Aristóteles en el sentido de que en los predicados de la definición no entren “propiedades” del sujeto ni, con ellas, éste mismo, pues lo definido ha de ser el *eidos*. Ya aquí comenzamos a apreciar la principal limitación que Zubiri encuentra en el planteamiento aristotélico del problema de la esencia. En efecto, como ya habíamos adelantado, el filósofo vasco nos dirá que en este planteamiento hay una clara preponderancia de la vía de la definición sobre la vía de la naturaleza.

[S]i bien es cierto que quiere determinarse la esencia de algo por la vía de la *physis*, sin embargo, en cuanto [Aristóteles] intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente volcar sobre la cosa natural en cuanto «natural» aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto *legómenon*, esto es, como término de predicación, como objeto de *lógos* (82-83).

Así, Zubiri comienza una discusión con el estagirita organizada en torno a tres ejes temáticos: la cuestión de lo *esenciable*, esto es, de lo que pueda o no tener esencia; la cuestión de lo *esenciado*, esto es, de aquello a lo que efectivamente le corresponda la esencia como un momento propio de su entidad y, finalmente, en torno a lo que sea la esencia misma. “Enfocada así la cuestión, es claro que, para Aristóteles, el ámbito de lo esenciable es la «naturaleza»; el ente esenciado es la «sustancia» natural; la esencia misma es su «especificidad». Ahora bien, en ninguno de estos tres puntos es satisfactoria la concepción aristotélica” (83).

De esta manera, en lo tocante a la cuestión de lo esenciable, de lo que puede tener esencia, Aristóteles propondrá, según hemos visto, que sólo los entes naturales (*physei onta*), a diferencia de los “artificiales”, tienen esencia, y ello por la diferencia de principios (*arjai*) en los que tienen su origen estas dos clases de entes. En efecto, los entes artificiales tienen su principio en una instancia exterior a ellos, a saber, la mente de quien los produce. Por el contrario, los entes naturales, en cuanto tales, tienen un principio intrínseco a sí mismos: esto, como es sabido, es lo que de hecho define a la *physis* para la mentalidad griega. Para Aristóteles esta diferencia de principios conllevará una diferencia esencial, irreductible, entre uno y otro tipo de entes. Ahora bien, frente a este planeamiento, Zubiri se pregunta: “[esta] dualidad adecuada de principios ¿envuelve también una dualidad adecuada en la entidad de los entes principiadados?” (84). El filósofo vasco responderá tajantemente que no, que a la diferencia de principios no corresponde una diferencia esencial de los entes principiadados: “la dualidad de *physis* (naturaleza) y *téjne*, válida en el orden de los principios, deja de serlo en el orden de los entes principiadados. Naturaleza y *téjne* son, a veces, tan sólo posibles vías para unos mismos entes” (85). En efecto, dice Zubiri, el hombre puede hoy producir “artificialmente” sustancias exactamente idénticas a las que produce “naturalmente” el cuerpo. Por ejemplo, insulina. “Haber confundido ambas cosas ha sido el grave error aristotélico en este punto. Al eliminarlo, queda también invalidado el intento de acotar, mediante la contraposición de naturaleza y *téjne*, el ámbito de las realidades esenciables” (85). Así, cuando a su vez toque a Zubiri formular el problema del ámbito de lo esenciable, éste será mucho más amplio de lo que lo fue para Aristóteles. Lo veremos en su momento.

En lo tocante a lo que tiene efectivamente esencia, Zubiri objetará a Aristóteles que lo esenciado en cuanto tal sea sustancia (*ousía*). En efecto, de acuerdo con Zubiri:

Aristóteles nos dice que sólo las sustancias tienen una esencia propiamente dicha, porque sólo la sustancia es un verdadero ente. Pero, ¿en qué consiste la prioridad de rango entitativo de la sustancia?... Aristóteles fundamenta este rango apelando a lo que él llama la figura de las categorías, en la cual se contraponen la sustancia al accidente del que aquélla es sujeto. Sólo desde este punto de vista está justificado hablar de sustancia, *hipokeímenon*, *sub-stans*. Lo propio de la sustancia, su razón formal y su prerrogativa metafísica consistiría, para Aristóteles, en su irreductible subjetualidad (85).

Como hemos visto, el estagirita llega a esta concepción del ente esenciado partiendo de las vías paralelas y finalmente coincidentes del *lógos* y la *physis*. De acuerdo con la primera, la sustancia es lo esenciado por ser sujeto último de predicación, por ser aquel ente del que es posible predicar lo que es por sí mismo; de acuerdo con la segunda, lo es por ser aquello que no existe en nada más, sino aquello en lo que existen otras cosas como accidentes suyos. Zubiri no aceptará el resultado al que Aristóteles llega por estas dos vías. En efecto, en lo que toca a la vía del *logos*, Zubiri señala que Aristóteles vuelca la estructura de éste sobre la realidad y critica este gesto por parte del estagirita. “Ser sujeto en cuanto término de un *lógos* no es ser físicamente una realidad subjetual en cuanto realidad. No es lo mismo ser sujeto de atribución que poseer lo atribuido como propiedad física de un sujeto” (86). También en lo que respecta a la vía de la *physis*, Zubiri criticará que Aristóteles derive un carácter subjetual de la realidad, derivación que, de acuerdo con el filósofo vasco, la vía de la naturaleza no nos impone de ninguna manera. “Una cosa es que «dentro» de la transformación haya *momentos* persistentes, otra que lo persistente sea *cosa-sujeto* permanente «por bajo» de la transformación. En el primer caso, la transformación –o cuando menos el movimiento- afecta a la totalidad de la cosa; en el segundo transcurre en la superficie, por muy sustancial que se lo quiera hacer” (87). Zubiri adelanta así su propia propuesta en torno a la cuestión de lo esenciado:

Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan solo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal no está en la sustancialidad sino en la sustantividad (87).

Zubiri llega así finalmente en su discusión con Aristóteles a la cuestión de la esencia. Como hemos visto ya, para Aristóteles la esencia es la “especificidad de la sustancia”. A esta definición el estagirita ha llegado, una vez más, también en lo tocante a esta última cuestión, por la doble vía del *lógos* y la *physis*. De acuerdo con la primera vía, la esencia es “correlato real de la definición”, es decir, aquel momento en la cosa definido por el género a que ésta pertenece y por su diferencia respecto a otras cosas pertenecientes al mismo género; de acuerdo con la segunda vía, esencia era “momento de la estructura física de la realidad”, esto es, aquel momento de la cosa que ponía de manifiesto en sus rasgos su modo de ser. El momento que ambas vías persiguen resultaba ser, en efecto, la especie. Ahora bien, como señalábamos ya, Zubiri observaba en este planteamiento del problema de la esencia una inadmisibile preponderancia de la vía del *lógos* sobre la vía de la *physis*. A este respecto nos dice ahora Zubiri:

Por el peso de la tradición platónica, Aristóteles, en efecto, va a la cosa, en nuestro problema, con el órgano de la noción que es posible tener de ella en forma de definición. Y como sólo es definible lo universal, resulta que la esencia envuelve ante todo para Aristóteles un momento formal de universalidad específica. El predominio del *lógos* es lo que ha lanzado el problema de la esencia por la línea de la especificidad (88).

Siguiendo esta misma línea, Zubiri nos dice qué es lo que finalmente sucede con el intento de Aristóteles de plantear el problema de la esencia no sólo de una manera lógica, sino también física:

Es cierto que Aristóteles apela a la generación para llegar a la especificidad de la esencia por una vía bien «física». Pero no se planteó con rigor qué es eso de una especie física. Por el contrario, tomó de la generación tan sólo el hecho de la multiplicidad de individuos «iguales» y su inclusión en la «identidad» de un mismo concepto... Según esto, la especie tiene realidad física en el individuo, pero lo que en el individuo es especie es la unidad del concepto en cuanto realizada en múltiples individuos... ¿Basta la mera identidad de concepto unívocamente realizada en muchos individuos para que estos constituyan «especie»? (89)

De esta manera Zubiri impugnará, como en el caso de la sustancia, los resultados alcanzados por Aristóteles tanto por la vía de la definición como de la naturaleza en lo tocante al problema de la esencia. Respecto a lo que sucede con la primera vía en el problema de la esencia, Zubiri nos dice que en este problema se arranca de “un supuesto enormemente problemático, a saber, que lo esencial de toda cosa es necesariamente definible...” (89). Aunque se tome efectivamente en cuenta el carácter problemático de este

supuesto, continúa Zubiri, “Se dirá que en todo caso podemos dar definiciones de algunas esencias. Pero aunque así fuera, ¿qué es lo que en realidad definen estas definiciones? Ya lo hemos dicho, definen la esencia como especie. Pero una cosa es la esencia «hombre», otra los caracteres esenciales de un individuo determinado...” (89). Y esto es justo lo que en última instancia interesa a Zubiri en un planteamiento radical del problema de la esencia: la esencia física del individuo.

Con su pertinaz orientación hacia la definición, Aristóteles nos deja sin lo que más nos importa, a saber, la esencia física. Aristóteles diría, naturalmente, que lo individual no puede definirse, sino sólo lo específico. Lo cual es verdad. Pero de aquí no se sigue que lo no específico no sea esencial, sino todo lo contrario, que la esencia en cuanto tal no consiste en lo que puede ser definido. Un individuo puede tener muchos caracteres esenciales para él y que no sean específicos (89-90).

Zubiri concluye así su crítica respecto a lo alcanzado por Aristóteles por la vía de la definición: “En lugar de mensurar la definición con la esencia y ver que aquélla recae tan sólo sobre un aspecto de la esencia, Aristóteles mensura la esencia con la definición” (90). En lo que respecta a lo planteado por Aristóteles por la vía de la naturaleza, Zubiri criticará una vez más que para el estagirita la esencia no concierna formalmente a la estructura del individuo, mejor dicho, que en Aristóteles la esencia, en lugar de ser un momento propio del individuo *como momento constitutivo de éste en tanto que individuo*, lo sea tan sólo como aquello por lo cual el individuo queda subsumido en la especie en absoluto desmedro de su individualidad.

Aristóteles enfoca la estructura de la sustancia individual considerándola como sujeto de ciertas notas que son iguales a las de los demás individuos, y estas notas iguales es a las que llama esenciales. Con ello, la esencia le aparece como un momento físico de especificación. En lugar de afrontar la cuestión de la esencia por sí misma, y tratar de ver, *dentro de un individuo determinado* en qué consiste su momento físico esencial respecto de la totalidad de notas que posea *hic et nunc* lo que Aristóteles busca es algo distinto, a saber: cómo se articula *este individuo dentro de la especie*; la estructura de esta articulación sería la esencia... (91).

Así pues, para Zubiri, “La especificidad es formalmente ajena a esencialidad. Dentro del individuo esos que llamamos caracteres esenciales desempeñan una función propia, independientemente de que haya o no otros individuos con caracteres posiblemente iguales. Esta función, por tanto, no es una función especificante, sino una función estructurante” (91). Una vez realizada la crítica a la idea de esencia elaborada por Aristóteles por cada una

de sus dos vías de investigación, Zubiri recapitula y considera la última y más grave consecuencia del planteamiento aristotélico del problema de la esencia. En efecto, Zubiri nos dice que la idea de esencia pensada por Aristóteles está montada sobre un concepto de la realidad caracterizada como subjetualidad. Nuestro filósofo observa que esta concepción de la realidad como sustancia, como sujeto, redundaba en una final indistinción de la esencia lógica y de la física. Es la indistinción, que hemos analizado ya, de ambas vías en la especie, en el *eidos*. Para Zubiri la consecuencia de esto es la siguiente: “como para Aristóteles la esencia es específica, en lugar de llegar a una idea unitaria de la esencia y de la sustancia esenciada, resulta que se ve abocado a una irreductible dualidad. Porque siendo algo específico, resulta que la esencia es la especie en cuanto existe en el individuo y, por tanto, esta especie es el verdadero sujeto de atribución de las notas esenciales” (92-93). De esta manera, la esencia, en cuanto “verdadero sujeto de atribución”, es como un segundo sujeto dentro de un primer sujeto, esto es, dentro de la sustancia como realidad subjetual. “Cuál sea la estricta articulación de estas dos sorprendentes sustancias es cosa que siempre quedó oscura, y no por azar, sino por la fuerza misma de la vía por la que primaria y preponderantemente se acerca a las cosas, la vía del *lógos*” (93).

1.2. Sustantividad.

¿Qué es lo que Zubiri propone ante los graves límites de la metafísica aristotélica? Zubiri perfilará su propuesta según los mismos ejes con que analiza el pensamiento de Aristóteles, es decir, Zubiri formulará sus planteamientos respecto al ámbito de lo esenciado, de lo esenciado y, finalmente, de la esencia misma. Veamos qué ocurre en el primero de los ámbitos mencionados. En efecto, ¿qué es lo que puede o no tener esencia? ¿Qué es lo esenciado? Zubiri responde: sólo la realidad tiene esencia. Pero, ¿qué es “la” realidad? “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud, formalmente, de las notas que posee” (Zubiri 2008 104). La actuación en virtud de sus notas¹¹, nos dice Zubiri, es *ratio cognoscendi* de la cosa en cuanto real: “lo que se quiere

¹¹ “Para no inducir a falsas ideas que podrían llevar el problema por una línea distinta de la que vamos a seguir, digamos de una vez por todas que al hablar de «notas» tomo el vocablo en su máxima generalidad. Usualmente se suele tomar como sinónimo de propiedad, pero dando a este vocablo un sentido restringido, a saber: algo que «tiene» la cosa ya previamente constituida en cuanto tal. Por ejemplo, sería propiedad del hombre la bipedestación. Es, en última instancia, lo que significa el *ídon*, el *proprium*, en Aristóteles, a

decir es que, cuando se da, este tipo de actuación es real y constituye, por tanto, un momento de la realidad de la cosa” (105). Justo en este punto vemos emerger una de las distinciones fundamentales de la filosofía zubiriana. Es que no todas las cosas con las que nos topamos en el transcurrir de la vida son reales en este sentido. En efecto, dice Zubiri:

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, etc.; 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 actúa sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad (105).

La distinción a la que aludimos es la distinción entre *cosa-realidad* y *cosa-sentido*, que queda suficientemente perfilada en la cita que acabamos de hacer. Las cosas-sentido constituyen “posibilidades de vida”, pero éstas sólo son posibles fundadas sobre las notas propias de las cosas-realidad. Así, por ejemplo, nos dice Zubiri: “Hasta principios del siglo, el aire, a pesar de ser conocida su resistencia, no fue una posibilidad para viajar; lo fueron tan sólo el agua y la tierra” (105). Lo más radical del planteamiento zubiriano en este respecto es sostener (en contra, por ejemplo, de Husserl y Heidegger) que el hombre, por la índole específica de su sensibilidad, la cual consiste, como veremos más adelante, en ser una *sensibilidad intelectual* o, lo que es lo mismo, una *inteligencia sentiente*, se “abre” primariamente a las cosas no en cuanto dotadas de sentido, sino en cuanto reales. “En todo caso, posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además de *katà physis*, como es obvio, con una anterioridad *kath’ aisthesin...*” (105). De esta manera, dentro del ámbito de lo esencial, sólo tiene esencia la cosa-realidad, pero no la cosa-sentido, pues sólo es real aquella cosa que puede actuar sobre las demás por las notas que posee “en propio” y, en efecto, formalmente la cosa-sentido actúa sobre las demás cosas

diferencia, por ejemplo, de los caracteres genéricos, específicos e individuantes, los cuales no son propiedades «del» hombre, sino el hombre mismo. Aquí, en cambio, al hablar de «notas» me refiero no sólo a estas «propiedades» de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse «parte» de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las «facultades» de su psiquismo, etc.” (Zubiri 2008 104).

reales no en virtud de su sentido, sino de las notas propias de la realidad que la funda¹² como una posibilidad de vida determinada que el hombre puede llegar a tener en un momento concreto de la historia (véase Marquínez 117-120).

Una vez delineado el ámbito de lo que puede tener esencia, de lo esenciado, nos lanzamos por fin con Zubiri a la intrincada tematización de lo que efectivamente tiene esencia, de la “realidad esenciada”, esto es, de la sustantividad. Ante todo, hay que dejar asentado que la sustantividad es una estructura de carácter sumamente complejo que Zubiri despliega exhaustivamente mediante la tematización de tres aspectos constitutivos de la misma sistemáticamente entrelazados. Demos cuenta de cada uno de ellos con el fin de formarnos una idea cabal de la sustantividad en nuestra mente. En primer lugar, en efecto, la cuestión de la sustantividad como realidad esenciada envuelve una fundamental y precisa articulación entre realidad y verdad (véase Nicolás 88-98). ¿Qué es efectivamente lo esenciado? Zubiri responde: “lo esenciado es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera” (2008 111). En otras palabras, esenciado es aquello que es simple y llanamente real en el sentido expuesto, es decir, aquello que actúa sobre las demás cosas por las notas que posee “en propio”: la realidad *simpliciter*. Ahora bien, ¿por qué la realidad *simpliciter*, según Zubiri, es “realidad verdadera”?

Aquí, verdad no es conformidad [por ejemplo, de concepto y objeto] sino algo más hondo: el fundamento de dicha conformidad. En este... sentido, el fundamento de la verdad significa aquello que hace que haya verdad en la inteligencia. Sin inteligencia, lo que «hace» este fundamento no *sería* verdad, pero sin ese fundamento no *habría* en la inteligencia lo que llamamos verdad. A este fundamento en tanto que tal, es decir, como fundamento de la verdad de la inteligencia, le llamamos «lo verdadero». En este sentido es en el que nos preguntamos por el fundamento de la verdad (112).

A esta capacidad propia de la realidad *simpliciter* de ser fundamento de toda verdad en la inteligencia es a lo que Zubiri llama *verdadear*: el efectivo *dar verdad* a la inteligencia por parte de la cosa real. Y así vemos perfilarse el primer aspecto, que mencionábamos ya, constitutivo de la realidad esenciada, la realidad *simpliciter*, esto es, la articulación que entre realidad y verdad se da en ella. ¿En qué sentido se da esta articulación? Justamente, en el sentido de que la realidad *simpliciter* constituye lo verdadero en la inteligencia. La

¹² Jorge Eduardo Rivera, autor de la más reciente traducción al castellano de *Sein und Zeit*, cuenta que, en discusiones personales con Zubiri, éste argüía “socarronamente”, contra los defensores de la primariedad del sentido, que “con agua no se puede envolver un regalo” (véase Rivera 26).

tematización de este rasgo constitutivo de la realidad *simpliciter* como realidad verdadera exige de Zubiri una explicación de la forma propia de actuar de la inteligencia respecto a la realidad y viceversa: de la forma en que “actúa” la realidad en la inteligencia. En efecto, nos dice Zubiri, “lo único que la cosa adquiere por la intelección es su mera actualidad en la inteligencia. Inteligir es un mero actualizar la cosa” (113). *Actualización*, es decir, el mero *estar* presente de lo real en la inteligencia: su mero ser actual en y respecto de la inteligencia humana. En Zubiri queda así superada la idea moderna de *representación*: la inteligencia actualiza meramente lo real *simpliciter* como lo que *está* presente en ella. En la medida en que la realidad es actual en la inteligencia es asimismo verdadera. En este punto surge uno de los rasgos fundamentales y distintivos del pensamiento zubiriano sobre la realidad:

Y como la actualización intelectual, por ser «mera» actualización, envuelve lo actualizado como cosa que «ya» era en sí misma algo propio (en esto consiste justamente ser «mera» actualización) resulta que lo que verdadea en la intelección es la cosa misma en su índole propia. Es ella la que al actualizarse funda la verdad de la intelección (114).

Pero la actualización acontece en el modo arriba explicado por Zubiri en virtud precisamente del rasgo esencial del sentir propiamente humano frente al sentir de otros animales. En efecto, sólo el hombre actualiza *en sus sentidos* las cosas como siendo “ya” en sí mismas, es decir, las aprehende como radicalmente autónomas respecto de sí mismo, como siendo “de suyo”. En una palabra, las aprehende como reales en las notas que las cosas poseen “en propio” por sí mismas. Esto es lo que significa que el ser humano posea un sentir intelectual o una inteligencia sentiente. Efectivamente, en virtud de su inteligencia el hombre aprehende las cosas en *formalidad de realidad* a diferencia de otros animales que aprehenden en *formalidad de estimulación*. Ya nos ocuparemos con más detalle del concepto de inteligencia sentiente y su enorme fecundidad para pensar la realidad humana. Baste por ahora con decir, primero, que las cosas son actualizadas como siendo “ya” en sí mismas porque lo propio de la inteligencia humana es justamente aprehender en formalidad de realidad y, segundo, que sólo en virtud de este modo de aprehensión específicamente humano la cosa real verdadea, esto es, da verdad, es fundamento de verdad en la inteligencia y, por tanto, es verdadera. Esto es lo que lleva a Zubiri a decir que “Lo

inteligido es realidad no sólo de hecho, sino por su modo formal de ser aprehendido: el inteligir en cuanto tal es aprehender algo como realidad” (115). En efecto, continúa Zubiri:

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, de suerte que en la actividad intelectual de la realidad el momento de realidad se nos presenta como un *prius* respecto del momento de su actualidad intelectual. Y por esto es por lo que podemos y debemos decir que en la actualización intelectual de la cosa real la verdad es una verdad que pertenece a la cosa misma, es una verdad de la cosa (116).

Es por esta razón, en definitiva, por lo que hay que decir que la realidad esenciada es realidad verdadera “con verdad real”. En efecto, la realidad *simpliciter* es fundamento de verdad en la inteligencia, al ser actualizada como algo que “ya” es en sí misma. Ahora bien, esta cosa que “ya” es real en y por sí misma, al margen de toda intelección, al ser actualizada justamente como real en y por la inteligencia humana, *ratifica* esta su realidad, su ser “de suyo”, en la intelección: en la actualización en cuanto tal acontece la ratificación de la realidad de lo real. A esta ratificación de la realidad de la cosa “ya” real acontecida en la actualización intelectual es a lo que Zubiri llama “verdad de la cosa”: “verdad real”.

Verdad real es verdad de la cosa, no verdad lógica o de conocimiento... Lo que hay en la verdad real no son dos términos [por ejemplo, un concepto que se adecue a un objeto], 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». Esto es, en la intelección, la cosa no está actualizada de una manera cualquiera, sino en una manera sumamente precisa, a saber, como una actualización en que 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. Porque, en efecto, esta remisión, y por tanto, esta reduplicación, es un acto que se da «en» la inteligencia, y sólo en ella; pero no es un acto de la inteligencia, sino de la cosa, un acto en que ésta no sólo es real sino que está realizándose como real... En la intelección no hay sólo realidad, sino además una como ratificación de la realidad por parte de la cosa misma (118).

De esta manera, vemos que lo real en cuanto realidad es fundamento de verdad en la inteligencia, es decir, es realidad verdadera, y que, precisamente, en cuanto actualizado en la inteligencia, lo real remite a esta su realidad, la ratifica, se actualiza como verdad: verdad real. Verdad real es, en suma, la realidad de la realidad verdadera ratificada en la mera actualización intelectual: realidad verdadera ratificada en su verdad, en su verdadero *estar* en la inteligencia. El último paso dado por Zubiri en la tematización de la verdad como “atributo” de la realidad *simpliciter* acontecido en su actualización en la inteligencia

humana es justamente elaborar las “dimensiones” propias de la verdad real como verdad de la cosa real *actualizada en la inteligencia*. En efecto, nos dice Zubiri, “La cosa real ratifica formal y reduplicativamente su propia realidad, según dimensiones distintas. Y como en ella se trata de una ratificación de la realidad «propia», resulta que la verdad real nos descubre las distintas dimensiones de la realidad misma” (120). Pero ¿cómo se actualiza la cosa según estas dimensiones, cómo acontece la ratificación de su realidad propia? Esta es la cuestión que ahora nos ocupa. Las cosas se actualizan *en* sus notas y esta actualización puede ser simple o compleja. Zubiri describe lo que sucede con la actualización compleja, enfatizando que es formalmente lo mismo que sucede en la actualización simple. Así, siguiendo el ejemplo de una actualización compleja ofrecido por el mismo Zubiri, diremos con nuestro filósofo que una piedra se actualiza *en* su dureza (como nota que la piedra posee “en propio”). En la nota (dureza) tenemos actualizada la cosa misma (piedra) en nuestra inteligencia. Actualizamos, dice Zubiri, el complejo “cosa-dura”. De esto se derivan dos consecuencias: primero, la actualización compleja actualiza la cosa misma, pues lo que está actualizado en sus notas propias (dureza, etc.) es justo la cosa en cuanto realidad *simpliciter*; segundo, por ser compleja la actualización, es decir, por ser actual la cosa en una pluralidad de notas, esta “complejidad hace las veces de analizador físico que separa, en cierto modo, las distintas dimensiones de la verdad” (124). Cabe mencionar que las dimensiones de que aquí se habla son propias de la verdad real, de la cosa meramente actualizada en la intelección y, como no toda actualización es compleja, sino también simple, resulta que en la actualización simple se dan las mismas dimensiones de la verdad que en la actualización compleja, sólo que en aquélla las dimensiones de la verdad real se “recubren” unas a otras sin que haya posibilidad de discernirlas con la misma claridad que en la actualización compleja.

Llegado a este punto, Zubiri se pregunta cuáles son estas dimensiones de la cosa real actualizada como real en la inteligencia, cuáles son estas dimensiones que lo real posee “de suyo”, pero que sólo son actuales en la inteligencia, en la verdad real; cuáles son, en suma, estas dimensiones de la verdad como atributo de la realidad actualizada en la inteligencia. Antes de dar cuenta de esto, Zubiri tiene todavía que hacer una distinción más. Como ya hemos dicho, la cosa es actual *en* sus notas. Pero esta proposición, señala Zubiri, puede entenderse de dos maneras muy diversas. Primero, la actualización así formulada puede

entenderse como *inhesión* de accidentes a un sujeto. Es el modelo aristotélico, una forma de entender la actualidad de la cosa en sus notas “de fuera adentro”: “Se parte de las notas y se considera como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. Entonces se ve que toda la realidad de las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa sujeto” (125). Pero Zubiri entiende la actualidad de la cosa en sus notas de un modo opuesto: “de dentro afuera”. En este sentido, las notas no son reales por inherir a una sustancia, sino que, precisamente, la cosa misma es real en sus notas:

Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección (125).

¿Cuáles son, pues, estas dimensiones? “En rigor, se trata de «respectos formales» de la actualidad de una cosa en sus notas; y en cuanto respectos son distintos” (126). En otras palabras, la cosa se proyecta en sus notas según diversos respectos formales, para ser más precisos, son tres. Estos tres respectos formales en que la cosa se actualiza son llamados por Zubiri “dimensiones” porque de acuerdo con cada una de ellas se mide la realidad de una cosa actualizada en la inteligencia según un determinado respecto formal: “recordemos que la verdad real es una ratificación de la propia realidad. Siendo la realidad pluridimensional, la proyección de la realidad en cada dimensión dará lugar a un modo preciso de ratificación, es decir, a un modo preciso de verdad real” (127). Si la verdad real es el momento en que la realidad es actual como realidad en la inteligencia y, en cuanto tal, constituye el *forzoso* acceso a la realidad *simpliciter*, así también es necesariamente una vía de acceso a las dimensiones de la realidad, dimensiones que en cuanto actualizadas en la inteligencia constituyen las dimensiones que por su parte le pertenecerán a la verdad real.

La primera de estas dimensiones, esto es, el primero de los respectos formales de acuerdo con los cuales la cosa es real en sus notas, está constituido por aquella dimensión que Zubiri llama *patentización* y que consiste en el puro quedar *descubierta* la cosa merced a sus notas. “La cosa es entonces algo «insondable» que las notas van poniendo al descubierto... En cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí, la cosa misma queda actualizada en las notas en un respecto muy determinado: como

cosa dotada de riqueza interna” (128). Un poco más adelante Zubiri dice: “En esta dimensión, el carácter descubridor de las notas, es decir, la proyección de la realidad entera de la cosa en la dimensión de riqueza, es lo que llamamos manifestación” (128). A este respecto, Zubiri aclara que el término “manifestación” no es del todo exacto, pues dicho término en un primer momento hace pensar solamente en una actualización intelectual, esto es, en la “manifestación” de la cosa ante una inteligencia, sin embargo, aunque esto de hecho puede suceder y en efecto sucede, la manifestación se refiere no sólo a la posible actualidad intelectual de la cosa, sino a su actualidad *física*. Es decir, a que la cosa posee riqueza “de suyo”.

Entonces diremos que la patentización no es sino un tipo de manifestación que entre mil otros tiene la riqueza de la cosa: la manifestación intelectual. En definitiva la verdad real tiene una primera dimensión, la «patentización». En ella se ratifica la realidad propia de la cosa en su interna dimensión de «riqueza». Y la actualidad de la cosa entera, formalmente en esta dimensión suya, es la «manifestación» (128).

En la siguiente actualización de la cosa en sus notas éstas la actualizan como algo que es de *fiar*. En efecto, además de la patentización en que las notas actualizan la cosa en dimensión de riqueza, las notas la actualizan también en dimensión de *seguridad* o *solidez*. “En la actualidad de sus notas, pues, toda cosa está dotada, además de riqueza, de solidez interna... En definitiva, la verdad real tiene una dimensión de «seguridad» en la que se ratifica la realidad propia de la cosa en la dimensión de su «solidez». La actualidad de la cosa entera en sus notas, en esta dimensión formal de solidez, es lo que llamamos firmeza” (129). Como en el caso anterior, la firmeza es una dimensión que pertenece a la actualidad física de la cosa, actualidad que al volverse intelectual funda la verdad real y la dota de su constitutiva dimensión de seguridad. Exactamente lo mismo acontecerá con la tercera y última dimensión de la realidad: la dimensión de *constatación*. ¿En qué consiste ésta? La cosa aquí es actualizada por sus notas como realidad, esto es, las notas en este respecto formal denuncian la realidad de la cosa. Así:

En cuanto constatación de la índole real de la cosa, las notas actualizan a ésta en un respecto formal precisamente determinado, un respecto que podríamos llamar «estar siendo», cargando el acento sobre el «estar»... Pues bien, la actualidad de la cosa entera en sus notas, en esta dimensión física y formal del estar siendo, es lo que llamamos «efectividad». Es un momento real de la cosa, que nada tiene que ver con la intelección. Pero la efectividad de la cosa en la intelección, es decir, la efectividad intelectual del estar siendo es la constatación (130-131).

En suma, la tematización de la relación entre verdad y realidad nos descubre la estructura de la realidad *simpliciter*. Zubiri hace un análisis de las dimensiones de la verdad real con el objetivo de penetrar en la estructura de realidad *simpliciter*. En efecto, el análisis de la verdad real como ratificación de la realidad posee la patentización, la seguridad y la constatación como momentos estructurales propios, momentos que a su vez corresponden a los tres aspectos formales en que la realidad *simpliciter* se actualiza físicamente en cuanto tal, esto es, corresponden a la manifestación, la solidez y la efectividad como momentos estructurales de la realidad *simpliciter*.

Y cada uno de estos tres momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa «realmente» es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez, en la efectividad se actualiza en su estar siendo. Riqueza, solidez, estar siendo son, pues, los tres aspectos formales de la actualidad de una cosa en sus notas. En ellas se mide o mensura la realidad de ella; estas medidas... son las que miden o mensuran, en efecto, su «grado de realidad»... La realidad es intrínseca y formalmente dimensional en cuanto realidad. Recíprocamente la que en ellas se actualiza es la realidad *simpliciter* (132-133).

Así, tenemos que la inteligencia humana realiza una mera actualización de la realidad *simpliciter*, de la realidad verdadera. En esta actualización la realidad *simpliciter* funda la verdad en la inteligencia humana, esto es, la verdad de la cosa como verdad real. Esta verdad real no es sino una ratificación de la realidad propia de la cosa antes de toda actualización, ratificación que a su vez se lleva a cabo en las notas por las que la cosa es actual física e intelectivamente en sus constitutivas dimensiones de manifestación, solidez y efectividad. Con esto queda cubierto un primer aspecto de la sustantividad como realidad *simpliciter*: su ser realidad verdadera.

Así pues, la realidad *simpliciter* es el conjunto de notas en que la cosa se proyecta y es actual, proyección que está constitutiva e intrínsecamente dimensionada según los aspectos formales arriba descritos. El segundo aspecto que Zubiri tematizará en orden a una conceptualización rigurosa de la realidad *simpliciter* como realidad esenciada será, ya no su intrínseca dimensionalidad como realidad verdadera, sino precisamente el modo en que estas tres dimensiones en que se proyecta la cosa real se estructuran y forman una unidad, esto es, Zubiri se ocupará ahora del problema de la “unidad estructural de la realidad *simpliciter*”. En efecto, lo que Zubiri busca es “aprehender la unidad de aquellas tres

dimensiones como realidad *simpliciter* de algo...” y lo primero que en orden a la resolución de este problema establece es que “no todas [las notas que una cosa posee *hic et nunc*] son momentos de su rico y sólido estar siendo”. De esta manera, de acuerdo con el filósofo vasco, “hay que comenzar pues por discernir cuál es el tipo de notas de la realidad *simpliciter*” (135).

¿Y cuáles son, efectivamente, las notas propias de la realidad *simpliciter*? En este punto Zubiri introduce el concepto de *notas formales*, las cuales define como “aquellas que posee la cosa real considerada, en sí misma, independientemente de que las posea por su conexión con otras realidades o sin conexión con ellas” (136). Ahora bien, las notas formales se dividen entre aquellas que, como dice Zubiri, las posee la cosa por su conexión con otra, y aquellas que la cosa posee por su *índole* propia o, al menos, por la particular sinergia dada por estas notas que la cosa posee “en propio” y aquellas propias de otras realidades con que eventualmente pudiera estar en conexión. Sólo las notas que la cosa posee por su propia índole pertenecen a la realidad *simpliciter* y llevan el nombre de *constitucionales*, a diferencia de las debidas a cualquier tipo de conexión, que son llamadas *adventicias*. En efecto, las notas de tipo constitucional determinan precisamente lo que Zubiri llama la *constitución* propia de una cosa. La constitución es un momento crucial en el pensamiento de la realidad *simpliciter*, pues esta constitución es “la estructura primaria de la cosa...” (137). Así, habiendo Zubiri llegado a esta estructura primaria de la cosa, esto es, a la constitución misma de ésta, nuestro filósofo dirá que la constitución tiene fundamentalmente tanto un carácter *físico* (no lógico) como un carácter estrictamente *individual*. Respecto a lo primero Zubiri dice: “La constitución es, en efecto, la *compago*, la complexión o estructura física primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y características acciones y pasiones” (137). Respecto a lo segundo, el carácter individual de la constitución, dice nuestro filósofo:

Integrada por todas estas notas [aquellas que responden al “problema de lo que en cada caso constituye la complexión «física» de la cosa”: sus propiedades físico-químicas, psicológicas, sociales, morales, históricas, etc.] la constitución es también estrictamente individual. Individual, ante todo, «en sí misma», esto es porque no hay nada real que no sea individual. Pero individual además «por sí misma», y no meramente algo individualizado. La individuación, en efecto, no es un «principio» especial dentro de la realidad de la cosa, sino un simple momento de ella, aquel momento según el cual la cosa es unidad física irreductible por lo que decimos, por ejemplo, que este hombre es formalmente «este». Ser «este» es ser fundamentalmente una unidad física irreductible (137-38).

En efecto, contra lo afirmado por Aristóteles, Zubiri distingue entre *individualidad singular* (*singulum*) e *individualidad estricta*. “Una es la realidad cuya individualidad consiste en ser una unidad meramente numeral; el individuo en cuestión no es otro, y en este no ser otro se agota toda su individualidad... Pero hay otro tipo de individualidad cuya unidad e interno contenido son eminentemente positivos y se expresan por el vocablo y concepto de «constitución»” (138). La tradición, nos dice Zubiri, nunca ha hecho esta distinción y ha entendido siempre la individualidad en un sentido meramente numeral, en el sentido de un mero no ser otro. Así, para Zubiri, “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 o incluso a todos. La determinación interna no desempeña primariamente una función diferencial, sino una función constitucional propia de la cosa” (139). En efecto, frente a la posición tradicional que ha sostenido en la línea del concepto meramente numérico de individuo que cada nota particular de éste (por ejemplo, ser albino) es una modificación acaecida en el individuo que afecta sólo a la *especie* (hombre), Zubiri nos dice que:

Físicamente, la individualidad estricta, el «este», afecta primaria y formalmente a la complejión constitucional entera del hombre en cuestión, y no a la especie humana de la cual «este» no sería sino un ejemplar «singular»... Las unidades no difieren tan sólo por su contenido, sino también por su propio modo de ser unas. Es decir, en toda realidad individual estricta hay una unidad de contenido de sus notas y una unidad meramente numeral, según la cual aquélla es irreductiblemente «esta», «una». Pero no se trata de dos unidades, sino de dos aspectos de una sola unidad intrínsecamente única: la unidad de contenido modela o modifica el carácter de la unidad numeral (140).

Es que, en efecto, el individuo no consiste en ser mera multiplicidad numérica de la especie, sino justamente en su propia constitución individual, esto es, en su modo propio de ser uno de acuerdo con su contenido, esto es, de acuerdo con la determinada complejión física que lo constituye y, por tanto, afecta primariamente a él en cuanto individuo y no a la especie. A este respecto, concluye finalmente Zubiri: “Esto supuesto, es claro que la riqueza, la solidez y el estar siendo han de buscarse en las notas de carácter constitucional. En estas tres dimensiones se proyecta la cosa real, y en ellas es en las que se mensuran primariamente las diferencias de realidad entre las cosas” (141). Las dimensiones de la realidad, en efecto, son dimensiones de la constitución individual de la realidad.

Después de haber penetrado, partiendo de la verdad real, en la estructura dimensionada de la realidad *simpliciter* como realidad verdadera y de tematizar con detalle en qué consiste la unidad estructural de esta realidad *simpliciter* intrínsecamente dimensionada, Zubiri aborda el último punto a tratar en orden a la conceptualización de la realidad esenciada: el *carácter formal* de la unidad de lo real. En efecto, la realidad *simpliciter* dimensionada e intrínseca y formalmente individual será, por el carácter formal de su unidad en tanto realidad, *sustantividad*. Hemos visto que la constitución es una individualidad numeral física e internamente determinada por notas constitucionales propias que determinan el modo de ser «una». Ahora bien, ¿cuál es el tipo de unidad propio de la constitución? ¿Cómo se da, en qué consiste la unidad constitucional? Zubiri nos dirá que esta unidad es una *unidad primaria*, esto es, una unidad dominante que existe en la individualidad estricta, unidad en virtud de cual “cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por las demás es cada nota lo que es dentro de la cosa real” (143). De esta manera, dice Zubiri, “las notas constitucionales, como momentos de la unidad primaria, lo que constituyen es eso que llamamos un «sistema». Y es este sistema el que es formalmente tridimensional. Los individuos así constituidos son sistemas de notas” (143-144).

La individualidad de la que hemos venido hablando conforma un sistema de notas por mor de una unidad primaria propia de la misma. La pregunta es ahora: ¿en qué consiste precisamente un sistema? Zubiri responde: “Un sistema posee varios caracteres fundamentales. Ante todo la interna concatenación e interdependencia de todas sus notas. Interna, como resultado que son de su primaria unidad. Interdependencia, por ser meros momentos de esta unidad. En su virtud estas notas son relativamente indisociables” (144). En efecto, continúa Zubiri, “En lo que consiste formalmente la concatenación de notas interdependientes es en la «posición» de cada nota respecto de todas las demás. La posición es algo que se expresa en la función que una nota desempeña respecto de las demás... Sólo esta posición es la que formalmente interviene en el sistema constitucional en cuanto tal” (144-45). El otro aspecto que ha de revestir un sistema, la concatenación de notas posicionalmente interdependientes, es su carácter *clausurado*, pues, de acuerdo con Zubiri: “El conjunto de notas que lo componen está como cerrado en sí mismo. Esta clausura no es incomunicación con otras realidades, es decir, no se trata de una clausura en el orden de la conexión de realidades entre sí, sino en el orden de la conexión de las notas de una realidad

entre sí, a saber, que estas notas formen algo completo o concluso en el orden de los caracteres formales” (146). En suma, sistema es concatenación de notas interdependientes en la que tal interdependencia concatenada se expresa por la posición de cada nota respecto de las demás en la integración conclusa, clausurada, del sistema.

Es así como vemos en este punto constituirse finalmente el concepto fundamental a cuya elaboración y justificación hemos dedicado este apartado, a saber, el ya mencionado concepto de sustantividad. “La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es lo que llamamos «sustantividad». Lo que la constitución constituye es una sustantividad y la realidad así constituida es una realidad sustantiva” (146). La sustantividad es la cosa real en su unidad constitucional, esto es, en su unidad de sistema como carácter formal propio de la unidad irreductiblemente individual de lo real. La sustantividad en cuanto unidad de sistema constitucionalmente suficiente es la conceptualización última y definitiva de lo que Zubiri ha llamado realidad esenciada. “[La] cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo; no es otra cosa oculta tras él. Las notas no son sino «momentos» reales suyos, y lo que está físicamente actualizado en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas, es decir, la sustantividad... La realidad esenciada es pues la realidad sustantiva” (146-47). Sustantividad es, en suma, la cosa real en cuanto unidad primaria de notas constitucionales con carácter formal de sistema.

Ahora bien, para ultimar esta caracterización de la sustantividad, es necesario dar cuenta de algunos otros aspectos de la misma, entre ellos, ante todo, del carácter de *totalidad* como razón formal del sistema de notas que constituye toda sustantividad. Estos aspectos serán de gran importancia a la hora de pensar la realidad humana como sustantividad. Para dar cuenta del carácter total de la sustantividad, comencemos por hacer una distinción elemental entre las notas o propiedades que la constituyen. En efecto, dice Zubiri, “Por experiencia sólo conocemos sustantividades compuestas, esto es, aquellas realidades cuya sustantividad se halla constituida formalmente por otras realidades que, cuando están separadas de la realidad que componen, pueden tener sustantividad propia independiente. Las llamaremos componentes o elementos del sistema” (147). Una sustantividad puede tener propiedades que corresponden exactamente a las propiedades de los elementos que la

constituyen, que “hereda” sin más de éstos como resultado de la mera *adición* de las propiedades de los componentes en el sistema, y puede, de manera distinta, tener propiedades *nuevas* debidas más a la *composición* de los elementos que a los elementos mismos, propiedades irreductibles a la mera suma de las propiedades de los elementos que entran en composición del sistema. Al primer tipo de propiedades Zubiri las llama *aditivas*, al segundo *sistemáticas*. En la composición en que se constituyen nuevas propiedades sistemáticas entran, sirviendo como base para dicha constitución, las propiedades que cada elemento tiene de suyo. Las propiedades sistemáticas pueden dividirse en dos tipos. Tendríamos así, en primer lugar, propiedades nuevas respecto de los elementos que componen dicha sustantividad, pero, con todo, del mismo *carácter* que éstos. En este caso tenemos, dice Zubiri, “como un elemento compuesto”. Por ejemplo, ácido clorhídrico es un sistema nuevo, resultante de la combinación de hidrógeno y cloro. Por otro lado, tenemos propiedades sistemáticas que, por el contrario, son las mismas que las de los componentes, pero con una estricta novedad en su carácter: son propiedades nuevas en el orden de lo *funcional*. Es el caso de lo que llamamos *organismo*: “un organismo... es un sistema sustantivo con sustantividad nueva e irreductible a la de sus componentes, pero tan sólo en el orden funcional” (149).

Una vez realizadas estas distinciones entre los tipos de notas constituyentes de la sustantividad, podemos dar cuenta cabalmente de la razón formal de ésta, esto es, de su formal carácter de totalidad. En efecto, si, como hemos dicho más arriba, la unidad primaria de notas constitucionales con carácter formal de sistema que constituye en cuanto tal la sustantividad es de suyo cerrada, es decir, si el sistema de notas que es la sustantividad, por estar constituido desde una unidad primaria, tiene la clausura como un rasgo propio de sí, entonces a este carácter de clausura de la sustantividad se debe el que Zubiri considere la *totalidad* como la razón formal de la sustantividad. En efecto, la “«clausura» confiere al sistema el carácter de «totalidad». Cuanto más fuerte y estricta sea la unidad constitucional, tanto más carácter de «todo» tiene la realidad así constituida, tanto más es y actúa como un todo” (152). La totalidad como razón formal de la sustantividad, como carácter último del sistema de notas en que es actual la unidad primaria de la sustantividad es lo que, finalmente, permite que se diga de ésta que posee *suficiencia constitucional*. En efecto, “aquella unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales hace de la cosa algo

plenario y autónomo, esto es, suficiente, dentro de una línea sumamente precisa: en la línea de la constitución. Pues bien, la suficiencia constitucional es la razón formal de sustantividad” (153). Constituir un *todo* significa ser constitucionalmente suficiente y viceversa.

Desde la suficiencia constitucional como razón formal de la sustantividad, Zubiri emprenderá todavía “cruentas luchas” contra las ideas que la tradición ha propuesto en torno a esta misma cuestión de la suficiencia de lo real. Será menester dar cuenta de los distanciamientos y objeciones que Zubiri opone a estas ideas tradicionales para establecer rigurosamente qué es y qué no es sustantividad. Las ideas de las que Zubiri desmarca su planteamiento respecto a la suficiencia de lo real son, concretamente, la idea de *perseidad* elaborada por la filosofía medieval y, una vez más, la idea de subjetualidad en Aristóteles. La posición de Zubiri respecto al primer planteamiento se define claramente: *perseidad* (*perseitas*), esto es, la *capacidad* que por sí mismo tiene un ente para existir es lo que para los medievales constituye la suficiencia de lo real. Ahora bien, para Zubiri, la suficiencia constitucional de la sustantividad no es en modo alguno esta *perseidad*, sino, justamente, aquello en que se funda la capacidad misma de lo real para poder existir. La suficiencia propia de la sustantividad estaría fundando toda *perseidad*:

...aun prescindiendo de que los escolásticos... jamás distinguieron entre sustantividad y sustancialidad, sería completamente falso creer que la sustantividad fuera formalmente la suficiencia en el orden de la existencia... Esta suficiencia en el orden de la existencia sería más bien, en efecto, la aptitud existencial, problema completamente distinto del de la sustantividad... La suficiencia en el orden de la aptitud para existir es, en efecto, consecutiva a la suficiencia sustantiva en el orden de la constitución; en manera alguna su razón formal... Decir que la sustantividad es lo que tiene *perseidad* no es decir en qué consiste intrínseca y formalmente la sustantividad (155-6).

Por su parte, la diferencia entre sustancialidad y sustantividad en el orden de la suficiencia de lo real consiste en una diferencia de “momentos” en la realidad *simpliciter*. ¡Sustancialidad y sustantividad pueden, en efecto, coincidir en lo real *simpliciter*! Sin embargo, la razón por la que la realidad *simpliciter* “es” sustancia no será nunca la razón por la que esta misma realidad es sustantiva, constituye una sustantividad. Sólo ésta es la razón formal de la realidad en cuanto tal. En efecto, la sustantividad refiere aquel momento constitutivo por el cual la realidad en cuanto tal, físicamente, tiene en tanto que sistema suficiencia constitucional, mientras que sustancialidad refiere tan sólo aquel momento *lógico* por el cual conceptivamente consideramos a la sustantividad sujeto de notas

“activas” o “pasivas”. Si ha de poder hablarse de un sujeto al que son inherentes ciertas notas, antes es necesaria justamente la constitución del sistema en que dichas notas se ordenan y tienen efectiva actualidad. Sustantividad y subjetualidad son, efectivamente, dos momentos de la realidad *simpliciter*, pero sólo el primero constituye su razón formal, pues es *estructuralmente* anterior y, por ello, de insuperable rango metafísico.

Y es que, como dijimos, no puede confundirse el «origen» de las notas con su «posición» en el sistema. Las notas pueden estar originadas en las sustancias... Pero lo formalmente decisivo de la sustantividad no es la originación sino la interdependencia posicional en el sistema, la posición en él. Sólo es formalmente sustantividad la unidad sistemática y posicional de estas notas. Recíprocamente, las notas no son sino actualización física de la suficiencia constitucional, de la sustantividad. Y los distintos respectos formales de esta suficiencia son justamente dimensiones (157).

¿Cuál es, de esta manera, la articulación de estos dos “momentos”, de la subjetualidad y la sustantividad en la realidad *simpliciter*? Para responder a esta pregunta, Zubiri introducirá una importante distinción crítica. Nos hablará de dos modos de ser sujeto, de dos tipos de subjetualidad: *hipokeímenon* e *hiperkeímenon*. Pues, en efecto, sustantividad y sustancialidad se articulan de dos maneras distintas en la realidad *simpliciter*. Hay un primer tipo de sustancialidad en la realidad *simpliciter* en que el momento de la sustantividad, como razón formal de tal realidad, existe, por supuesto, pero se “recubre” exactamente con el momento de la sustancialidad, es decir, la realidad en cuestión es, como toda realidad, una realidad sustantiva, pero este momento de sustantividad coincide *de hecho* (no formalmente) con el de sustancialidad: los componentes sustanciales de la realidad constituyen una realidad sustantiva, pero ésta es tan solo origen de sus propiedades, sujeto de ellas, en suma, verdadero *hipokeímenon*.

A veces, lo que entre todos los elementos sustanciales componen es a su vez una nueva sustancia. En tal caso, la realidad compuesta tiene desde luego una sustantividad superior en rango al mero carácter sustancial. Pero superior solamente en «rango», porque el área de la sustantividad recubre exactamente el área de la sustancialidad y no excede de ésta. En tal caso, realidad compuesta es sustantiva como sistema clausurado y total de propiedades constitucionales; pero es además principio de emergencia de ellas a modo de «naturaleza» (*physis*). En cuanto principio natural de sus propiedades, esta realidad está, pues, «por bajo de» éstas, es verdadero *hipokeímenon*, sub-jectum, sustancia (158).

A diferencia de este primer caso en el que la realidad *simpliciter* se constituye como sustantiva, pero funciona sólo como sustancia, Zubiri nos habla de otro tipo de

sustancialidad en el que tenemos la realidad no como *hipokeímenon*, sino como *hiperkeímenon*. Es el caso extremo de la realidad humana. Aquí, tal como lo indica el neologismo en lengua griega al que recurre Zubiri para dar cuenta de este caso, la realidad no sólo está “por bajo de” sus notas como origen físico de ellas, sino por encima de sus notas, es *hiperkeímenon*, en el sentido de que no es sólo sujeto *pasivo* de ciertas notas, sino que también lo es de otras de las que se *apropia activamente*. En este sentido, la realidad humana no es “sujeto de”, sino “sujeto a” *posibilidades* constitutivas de una cierta situación, posibilidades entre las que tiene que elegir para resolver dicha situación, esto es, que tiene activamente que apropiárselas. En cuanto *hiperkeímenon* la sustantividad humana posee notas por *apropiación de posibilidades*. De esta manera, tenemos que toda realidad es, en cuanto tal realidad, sustantiva y que, asimismo, toda realidad tiene un irreductible momento de subjetualidad, ya sea una subjetualidad *sub-stante*, ya sea una subjetualidad *supra-stante*. A este último tipo de subjetualidad, propio de la realidad humana, es al que Zubiri llamará *moral* y será, asimismo, la que lleve al filósofo español a concebir la realidad humana como una realidad constitutivamente moral.

En las sustantividades humanas asistimos, pues, no sólo a una disociación entre sustantividad y subjetualidad, sino también a una disociación entre subjetualidad «sustancia» y subjetualidad «moral» superior: algo que es «sujeto-a» no es sujeto tan sólo en el sentido de *hipokeímenon* «natural». Es ciertamente un sujeto de atribución, como toda realidad por el hecho de hablar de ella, pero *in re* no es una «realidad subjetual» en el sentido de sustancia. Es, ciertamente algo «físico», pero no es sustancial. Lo «físico» no se identifica con lo sustancial. Es «lógicamente» subjetual, pero «físicamente» puede no ser sustancialmente subjetual. Su realidad física no es formalmente sustancial, sino sustantiva, y su posible subjetualidad no es de tipo *sub-stante* sino *supra-stante* (161).

Una vez que Zubiri ha dado cuenta de la totalidad, esto es, de la suficiencia constitucional como razón formal de la sustantividad y ha distinguido claramente entre esta suficiencia propia de la sustantividad y aquellas otras que la tradición ha propuesto, queda, por último, enfrentarse a la cuestión del irreductible carácter individual de toda sustantividad, cuestión en la que Zubiri ha entrado anteriormente, cuando hablaba del tipo de unidad que correspondía a la realidad *simpliciter*. En efecto, Zubiri nos decía que las notas en que se proyecta y es actual la realidad *simpliciter* tienen un tipo especial de unidad: forman una constitución individual. Pues bien, este tipo de unidad es justo la que corresponde a la sustantividad, pues la realidad *simpliciter*, como hemos visto, es formalmente sustantiva, en sentido de ser un sistema cerrado de notas interdependientes

con plena suficiencia constitucional. “Como toda constitución es radicalmente individual, resulta que la sustantividad es formalmente individual en sentido amplio, esto es, sea singular, sea estrictamente individual” (165). Recordemos: la unidad individual, a diferencia de la unidad singular, esto es, de la mera unidad numeral que se agota en el puro no ser otro, es unidad internamente determinada, es una unidad definida por el *modo* de ser una, por ser formalmente “esta”. Es lo que, precisamente, Zubiri llama constitución. Así, hay realidades con unidad singular, pero no individual (las partículas elementales). En cambio, toda sustantividad con unidad individual tiene necesariamente unidad singular: su “no ser otra” está internamente determinado. Desde esta conceptualización de lo individual, propia del concepto definitivo de sustantividad, Zubiri se enfrentará finalmente al concepto de especie tal como lo hemos visto elaborarse en Aristóteles y, sobre todo, se enfrentará a la idea de individualidad derivada de dicho concepto aristotélico. En efecto, respecto de la cuestión de la especie, lo primero que Zubiri nos dirá es que ignoramos si ésta existe o no, pues partimos tan sólo de “esta” sustantividad “que tengo enfrente” cuya individualidad no es resultado de la suma de caracteres especificación más otros de individuación, sino un momento propio en cuanto tal de su constitución. En segundo lugar, Zubiri no sólo pondrá en suspenso la cuestión de si hay o no especie, sino la de si ésta es en absoluto posible, pues para el filósofo vasco el problema real no es la individuación de la especie, sino la (tan sólo posible) especiación del individuo: “el problema no está en el individuo dentro de la especie, sino en la especie misma como algo fuera o cuando menos como algo por encima del individuo en cuestión. No hay individuación de la especie, sino especiación del individuo” (165-6).

Pasando al concepto de individuo que se obtiene partiendo desde la perspectiva de la especie, lo que Zubiri dirá es que este concepto está limitado al mero aspecto singular de la unidad. Desde la perspectiva de la especie, el individuo se obtiene por “individuación”, es decir, por la mera multiplicación de individuos *esencialmente* iguales. De esta manera, el concepto de individualidad, que obtenemos desde esta perspectiva, abarca sólo lo que Zubiri llama singularidad, es decir, el mero no ser otro siendo igual que los otros. No todas las sustantividades, lo hemos visto, se encuentran en este caso. Desde la perspectiva de la especie, individuación es la mera constitución *katá physis* de una multiplicidad de “individuos” iguales en cuanto participantes de un *eidos* que los define y, por tanto,

constituye su esencia. “Además, toda individualidad por ser unidad internamente determinada, es determinadamente irrepetible, al paso que las singularidades son numéricamente multiplicables (167). Zubiri criticará todavía otra forma tradicional de pensar este momento de la individualidad: aquella según la cual el individuo es *concreción* de la especie, esto es, la diacrónica agregación de rasgos concretos a un miembro de determinada especie. Para el filósofo vasco esta idea resultará insostenible, en primer lugar, porque sólo se obtiene “lógicamente”, es decir, cuando de una determinada sustantividad vamos predicando sus rasgos propios y, de esta manera, la vamos concretando... Como decimos, ésta es una mera operación lógica, conceptiva, pues lo que hay *in re* es una sustantividad individual, esto es, *constitucionalmente* determinada de una vez por todas. En segundo lugar, y en continuidad con lo anterior, si la concreción hubiera de dar lugar efectivamente a la constitución de un individuo, tendría que ser exhaustiva. Ahora bien, siguiendo este camino, la “labor” de la concreción, además de ser de suyo variable, podría llegar a no terminar nunca, podría ser infinita. Sin embargo, la sustantividad, *en tanto que tal*, está ya constitucionalmente determinada y, de esta manera, es de suyo individual. “Se llega ya a él [al individuo] por el mero hecho de haberse constituido un sistema clausurado y total, es decir, sustantivo, de notas constitucionales” (170).

1.3. Esencia.

Hemos visto hasta aquí las elaboraciones teóricas en lo tocante a las cuestiones de lo esenciable y lo esenciado. Respecto a la primera cuestión, y frente a Aristóteles, Zubiri nos ha dicho que lo esenciado no es sólo la *physis*, sino el ámbito entero de las cosas reales, sin importar si estas cosas reales se obtienen natural o artificialmente. Respecto a la segunda cuestión, Zubiri sostiene que lo esenciado, lo que tiene esencia y es, por tanto, realidad, no es la sustancia, sino la sustantividad. En efecto, Aristóteles llega a la idea de la sustancia como lo real en cuanto tal por la vía de la estructura lógica en que tenemos la figura de un sujeto como soporte de unos determinados predicados. Para Aristóteles la sustancia posee rango entitativo supremo por ser aquella instancia separada (*joristón*) que no se predica de nada, sino aquella de la cual, antes bien, se predicán las demás cosas. Ahora bien, para Zubiri esto es insostenible: *in re* tenemos, no sustancias, sino sustantividades. En primer lugar, no tenemos una sustancia estructurada como compuesto de forma y materia, como

materia “informada” por un *eidos* increado y eterno, sino una realidad que es *simplemente* actual *en* sus notas. En segundo lugar, esta realidad, en cuanto constituida y actual *en* sus notas es, por estas mismas notas que la constituyen, individual, esto es, conforma una unidad internamente modulada en la que se cifra su modo único de ser realidad, su constitutivo ser “esta” (realidad). En cuanto tal, no participa de un *eidos* que la trasciende y cuyos rasgos constituirían su esencia, siendo ella, en cuanto individuo participante de dicho *eidos*, formalmente inesencial. El *eidos* entendido como especie no sólo es algo con lo que de momento no contamos, sino algo que puede de hecho no venir pues, efectivamente, el que haya especie depende de la capacidad del individuo para constituir un *phylum*. Lo único que hay es “esta” realidad actual *en* sus notas e irreductiblemente individual *por* dichas notas. Finalmente, no hay realidad como sustancia, como soporte último de notas accidentales, sino realidad como sistema de notas concatenadas y posicionalmente interdependientes, sistema que, en cuanto clausurado, es en su constitución individual suficiente y forma, así, una totalidad. *In re* no hay sustancia, sino sistema totalizado de notas: sustantividad. La eventual función subjetual de la realidad está fundada en su constitutivo carácter de sustantividad. Ahora bien, ¿qué es lo que Zubiri tiene que decirnos no ya respecto a lo esenciable y lo esenciado, sino respecto a la esencia misma?

La esencia, para Zubiri, es el momento fundamental de la sustantividad en el sentido de ser el fundamento de la unidad primaria en que la sustantividad como sistema se constituye. Desde esta perspectiva, tenemos entonces que la sustantividad, en su unidad *constitucional*, está internamente fundamentada y que el fundamento de la sustantividad en este respecto será cierta clase de notas con un estatuto distinto al de las notas constitucionales de la sustantividad. Serán no ya constitucionales, sino *constitutivas*. Serán las notas fundamentales que Zubiri llama “esenciales”, las notas que constituyen la *esencia*. ¿Qué es, pues, la esencia? No es, como para Aristóteles, ni definición, ni especie como término de una definición, sino un momento físico, estrictamente individual, de la sustantividad. “La esencia es... lo constitutivo de la constitución, lo constitutivo de la sustantividad en cuanto tal. La unidad primaria en que la constitución consiste pende esencialmente de la unidad primaria de ese subsistema que llamamos *la esencia de la realidad, la esencia de la cosa*” (Zubiri 2001 61). La esencia tiene este carácter fundante de la sustantividad en su primaria unidad en un doble aspecto: es, por un lado, fundante de las notas constitucionales de la

sustantividad, esto es, de las notas que la sustantividad posee por sí misma en su individualidad; por otro lado, es fundante en el sentido de determinar el “área” en la que se inscribirían notas adventicias que a la sustantividad eventualmente pudieran sobrevenir.

Actuales tanto en notas constitucionales como adventicias, las sustantividades son siempre “unas”. ¿De qué manera el subsistema que constituyen las notas esenciales en el sistema total de la sustantividad es fundamento de la unidad propia de la sustantividad? Hemos dicho ya que las notas constitucionales están montadas sobre las notas constitutivas, sobre las notas esenciales, y que de esta manera se constituye la unidad propia de la sustantividad. Pero, ¿qué pasa con la unidad de las propias notas esenciales? ¿Sobre qué se halla fundada? La unidad de la esencia, nos dice Zubiri, es una unidad *kath'auto*: una unidad que la esencia posee por sí misma. Sólo de esta manera, dentro de un sistema determinado de notas, puede la esencia ser fundamento. No se trata de una unidad *hilemórfica*, esto es, de la unidad de una *materia en acto* “informada” por los rasgos constitutivos de un *eidos*, sino de una unidad en la que cada nota es “de” las demás en un sistema dado y, recíprocamente, en la que estas “demás”, en tanto que sistema, constituyen a la nota como tal nota, es decir, la hace “de” las demás, “del” sistema. El “de” es la razón formal de la nota en cuanto tal: no hay nota que no sea “de” en un sistema. “Notas *de* una unidad. Unidad *de* unas notas. En esta unidad intrínseca del *de* es en la que consiste... el *hen kath'auto*, la unidad *per se*, que es la esencia de cualquier realidad” (64). Por esta razón, es por lo que Zubiri llamará a la esencia *unidad coherencial primaria*. Es una unidad que, estructurando coherentemente a las notas, es anterior a ellas, siendo, sin embargo, sólo *en* ellas. Tenemos así coherencia primaria de unas notas entre sí y no inherencia accidental de unas notas en un sujeto separado (*joristón*). La unidad primaria no es una unidad que como sujeto subyace a unas notas, sino una unidad que es tal *en* esas notas manifestándose de manera *exigencial*. Es decir, es una unidad que constituye el sistema exigiendo la coherencia propia de las notas “del” sistema. Esto es lo que Zubiri llama carácter exigencial de la unidad coherencial primaria, tipo de unidad que es lo propio de toda sustantividad.

De esta manera, tenemos que “el momento radical y básico de toda sustantividad” es la unidad coherencial primaria y que este momento está fundado en aquellas notas que Zubiri

llama esenciales¹³. Esto es lo que lleva a Zubiri a llamar a las sustantividades *constelaciones* de notas, *constructos metafísicos*. La noción de constructo la saca nuestro filósofo de la lingüística. En ese ámbito “estado constructo” refiere aquella situación, propia de las lenguas semíticas, en la que un sustantivo *forma unidad* “prosódica, semántica y hasta fonética” con otro sustantivo, a diferencia de lo que sucede en las lenguas indoeuropeas o en las romances, en las que el sustantivo se entiende como sujeto y, como tal, permanece “absoluto”, separado de otros sustantivos y se relaciona con ellos sólo por un sistema de inflexiones o de preposiciones, según sea el caso. Así, dice Zubiri, “el carácter esencial básico y fundamental de eso que llamamos las constelaciones en que las cosas consisten es justamente el ser constructos metafísicos. Constructos metafísicos de una unidad que es *sida* en sus notas, cada una de las cuales es nota de un sistema constituido por las demás notas en unidad coherencial primaria con ellas” (67). Terminamos el tema del presente capítulo con la siguiente conclusión de Zubiri: “La realidad está constituida por sustantividades, básicamente fundadas en unidades coherenciales primarias, que llamamos *esencias*. En esas unidades es donde las cosas son lo que son y, sobre todo, son efectivamente reales. La realidad es la esencia” (68).

Con la reconstrucción de los conceptos de sustantividad y esencia damos cuenta de los fundamentos metafísicos de la superación del dualismo antropológico en el pensamiento de Zubiri. ¿Por qué situamos estos conceptos como fundamentos *metafísicos* de dicha superación? Porque en los conceptos de sustantividad y esencia se cifra una parte fundamental del pensamiento de Zubiri respecto a lo real en cuanto real. La pregunta por lo que es la realidad en cuanto realidad es la pregunta a cuya resolución está consagrada toda metafísica (véase Zubiri 1994 11-36). Lo que sigue ahora es ver cómo piensa Zubiri la realidad humana desde estos conceptos metafísicos. De ello trata el Apéndice anexo al presente capítulo.

¹³ “Podrá decirse: Sí, pero cuáles son [las notas esenciales] en un caso concreto. Pues sólo puedo contestar que ni lo sé yo ni lo sabe nadie. ¿Dónde está dicho que la esencia de las cosas tenga que ser captable y aprehensible de una manera exhaustiva por la mente humana? Cosas que se han creído esenciales, luego se ha visto que son constitucionales, que son derivadas... ¿Dónde se encuentra la nota esencial? Se va desplazando... Se va desplazando el movimiento, y también la esencia se va desplazando en conocimiento, pues es un conocimiento progresivo de la mente humana que va tendiendo progresivamente *hacia* lo que cada vez puede ser más esencial” (Zubiri 2001 61-62).

APÉNDICE. La realidad humana como sustantividad.

El hombre es, ante todo, una realidad *viviente*. Dentro de las realidades vivientes, además, el hombre pertenece a aquella clase caracterizada por poseer una facultad especial, a saber, la facultad de *sentir*; esto significa que el hombre es una realidad *animal*. Pero, dentro de la serie animal, la animalidad que constituye al hombre tiene una muy especial cualificación: el hombre es el *animal humano*, el “animal de realidades”, dirá Zubiri. De esta manera, hemos de ver antes que nada qué significa concretamente y qué implicaciones tiene ser un viviente, tanto en la vertiente de la pura animalidad como en la de animalidad humana, para posteriormente entrar en la cuestión de en qué sentido el animal humano es una sustantividad, en la cuestión de la manera precisa en que el animal humano es realidad sustantiva. El hombre, como veremos, es efectivamente una sustantividad animal, pero animal bajo una modalidad especial, de un *modo* que, en definitiva, constituirá su humanidad: el hombre es sustantividad *psico-orgánica*.

De esta manera tenemos, en primer lugar, que la realidad viviente en cuanto tal, dejando de lado por el momento si se trata de un viviente animal o humano, se caracteriza por ser capaz de llevar a cabo ciertas *acciones*, acciones que constituirán un *comportamiento*. En efecto, el viviente, de acuerdo con Zubiri, se halla “entre cosas”, tanto externas como internas a él. Por esta condición, se dice que el viviente tiene tanto una *colocación*, es decir, que tiene irremediablemente su lugar entre las cosas, como que tiene una *situación*, es decir, que se halla dispuesto ante las cosas de una determinada manera, que les hace frente de un cierto modo. Colocado y situado, el viviente se encuentra en un *estado*. Este estado es modificado por las cosas entre las que se halla y esta modificación suscita una respuesta que lo pone en un estado nuevo. Por esta razón, Zubiri nos dice que, por estar entre cosas que “le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria... el viviente es una actividad constitutiva” (Zubiri 1986 11). Así, las cosas modifican el estado vital del viviente y esto constituye lo que el filósofo vasco llama momento de *suscitación*. Esta modificación del estado vital constituye, a su vez, un momento de *afección*: la suscitación afecta al viviente en su estado vital. Finalmente, el momento de afección se da en orden a pasar a un momento de “*respuesta* adecuada, la cual deja al viviente en un nuevo estado” (12). La unidad de estos tres momentos constituye la actividad vital del viviente: es lo que arriba llamábamos acciones. Como el viviente es constitutivamente activo, resulta que lo

que Zubiri ha llamado *estado vital* no puede entenderse como algo estático, sino como un “equilibrio dinámico”:

Es una especie de movimiento estacionario que llamaré quiescencia. Estado es actividad en quiescencia. El equilibrio tiene dos caracteres. Es ante todo un equilibrio dinámico *reversible*: la respuesta efectora restablece el equilibrio alterado por la suscitación. Pero además, en muchos casos, la respuesta *modifica*, por ampliación o por retracción, en todo caso por modulación, el ámbito de la actividad vital en que el viviente consiste. El estado es, pues, la quiescencia de un equilibrio dinámico reversible y modificable (12).

Estado vital es entonces actividad constitutiva estructurada en los tres momentos descritos. Ahora bien, decíamos más arriba que las acciones que integran la actividad vital constituían un *comportamiento*. ¿Qué es lo que hemos de entender bajo tal concepto? Por comportamiento hay que entender aquel aspecto de la actividad vital que da a las cosas entre las que se halla el viviente, que “da” en el sentido en que una calle, por ejemplo, da a un parque o a otra calle, etc. En efecto, respecto de las cosas, el viviente se caracteriza por tener una *independencia* (variable y dependiente del tipo de animal de que hablemos) y un *control específico* sobre ellas y, precisamente, la actividad del viviente en y con las cosas según estas dos variables es justo el comportamiento. Pero además del comportamiento, la actividad del viviente presenta otro aspecto fundamental que no da a las cosas, sino *al viviente mismo*. El viviente, comportándose entre las cosas, se *posee*, es decir, la actividad vital, además de la vertiente del comportamiento, tiene la vertiente de la autoposesión y la articulación de estas dos vertientes de la actividad vital define para Zubiri la *vida*: “vivir es autoposeerse. Independencia y control sobre el medio en el comportamiento son dos esquemas de la autoposesión” (12). Zubiri completa esta su definición filosófica de vida observando que ésta es constitutivamente *decurrente*: estando el viviente entre las cosas continuamente expuesto a toda clase de suscitaciones, se encuentra siempre cambiando de estado. Así, “la vida no es mera decurrencia, sino autoposesión en decurrencia” (13).

Toda esta descripción de las acciones vitales en sus tres momentos elementales y de su doble vertiente de comportamiento y autoposesión para saber qué es la vida y, por tanto, para saber en qué consiste, esencialmente, ser un viviente. Ahora bien, esta condición de viviente se puede vivir, valga la redundancia, de manera animal o de manera humana. ¿En qué consiste, desde la perspectiva de la vida, la diferencia entre animalidad y humanidad? Ante todo, se trata de una esencial diferencia de “modos” en la actividad vital. La actividad

vital que se ha descrito se ejecutaría de un modo determinado en el animal y de otro en el humano. Zubiri comienza por dar cuenta del primer caso. ¿Qué es ser animal? ¿Qué define a un viviente dado como *animal*? Ya adelantábamos el tema al inicio de este Apéndice, pero ahora, de la mano de nuestro filósofo, entramos de lleno en la cuestión. “El *viviente animal* aprehende *estímulos*. Ciertamente, todo viviente está estimulado, pero el animal es el tipo de viviente en el que la estimulación constituye una función propia... La estimulación como función propia es lo que llamo *sentir*. Sentir es la liberación biológica de la estimulación” (13). Zubiri mencionará tres grados de esta liberación biológica de la estimulación: susceptibilidad, sentiscencia y sensibilidad. Sólo esta última nos interesa por constituirse en ella la estimulación como función propia merced a la diferenciación propiciada por el sistema nervioso en la estructura animal¹⁴. El estímulo es definido por Zubiri como “todo lo que suscita una respuesta” (14). De esta manera tenemos, por un lado, que las cosas entre las que se halla el animal son estímulos, pues éstas son en cuanto tales la instancia suscitante en el comportamiento animal y, por otro, que dado su carácter sensible, el animal se encuentra inexorablemente en una situación *estimúllica*. Zubiri en este punto define con rigor lo que para él es sentir. En efecto, la estimulación no es propia exclusivamente del momento de suscitación en la actividad vital, sino que pertenece también a los momentos de afección y de respuesta, dado que los tres momentos estructuran la unidad de la actividad vital. Ahora bien, si la estimulación pertenece a estos tres momentos unidos en una misma actividad que da, por un lado, hacia las cosas (comportamiento) y, por otro, hacia el animal mismo (autoposición), tenemos entonces que el animal, de suyo, se comporta estimúllicamente, acciona, en los tres momentos mencionados, estimulado. Y justo esto es para Zubiri sentir: la unidad y unicidad de la actividad vital estimúllicamente constituida en sus tres momentos elementales. Dice el filósofo vasco: “aprehensión, afección y respuesta, no son tres acciones sucesivas, sino tres

¹⁴ “La estructura somática y, por tanto, sus potencias y sus facultades de sentir, adoptan formas diversas. En los primeros animales, trátase de una especie de sentir difuso que he solido llamar *sentiscencia*. En los animales más desarrollados nos encontramos con una sistematización de las estructuras de impresión estimúllica. Esta sistematización es a mi modo de ver la índole formal propia de lo que muy justamente llamamos «sistema» nervioso. Sistema nervioso es la sistematización de la impresividad. Esta impresividad hace de la sentiscencia una estricta *sensibilidad*. La sistematización tiene por su parte un carácter peculiar: la centralización, por la cual el sistema nervioso es el transmisor sistemático del estímulo. Esta sistematización va creciendo desde los primeros centros hacia el cerebro y dentro de éste hacia la corticalización en la que culmina la formalización” (Zubiri 2006 95-96). Un poco más adelante se verá lo que Zubiri entiende por “formalización”.

momentos cualitativamente diversos de una *acción única* y indivisa: «comportarse estimúlicamente». Esto es lo que llamo sentir. Las cosas son «estímulos», y el animal es independiente de las cosas y las controla específicamente sintiendo los estímulos que son las cosas para él” (15). En este comportamiento estimúlico el animal queda en un estado que le es propio: es la “satisfacción”. Si el comportamiento es constitutivamente estimúlico, lo mismo ocurrirá con el estado en que el animal quede por el comportamiento en que se autoposee. “El estado en que queda el animal es así esa quiescencia estimúlica que llamamos «satisfacción». La vida animal en sus acciones es un proceso de autoposición satisfactoria o satisfecha. El animal tiene por tanto un esbozo de «autós». No «se» siente satisfecho, pero siente satisfacción” (15).

Esto es lo que, respecto al comportamiento, sucede con el animal. ¿Qué es lo que, respecto a esto mismo, sucede con el humano? El hombre también se autoposee en su comportamiento con las cosas, pero las acciones según las cuales se comporta y autoposee presentan en él un modo esencialmente distinto al del animal. En efecto, sucede que el hombre no se encuentra en una situación estimúlica, sino en una *situación real*. Esto significa que en el hombre se llega a un momento crítico en que, estimulado, la pura estimulación en sus tres momentos no puede garantizar en él la respuesta adecuada a una situación dada. En efecto, adecuación a los estímulos significa aquí respuesta unívocamente determinada ante los mismos. El animal ante el calor no puede sino responder buscando una temperatura que le satisfaga. El hombre, en cambio, por estar situado en la realidad, no responde unívocamente a los estímulos: la aprehensión del estímulo como real abrirá ante éste tal cantidad de posibilidades que será imposible dar una respuesta unívoca. De esta manera, la situación puramente estimúlica en que el animal se comporta adecuadamente tiene que convertirse en el hombre en situación real, es decir, en una situación en que el hombre tiene que sentir el estímulo no como algo exclusivamente estimulante, sino como *estímulo real*, esto es, *como algo cuyas cualidades estimulantes no están sólo estimulando, sino que pertenecen “en propio”, “de suyo”, al estímulo mismo: lo constituyen*. Sólo el animal humano, a diferencia de todo otro animal, aprehende los estímulos de esta manera, y justo este modo de aprehensión es el que, en cuanto tal, constituye la facultad que distingue al animal humano, la que le concede a éste su *humanidad*: la intelección. Este modo de

aprehender los estímulos no afecta sólo a la aprehensión o suscitación, sino a los tres momentos de la actividad vital en su intrínseca unidad modificándolos esencialmente.

En ella [la situación real] ha cambiado el modo de aprehender las cosas: el estímulo ya no es meramente estimulante, sino que es realidad estimulante... ha cambiado [también] el carácter de modificación del tono vital... el hombre siente la modificación tónica de otra manera: él «se» siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la realidad. Esto no es ya sentir tónico. Es otra cosa: es *sentimiento*... En tercer lugar, toda aprehensión de algo real, al modificar mi sentimiento me lanza a responder, pero a responder en función de la realidad. Para eso hay que optar, esto es, es el apetito que se ha transformado en *volición* (15-16).

Así, tenemos que, si en la unidad indivisa de sus acciones el animal se comportaba estimúlicamente, el hombre hace lo propio pero comportándose realmente. La unidad de las acciones no concierne ahora a lo estimúlico, sino a la realidad estimulante y esto, como hemos dicho, constituye la diferencia esencial respecto al modo con que se dan en el animal, constituyendo así el carácter humano de la actividad vital que, por esto, en el hombre ya no será más de estimulación, sino de *realización*¹⁵. El estado en que a raíz de este comportamiento con la realidad queda el hombre no es ya satisfacción, esto es, pura quiescencia estimúlica, “sino la quiescencia real de la *fruición*. Fruición es un estado de quiescencia real en la realidad. Por esto la vida humana es autoposesión como realidad. Aquí es donde el «autós» tiene sentido estricto... Esta autoposesión es decurrente. Mejor dicho, la vida humana es autoposesión en decurrencia. Y esta autoposesión es justo la esencia de la biografía: un proceso de autoposesión de su propia realidad” (18).

Llegados a este punto, sin embargo, sale al paso una cuestión crucial: ¿en qué se funda la diferencia en los modos de las acciones y, por tanto, de la vida? Más precisamente: ¿de qué manera tiene que estar constituido el sentir, la sensibilidad, tanto en el animal como en el humano, para tener cada uno su propio e irreductible modo de comportamiento? A estas preguntas Zubiri responde con la tematización de las *habitudes*. En efecto, las *habitudes* son lo que subyace a las acciones y, de esta manera, dependiendo de la *habitud* que se trate, lo que constituye el modo en el que llevarán a cabo las acciones. “Todo viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas: es lo que llamo *habitud*. *Habitud* no es acción, sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser *comportamiento*, lo propio de toda *habitud* es ser *enfrentamiento*” (19). La

¹⁵ “Este momento de realidad es el que a pesar de su aparente significancia cambia *esencialmente* el carácter de la estimulación, y con ello el carácter del mundo entero” (Zubiri 1986 15).

forma en que la habitud cumple con lo anterior es constituyendo el concreto *quedar* de las cosas para el viviente, esto es, el modo en que las cosas son *actualizadas* para el viviente. La habitud determina actualización de las cosas en una sensibilidad animal o humana, el quedar de aquéllas en ésta, y este quedar en la sensibilidad es el modo en que las cosas, desde sí mismas, nos son presentes. Actualidad de las cosas no es actuación de las mismas, sino tan sólo el modo con que éstas nos hacen frente. El carácter que las cosas cobren según el modo en que son actualizadas se llama *formalidad*. Así, a las habitudes corresponden formalidades. La pregunta aquí es: ¿en qué consiste la habitud propia del animal y en qué la del humano? ¿Cuáles son las formalidades que a cada una de estas habitudes corresponde determinadamente?

Siguiendo la exposición de Zubiri, comencemos una vez más por ver lo que a este respecto ocurre con el animal. Lo primero que nos dice nuestro filósofo es que el enfrentamiento animal es “un enfrentamiento en *impresión*, un enfrentamiento impresivo” (21). Esto es, al animal las cosas se le hacen presentes “páticamente”, pero además, como algo *otro* que él mismo. En cuanto se le presentan así, como independientes de sí mismo, las cosas se presentan páticamente para el animal como una “objetividad”. “Impresión es, pues, presentación, actualización impresiva de algo objetivo” (21). Ahora bien, la cosa presente en enfrentamiento impresivo con (relativa y variable) independencia del animal es justo el estímulo. De esta manera, lo presente en la impresión animal es estimulante, lo cual significa que, en cuanto estimulante, estará intrínsecamente ordenado a una respuesta. Finalmente, el último rasgo propio del enfrentamiento animal con las cosas es que, además de ser impresivo y estimulante, *es nada más que estimulante*. En la terminología zubiriana este modo es llamado *estimúlico*, lo cual concretamente significa que el enfrentamiento en impresión estimulante se agota en el carácter estimulante del estímulo presente, en el intrínseco y *formal* estar ordenado a una respuesta que define al estímulo, esto es, se agota en la pura estimulación. “Por tanto concluye Zubiri no es lo mismo sentir un estímulo y sentirlo estimúlicamente, porque no es lo mismo estimular que consistir en estimulación” (21). El enfrentamiento (habitud) en impresión estimulante y nada más que estimulante, propio del animal, define por sí mismo la formalidad en que las cosas (estímulos) quedarán, se actualizarán, para éste.

Pues bien, la unidad intrínseca y formal de los tres momentos, a saber, de lo objetivo en impresión, de lo estimulante, y de lo estímulo constituye ese respecto formal que llamo estimulación... En su virtud, decimos que las cosas son sensibles. Estimulación es *sentibilidad*. La habitud según la cual el animal se enfrenta a las cosas sensibles es lo que constituye la *sensibilidad*. El estímulo es sensible, el animal es sensible. Estimulación es sentibilidad, es el correlato formal de la habitud de sensibilidad (21-22).

Con esto entramos a tratar la índole de la habitud humana, del enfrentamiento humano con las cosas. Hay que hacerse cargo, efectivamente, de la índole de esta habitud para ver posteriormente el modo en que la misma está estructuralmente determinada. Es el tema, fundamental para nosotros, de la estructura de la realidad humana, de su índole en cuanto sustantividad. De esta manera, lo primero que tenemos, y que no hay que perder nunca de vista, es que el hombre sigue enfrentándose *animalmente* con las cosas, esto es, en impresión estimulante, pero en él los estímulos serán reales. En efecto, si la formalidad propia de la habitud animal era estimulación, en el hombre será realidad. Así pues, ¿qué es realidad? Con lo dicho se ha adelantado ya de alguna manera la respuesta a esta pregunta. En efecto, realidad es formalidad, no objeto, según el sentido corriente del término. En cuanto formalidad, realidad es justamente un modo en que quedan los “objetos”, en que son actualizados. Actualidad es el primer momento que define la formalidad de realidad. ¿Qué modo de actualidad es éste? ¿En qué consiste? Hemos dicho ya que en él se conserva el momento animal de enfrentamiento, es decir, la aprehensión impresiva de las cosas como estímulos: como todo animal, el hombre aprehende primariamente estímulos. Sin embargo, en la formalidad de realidad hay una diferencia esencial: el estímulo y su estimulación estarán intrínseca, *pero no formalmente*, ordenados a una respuesta, esto es, la estimulación no será estímulo y, por tanto, la estimulación no se agotará en sí misma, sino que remitirá al animal humano a lo estimulante en el estímulo como algo que pertenece “en propio”, “de suyo”, a éste y no sólo como algo intrínseca y formalmente ordenado a estimular. En esto es en lo que consiste el modo en que serán actualizadas las cosas en la formalidad de realidad y constituye un segundo momento de su definición. El ejemplo clásico de Zubiri sobre el estímulo del calor es para estos efectos siempre muy oportuno. En el animal, efectivamente, el calor es meramente un “estar calentando”. En el hombre, en cambio, “estando calentando”, el calor “es”, sin embargo, “caliente”: en el hombre el calor no sólo “calienta”, sino que es “en propio” caliente. Se trata de una formalidad de aprehensión en que somos remitidos, desde el carácter meramente estimulante del estímulo, a lo que “en

propio” pertenece a éste en cuanto estímulo, a lo que éste, en cuanto tal, es “ya” “de suyo”. Con este momento del “ya” llegamos al tercer y último rasgo constitutivo de la formalidad de realidad. Primero, hemos visto que la formalidad de realidad es un modo de actualidad de las cosas; luego, que en esta formalidad actualizamos lo estimulante del estímulo como algo constitutivo de éste. Ahora vemos finalmente que, actualizado en las cualidades que lo constituyen como estímulo, éste es, por consiguiente, “ya” “de suyo” lo que es. Es el momento del *prius* que hemos tratado en nuestra reconstrucción del concepto de sustantividad: *en la aprehensión* aprehendemos la cosa-estímulo que está “ya” constituida en sus notas propias. En y por estas notas la cosa-estímulo es “de suyo” “ya”.

Esto es, el calor estimulante queda en mi aprehensión como algo que es «ya» caliente, y que por eso es por lo que estimula. Este momento del «ya» expresa que lo estimulante queda en la aprehensión como algo que «es» estimulante «antes» de estar estimulando y precisamente para poder estimular. Es lo que he solido llamar momento del *prius*, no un *prius* cronológico, sino un *prius* de formalidad. Es un momento «físico» de lo aprehendido en la aprehensión. En su virtud esta formalidad remite, *dentro de la realidad estimulante misma*, desde su momento de «estimulante» al momento de su «realidad»... Esta remisión, esta transcendencia, no es un momento del acto de aprehensión, del acto de intelección, sino que es un momento de lo aprehendido mismo en el acto aprehensor (23-24).

Para terminar la conceptualización de la formalidad de realidad hay que agregar finalmente que la sola actualización del estímulo como real nos *sitúa* en “la” realidad en cuanto tal: nos sitúa en el *mundo*. “La formalidad de realidad es una formalidad «física» de lo aprehendido. De ahí que, una vez más, sin salirnos del estímulo, éste, por ser precisamente algo «de suyo», no sólo trasciende en la aprehensión desde su carácter estimulante a su carácter real, sino que remite *eo ipso*, por ser real a cuanto «de suyo» es realidad” (25).

El hombre es el animal que suspende, lo acabamos de ver, el carácter estímulo de la estimulación y aprehende el estímulo como real. Esto, según habíamos dicho ya, constituye en cuanto tal el orto de la inteligencia. Llegado a este punto, Zubiri introduce un concepto clave, a saber, el concepto de *formalización*. Se trata de algo que de alguna manera ya avanzábamos más arriba. En efecto, la estimulación (sentir) como actividad vital una y única estructurada en tres momentos elementales, puede transcurrir de formas diversas de acuerdo con la estructura del animal de que se trate. Según la estructura del animal, la riqueza de su sentir será mayor o menor. Justo esto es lo que significa “formalización”. Pues bien, el hombre es el animal *hiperformalizado*. En efecto, lo que en cuanto tal caracteriza la sensibilidad animal es que, por más rica que ésta sea, la estructura del animal

garantiza siempre respuestas adecuadas a los estímulos, significando adecuación lo que hemos dicho más arriba: univocidad de las respuestas ante los estímulos. Este es el alcance y el límite último del funcionamiento animal: responde adecuadamente a los estímulos, pero la adecuación misma lo “enclasa”, lo reduce a la estimulidad. En el hombre, en cambio, su estructura, su organización funcional, no garantiza respuestas adecuadas a los estímulos, dada la riqueza de posibilidades de respuesta que esta organización funcional hace posible. Luego, el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad de los estímulos en la forma ya indicada, constituyéndose en este movimiento la inteligencia como facultad humana. Así, tenemos que hay un acto *elemental, exclusivo* y, sobre todo, *radical* de la inteligencia: precisamente, la aprehensión de los estímulos como realidad. Por esta razón, decimos que la inteligencia es la habitud correspondiente a la formalidad de realidad.

Una vez establecido que la inteligencia es la instancia en que recae el modo humano de vérselas con las cosas, es necesario que se nos diga cuál es la índole de este acto, qué es lo que ocurre en él. Zubiri nos dice: “El hombre se hace cargo de la realidad cuando no le basta con sentir. Por tanto, entre ambas habitudes [sensibilidad e inteligencia] no hay una mera superposición ni total ni parcial: la inteligencia está fundada en la sensibilidad” (32). La cuestión es en qué consiste precisa y concretamente esta “fundación”. Con lo dicho hasta ahora queda claro que entre sensibilidad e inteligencia hay, por lo menos, una *continuidad*: en efecto, la inteligencia conserva la estimulación del estímulo, pero suspende el modo estímulo de la estimulación y la aprehende como real. Sin embargo, continuidad es para Zubiri *persistencia de la estimulación* y la estimulación en el hombre, más que persistir, lo que hace es “dar paso” a una especial *unidad* entre ella misma y la inteligencia. Por esta razón, la continuidad no da cuenta suficiente del modo en que se funda la inteligencia en la sensibilidad y es necesario precisar en qué consiste la unidad entre estas dos habitudes esencialmente irreductibles. Por lo pronto, desmarcándose del tipo de unidad “clásico” pensado por la tradición, Zubiri dirá que la unidad entre estas dos *potencias* no es una unidad de objeto, es decir, no es que la inteligencia se ocupe de la sensibilidad y haga de ella objeto, sino que se trata de una unidad *modal*. Según decíamos ya, inteligencia y sensibilidad son esencialmente irreductibles, dos modos radicalmente diversos de habérselas con los estímulos. En efecto, la sensibilidad se enfrenta con éstos intrínseca y formalmente ordenada a una respuesta, esto es, “estimúlicamente”. La inteligencia, en

cambio, está intrínsecamente ordenada a responder ante el estímulo, pero no formalmente abocada a ello, pues lo propio de ella es suspender el carácter estímulo de la estimulación y aprehenderlo como real para responder adecuadamente. Luego, la inteligencia es un modo de la sensibilidad, de la estimulación: justamente el modo en que siento la estimulación como real. Si *siento* los estímulos como reales, si tengo eso que Zubiri llama *impresión de realidad*, esto quiere decir que la inteligencia está dada en impresión, en el sentir mismo. Ahora bien, el acto formal de la inteligencia es la aprehensión de la realidad, de lo cual resulta que la inteligencia es *sentiente*, impresiva, pues aprehende lo real de los estímulos en impresión. Así, tenemos que “impresión de realidad es el acto aprehensor de una *inteligencia sentiente*” (35). Esta es para Zubiri, exactamente, “la índole del acto formal de intelección”: aprehender los estímulos como reales en impresión, sentientemente.

¿Cómo se articulan sensibilidad e inteligencia? ¿Cuál es la índole de su unidad? “La unidad de sensibilidad y inteligencia no está constituida por la unidad del objeto, sino por la unidad misma de la facultad aprehensora en cuanto facultad. La inteligencia en cuanto facultad es sentiente. En este nivel, pues, no hay dos facultades, una inteligencia y una sensibilidad, sino una sola facultad: inteligencia sentiente” (36). Efectivamente, en su conceptualización de la índole de la unidad de estas dos hábitos irreductibles, Zubiri hará intervenir una distinción crítica fundamental no realizada en filosofía: la distinción entre *potencia* y *facultad*. En efecto, facultad es todo aquello que puede realizarse en acto por sí mismo; potencia, en cambio, es una capacidad que por sí misma no está, justamente, *facultada* para realizarse. Y este es justo el caso de la inteligencia: es una potencia que por sí misma no está facultada para ejecutar su acto radical. Sólo entrando en unidad intrínseca con la sensibilidad podrá realizar aquello que le pertenece elemental, exclusiva y radicalmente: la actualización de los estímulos como realidades. “La potencia intelectual no es facultad; no puede ejecutar su acto de inteligir más que en unidad intrínseca con la potencia sensitiva. Sólo en y por esta unidad la potencia intelectual es facultad. Esto es, sólo es facultad la inteligencia sentiente. Es una facultad compuesta por la unidad constitutiva, y no sólo convergente, de dos potencias: la potencia de sentir y la de inteligir” (36). La radical irreductibilidad de sensibilidad e inteligencia no significa obstáculo alguno para su constitutiva unidad en la facultad que es la inteligencia sentiente, toda vez que es la sensibilidad misma la que, en su incapacidad de responder adecuadamente a los estímulos,

“exige” en un momento determinado de la vida del hombre la potencia intelectual para pasar de la situación estímulo en la que su comportamiento ya no es sostenible a la situación real. Es la hiperformalización. Dice Zubiri: “la potencia de sentir es por sí misma una facultad. Pero deja de serlo cuando la hiperformalización del animal humano exige hacerse cargo de la realidad para responder adecuadamente” (36). De esta manera, la sensibilidad está en el hombre estructural y constitutivamente ordenada a su unidad estructural con la inteligencia. Esta unidad con la inteligencia *modula* así la sensibilidad y la hace intelectual; a su vez, la unidad con la sensibilidad hace a la inteligencia constitutivamente sentiente. “No es una transformación de la sensibilidad, sino la constitución metafísica de una nueva facultad, a saber, de una inteligencia sentiente. La morfogénesis bio-química no constituye la potencia intelectual, pero constituye la facultad intelectual” (37).

Al comenzar el desarrollo del tema de las hábitos decíamos que éstas son lo que subyace a las acciones del viviente, en el sentido de que son ellas las que determinan las formalidades en que estas acciones se ejecutan: estimulación o realidad, según se trate del animal o del hombre. Pues bien, para finalizar este tema, hay que considerar que la “unidad metafísica de realidad y animalidad”, en tanto que hábito, no pertenece tan sólo a la acción de suscitación, que es en el hombre aprehensión de los estímulos como realidades, sino que pertenece a las acciones de afección y respuesta, que en el hombre se tornan en sentimiento afectante y voluntad tendente, respectivamente. En efecto, del mismo modo que ocurría en la inteligencia sentiente, en estas dos acciones se conserva el momento de animalidad en unidad estructural con la realidad. De esta manera la voluntad, como momento de respuesta en la situación de realidad propia del hombre, no está montada sobre sí misma, sino que es estructuralmente “una” con la tendencia animal, sensible: es voluntad tendente. “Volición no es apetición, sino determinación de lo que realmente quiero hacer y ser. Pero esta determinación no es un segundo acto superpuesto al de la efeción apetitiva, sino que es un momento modal de esta última. El hombre no quiere «por» un acto de voluntad, sino que quiere voluntariamente, volentemente, aquello que va a apetecer” (37). En lo voluntariamente apetecido el hombre no sólo trasciende de la estimulación a la realidad del estímulo, sino de éste, en cuanto real, a “la” realidad en cuanto tal. “Este momento de realidad es inespecífico: al querer algo no queremos tan sólo tal cosa, sino que queremos lo

«querible», a saber, la realidad... La realidad es transcendentamente no sólo el campo de lo aprehensible como real, sino también y *eo ipso*, el ámbito de lo determinable como real” (38). Con el sentimiento, por último, ocurre otro tanto. Se trata de la facultad de un *sentimiento afectante*, donde “sentimiento” se refiere al momento humano del acto de esta facultad y “afectante” al momento sensible de la misma. Por más que la gramática pertinazmente nos haga pensar en dos momentos superpuestos, se trata aquí de nuevo de la unidad modal del acto de una sola facultad: sentimiento afectante. “El sentimiento es un atemperamiento a lo real... Cuando no hay sino estimulación no hay sino afección: es la manera estímulo de estar tónicamente en la estimulación incitante. Pero el hombre suspende este momento estímulo, conservando el momento de estimulación incitante, con lo cual queda afectado por la realidad estimulante... Estamos atemperados a lo real en y por lo que realmente nos estimula en afección tónica” (38-39). En lo que toca a la realidad en su aspecto trascendental, con el sentimiento, como con la inteligencia y la voluntad, ocurrirá lo mismo, es decir, en el sentimiento, además de trascender de la afección en su modo estímulo a lo que nos afecta como realidad, transcendemos con esta realidad que nos atempera a “la” realidad en cuanto tal como lo atemperante para el sentimiento.

Finalmente, tenemos que la inteligencia como hábitud, subyaciendo al momento aprehensor, afectante y tendente de la actividad vital humana, cambia, asimismo, de manera esencial, el modo del estado en que el hombre queda en su comportamiento. Según habíamos dicho, el estado en que quedaba el animal era la quiescencia meramente estímulo de la satisfacción. En el hombre, en cambio, este estado era quiescencia real de la fruición. La cuestión es aquí que no hay fruición sin satisfacción: se trata de un sentirse a sí mismo como realidad. “El estado humano es fruición satisfaciente. En ella se enfrenta con su propia satisfacción como realidad. Es, si se quiere, la realidad de la satisfacción. El hombre está en un estado animalmente real” (39). En su estado el humano también trascenderá de la índole estímulo de éste a su índole real y, con ello, a “la” realidad misma. Zubiri concluye así el tema de la constitutiva animalidad humana:

...la unidad biológica de la aprehensión sentiente, de la afección tónica, de la efección tendente y de la quiescencia satisfaciente es la esencia misma de la animalidad. Por tanto, la animalidad pertenece intrínsecamente y formalmente al enfrentamiento propiamente humano. El hombre, como viviente que se enfrenta a las cosas reales, se enfrenta con ellas «animalmente» y, recíprocamente, se enfrenta a las cosas-estímulo «realmente»... Es lo que expresamos diciendo que el hombre es *animal de realidades*. En su virtud, el hombre está instalado no sólo «entre» realidades, sino «en» la realidad,

en lo trascendental. Lo trascendental es la unidad intrínseca y formal de aprehensibilidad, determinabilidad y atemperancia (40).

Una vez que se ha dado cuenta de lo que es metafísicamente la vida y de los modos elementales del ejecutarse de la vida, hay que pasar al tema de la estructura, de la índole misma de la sustantividad del viviente humano en nuestra indagación del modo en que en el pensamiento de Zubiri es superado el dualismo antropológico. Así, tenemos que el hombre es ante todo un viviente, pero, ¿de qué índole es la estructura del viviente para que tenga eso que Zubiri llama vida? Dice el filósofo vasco: “es un sistema clausurado y cíclico de notas fisicoquímicas” (51). En otras palabras, es una estructura *material*; estructura cuya especial estructuración da origen a la vida. Se trata de lo que en nuestro primer capítulo, efectivamente, hemos visto aparecer bajo el concepto de *propiedades sistemáticas* y, dentro de éstas, de esas propiedades nuevas, no nuevas en el orden del *carácter* de dichas propiedades, sino en el orden de su *funcionamiento*: justamente, en el viviente, el funcionamiento que consiste en autopoerse según una cierta independencia y control sobre el medio. A este respecto Zubiri sostiene que no hay en modo alguno eso que suele llamarse “principio vital” (alma en el mundo griego), sino que la vida es una propiedad sistemática del constructo sustantivo en que el viviente consiste y que, en cuanto tal, no tiene más principio que la estructura del viviente, el especial tipo de estructuración de la estructura del viviente, la cual “determina un modo de funcionamiento original”. “Pues bien, las realidades vivas son constructos estructurales puramente físico-químicos pero con una estructura tal que tiene esa propiedad sistemática que llamamos vida” (52). Esto lleva a Zubiri a afirmar que la diferencia entre los seres vivos y los no-vivos es una diferencia sólo gradual, como lo es, asimismo, la diferencia entre los seres vivos, haciendo entre éstos excepción del hombre, cuya diferencia respecto de los demás seres vivos es, en virtud de su *habitud*, esencial.

Para el filósofo vasco los seres vivos en cuanto tales contarían ante todo con un esquema que al mismo tiempo sería tanto de independencia y control sobre el medio, como de replicación del mismo sistema. Este esquema, como momento físico y constitutivo de todo viviente, no sería sino una estructura material con dos modos básicos de estructuración. En primer lugar, tendríamos una materia anterior al organismo que, sin embargo, sería ya capaz de realizar el funcionamiento que en el pensamiento de nuestro filósofo define la vida

(control e independencia del medio, replicación de la sustantividad) en virtud del esquema constitutivo de toda realidad viviente. No se trata de un organismo, pero sí de una estructura material dotada del mencionado esquema o, mejor, de la primera y más elemental estructuración del mencionado esquema (Zubiri habla aquí de los virus, plásmidos, etc.). Es *materia viva*, a diferencia del organismo propiamente dicho. En segundo lugar, tenemos, precisamente, al organismo. Éste sería en cuanto tal la segunda estructuración del esquema de la vida, justamente, “la constitución de la célula... la estructuración de la materia en *organismo*, la organización de la materia viva” (54). En cuanto tal, esta estructuración va siendo cada vez más compleja, dando lugar así a nuevas propiedades sistemáticas, pero siendo siempre una estructuración puramente material. “Así, por ejemplo, sentir es una propiedad sistemática de la estructura material orgánica del animal. Esto es, la materia así entendida siente...” (54).

De este modo, Zubiri distinguirá entre “tipos de materia”. “Toda realidad, pienso, tiene una unidad coherencial primaria, por lo que «tipo de materia» es tipo de unidad coherencial primaria” (55). Así, tenemos primero una *materia elemental*, conformada por las partículas elementales. “Constituyen la estructura primera de la realidad material, su primordial unidad coherencial primaria. Esta materia no es cuerpo. La física, sin saberlo, ha disociado... el concepto de materia y el concepto de cuerpo” (56). En efecto, sólo emulando este gesto de la física contemporánea Zubiri ha podido distinguir, por su parte, como acabamos de ver, entre pura materia viva y organismo. El segundo tipo de materia es, justamente, el cuerpo: la *materia corporal*, que no sería sino la “agregación” de las partículas elementales (subatómicas) merced a la acción de fuerzas de diversa índole para constituir cuerpos (átomos, moléculas, etc.). Se trata de un nuevo tipo de estructuración de la materia. Finalmente, tenemos una *materia biológica*, que es aquella estructuración de la materia, de que hemos hablado arriba, que constituye una unidad coherencial primaria. “La materia biológica no sólo tiene resistencia a la disipación, sino también algo más: la positiva actividad de conservación. El viviente acusa la acción de los demás cuerpos no sólo resistiendo a ellos, sino integrando esta acción en un equilibrio dinámico reversible. Este equilibrio es ahora dinamismo de conservación, que implica la independencia y control del medio, así como la replicación” (56).

Una vez que se ha dado cuenta de la índole material del constructo en que formalmente consiste un viviente como realidad, hay que preguntarse: ¿qué pasa a este respecto con la estructura del hombre? Es la cuestión decisiva respecto al problema del dualismo antropológico. En efecto, la respuesta a esta pregunta constituye el punto que ha orientado la reconstrucción de conceptos que hemos llevado a cabo a lo largo de estas páginas y, por tanto, buena parte de la respuesta a esta pregunta será la superación misma del esquema dualista desde el cual se ha pensado la realidad humana. Así, lo primero que a este respecto nos dirá el filósofo vasco es, desde luego, que: “La realidad sustantiva humana... es la propia de un animal de realidades. Es una realidad a cuyas dimensiones *todas* pertenece intrínseca y formalmente la animalidad. El hombre es la unidad de un animal de realidades. ¿En qué consiste esta unidad?” (47). Primero que nada, el hombre, en efecto, es un sistema de notas. Estas notas son unas de carácter *fisicoquímico* y otras “constituyen lo que solemos llamar psiquismo” (48). En cuanto tales, estas notas psíquicas, no por su complejidad, sino por su índole propia, son irreductibles a las fisicoquímicas. Por otro lado, advierte Zubiri, tampoco pueden identificarse con la *conciencia* de que habla la filosofía moderna¹⁶. De esta manera, tenemos que la unidad de que se habla en el caso de la estructura del animal humano es, de acuerdo con lo expuesto en nuestro primer capítulo, la unidad primaria de un sistema de notas estructural y posicionalmente interdependientes entre sí, una unidad de notas constitucionalmente suficiente que conforma lo que Zubiri llama sustantividad. El hombre, pues, no tiene unidad de sustancia, unidad hilemórfica, esto es, no tiene la unidad de “la” materia formada por los rasgos manifiestos de un *eidos*, sino unidad *estructural*.

¹⁶ “...al hablar de psiquismo es necesario evitar confusiones. La primera, más que confusión es la identificación que se viene estableciendo por la filosofía moderna entre psiquismo y conciencia. Y esto no es verdadero. Una cosa es que la conciencia fuera la *ratio cognoscendi* de lo psíquico (cosa por lo demás discutible), otra que sea la conciencia la *ratio essendi* de lo psíquico. Lo psíquico no es lo consciente. Lo psíquico es un tipo de realidad que, por ser lo que es como realidad, puede a veces, y no siempre, hacerse consciente... Pero hay una segunda confusión no menos nefasta... Se propendería a creer que la conciencia es lo propio de todo acto «superior» (intelectivo, sentimental, volitivo, etc.), mientras que lo que aquí llamamos psíquico sería propio tan sólo de lo vegetativo y de lo sensitivo. Pero esto es falso. Porque aun suponiendo que todo lo «superior» fuera consciente (cosa también discutible), sin embargo la conciencia no tiene en esta esfera sustantividad ninguna. Es tan sólo el carácter de algunos actos, de los actos conscientes. No hay «conciencia» sino «actos conscientes». Pues bien, dentro de estos mismos actos, lo que tienen de acto realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tiene de conscientes, y es fundamento de este su carácter consciente. Tanto más que al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos” (Zubiri 1986 47-48).

El momento físico-químico de esta sustantividad no es, como suele decirse, «materia» ni siquiera «cuerpo» (cosas ambas asaz vagas), sino que es precisa y formalmente «organismo», esto es, una especie de subsistema parcial del sistema total. Y el aspecto psíquico de esta sustantividad tampoco es, como suele decirse, «espíritu» (término también muy vago). Podría llamarse alma si el vocablo no estuviera sobrecargado en el sentido especial, muy discutible, archidiscutible, de una entidad dentro del cuerpo, etc. Prefiero por esto llamar a este aspecto simplemente «psique». La psique es también sólo un subsistema parcial. Pues bien, el hombre no *tiene* psique y organismo, sino que *es* psíquico y orgánico. Pero no se trata de la unidad *aditiva* de dos *sustancias*, sino de una unidad *sistemática* de *notas*. Porque organismo y psique no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una unidad sistemática, de una única sustantividad (48-49).

Organismo y psique: subsistemas de un sistema total. En efecto, Zubiri nos dice que, en la sustantividad humana, la psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y el organismo, a su vez, es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique. Es decir, cada subsistema está formal e intrínsecamente constituido como “del” otro: este “de” es lo que formalmente constituye tanto a las notas orgánicas como a las psíquicas. El momento del “de” es su razón formal. No hay, por ejemplo, psique que no sea “psique-de”, pues la psique no tiene sustantividad alguna: no existe de ninguna manera por sí misma, es estructuralmente “psique-de”. Siendo constitutivamente “de”, Zubiri llegará a asumir de manera radical que la psique no sobrevive al deceso del organismo¹⁷. Psique y organismo de suyo carecen de la razón formal de toda sustantividad, esto es, les falta suficiencia constitucional. Una vez más, ¿qué suficiencia constitucional? Es el carácter autónomo del sistema en las notas que lo constituyen, autonomía que hace del sistema un todo, una unidad cíclica clausurada. Así, pues, suficiencia constitucional la tiene solamente el sistema total en el que sólo hay y puede haber “psique-de” este organismo y “organismo-de” esta psique: “La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del «de» es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo. Y posee carácter «físico». Esta identidad numérica y física del «de» es la que

¹⁷ La consecuencia teológica de este planteamiento filosófico es que, lo que habrá de tenerse por *cuestión de fe*, no es la inmortalidad del alma (idea griega), sino la *resurrección del cuerpo* (idea judeo-cristiana). Esta posición la asume Zubiri por la influencia determinante del planteamiento del teólogo dominico J. M. Boismard, planteamiento que puede ser resumido como sigue: “El pensamiento griego basa la creencia en la inmortalidad en la distinción entre un cuerpo humano material sometido al devenir y a la descomposición, y un alma capaz de trascender el tiempo y contemplar lo eterno. La muerte es justamente la liberación del cuerpo. En el judaísmo, en cambio, el hombre no se escinde en dos sustancias distintas ni resulta de sus síntesis, sino que es una realidad unitaria provista de propiedades diversas. Sólo la confianza en un acto gratuito de Dios permite mantener la esperanza de que el ser humano *en su integridad* sea arrancado a la muerte” (Corominas, Vicens 661 2006 El subrayado es nuestro). El propio Zubiri nos dice: “cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera” (2006 107).

formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural: estructura es precisa y formalmente el ser unidad de un «de» (49). Siendo “una” “por sí” y “de por sí”, dentro de la sustantividad humana toda nota es formalmente “de” todas las demás y esto significa que entre ellas existirá una intrínseca codeterminación. No la codeterminación de acto y materia de la unidad hilemórfica aristotélica, insistirá Zubiri, sino justamente la codeterminación implicada en el carácter constitutivo del “de” en el que todas las notas en cuanto tales son ya, en acto, reales por igual. “El «de» es una unidad de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia. Y en este «de» consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana, sino también su mismidad a lo largo de la vida... El hombre es, pues, formalmente una realidad sustantiva psico-orgánica” (49). De esta manera tenemos, por ejemplo, que la cadena de las reacciones físico-químicas del organismo humano está estructuralmente abierta a la intervención de las notas psíquicas de la sustantividad humana para la adecuada respuesta del organismo a los estímulos. Asimismo, la psique tampoco tiene “unidad clausurada cíclica”, toda vez que sus actos sólo son posibles merced a reacciones físico-químicas dadas de un modo preciso en el organismo humano.

Por tanto, podemos decir que el hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Transcender es ir de la estimulidad a la realidad. Este transcender tiene así dos momentos: primero, es transcender no *de* la animalidad, sino transcender *en* la animalidad; la psique en efecto no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, transcender no es salirse del organismo, sino quedarse *en* el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es transcender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades (59-60).

De esta manera, desde el concepto de sustantividad, la realidad humana queda pensada como ese modo de realidad que llamamos viviente, es decir, como un sistema de notas fisicoquímicas cuya especial estructuración da lugar, justamente, a esa nueva propiedad sistemática que es la vida. La vida es una propiedad nueva en el orden del funcionamiento del sistema: ese funcionamiento que consiste, por un lado, en la capacidad del sistema para replicarse y, por otro, en la autoposición del sistema según una cierta independencia y control sobre el medio. Un sistema cuya estructuración da lugar a la vida es, justamente, organismo, y organismo es un tipo de estructuración de eso que Zubiri llama *materia viva*,

a diferencia de la *materia elemental* (partículas sub-atómicas) y la *materia corporal* (moléculas). Además de orgánica, la realidad humana es constitutivamente animal, es decir, pertenece a esa clase de organismos que han liberado la potencia de sentir como función propia. Así, en esta misma línea de la animalidad, la realidad humana es sobre todo *animal de realidades*, es decir, no sólo un organismo que ha liberado la estimulación como una función propia, sino que dada la hiperformalización de su sentir, es incapaz de responder unívocamente a los estímulos y tiene que hacerse cargo de tales estímulos *como realidades* para hacerles frente adecuadamente. Es el orto de las notas psíquicas (inteligencia, sentimiento, voluntad) como modos de actualizar los estímulos del animal humano. Estas notas están estructuralmente exigidas por la hiperformalización de la estructura animal de la realidad humana y, por tanto, son “psique-de” este organismo y el organismo es “de” esta psique. El organismo humano exige la formalidad de realidad originada en las notas psíquicas para asegurar su funcionamiento y suficiencia constitucional, por tanto, su viabilidad como especie. En la realidad humana el organismo es estructuralmente psíquico y la psique estructuralmente orgánica. La realidad humana no es, por un lado, compuesto de forma y materia: es sistema psico-orgánico uno y único; ni es, como veremos detenidamente en el próximo capítulo, dualidad de animalidad y racionalidad, sino *inteligencia sentiente*. La realidad humana es *radical e íntegramente* sustantividad orgánico-animal que exige notas psíquicas como necesaria modalización de esta su vida condicionada orgánico-animalmente de manera absoluta. No hay dualidad, no ha lugar a pensarnos como compuestos de una parte animal mortal, metafísicamente y moralmente despreciable, y una parte racional divina, metafísica y moralmente supremas: hay totalidad animal una y única vivida en formalidad de realidad. Hay la irreductible unidad sustantiva de un animal de realidades.

Capítulo 2. Fundamento noológico de la superación del dualismo antropológico: inteligencia sentiente.

Hemos visto cómo, al considerar la realidad humana como una totalidad, tanto el organismo como el psiquismo quedan pensados como subsistemas parciales del sistema constitucionalmente suficiente que es la sustantividad humana en cuanto tal. Esta conceptualización tiene como fundamento, precisamente, los conceptos metafísicos de sustantividad y esencia. Ahora bien, este pensamiento de la realidad humana como totalidad con suficiencia constitucional en el que queda radicalmente superado el dualismo antropológico necesita precisiones fundamentales. Si en virtud de los análisis zubirianos queda claro que la psique y el organismo son dos subsistemas de notas parciales en la totalidad de notas en que consiste la sustantividad humana, y no dos “entidades” separadas y suficientes cada una respecto de sí, ahora es crucial precisar de qué manera concreta estos subsistemas se articulan en el acto de aprehender la realidad. Se trata, como indicábamos ya en nuestra Introducción, de dos momentos, de dos “pasos” en la superación del dualismo antropológico: primero, la elaboración del concepto de realidad como sistema de notas interdependientes en unidad coherencial primaria y con suficiencia constitucional, es decir, del concepto metafísico de sustantividad y, segundo, la elaboración de un nuevo concepto de inteligencia en la que ésta no sea más una “facultad” opuesta a la de sentir, toda vez que la unidad coherencial en que se hallan las notas de un sistema sustantivo consiste en que todas esas notas son constitutivamente “de” todas las demás y están, de manera consecuente, en estricta interdependencia estructural. Tenemos así, con el concepto de sustantividad, el fundamento metafísico de la superación del dualismo antropológico y, con el nuevo concepto de inteligencia exigido por la idea misma de sustantividad, el fundamento *noológico* de dicha superación (véase Conill 81-87). En la fase noológica del planteamiento zubiriano que venimos reconstruyendo veremos surgir una *inteligencia sentiente*. Bien entendido, la conceptualización de esta facultad es también de índole metafísica, pues se trata, en efecto, de pensar una nota –la inteligencia– que cualifica a la realidad humana en cuanto realidad. Sin embargo, este momento del planteamiento de la realidad humana tiene una especificidad propia que nos permite distinguirlo bajo la designación de “fundamento noológico de la superación del dualismo antropológico”. De esta manera, repito, tenemos que la idea misma de sustantividad exige, o tal vez presupone,

una explicación del modo en que son “unas” las notas orgánicas y las psíquicas en general (voluntad, sentimiento, inteligencia). Esta unidad la hemos visto ya en el Apéndice al capítulo anterior de este trabajo, al analizar el modo en el que llevan a cabo las acciones vitales del animal humano. Sin embargo, ahora es necesario abordar aparte y por sí misma la cuestión específica de la unidad de *sentir e inteligencia* pensada por Zubiri, para apreciar así los contrastes con lo que respecto a esta fundamental y grave cuestión ha sostenido la filosofía. Intentaremos así cumplir con el objetivo de este trabajo: dar completa cuenta de la fundamentación filosófica de una idea del hombre como realidad unitaria y total en sus estructuras físicas y metafísicas, de una superación del dualismo antropológico tradicional. Idea de la que hasta el momento el pensamiento occidental ha permanecido ajeno.

En efecto, Zubiri comenzará su tratado *Inteligencia y realidad* preguntándose qué es formalmente entender y marcando distancia de dos planteamientos históricos del problema. Primero, de la concepción griega y medieval, según la cual la inteligencia es una facultad formalmente opuesta a la facultad de sentir. Zubiri se distancia de este primer planteamiento diciendo que él, en lo tocante a la esencia del entender, no intenta la conceptualización metafísica de una facultad, sino el análisis concreto de un hecho: el hecho mismo del entender. Asimismo, se distanciará de lo propuesto por la filosofía moderna, de Descartes a Husserl, en torno a la cuestión del entender, sosteniendo que, si bien en este otro planteo se busca un análisis de hechos y no la conceptualización de una facultad, se cae, sin embargo, en un grave extravío en el análisis mismo del entender. En efecto, Zubiri dice que en este análisis a la filosofía se le ha escapado lo propio del acto de entender y se ha fijado erróneamente en un aspecto concomitante de éste, a saber, en la *conciencia*, en el “darse cuenta” en que ésta consiste y que acompaña inexorablemente al acto propio de la intelección. Para la filosofía moderna, afirma Zubiri, la “intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia...” (Zubiri 2006 21). Este gesto por parte de la filosofía moderna implica básicamente dos cosas: por un lado, asumir que la conciencia ejecuta actos y, por otro, que este presunto acto de conciencia es acto de intelección. Pero esto resulta para nuestro filósofo insostenible porque no se corresponde con los hechos. En primer lugar, nos dice Zubiri, “la conciencia no tiene sustantividad ninguna, no es algo que pueda ejecutar actos” (21). En efecto, la conciencia es sólo el carácter de algunos actos: los actos conscientes. Al aceptar que la conciencia ejecuta actos

la filosofía moderna concedió a aquélla una sustantividad que de ninguna manera le corresponde, se sustantivó el “darse cuenta” en que la conciencia consiste y se la convirtió en una “supra-facultad”. En segundo lugar, el “darse cuenta” no es la razón formal de la intelección, toda vez que el “darse cuenta” lo es de algo que está ya presente a la conciencia. Ahora bien, este “estar presente” no está determinado por el “darse cuenta”, por la conciencia, pues nos damos cuenta de las cosas, somos conscientes de ellas, justamente porque nos están ya presentes. “La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque me está ya presente” (21-22).

Así, una vez distanciado tanto del intento de conceptualizar metafísicamente una facultad como de un cierto análisis de hechos -el de la filosofía moderna- en que se termina conceptualizando a la conciencia como una “supra-facultad” cuyo acto de “darse cuenta” sería justo el entender, Zubiri comienza su propia analítica de la intelección y nos dirá, en primer lugar, que en ésta “me «está» presente algo de lo que yo «esto» dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el «estar»” (22). Zubiri subraya que este “estar” es un momento físico, real, y no algo meramente conceptual. “Estoy” físicamente “en” y “con” las cosas que me “están” presentes. Se trata, pues, no de un “darse cuenta-de” (intencionalidad), sino de un estructuralmente previo “estar-en”. En este “estar” las cosas “quedan” en la intelección y por eso la intelección es radicalmente un acto de física aprehensión. De esta manera, dice Zubiri: “lo que buscamos es la índole «física» de la intelección, esto es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal” (24). En efecto, la inteligencia es un acto de aprehensión, por eso la aprehensión, que según lo visto en nuestro Apéndice es el primer momento del sentir, ocupará ahora toda la atención de Zubiri, llegando a llamar a este momento el sentir en cuanto tal, toda vez que la aprehensión, según veremos, cuenta con una estructura propia que determina el proceso del sentir en su totalidad.

Así, según veíamos ya al hablar de las notas psíquicas en general, y como veremos ahora en el caso crucial del *noús*, de la inteligencia, el acto de aprehensión en que ésta consiste pertenece formalmente al sentir. La tradición filosófica, desde su fundacional “momento griego”, ha sostenido siempre que entre sentir e entender hay una formal oposición: sentir es un acto diverso y opuesto al de entender y viceversa. A este respecto Zubiri dirá que, como en realidad la tradición nunca nos ha dicho lo que sea formalmente entender (lo más que ha

hecho es describir algunos acto intelectivos), la supuesta oposición entre sentir e inteligir que desde su origen ha venido sosteniendo queda en el aire. De esta manera, Zubiri se remite al análisis del acto mismo de aprehensión intelectual para ver de qué manera el sentir pertenece estructuralmente al inteligir, más aún, para ver de qué manera el inteligir humano es tan sólo un modo del sentir. Para ello habrá que comenzar poniendo primero en claro en qué consiste no la aprehensión intelectual, sino antes que nada la aprehensión sensible. Así, tenemos que la aprehensión sensible es común tanto al animal como al hombre y que es formalmente lo que constituye al sentir, un momento del sentir: justamente, su momento constituyente. En efecto, el sentir, ya lo hemos visto, es el proceso (actividad vital) constituido por los momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta acaecidos en un viviente al aprehender éste algún estímulo. El sentir está constituido así por estas acciones vitales en su estructural e irrompible unidad, y es lo esencial de la animalidad, tanto humana como no-humana. Ahora bien, la aprehensión sensible es el momento constituyente del sentir porque lo que esta aprehensión aprehende es justamente lo suscitante del proceso sentiente. La aprehensión sensible es llamada así porque en ella se aprehende lo que suscita el proceso sentiente en su integridad, constituyendo así el sentir como proceso. Zubiri nos dirá que la aprehensión sensible tiene dos aspectos: “Uno, el de determinar el proceso sentiente en su momento de modificación y respuesta: es la aprehensión sensible en cuanto suscitante. En otro aspecto, la aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso del sentir” (31). La cuestión ahora es, precisamente, ¿cuál es la estructura formal propia de la aprehensión sensible?

Zubiri dice: “Como lo que determina el proceso sentiente es la estructura formal de la aprehensión, es justo llamar a esta aprehensión «el sentir en cuanto tal»” (31). De esta manera, quedamos en franquía para responder a la pregunta por aquello en que consiste la aprehensión sensible, el sentir en cuanto tal. Aprehensión sensible es el acto de aprehender lo sentido en *impresión*, de aprehender lo sentido *impresivamente*. Como decíamos, este acto tiene una estructura formal propia de la cual podemos dar cuenta tocando sus tres momentos constitutivos: primero, en la impresión lo sentido *afecta* al sentiente; segundo, en la impresión no sólo tenemos la afección del sentiente sino la presentación de lo que afecta, en la afección se hace presente lo sentido como algo otro que el sentiente: es el

momento de alteridad; tercero, “la fuerza de imposición con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir” (33). Estos tres momentos constituyen la estructura formal de la impresión, de la aprehensión sensible¹⁸. Como lo que especifica la diferencia entre la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual es el momento de alteridad, es necesario atender con detalle a lo propio de este momento, hacer un análisis de su estructura propia. Tenemos así que en la alteridad se presenta al sentiente algo otro “en tanto que otro”. Efectivamente, el sentiente tiene modos diversos de aprehender la “otredad” de lo otro presente en la afección. Lo sentido, la nota sentida, tiene así no sólo un contenido (caliente, rojo, duro, etc.), sino un modo de ser aprehendido, una forma de “quedar” en el sentiente: justamente, un modo de ser otro en la impresión de éste. El modo de ser otro de lo sentido en el sentiente es la independencia, o el modo de independencia, de lo sentido respecto del sentiente. Por esto se dice que hay modos de ser otro, es decir, modos de independencia. “El contenido de una nota «queda», y en cuanto «queda» es independiente del sentiente en cuya impresión «queda»... «Quedar» es estar presente como autónomo” (35). Tanto el contenido como el modo de ser otro del contenido, esto es, la formalidad del contenido, dependen en cada caso del animal de que se trate. El contenido de lo sentido depende de los receptores del animal; la formalidad, como veíamos en nuestro Apéndice, depende de su modo de habérselas con lo sentido, de su habitud. La autonomía, la independencia en que las cosas “quedan” impresivamente en el sentiente según su habitud, recordemos, es la formalización. “Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía” (36). La formalidad y el contenido no son separables, forman unidad estructural. La formalidad es siempre formalidad de un contenido y el contenido siempre está aprehendido en una cierta formalidad. Es lo que Zubiri llama “modalización de alteridad”. Así, según la formalización de la sensibilidad del sentiente, los contenidos aprehendidos por éste no sólo guardan mayor o menor autonomía respecto del sentiente, sino entre sí: las cosas se perciben como autónomas unas de otras. A

¹⁸ “La filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección. Ha apuntado, por lo demás bastante vagamente, a lo que he llamado alteridad, sin haber centrado la atención en la alteridad en cuanto tal. Por otra parte, tampoco ha reparado en la fuerza de imposición. Los tres momentos son esenciales y, como veremos..., la unidad de estos tres momentos es decisiva” (34).

su vez, el contenido modula la formalidad: no está igualmente autonomizado respecto del sentiente un color que el calor, por ejemplo.

Finalmente, respecto al proceso sentiente en general, Zubiri precisará dos cosas. Primero, que la formalización de lo aprehendido afecta a todo el proceso sentiente: “según sea la índole de lo aprehendido en cuanto independiente del aprehensor, así también será distinta la índole del proceso sentiente mismo que la aprehensión determina” (40). Segundo, que al determinar la índole del proceso sentiente en su integridad, impresiones iguales por su contenido abren por formalización procesos sentientes más o menos ricos, es decir, mayores niveles de formalización en las impresiones del sentiente dan lugar a elencos más grandes de respuestas frente a lo sentido. Esto redundará en una relativa autonomización entre los tres momentos del proceso sentiente (momento aprehensor, momento tónico, momento de respuesta) sin que se llegue jamás a romper su estructural unidad. Dado que Zubiri persigue un análisis de la inteligencia *como acto aprehensor*, se ocupará sólo del primer momento.

Una vez que se ha establecido que la inteligencia es formalmente un acto de aprehensión del que estructuralmente forma parte la sensibilidad, esto es, que la inteligencia es un modo de aprehensión sensible, y una vez que, para aclarar el aserto anterior, hemos analizado la estructura formal de esta aprehensión, es momento de analizar los dos *modos* de aprehensión sensible que, de acuerdo con Zubiri, existen. Así sabremos cómo el sentir forma parte del inteligir como acto aprehensor. Comencemos por el primer modo de aprehensión sensible: la llamada *aprehensión de estimulidad* propia de la sensibilidad animal. Efectivamente, nos dice el filósofo español: “los modos de aprehensión sensible se distinguen por los modos de la formalización. Trátase de «modos» distintos de aprehensión y no de simples «tipos». Y para verlo es necesario y suficiente analizar cómo unas mismas notas pueden ser aprehendidas como independientes de distinta manera. Las aprehensiones sensibles se distinguen entre sí ante todo modalmente” (47). Como hemos visto, la aprehensión sensible determina el proceso sentiente. Pues bien, cuando la aprehensión sensible, esto es, cuando la impresión *no consiste más que en determinar el proceso sentiente* tenemos entonces, justamente, aprehensión de estimulidad. Zubiri procede a hacer el análisis de este primer modo de aprehensión sensible observando en qué consiste ésta según los momentos que estructuran toda aprehensión, esto es, según el momento de

afección, alteridad y fuerza de imposición. De acuerdo con el primer momento, esta aprehensión será un aprehender estímulos “estimúlicamente”. Expliquémonos. “La impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta es lo que llamamos *estímulo*” (48). Momentos esenciales del concepto de estímulo son, justamente, el ser impresión que suscita una respuesta y el estar estimulado, el efectivo estar afectado por la impresión estimulante. Pues bien, la aprehensión en que la afección estímúlica no consiste más que en estimular, esto es, en suscitar una respuesta, es lo que constituye la aprehensión de estimulidad. Es un aprehender los estímulos “solamente estimulando”, es decir, *estimúlicamente*, según la terminología que hemos empleado ya antes en este trabajo.

Desde el punto de vista del momento de alteridad la pregunta es: ¿cuál es el modo de ser otro, es decir, cuál es la formalidad de lo que estímúlicamente nos afecta? Es una “formalidad de estimulidad”. Lo propio de la aprehensión de estimulidad es justamente aprehender lo sentido, lo otro que el sentiente, en formalidad de estimulidad. Como habíamos visto antes, es la índole del momento de alteridad la que especifica la índole de la aprehensión sensible. Pues bien, la formalidad de estimulidad consiste en que lo que afecta al sentiente está presente a éste como “signo”. “La nota aprehendida como «otra» pero en tanto en cuanto su alteridad consiste solamente en suscitar una determinada respuesta, constituye lo que llamo *signo*. La formalidad de estimulidad consiste precisamente en *formalidad de signitividad*” (49). Para definir con precisión lo que sea signo, Zubiri se lanza en este punto a hacer una estricta distinción filosófica entre signo, señal y significado. Así, señal sería una nota aprehendida por sí misma, pero con la función añadida extrínsecamente de “señalar”. Por ejemplo, las señales de tránsito. El significado, por su parte, es algo añadido a algunos sonidos y es propio tan sólo del lenguaje humano. La signitividad, en cambio, no es algo añadido, sino algo propio de la nota en cuanto aprendida como signo en la formalidad de estimulidad. Tenemos en esta formalidad una “cosa-signo”¹⁹. Dice Zubiri: “el signo no está añadido a nada, sino que es la nota misma en el modo de presentarse como tal nota. Lo propio del signo no es, pues, ni señalar ni significar. Lo propio del signo es pura y simplemente «signar»” (50). De esta manera, signo es el

¹⁹ “La filosofía medieval no distinguió entre señal, significación y signo. Llamó signo a todo y lo definió: aquello cuyo conocimiento lleva al conocimiento de algo distinto... Lo esencial está en que se nos diga «cómo lleva». Podría llevar por mera señalización (es el caso del humo) o bien por significación y en ninguno de los dos casos sería signo. Lo será tan sólo si lleva signando” (51).

modo en que el estímulo está aprehendido en la formalidad de estimulidad o signitividad, esto es, como signo que lleva a una respuesta animal; signar es determinar tal respuesta. “Formalización es, según vimos, independencia, autonomización. Y lo aprehendido de un modo meramente estímulo es independiente del animal pero tan sólo como signo. Es independencia y, por tanto, formalización, meramente estímulo” (52). Finalmente, por lo que toca a la fuerza de imposición, Zubiri nos dice precisamente que la aprehensión de estímulos como signos intrínseca y formalmente abocados a la determinación de una respuesta animal es una aprehensión de *signos objetivos*. En efecto, el mismo estar presente del estímulo como signo es lo que constituye su objetividad, objetividad con la cual se impone al aprehensor. El aprehender estímulos como meros signos objetivos de respuesta es lo que Zubiri llama *puro sentir*. Así, concluyamos, el puro sentir define el modo de aprehensión sensible que hemos analizado en sus tres momentos, esto es, de la aprehensión en formalidad de estimulidad: una *impresión de estimulidad* en cuyo momento de alteridad la nota aprehendida se presenta como signo objetivo de respuesta animal y se agota en esta su objetiva signitividad.

Pasemos ahora al segundo modo de aprehensión sensible analizado por Zubiri, es decir, a la *aprehensión de realidad* propia del animal humano. En efecto, el hombre aprehende los estímulos en una formalidad distinta de la estimulidad. En ésta, según hemos visto, el animal aprehende los estímulos como signos objetivos de respuesta, esto es, en una alteridad en que, no obstante ser lo aprehendido formalmente otro que el aprehensor, lo aprehendido forma parte *signitivamente* del proceso sentiente y se agota en este mismo proceso. Lo aprehendido es otro, pero tan sólo como signo de respuesta animal y, de esta manera, pertenece al proceso sentiente mismo. Por el contrario, en la formalidad en que el hombre aprehende los estímulos, éstos no se agotan en el puro estimular (puro sentir) de la formalidad de signitividad, sino que quedan en la impresión humana como siendo “de suyo”, como poseyendo “en propio” todos sus “caracteres” en cuanto contenidos afectantes, por tanto, sin agotarse como meros signos en el proceso sentiente y “quedando” en la impresión del hombre en y por sí mismos: repetimos, como siendo “de suyo” “ya” lo que “son”²⁰, esto es, como *realidades*. En esto es en lo que consiste básicamente la formalidad

²⁰ Citemos las palabras de Zubiri sobre la inevitabilidad del verbo “ser” para significar el “en propio” con que unas notas pertenecen “a una cosa” (en rigor, no “pertenecen a”, sino que constituyen la cosa misma, siendo así la cosa, en virtud de sus notas, *real*... Limitaciones de un lenguaje construido sobre la idea de sujeto):

propia de la aprehensión sensible del hombre: la formalidad de realidad. Lo vimos en nuestro Apéndice. Sin embargo, ahora es necesario proceder, como en el caso de la estimulación, a observar lo que sucede con este modo de aprehensión en cada uno de los momentos que estructuran toda aprehensión sensible, toda impresión.

En lo tocante al momento de afección, tenemos que el hombre está afectado realmente y no, como el animal, estímúlicamente. Estímúlicamente significa que la afección consiste y se agota en desencadenar el proceso sentiente, en la mera suscitación de una respuesta. Pues bien, en el hombre la afección no consiste formalmente, ni mucho menos se agota, en el desencadenamiento del proceso sentiente, sino que en él la afección es real, esto es, el hombre *se* siente realmente afectado. La afección no es sólo el signo detonante de una respuesta, sino un hacerse cargo de la realidad de la afección en nosotros, esto es, de su presentarse como afección producida por una realidad. Se cancela así el modo meramente estímúlico de la estimulación y aprehendemos el estímulo como real, al grado de que en la afección producida por tal estímulo no estamos formalmente abocados a responder: “esta realidad aprehendida no sólo no está estímúlicamente aprehendida, sino que su realidad puede no tener carácter de estímulo. Todo estímulo es aprehendido por el hombre como realidad, pero no toda realidad aprehendida es forzosamente estímulo” (60). Esto es, no toda realidad aprehendida es formalmente suscitante de respuesta: estímulo. Concluye Zubiri respecto a este punto: “Afectados así por algo que es «en propio», la afección misma es afección real. El hombre [por ejemplo] no sólo siente frío [como el animal], sino que se siente realmente frío. Este «se» expresa aquí justamente el carácter de realidad de la afección” (61).

Veamos lo que sucede en el momento de alteridad de la aprehensión de realidad. De una u otra forma se ha dicho ya, pero es necesario ceñir la exposición a los momentos estructurales de la aprehensión sensible para tener un concepto riguroso de la formalidad de realidad como término del acto aprehensor en que consiste la inteligencia. Así pues, el

“Aquí [en el ejemplo clásico del calor] «es» [en nuestro caso «son»] no significa «ser» en sentido entitativo; tanto menos cuanto que la realidad no consiste jamás en ser. Lo que sucede es que no se puede prescindir del lenguaje ya creado. Y entonces es inevitable a veces recurrir al «es» para significar lo que en propio pertenece a algo” (56). En suma, el “es” en este caso no se refiere a lo que la cosa sea (tijera, cabeza, etc., esto es, “ser” en sentido entitativo), sino a la pertenencia “en propio” de las notas “de” una cosa a esta cosa misma, esto es, a su aprehensión como realidad. En este nivel primario, evidentemente, no ha lugar a decir lo que las cosas son (entitativamente), sino sólo a la sensible imposición de las cosas a nosotros como reales, como siendo “de suyo”.

contenido de lo aprehendido, que en última instancia es común tanto al hombre como al animal, es “otro” de modos esencialmente diversos tanto en aquél como en éste: lo que no es común en el animal y en el hombre es la formalidad de alteridad. En efecto, en el animal lo aprehendido es otro como mero signo, en el hombre lo es como siendo “de suyo” “ya” lo que “es”. En la impresión animal el calor “calienta”, en la impresión humana el calor es caliente, es decir, posee “en propio” sus “caracteres térmicos”. Por esta razón, no se agota en la suscitación signitativa del proceso sentiente, no es signo objetivo de respuesta: queda como realidad y como algo de lo que hay que hacerse cargo en cuanto realidad, o sea, en cuanto queda en la impresión humana como siendo “de suyo”. De esta manera, tenemos que en la aprehensión de realidad lo aprehendido tiene una anterioridad propia distinta a la anterioridad de lo aprehendido como signo: se trata de una anterioridad respecto de la aprehensión misma, pues en ésta, como queda dicho, lo aprehendido “queda” en la aprehensión como siendo “de suyo” lo que “ya” “es”, esto es, poseyendo “en propio”, antes de la aprehensión misma, sus notas constitutivas justamente para poder ser “de suyo”. Es lo que hemos visto, en diversos puntos de este trabajo, aparecer con el nombre de *prius*. La anterioridad del signo es una anterioridad respecto del mero proceso sentiente, la anterioridad de lo real es una anterioridad respecto de la aprehensión misma. El calor en aprehensión de realidad es “ya” caliente, es decir, antes de su aprehensión, de otra manera, ¿cómo podría calentar en la aprehensión y ser “de suyo” caliente en ésta? *Se es “ya” o no hay aprehensión*. El momento del “ya”, del *prius*, es un momento constitutivo de la aprehensión de las cosas como “de suyo”, como poseyendo “en propio” sus notas constitutivas: efectivamente, el ser “de suyo” implica necesariamente el momento del “ya”. Las cosas son “de suyo” “ya” o no son nada “de suyo”. Ser algo “de suyo” es siempre serlo “ya”. Así, en la formalidad de realidad, lo aprehendido mismo, al ser “de suyo” “ya” lo que es, *funda su propia aprehensión*. El momento del *prius* implica que lo real es fundamento de su propia aprehensión por poseer “ya” “en propio” las notas que lo constituyen. Por esta razón Zubiri dice que en la aprehensión de realidad estamos en lo real.

La nota «queda» como siendo nota en forma tal que su contenido «queda» reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierta al hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad (62-63).

En cuanto a la fuerza de imposición, no resta sino decir que ésta es *fuerza de la realidad*. En el caso del animal tenemos una *fuerza de estimulación*, esto es, una mera riqueza de signos objetivos. Pero lo real no es nunca signo objetivo, sino aquello que es “de suyo”. Tenemos entonces en este caso la fuerza de la realidad. Los tres momentos analizados son momentos de la impresión, de la aprehensión sensible. Por tanto, hay que decir que la impresión propia del primer modo de aprehensión sensible que hemos analizado es una *impresión de estimulación* y que la aprehensión sensible en formalidad de realidad es una *impresión de realidad*. En efecto, el hombre aprehende la realidad impresivamente, esto es, en una aprehensión sensible. Tiene, por tanto, impresión de realidad²¹. Los tres momentos estructurales de esta impresión forman lo que Zubiri llama *unidad de aprehensión de realidad*. El filósofo español insiste en este punto en que no se trata en modo alguno de una unidad noético-noemática, sino de una unidad previa y más radical: la unidad de aprehensión de realidad que nos sitúa en la realidad, la unidad de aprehensión en la que “estamos” en la realidad y en virtud de la cual puede haber un momento estructuralmente (no cronológicamente) posterior como el de la conciencia, como el del “darse cuenta”. En efecto, de lo que se trata en la unidad de aprehensión de realidad es de un radical “estar” que tiene lugar por la especial formalidad de nuestra sensibilidad, esto es, por tener justamente impresión de realidad. “La aprehensión es, por tanto, un *ergon* al que tal vez pienso que podría llamar *noergia*” (64). En esta unidad de aprehensión las cosas devienen *actuales*: lo aprehendido se nos actualiza, es decir, nos *está* presente. Por esta razón, Zubiri llamará a la unidad de aprehensión constituida por los tres momentos de la impresión de realidad *aprehensión primordial de realidad*. En ésta aprehendemos la realidad *directamente*, sin representaciones o cosas por el estilo; *inmediatamente*, sin mediación de otros actos intelectivos que no sean la pura *noergia* nombrada por Zubiri; *unitariamente*, es decir, que los contenidos a pesar de su riqueza y hasta de su variabilidad están

²¹ A este respecto, Zubiri señala que, como la filosofía jamás distinguió los momentos de contenido y formalidad, se fijó tan sólo en las cualidades de los contenidos y a estas cualidades en cuanto sentidas las llamó impresiones. De lo cual resulta que al hablarse de impresión de realidad podría pensarse en una impresión más en la misma línea de una impresión óptica, térmica, etc. Pero esto es absurdo, pues con la expresión “impresión de realidad” de lo que se habla es justamente la formalidad en que son impresivamente aprehendidas las cualidades de unos contenidos dados. “Impresión sensible es siempre y sólo contenido en formalidad” (64).

“indivisamente” aprehendidos en formalidad de realidad. “En la unidad de estos tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendido *en y por sí mismo*” (65). Así, por ser una aprehensión, en la aprehensión primordial de realidad “estamos” en la realidad y se llama “primordial” a esta aprehensión porque actos intelectivos posteriores se fundan en ella y la envuelven formalmente. “Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real” (65).

Así pues, hemos visto que la intelección es formalmente un acto de aprehensión en que, en tanto que aprehensión, “estamos” en la realidad. Pero en este acto de aprehensión constitutivo de la intelección participa la sensibilidad, según sostiene Zubiri desde el primer momento. Por esta razón, Zubiri ha emprendido un análisis de la *aprehensión* sensible, momento determinante del proceso sentiente y, por esta razón, llamado sentir en cuanto tal. Por este camino Zubiri encuentra que toda aprehensión sensible es formalmente impresión y que, en cuanto tal, está estructuralmente constituida por los momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición. La impresión, de acuerdo con la formalidad que presente su segundo momento estructural -la alteridad- es, o bien impresión de estimulación, o bien impresión de realidad. La primera es propia del animal, la segunda propia del humano. Pues bien, si toda aprehensión sensible es impresión, y esta impresión es en el animal humano impresión de realidad, resulta que este momento de realidad en la impresión de realidad es justamente el término de la intelección como acto de aprehensión, lo que formalmente corresponde al acto aprehensor de la inteligencia. Así, hemos ganado el lugar desde el cual ver por fin de qué manera el sentir pertenece a la intelección. Hasta aquí hemos analizado la impresión de realidad por lo que tiene de impresión, de aprehensión sensible, ahora hay que analizarla por lo que tiene de realidad, pues la realidad como formalidad es, según queda dicho, término de la intelección. *Formalmente el acto propio del inteligir es la aprehensión de realidad.*

Según mencionábamos ya en nuestro Apéndice, la aprehensión de realidad es efectivamente el acto *exclusivo, elemental y radical* de la inteligencia. *Exclusivo* porque en ella aprehendemos algo como real. Ahora bien, según hemos visto, realidad y estimulación son formalidades diversas no gradualmente, sino esencialmente. La estimulación es propia del puro sentir de la sensibilidad animal y la realidad propia de la inteligencia. Así pues, la

aprehensión de realidad es un acto exclusivo de la inteligencia. Por otra parte, la aprehensión de realidad es un acto *elemental* del inteligir porque todo acto intelectual se funda en la aprehensión primaria de los estímulos como realidades. “Así, concebir es concebir cómo fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc. En todos los actos intelectuales aparece siempre este momento de versión a la realidad. La aprehensión de realidad es por esto el acto elemental de la inteligencia” (77). Zubiri insiste aquí en que la filosofía ha descrito “mejor o peor” estos actos intelectuales, pero se le ha escapado este momento elemental de versión a la realidad. Finalmente, la aprehensión de realidad es el acto *radical* del inteligir. En efecto, Zubiri nos recuerda que el hombre es un animal hiperformalizado. “La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hiper-autonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad” (78). La consecuencia de esta hiperformalización es que el elenco de respuestas a los estímulos se vuelve tan grande que la respuesta a un estímulo dado queda indeterminada: las puras estructuras sentientes ya no garantizan respuestas adecuadas a los estímulos. Este momento de indeterminación en la respuesta y, por tanto, de “crisis” en el ciclo del proceso sentiente, exige el hacerse cargo de los estímulos como realidades para responder adecuadamente a ellos y mantener la unidad del proceso sentiente: es el orto de la inteligencia en el hombre. “La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir” (78). Esto es lo que Zubiri quiere decir al afirmar que la aprehensión de realidad es el acto radical de la inteligencia.

De esta manera, en la investigación zubiriana del modo en que sean “unos” sentir e inteligir a partir del análisis de la impresión de realidad, hemos llegado a saber, primero, lo que es propio del sentir, a saber, la impresión; y, ahora, lo que es propio del inteligir, a saber, la aprehensión de realidad como su acto exclusivo, elemental y radical. Ahora bien, y por último, ¿de qué manera forman unidad estructural sentir e inteligencia? Dicho de otra manera, ¿cuál es la unidad de la impresión de realidad? En general ya lo hemos dicho, pero es necesario, en orden a la claridad y el rigor filosófico, atender a cada cuestión una por una y por sí misma, aunque tangencialmente se haya tocado en otros momentos de la exposición. Zubiri comienza su respuesta a esta cuestión última precisando que sentir e inteligir no son lo mismo, pero cuestionando, de cara a la tradición, que la distinción entre

sentir e inteligir constituya formalmente una oposición. En efecto, sentir es aprehender algo impresivamente. Pero esta aprehensión impresiva puede ser un puro sentir: sentir en formalidad de estimulidad. Es pues necesario distinguir entre sentir y puro sentir. Y, justo esto, de acuerdo con nuestro filósofo, es lo que no ha hecho la filosofía: históricamente ha confundido sentir y puro sentir. De esta confusión ha salido la idea tradicional de una presunta oposición entre sentir e inteligir. En efecto, sentir e inteligir no se oponen, sólo se oponen el puro sentir y el inteligir, pues ambas hábitos aprehenden sensiblemente los estímulos, pero en formalidades esencialmente distintas: la primera en formalidad de estimulidad y la segunda en formalidad de realidad. Luego, inteligir y sentir no se oponen, puesto que el inteligir es un modo de la aprehensión sensible. Sólo se oponen el puro sentir y el sentir intelectual.

La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir e inteligir hay oposición. No es así. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero por ser de realidad es inteligir. Impresión de realidad es formalmente sentir y inteligir. En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir y inteligir. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo “sentido” y a la vez algo que “es”. En medio de todas estas discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir (80).

Así, de acuerdo con Zubiri, “en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, cada uno completo en su orden, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad” (81). En efecto, no hay, por ejemplo en el llamado puro sentir, sentir, por un lado, y por otro, dice Zubiri, “aprehender la estimulidad”, sino sólo el sentir único en su modalidad de “pureza”. De la misma forma, en la medida en que se trata de un acto único, en la impresión de realidad no son separables sentir e inteligir. Separado el uno del otro no queda el sentir a secas, sino el puro sentir. “Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia” (81). En la teoría metafísica en que inteligir y sentir constituyen dos actos diversos y completos en su orden se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado a la inteligencia, con lo cual tendríamos dos actos: el del sentir primero y luego el del inteligir que aprehende lo dado por el sentir. Por esto Zubiri llama a la idea de inteligencia conceptuada en esta teoría *inteligencia sensible*. Ahora bien, no hay dos actos, sino un solo y único acto: impresión de realidad. ¿En qué consiste pues la unicidad y la

unidad de este acto? Analizando este acto partiendo de la impresión, tenemos que *en* la impresión -lo que constituye el sentir- está la realidad -la formalidad que es término de la inteligencia-, esto es, que lo sentido está sentido como real: tenemos, pues, un *sentir intelectual*. Analizando el acto desde el momento de realidad, tenemos que la realidad está constitutivamente sentida, esto es, que *en* la realidad está la impresión o bien que la realidad se da impresivamente: tenemos entonces una *inteligencia sentiente*. “En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad caliente (inteligencia sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectual o intelección sentiente...” (83). Aunque ambas denominaciones se refieren al mismo acto de impresión de realidad Zubiri, para oponerse mejor a lo dicho por la tradición en este punto, hablará en general de inteligencia sentiente. “Así diré que la aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente” (83). Efectivamente, en contra de lo sostenido por la filosofía en torno a las relaciones entre inteligencia y sentir, Zubiri dirá que éstos constituyen dos momentos en unidad estructural en el acto único de aprehensión sensible de la realidad y no que son dos actos diversos y completos en su orden. La unidad de inteligencia y sentir se expresa en el “en” que hemos subrayado líneas arriba: la inteligencia está “en” el sentir y el sentir en la inteligencia. La tradición, en cambio, piensa en un “a”: lo aprehendido en el acto de sentir está dado *a* la inteligencia. El “en” y el “a” expresan dos ideas radicalmente distintas de inteligencia.

Decir que los sentidos den «a» la inteligencia lo que ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan «a» ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo *inteligencia sensible*. Inteligencia sensible es inteligencia «de» lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido en la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad (83).

De esta manera, tenemos que la unidad última entre sentir e inteligir en la realidad humana es la unidad entre el sentir mismo y su formalidad de alteridad: el hombre siente la realidad o, lo que lo mismo, en el hombre la realidad está sentida. “La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo impresión de realidad” (84). No es estructuralmente posible un sentir sin una formalidad de alteridad propia. Luego, en la impresión de realidad humana sentir e inteligir

son estructuralmente un solo acto. La realidad es el modo mismo del sentir humano, por tanto, éste no tiene sentir e inteligir, sino un sentir intelectual o, lo que es lo mismo, una inteligencia sentiente. Zubiri concluye: “La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial... La impresión de realidad es un hecho que es menester destacar contra el dualismo clásico. La intelección sentiente es un hecho. En cambio, el dualismo entre inteligir y sentir es una conceptualización metafísica que además deforma los hechos” (85).

Conclusión. El organismo como principio crítico.

Son múltiples las consecuencias de esta superación de la teoría metafísica que aquí se ha llamado dualismo antropológico. En verdad, es basto y todavía insuficientemente explorado el horizonte abierto por este radical giro filosófico. De esta riqueza de consecuencias para pensar nuestro estar en la realidad, en esta conclusión nos limitaremos a abordar tan sólo una de tales consecuencias, la cual apoya y justifica el sentido que para nosotros tiene la filosofía de Xavier Zubiri. Hemos visto ya lo que se sigue del planteamiento dualista de la estructura metafísica del ser humano. Tal planteamiento llevaba a una de-gradación no sólo de orden metafísico, sino incluso moral, del individuo en cuanto materia “informada”, de-gradación que se da en favor, justamente, del *eidos* que lo “informa” trascendiéndolo y haciéndolo participar de sí, siendo dicho *eidos* lo que *es* propiamente, esencialmente, más allá de la formal inesencialidad del individuo. Zubiri ha demostrado lo contrario, a saber, que al individuo, en este caso el hombre, por su carácter de sustantividad, le corresponde un rango metafísico supremo. Y que en cuanto sustantividad, esto es, en cuanto sistema psico-orgánico constitucionalmente suficiente, la realidad humana es formal e intrínsecamente una totalidad, no un “compuesto”, como nos decía Aristóteles. En efecto, el problema esencial del dualismo antropológico es que constituye un pensamiento que nos disocia, que nos separa de nosotros mismos, obligándonos a extraer las ab-errantes conclusiones éticas y políticas de las que hemos intentado dar cuenta en nuestra Introducción. De lo que se trata, por el contrario, es de elaborar un pensamiento riguroso en el que quede asumida de forma radical e íntegra nuestra realidad. Esto es justo lo que, desde nuestra perspectiva, se encuentra en la filosofía de Zubiri. Lo que encontramos en el pensamiento del filósofo vasco son los principios metafísicos para plantear de manera concreta y rigurosa el problema de la plenitud y la miseria del hombre, esto es, el problema de su *humanización* y su *des-humanización*. Y es que, como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, para Zubiri la realidad humana es un sistema total de notas, unas orgánicas y otras psíquicas, concatenadas y posicionalmente interdependientes entre sí. En un sistema total de esta índole, esto es, en un sistema constitucionalmente suficiente, toda nota es formalmente “nota-de”, por ello no hay lo psíquico, por un lado, y lo orgánico, por otro, sino lo psíquico como un *modo* de vivir lo orgánico y viceversa, de acuerdo con lo que se ha expuesto. Por las notas psíquicas (inteligencia [sentiente], sentimiento [afectante], voluntad [tendente])

como modalizaciones de la vida orgánica el animal humano es humano, es decir, es *animal de realidades*, de acuerdo con el propio Zubiri. La humanidad del hombre consiste formalmente en vivir psíquicamente, esto es, *realmente*, su condición orgánica. Decimos que en Zubiri encontramos elementos para plantear el problema de la humanización y la des-humanización. Veamos un poco, a manera de conclusión, cómo podría ser esto.

En efecto, hasta el momento hemos considerado la realidad humana sólo como sistema de notas. Ahora bien, Zubiri nos dirá justamente que, en cuanto sustantividad psico-orgánica, en cuanto animal de realidades, al humano le corresponde una *forma* y un *modo* de realidad. Así, tenemos que, por el primer aspecto (forma), la sustantividad psico-orgánica es realidad personal: es *persona*. ¿Qué significa esto? ¿Qué es ser persona? La realidad humana, como cualquier otra realidad, es real por las notas que positivamente la constituyen. Pero a diferencia de las demás realidades, el hombre, en virtud de su aprehensión de las cosas como realidades, no sólo actúa por las notas que lo constituyen y lo hacen real, sino que actúa en función de esta su realidad y de la realidad de las cosas. La realidad humana no sólo es real en virtud de un cierto sistema de notas constitucionales y constitutivas, sino que es su *propia* realidad: su realidad es para sí mismo algo *propio*. En cuanto realidad, el hombre no sólo es “de suyo”, sino que es *suyo*. Se pertenece a sí mismo en cuanto realidad y actúa en función de *su* realidad. La “suidad” es entonces su forma de realidad y esta forma de realidad es lo que Zubiri llama *personalidad*. Si personalidad es esta forma de realidad de acuerdo con la cual una realidad (la humana) es formalmente suya, entonces *personalidad* será la modulación de la personalidad, la figura concreta que esta realidad, en cuanto suya, vaya adoptando en el curso de su vida. Por esto Zubiri dice que la personalidad no es un problema de la psicología, sino de la metafísica.

A esta forma de realidad corresponde a su vez, como habíamos mencionado, un modo de realidad, un modo de implantación en la realidad. En efecto, por ser “suya”, la persona humana es *absoluta*, es decir, se halla *frente a* todas las cosas, suelto de ellas. Es un modo de implantación en la realidad que difiere del de otros vivientes no humanos, los cuales no están sueltos, sino que forman parte de la realidad. Sin embargo, este carácter absoluto de la realidad personal es relativo: el modo de implantación de esta realidad en la realidad es el ser relativamente absoluto. ¿Por qué? Porque este carácter absoluto el hombre tiene que *cobrarlo*, es decir, el hombre no es absoluto de una vez y para siempre, sino que, por su

misma índole en cuanto realidad personal, tiene que ir haciéndose, tiene que ir *realizándose*, tiene, precisamente, que ir cobrando distintas formas de realidad en el transcurso de su vida de acuerdo con lo que le imponen las cosas reales con que vive. Éstas, en cuanto reales, nos imponen en cada ocasión adoptar inexorablemente una determinada forma de realidad. “Esta gravedad como rasgo de mi persona es lo que he solido llamar la *inquietud de la vida*. No es la inquietud propia de la vida como decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto” (Zubiri 2007b 52).

Con esta forma y modo de realidad, la realidad humana *es* y es un *Yo*. ¿Qué es, en efecto, el ser en la filosofía de Zubiri? Dicho de manera sumaria, el ser en esta filosofía de la realidad es la actualidad de las cosas reales en el mundo. El mundo se funda en eso que nuestro filósofo llama *respectividad*²². En efecto, las cosas reales, en cuanto reales, son respectivas en el sentido de que por su momento mismo de realidad se hallan abiertas a todas las demás cosas reales: la impresión de realidad, efectivamente, es numéricamente una y la misma para todas las cosas reales. Las cosas reales en cuanto reales son de esta manera respectivas. La unidad de todas las cosas reales en su constitutiva respectividad es el mundo. Zubiri distingue entre cosmos y mundo. Cosmos sería la totalidad de las cosas reales en tanto tales o cuales: agua, estrellas, hombres, etc. Cosmos es la totalidad de las cosas reales consideradas en su *talidad*. El mundo, en cambio, no es la totalidad de las cosas reales en cuanto tales o cuales, sino en cuanto nudamente reales. Pues bien, las cosas reales *están* presentes en el mundo y este *estar* en él en cuanto reales es lo que constituye su actualidad: el ser de lo real es su momento de actualidad en el mundo. Respecto a esta tematización del ser son pertinentes tres precisiones. Primero, ser y realidad no son lo mismo, porque para poder ser, esto es, para tener actualidad en el mundo, la cosa comienza por constituir un cierto sistema coherente de notas, en virtud de las cuales, justa y propiamente, *es*. Segundo, partiendo de este hecho, tenemos que el ser se funda en la realidad. Y, tercero, aunque la actualidad está fundada en la realidad, ésta no es ajena a aquélla, por el contrario, la envuelve de suyo. “El ser le pertenece por tanto realmente, le pertenece «de suyo»: realmente «es». Es justo «realidad siendo»” (55).

²² Para una profundización en el concepto de respectividad puede verse el artículo de Zubiri “Respectividad de lo real” (2006 173-215).

En cuanto realidad actual en el mundo, al hombre corresponde un modo propio de ser que, según adelantábamos ya, es el Yo. En efecto, la realidad humana, el animal de realidades, es formalmente realidad personal, es persona. Y persona es la unidad concreta de personeidad y personalidad, esto es, de la figura que concretamente va cobrando en el mundo esta realidad personal, esta realidad formalmente suya. Esta figura que, en cuanto relativamente absoluta, va cobrando la persona, constituye justamente la actualidad de esta forma de realidad en el mundo, constituye su ser. Y esta figura cobrada de la realidad personal relativamente absoluta es justo el Yo. “El Yo no consiste en ser sujeto, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino por el contrario lo relativamente absoluto «es» Yo... Es lo que expresamos diciendo «Yo mismo». Es el ser de la persona” (56). En efecto, la realidad humana es suya y, por tanto, relativamente absoluta. En cuanto tal, tiene que cobrar la figura de su actualidad mundanal en cada momento, pues las cosas reales con que vive en el mundo se lo imponen. En efecto, la realidad relativamente absoluta no puede sino realizarse frente a las cosas reales. Su condición de realidad personal se lo impone. En su configuración como realidad “frente a” la realidad el hombre se autoposee y la autoposición, recordemos, es lo que define la vida en cuanto tal. La vida humana es autoposición con las cosas reales, autoposición en la realidad. La figura resultante de esta autoposición de la realidad relativamente absoluta es Yo. Desde esta tematización del Yo, Zubiri dirá, contra todo idealismo, que la realidad no es puesta por el Yo, sino que, por el contrario, el Yo es puesto por la realidad. “El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad. Y precisamente por ello, el Yo refluye sobre mi propia realidad. Y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos «Yo mismo». Es justo la realidad siendo” (59).

Esta tematización del ser del hombre lleva a Zubiri a la elaboración de las tres dimensiones (individual, social e histórica) en que este ser se configura, dimensiones que, por razones de espacio y por no concernir directamente al punto al que deseamos llegar, no podremos tocar aquí. Nos atenemos en lo que sigue a la cuestión, fundamental para la respuesta a las preguntas que nos hicimos al inicio de esta Conclusión, de *cómo* la persona humana cobra su carácter de realidad relativamente absoluta en sus acciones. En efecto, según decíamos ya, de lo que se trata en lo que respecta al ser relativamente absoluto del hombre es de un cobrar. ¿Cómo es esto? La persona es relativamente absoluta y esto

significa fundamentalmente que justo en cuanto persona se halla “frente a” todo y todos los demás. Esta es una necesidad impuesta por su propia forma de realidad y, en cuanto está impuesta, en cuanto le está impuesto al hombre estar “frente a” todo y a todos, su carácter absoluto es relativo. El “frente a” es justo el modo de respectividad de la realidad personal en el mundo, constitutivo de ella. “Cobrar es pues ejecutar acciones «frente a»” (79). Y aquello “frente a” lo que cobramos este modo de implantación en la realidad que es el ser relativamente absoluto es no otra instancia que la realidad, pero de una manera peculiar. “Frente a” lo que nos situamos, es decir, aquello con lo que estamos, son las cosas, las cosas reales, las cuales, en cuanto reales, “frente a” lo que nos hacen estar, donde nos hacen estar, es justamente en la realidad. Dicho de manera más simple, *con* las cosas reales estamos *en* “la” realidad, aquéllas son vehículo de ésta. “En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad” (80-81).

De esta manera, tenemos que la realidad es el apoyo de la persona para cobrar su carácter de absoluto relativo, de persona. En efecto, la realidad, en las acciones en que el hombre se posee, se presenta de como *fundamento* de esta autoposesión, de esta configuración de la persona en cuanto relativamente absoluta. En las acciones por las que la persona se posee la realidad es fundamento según tres aspectos. Primero, la realidad fundamenta mi autoposesión como *ultimidad*: es aquello con lo que últimamente cuento, *en* lo que últimamente estoy, siendo así que para librarme radicalmente de esta instancia última sólo la muerte es efectiva. Segundo, la realidad me fundamenta siendo la posibilidad de todas las posibilidades: en cuanto relativamente absoluto, las cosas me hacen frente como posibilidades de realidad personal entre las que tengo que optar. *Desde* estas posibilidades realizo mi realidad relativamente absoluta. Por último, la realidad fundamenta a la persona como instancia *impelente*: en tanto que con las cosas reales está en “la” realidad, la persona inexorablemente tiene que realizarse, cobrar *por* la realidad una forma de realidad en tanto que relativamente absoluta. Es una imposición de la realidad. Este triple aspecto de la realidad en las acciones de la realidad relativamente absoluta constituye la fundamentalidad de lo real.

Como fundamentalidad *en* (ultimidad), *desde* (posibilitante) y *por* (impelente) la que la realidad relativamente absoluta se posee en sus acciones, la realidad ejerce *dominio* sobre la

realidad relativamente absoluta. La realidad domina en cuanto estamos físicamente determinados a estar “frente a” ella y, por tanto, se presenta como fundamento de la realización de la persona. La realidad, acabamos de decirlo, está en cada cosa real, sin ser cada cosa real “la” realidad. Luego, en cada cosa real su momento de realidad es “más” que tal cosa. Con cada cosa real estamos en “la” realidad. Este “más” en cada cosa real que es justamente su realidad, este “más” por el que con cada cosa real estoy en la realidad es, justamente por situarme inexorablemente en la realidad, lo que domina y constituye lo que Zubiri llama el *poder de lo real*. Cada cosa real me sitúa en la realidad y este estar en la realidad que me imponen las cosas reales es justo el poder de la realidad apoderándose de mi realidad relativamente absoluta. “Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo *a tergo* no para actuar viviendo, sino para ser real. El hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que necesita que lo hagan hacerse a sí mismo. No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formal versión al poder de lo real” (92)²³. En efecto, por este poder estoy “frente a” la realidad y tengo que hacerme como realidad relativamente absoluta. Este poder, que es la realidad en las cosas reales, se apodera de mí situándome, *ligándome* a la realidad. Esta ligación es justo lo que Zubiri llama *relicación*: estoy relicado a la realidad por el poder del poderoso, por el poder de lo real. “El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está relicado a la realidad como poder” (99).

El poder de lo real y la relicación que por este poder acontece transcurren en una unidad que reviste un triple aspecto. En primer lugar, un aspecto *experencial*: el hombre tiene experiencia del poder de lo real, significando aquí experiencia la *probación* física que el hombre hace de la realidad en su poder relicante. ¿Qué es probación? Como hemos visto, la realidad en lo que respecta a la autoposición de la persona es fundamento. Al recurrir el hombre en su realización a la realidad como fundamento, encuentra que la riqueza de notas que la realidad presenta se halla talificada en multitud de cosas reales que le hacen frente como posibilidades de formas de realidad que ha de probar en sí mismo. Experiencia es probación de la realidad como posibilidades de forma de realidad que la realidad

²³ Sobre la cuestión, en Zubiri y en el segundo Heidegger, de aquello que “impulsa” al hombre a ser, puede verse el artículo “Zubiri y Heidegger” (Rivera 17-32).

relativamente ha de ir probando, experimentando. En segundo lugar, el poder de lo real tiene un aspecto ostensivo, *manifestativo*: lo que se manifiesta en las notas de la realidad es, justamente, “el poder de lo real como religante” (96). Por último, el tercer aspecto de la unidad de poder de lo real y religación es un aspecto *enigmático*. En efecto, estando merced al poder de lo real en la realidad, la persona tiene que cobrar en cada momento inexorablemente una forma determinada de realidad en “la” realidad, lo cual precisamente constituye el enigma insondable del poder de lo real.

El que lo real como poder se presente como enigma imprime un constitutivo carácter problemático a la realización de la persona humana, al ser absoluto de la realidad relativamente absoluta. Es lo que Zubiri llama “problematismo de la fundamentalidad”. Este radical problematismo se da en tres momentos elementales. Primero, en *inquietud*. La realidad personal, en tanto que tal, es constitutivamente inquieta, pues tiene inexorablemente que cobrar su carácter relativamente absoluto, ha de hacer algo de sí misma, en suma, ha de realizarse. Esto se manifiesta en dos preguntas inexorables de la realidad personal: “¿qué va a ser de mí?”, y, más acuciantemente, “¿qué voy a hacer de mí?”. “La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo ser absoluto. Yo soy absoluto de modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático” (101). La realidad personal es, pues, realidad constitutivamente inquieta. El problematismo de la fundamentalidad tiene un segundo momento: la *voz de la conciencia*. Esta voz emerge del fondo de la persona humana, de su ser relativamente absoluto y le dicta en cada ocasión la forma de realidad que ha de adoptar. Zubiri habla aquí de las diversas formas de aprehender la realidad correspondientes a cada uno de los sentidos. Así, nos dice por ejemplo que en el sentido de la vista aprehendemos las cosas como *eidos* o que en el sentido del oído como *noticia* de una realidad no pre-sente. La voz de la conciencia sería, en efecto, una aprehensión de la realidad como noticia: sería noticia de la realidad que, en cuanto noticia, nos remitiría a la realidad. “La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto” (104). Zubiri puede afirmar esto porque el

hombre está con las cosas reales en "la" realidad, es decir, porque el estar mismo "frente a" las cosas reales sitúa ya al hombre en la realidad. Estando en la realidad con las cosas reales, el hombre tiene que realizarse y cobrar una forma determinada de realidad en la realidad. Es justo aquí donde surge la voz de la conciencia como remisión notificante a la realidad en que habré de realizarme: la voz de la conciencia es *noticia* de la realidad y, en tanto que tal, *la voz misma de la realidad*, pues la voz como tal es de suyo eso que en un mismo movimiento notifica y remite. De esta manera, la voz de la conciencia es la voz de la realidad, voz por la que estoy "llamado" a cobrar (problemáticamente) una determinada forma de realidad en la realidad. Hay voz de la realidad como voz de la conciencia porque estoy constitutivamente religado a "la" realidad en que inexorablemente habré de realizarme. La voz de la conciencia es la voz de la realidad a la que estoy religado en mi realización como realidad personal, pues la voz de la conciencia sólo surge en vista de la figura real que inexorable y problemáticamente habré de cobrar en la realidad. Justo en este sentido, la realidad no sólo me "llama", sino que *clama* en mi conciencia. Me inquieta acuciantemente respecto de la figura concreta que en cada momento habré de cobrar en ella, en la realidad. La voz de la conciencia es pues el clamor de la realidad. Por esta voz estamos físicamente lanzados al poder de lo real como enigma.

El tercer y último momento de este problematismo de la realidad como fundamento de la realización de la persona consiste precisamente en que, inquieta y lanzada por el poder de lo real a la realidad, la persona ha de ad-optar una forma de realidad. Es el momento de la *volición*. Respecto a este momento de la determinación de la realidad personal por un acto de voluntad cabe hacerse tres preguntas. Primero: ¿cómo se presenta la realidad en una acción, en una volición? Desde el punto de vista de la realización de la persona, lo hemos visto, la realidad se presenta como un poder enigmático que me religa a ella, por tanto, se presenta como fundamento de mi realización personal. En las acciones por las que la persona se realiza, la realidad se presenta no como *realidad-objeto*, sino como *realidad-fundamento*. Segundo: ¿en qué consiste la volición? Consiste, justamente, en determinarse, en adoptar una forma de realidad. "Como esta forma tiene que ser optativamente determinada como una posibilidad, la determinación es adopción, es apropiación de una posibilidad" (105-106). Y tercero: ¿qué es lo que formalmente se quiere en una volición? Zubiri nos dice que lo expresado en la volición no es voluntad de vivir, sino, más

radicalmente, una *voluntad de realidad*, de ser real. Ahora bien, lo real es actual en mi inteligencia sentiente, por tanto, la voluntad de realidad es últimamente una voluntad de verdad: de *verdad real*. Ya en el primer capítulo de este trabajo vimos lo que es verdad real: es lo real en cuanto *meramente* actualizado en mi intelección. Verdad real: verdad, porque es lo real *actualizado*; real, porque lo actualizado es *lo real*. En la verdad real, lo real se proyecta en tres dimensiones: ostensión, fidelidad y efectividad.

La verdad real es ante todo *ostensiva* de la realidad. Fue el momento a que más atendieron los occidentales desde los griegos.

La verdad real tiene un segundo momento al que no atendió Grecia. Es el momento según el cual algo es real si responde a lo que promete: es la verdad como *fidelidad*. Fue el sentido de la verdad para los semitas. Mientras que para el griego verdad es *ser así*, para un semita verdad es *así sea* (amén, de *emeth*, verdad)...

Pero hay todavía en la verdad real un tercer momento de carácter en cierto modo gerundial: es verdad real lo que «efectivamente está siendo»: es el momento de *efectividad* (107).

De esta manera, lo querido en la volición es verdad real, es la realidad en sus dimensiones de ostensión, fidelidad y efectividad. La realidad-fundamento es la verdad real en estas tres dimensiones constitutivas de sí misma. En ella y por ella, nos dice Zubiri, la persona humana, en tanto que tal, está lanzada a determinarse optando entre posibilidades de formas de realidad. Por esta razón, el realizarse en la opción volitiva de verdad real constituye una *búsqueda*. “¿Búsqueda de qué? Búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en «la» realidad para poder optar por una forma de realidad” (108). En efecto, por ser realidades personales y tener, por tanto, que determinarnos en la realidad, se nos impone el buscar de qué manera cada cosa real está articulada en “la” realidad en tanto que fundamento de nuestra realización personal, esto es, se nos impone el buscar la solución al enigma del poder de lo real. Y se nos impone porque de la solución que demos a este enigma dependerán justamente las posibilidades de nuestra realización personal. El problema a resolver es, pues, la fundamentalidad, la realidad-fundamento en que cada cosa real está articulada y a la que, por causa de cada cosa real “frente a” la que me auto-poseo, estoy constitutivamente religado. Este problema de la fundamentalidad es, ni más ni menos, *el problema de Dios*, el cual me sale al paso quiera o no, justamente porque soy realidad personal, realidad relativamente absoluta que tiene que realizarse fundada en la realidad, religada a ella. “El problema de Dios... concierne precisamente y ante todo a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. Por consiguiente, el problema de

Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía” (111).

Tal vez con lo ganado podamos intentar un esbozo de respuesta a las preguntas que vertebran esta parte final del presente trabajo. Nos preguntábamos al comienzo de esta Conclusión por lo humano en el hombre, en específico, por lo que pudiera rigurosa y concretamente significar *humanización* y *deshumanización*. Efectivamente, en el horizonte de pensamiento griego, es imposible decir “Yo mismo”, esto es, desde ese horizonte de pensamiento es estructuralmente imposible una asunción *total* de nuestra “realidad siendo”, de nuestra realidad personal actual en el mundo. Y ello fundamentalmente porque Grecia, que pensó desde la *physis*, no pudo conocer la idea de persona. Y porque desde la *physis*, antes bien, Grecia llega una idea dualista de la realidad humana²⁴. Desde las estructuras del pensamiento griego, en efecto, llegamos a una de-gradación metafísica del individuo, de la comunidad y de la historia²⁵. La paradoja del hombre en el mundo griego, así como en el de

²⁴ La idea de persona es impensable desde el horizonte de pensamiento griego. No pudo ni podía aparecer ahí. La persona es descubierta desde otros horizontes: históricamente, desde el que originó el pensamiento de los pueblos semitas. “No es un azar que el griego haya empezado a filosofar desde la naturaleza. Veíamos, en efecto, que, para el griego, el hombre es un ser que ve y dice lo que las cosas son. Las cosas son, pues, su mundo, y dentro de él se pregunta lo que esas cosas son. Al responder a esta pregunta, el griego ha respondido, a un tiempo, a la pregunta de qué es el hombre, porque siendo el hombre un trozo de la naturaleza, lo que él sea estará fundado en lo que ésta es. En estas condiciones, es obvio que la verdad signifique un modo de la presencia actual de las cosas. Por esto, el pensamiento griego culmina en la Idea y en la Sustancia: las cosas son configuraciones permanentes que la naturaleza ofrece. De una u otra forma, de Platón a los estoicos viene diciéndose lo mismo. El judío y el cristiano, en cambio, viven en un mundo de hombres. No es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo. Pero esta peculiar vivencia de su humanidad no ha logrado elevarse a concepto hasta que San Agustín, continuando a San Pablo, interpreta el mundo griego como un ignorar al hombre. Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás. Gracias a esta ignorancia de sí mismo, ha podido descubrir el hombre griego las aristas de las cosas y su idea” (Zubiri 2002 59-60).

²⁵ En nuestra Introducción hemos intentado ver cómo, en el mundo griego, al dualismo antropológico corresponden unívocamente otras dos estructuras metafísicas que hemos llamado “monismo trascendente” y “anti-historicismo del eterno retorno”. Por la primera de estas estructuras lo sensible y concreto es privado de “consistencia” metafísica, “consistencia” que, por otro lado, sería propia de lo inteligible y universal. La primacía metafísica de lo inteligible y universal lleva consigo la degradación de la historia, pues ésta es justamente el orden en que se inscriben los acontecimientos concretos. Lleva también, como vimos en nuestra referencia al Libro VI de la *República*, a la degradación metafísica de la comunidad, pues ésta, en cuanto instancia *material* constituida por vivientes mortales, pertenece al mundo sensible. Para el hebreo, como nos dice Zubiri en la nota anterior, el hombre no es, como para el griego, parte de la naturaleza (*physis*), al menos no en el sentido de estar *trágicamente* integrado a la eterna dinámica circular bajo la cual, a decir de Heráclito, “a la naturaleza le agrada ocultarse” (Kirk, Raven Fr. 123). En cuanto persona, el hombre se determina por su relación con Dios y los miembros de su comunidad. La trágica integración al “circuito” de la naturaleza queda así superada. En efecto, el acto fundacional de la comunidad judía, esto es, la promesa de Yahveh hecha a Abraham en el sentido de hacerle padre de un pueblo santo, introduce un corte radical entre

muchas otras sociedades tradicionales, es que se afirma a sí mismo negándose. Mediante esta afirmación paradójica el hombre busca hacer a un lado todo lo que deviene, para encontrar, más allá de sí mismo, una instancia estable, perdurable. Se trata de una estabilidad pagada a un precio muy alto: la propia vida, la propia realidad. Si, como nos dice Zubiri, la realidad humana en cuanto humana es realidad suya y, en cuanto tal, es relativamente absoluta y tiene que autoposeerse cobrando en cada momento frente a las cosas reales una forma concreta de realidad, entonces lo humano, en términos estrictamente filosóficos, es la plena autoposición de la realidad relativamente absoluta “frente a” la realidad. Humanización sería de esta manera el camino a esta plenitud en que el animal humano se autoposee ad-optando todas las posibilidades de realidad que la realidad (incluyendo su propia realidad orgánico-animal) le ofrece. La deshumanización, siguiendo esta misma premisa, sería por el contrario perfectamente *un modo* de la autoposición en que formalmente consiste la vida, es decir, deshumanización sería *des-poseción*, sería perderse, sería, en suma, un radical perder por parte del humano la realidad que es formalmente suya y las posibilidades que le son inherentes. Sólo la realidad humana, en cuanto personal, puede perderse, porque sólo ella consiste formalmente en “suidad”, en ser *realmente* suya.

Dado que la realidad humana es una sustantividad psico-orgánica, el camino a la humanización comienza satisfaciendo las necesidades de este organismo que vivimos psíquicamente, que vivimos en formalidad de realidad y que nos determina totalmente. Por eso hablamos en esta Conclusión del organismo como *principio crítico*. Principio, en primer lugar, para pensar nuestra misma humanidad pues, como ha demostrado exhaustivamente Zubiri a lo largo de los análisis de los que hemos dado cuenta, dicha humanidad está estructuralmente “montada” sobre nuestra animalidad, es estructuralmente “una” con la animalidad. En efecto, la humanidad es un modo (modo de realidad) de vivir esta condición orgánico-animal. De esta manera, el camino de la humanización comienza garantizando la satisfacción de las necesidades determinadas por nuestra constitutiva

el mundo como naturaleza y la comunidad humana en tanto tal. La promesa de Yahveh en tanto tal. La promesa de Yahveh a Abraham funda una “intersubjetividad” cuyo fundamento no puede ser ya la naturaleza, sino la historia, pues ésta, como dimensión hasta entonces impensada de todo acontecer humano, se abre necesariamente al constituir el plano concreto en que se cumplirá la promesa de Dios (véase Dussel 1969 92).

condición orgánica: alimento y afectividad en primer lugar, sobre todo en los primeros años de la sustantividad psico-orgánica. La humanización, en definitiva, es el camino por el cual la realidad humana se aproxima a ser plenamente suya, a la disposición libre de las posibilidades que la realidad posibilita para su *realización personal*.

Ahora bien, Zubiri nos ha mostrado además que en esta realización a que la realidad personal en cuanto tal está inexorablemente abocada, tal realidad personal está religada por el poder de lo real a la realidad, presentándose ésta ante la persona como fundamentalidad, como fundamento de su realidad personal, de su realización en tanto que persona. Esta fundamentalidad a la que estoy constitutivamente religado constituye un problema para la persona en el camino de su plena autoposición, de su realización: es el problema de cómo se articulan las cosas reales a esta fundamentalidad desde la cual parto para ser persona. Es, lo acabamos de ver, el problema de Dios que le sale inexorablemente al paso a la realidad relativamente absoluta, la realidad que tiene que realizarse. La idea zubiriana de la realidad humana, en la que esta realidad en tanto que es personal está vertida la realidad (*principalmente* a su propia realidad, que está orgánica, animalmente constituida) y, por tanto, vertida a Dios como fundamento de su plena realización, tiene también, como en el caso de la metafísica griega, innegables consecuencias éticas y políticas, pues obliga a plantear una ética y una política verdaderamente racional, acorde con la índole psico-orgánica y, por tanto, personal, de la realidad humana. Ésta es realidad relativamente absoluta que tiene que realizarse individual, comunitaria e históricamente. Tenemos así que desde este planteamiento de la realidad humana, individuo, comunidad e historia cobran un supremo e inexpugnable rango metafísico (véase Ellacuría 1991). Desde la idea zubiriana del hombre como animal de realidades que se realiza, que se asume radical y totalmente ante Dios, encuentra fundamento una experiencia ética radical, a saber, la experiencia de un *vivir para la vida*, de un vivir asumiendo y valorando supremamente la vida, es decir, la auto-posesión humana *en, desde, y por* la realidad-fundamento. Esta experiencia ética, a su vez, impone, en definitiva, pensar una auténtica *bio-política*, esto es, una política de la vida, de la plena autoposición, contrapuesta radicalmente a lo que de hecho, históricamente, hemos tenido hasta el momento, es decir, contrapuesta a una *necro-política* que es tal en la medida en que manipula, reduce o cancela posibilidades de realización y plenitud

humanas²⁶. Estas son algunas consecuencias del pensamiento sobre la realidad humana de Xavier Zubiri frente a todo dualismo antropológico.

²⁶ Para un estudio de este sentido político en que I. Ellacuría, íntimo colaborador de Zubiri, piensa el concepto metafísico de “posibilidad” como elemento fundamental de una “filosofía de la liberación” véase “Zubiri y la filosofía de la liberación” (Samour 190-202).

BIBLIOGRAFÍA.

Fuentes primarias.

- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza, 2007b.
- _____ *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza, 2006.
- _____ *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza, 1998.
- _____ *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 2007a.
- _____ *Los problemas fundamentales de la metafísica Occidental*, Madrid: Alianza, 1994.
- _____ *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1986.
- _____ *Sobre el problema de la filosofía y otros textos (1932-1943)*, Madrid: Alianza, 2002.
- _____ *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza, 2008.
- _____ *Sobre la realidad*, Madrid: Alianza, 2001.

Fuentes secundarias.

Libros.

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2010.
- _____ *Ética a Nicómaco*, Madrid: RBA, 2008.
- _____ *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.
- Corominas, J., Vicens, J.A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus, 2006.
- Dussel, Enrique, *El humanismo helénico*, Buenos Aires: EUDEBA, 1975.
- _____ *El humanismo semita*, Buenos Aires: EUDEBA, 1969.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza, 2000.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991.
- Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires: Aguilar, 1966.
- Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid: Gredos, 1987.
- Platón, *Fedro*, España: Planeta-DeAgostini, 1995.
- _____ *República*, Madrid: Gredos, 1988.
- _____ *Teeteto*, Buenos Aires: Losada, 2006.
- Tresmontant, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid: Taurus, 1962.

Artículos.

Calvo Martínez, Tomás, «Presentación» en Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2010, pp. 7-34.

Conill, Jesús, «El sentido de la Noología», *Revista Anthropos*, 2003 No. 201, pp. 81-87.

Marquínez Argote, Germán, «El problema de la historicidad del ser del hombre», *Revista Anthropos*, 2003 No. 201, pp. 117-120.

Nicolás, Juan Antonio, «La teoría zubiriana de la verdad», *Revista Anthropos*, 2003 No. 201, pp. 88-98.

Rivera, Jorge Eduardo, «Zubiri y Heidegger», en Espinoza, R. y Nicolás J.A eds. *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 17-32.

Samour, Héctor, «Zubiri y la filosofía de la liberación», *Revista Anthropos*, 2003 No. 201, pp. 190-202.

