

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE
M E X I C O**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA**

**EL TEMA DEL HOMBRE EN LA
METAFISICA DE XAVIER ZUBIRI**

T E S I S

**que para optar al grado de
M A E S T R O , E N F I L O S O F I A**

p r e s e n t a

FRANCISCO UGARTE CORCUERA

M E X I C O / 1977



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

INTRODUCCION

El desarrollo del tema propuesto en este trabajo y de los diversos problemas filosóficos que lleva consigo, exige señalar previamente algunos aspectos referentes al pensamiento y a la obra de Xavier Zubiri. Sólo después de situar, en términos necesariamente generales, la orientación filosófica del autor, y de hacer algunas consideraciones aclaratorias sobre el esquema del presente trabajo, será posible abordar directamente la cuestión.

Zubiri es una de las figuras representativas del pensamiento metafísico contemporáneo. Además de poseer una formación humanística amplia - domina los idiomas de la cultura moderna y las lenguas clásicas; ha estudiado, al lado de Deimel, las lenguas orientales y ha profundizado en el conocimiento de la filosofía clásica con Jaeger -, conoce también la ciencia positiva contemporánea -ha participado en cursos dirigidos por Shroedinger, de Broglie, Rey Pastor, La Vallée-Poussiun, Goldschmidt y Van Gehuchten, entre otros-, lo cual le ha permitido aproximarse al campo de la física, de las matemáticas y aún de la neurología, para com

En cambio, se ha dicho que "el pensamiento de Zubiri tiene muy poco en común con el de Heidegger y, desde luego, nada con el de Ortega".³ Aunque tal afirmación pudiera resultar discutible, nos ha parecido impropio, para el objetivo de nuestro estudio detenernos en la confrontación de la filosofía de Zubiri con la de éstos y otros posibles autores, para no derivar en un enfoque distinto del que nos proponemos: abordar directa y sistemáticamente la metafísica de Zubiri.

La obra escrita de Zubiri se concreta a diversos trabajos de revista y a tres libros: Naturaleza, Historia, Dios (1944); Sobre la Esencia (1962); y Cinco Lecciones de Filosofía (1963).

De estas obras, Sobre la Esencia es sin duda alguna la de mayor importancia. Pertenece a la última etapa de su pensamiento, y en ella presenta sistemáticamente las bases de su filosofía. "En esta investigación sobre la esencia -como dice un comentarista- nos ofrece Zubiri un estilo de pensar a la altura de una época tan hastiada de veleidades relativistas como la nuestra, y un cuerpo de doctrina capaz de redimir a generaciones intelectualmente depauperadas por los profesionales de un virtuosismo filosófico en exceso formalista".⁴

Por esto, aunque el desarrollo de este trabajo tiene en cuenta toda la obra de Zubiri, necesariamente Sobre la Esencia constituye el núcleo fundamental.

El tema del hombre no ha sido aún desarrollado por Zubiri de manera explícita ni sistemática. Sin embargo, son numerosas sus referencias a este problema, cuya importancia en la metafísica

4.

sica del autor es manifiestamente palpable. Esta es la razón por la que ha sido elegido como tema de esta investigación, en la que se pretende interpretar la concepción de Zubiri sobre lo que sería para él una metafísica de la realidad humana, apoyada en las bases que ha establecido hasta ahora. Por este motivo, el esquema interpretativo del análisis del hombre sigue en nuestro estudio un orden temático similar al que corresponde al análisis de la realidad en cuanto realidad.

Características de la Metafísica de Zubiri

Con un carácter meramente introductorio, resulta pertinente destacar ahora algunos aspectos de la metafísica de Zubiri, que, si bien serán profundizados en el desarrollo del trabajo, podrán servir para enmarcar las líneas fundamentales de su filosofía.

El pensamiento de Zubiri está animado, en todo momento, por el contacto con lo real. No le interesa la especulación sino en la medida en que se atiene a los hechos, mejor dicho, sólo en cuanto está fundada en la realidad y a ella mira siempre como término. La metafísica, por tanto, tiene por objeto el estudio de la realidad, y habrá de alejarse de cualquier orientación logicista o formalista que pudiera apartarla del análisis de lo real.

El método de la metafísica consiste en el contacto permanente con las cosas, para descubrir en ellas y desde ellas la estructura de la realidad. El enfrentamiento aprehensivo con las cosas habrá de ser directo, inmediato, evitando siempre cualquier rodeo conceptual, para conseguir que la realidad se imponga a la inteligencia,

sin intermediarios lógicos o apriorísticos.

Zubiri prefiere utilizar el término metafísica más que el de filosofía, para expresar su propósito de estudiar directamente la realidad en cuanto realidad. Excluye de su vocabulario filosófico la palabra ontología porque, según él, ésta versa sobre el ente, mientras que la metafísica se refiere primariamente a la realidad, la cual es anterior, en sentido metafísico, tanto al ente como al ser.⁵

La perspectiva desde la cual Zubiri estudia la realidad es decididamente "intramundana", porque se refiere a la realidad concreta de las cosas del mundo. El término realidad "intramundana" no se opone, para él, al de realidad "transmundana" (ya que esta metafísica no excluye teóricamente una realidad que esté más allá del mundo, como sería la divina), sino que se opone a realidad "creada". Porque el estudio de la realidad en cuanto creada supone, según Zubiri, la previa concepción de una realidad creadora y su consideración se lleva a cabo en relación con esta última. En cambio, la metafísica intramundana se atiene a las cosas que aparecen en el mundo y tal como aparecen, para estudiarlas en cuanto realidades, sin referencia a la causa que haya podido originarlas. Una metafísica transmundana sólo podrá llevarse a cabo, piensa Zubiri, después de haber concluido el análisis de lo mundano, que habrá de proporcionar las bases para apoyar en ellas la reflexión sobre lo transmundano.

A pesar de que el tema del hombre ocupa un lugar predominante en la metafísica del autor, esto no significa que su pensamien

6.

to sea de corte antopocéntrico, en el sentido de concebir al hombre como el fundamento de las formas de entender la realidad. "Para ca racterizar la actitud general de esta filosofía, sería preciso hablar de una vuelta por detrás del giro antropológico que caracteriza a la filosofía de los tiempos modernos".⁶

La proximidad de Zubiri con las ciencias positivas -especialmente con la física y las matemáticas- ha hecho que el estilo de exponer su pensamiento esté configurado al modo de estas ciencias: tiene una estructura "algebraica" y lógicamente rigurosa. Pero él mismo ha establecido que, aunque la metafísica se debe ocupar de las mismas cosas reales de las que se ocupa la ciencia positiva, existe una diferencia fundamental en el enfoque de ambas. "La ciencia (positiva) trata de decirnos cómo transcurren las cosas en el mundo, y realidad significa para ella, simplemente acontecer ante nuestros ojos. La episteme (como metafísica) trata de decirnos cómo son las cosas reales".⁷ La diferencia radica, por tanto, en que la ciencia positiva tiene por objeto los fenómenos de la realidad, esto es, los cambios que ella experimenta, mientras que la metafísica se propone descubrir la estructura de esa misma realidad en cuanto realidad. La distinción clásica entre ser (realidad, en este caso) y cambio (transcurrir) es, por ende, una característica definitoria o esencial del pensamiento de Zubiri.

Para Zubiri, "realidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos cosas".⁸ No es el resultado de algo anterior ni tampoco mero acontecer; es lo primario, lo que ya existe y permanece ahí. Las cosas son algo "físico", por lo que "físico y real, en

sentido estricto, son sinónimos".⁹ Pero lo físico no se reduce a lo material, ni se limita "a lo que hoy llamamos 'física', sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo 'físico' en este estricto sentido".¹⁰ Lo físico, en cambio, se contrapone a lo ideal, a lo meramente intencional, a lo lógico, a lo conceptivo, etc., es decir, a todo aquello que no es real.

Por eso puede decir Zubiri que lo físico constituye tanto el objeto de la ciencia positiva como el de la metafísica, ya que "físico no es sinónimo de 'empírico' o 'positivo', sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica".¹¹ En ocasiones incluso utiliza la expresión "realidades físicas" o cosas "físicamente reales", para subrayar la identificación entre lo físico y lo real, aunque se trate, como él mismo advierte, de un puro pleonasma.

Las cosas reales se distinguen de lo que Zubiri denomina "cosas-sentido". El carácter de estas últimas depende del sentido que el hombre les confiere. Por ejemplo, una mesa o una casa en tanto que "mesa" o "casa" son cosas-sentido, porque lo son en relación al hombre. En cambio, su realidad radica en aquello por lo cual están físicamente constituidas, como el peso, el color, la densidad, la composición química, etc., independientemente de su relación con el hombre.

Pero la cosa-sentido no es necesariamente artificial. Artificial, para Zubiri, es aquello que es producido por el hombre,

8.

quien funge como artífice del producto. Si bien en el ejemplo de la casa o de la mesa resulta que ambas cosas-sentido son también artificiales, hay otras ocasiones en que no es así, porque tanto hay cosas-sentido que no son artificiales -una caverna natural, por ejemplo-, como cosas artificiales que no son cosas-sentido, sino cosas-reales -Zubiri pone el ejemplo de algunas moléculas del ser vivo que la técnica produce artificialmente hoy en día-. De esto se sigue que si la metafísica versa sobre lo real, también lo artificial puede quedar incluido en el ámbito de su consideración; no así las cosas-sentido que carecen de realidad física en cuanto tales.

Al estudiar metafísicamente la realidad, se propone adoptar una actitud cognoscitiva que consiste en ver las cosas "de dentro a fuera", como en estado genético. Es decir, no se trata de adentrarse en la realidad para descubrir el fondo último sobre el que se apoyan los elementos que aparecen en la superficie de la cosa, sino de partir de la interioridad misma de la realidad concreta, para verla proyectada al exterior en los elementos que la constituyen.

El realismo de la metafísica de Zubiri no consiste sólo en admitir una realidad -física- cognoscible exterior al sujeto, sino en afirmar que el lugar de la verdad es la realidad. La verdad está en lo real, con anterioridad a su aparición en la inteligencia. La realidad, dice Zubiri, "produce" verdad en la intelección cuando el hombre se enfrenta a las cosas, porque el fundamento de la verdad es la realidad misma. "A este fundamento en tanto que tal, es decir, como fundamento de la verdad de la intelección, le llamamos

'lo verdadero'. Aquí verdadero significa, pues, que 'da' verdad; si se me permite la expresión, lo que 'verdadea' en la intelec-
ción".¹²

Este planteamiento metafísico y gnoseológico no es, desde luego, original de Zubiri por más que los términos reflejen esa intención. El postular la primacía de la realidad frente al con-
ocimiento en el problema de la verdad, ha sido siempre la tesis central de todo realismo que auténticamente lo sea. Sin embargo, la insistencia de Zubiri en este punto es digna de tomarse en con-
sideración, a la luz de la orientación inmanentista o idealista -prioridad del conocimiento frente a la realidad- que ha caracterizado a un sector importante de la filosofía moderna y contem-
poránea.

Para concluir esta introducción, creemos oportuno hacer algunas consideraciones referentes al esquema del presente trabajo.

Como se advirtió anteriormente, el tema del hombre -que constituye el núcleo de nuestra investigación- no ha sido desar-
rollado sistemáticamente por Zubiri. Para abordarlo, ha sido pre-
ciso estructurar previamente un esquema de análisis de la realidad -apartado 2- que expresará lo que Zubiri ha establecido sobre el tema, y que al propio tiempo pudiese ser trasladado al estudio del hombre -apartado 3-.¹³ Consideramos que con esto se ha conseguido contar con un esquema lógicamente coherente que, además de clarificar el pensamiento de Zubiri -con el deseo de no perder profundidad en el análisis-, incluye los elementos necesarios

para realizar la interpretación del tema central que nos proponemos: el hombre.

En ambos apartados -2 y 3- se hace una doble consideración -"talitativa" y "transcendental"- de los problemas correspondientes. Esto responde al hecho de que "el orden de la realidad en cuanto realidad es un orden trascendental, a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad tal, que es el orden de la talidad",¹⁴ según Zubiri. En otros términos, la "talidad" hace referencia al tipo de realidad de que se trata, en función de su propia constitución peculiar: "la talidad es aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad";¹⁵ mientras que lo trascendental se refiere al simple hecho de ser real, común a todas las cosas: "es trascendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad".¹⁶

Son dos órdenes distintos, mas no yuxtapuestas ni independientes porque, como "realidad es un carácter meramente trascendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad 'determina' (digámoslo así) in re las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades trascendentales".¹⁷

El orden de la talidad, por tanto, determina el orden trascendental, y Zubiri llama a esta determinación "función trascendental de la talidad". Entonces, "la talidad misma se puede considerar según dos aspectos: según aquello que ella es en sí misma, y según aquello que trascendentalmente determina".¹⁸

Orden significa, para Zubiri, la estructura interna de las co-

sas, ya sea talitativa o transcendentamente consideradas. Si se les considera bajo el primer aspecto, habrá que descubrir cómo están constituidas en cuanto que son tales o cuales cosas. En cambio, si la consideración se orienta en el segundo sentido, habrá que determinar qué significa eso que se llama ser real, es decir, cuál es su estructura transcendental.

Las cuestiones que habrán de estudiarse, a la luz de lo anterior, antes de entrar directamente en el problema del hombre, son las siguientes: el individuo, la esencia, la especie y la totalidad de las cosas. Cada una será tratada según ambas consideraciones: talitativa y transcendentamente. El hilo conductor en ese apartado será la idea de sistema, la cual inspira la visión que Zubiri tiene de la realidad y de la estructura del conocimiento.

Nuestro estudio irá precedido, según advertimos, por un capítulo en el que se confronta el pensamiento de Zubiri con el de Aristóteles, en sus líneas fundamentales, y que constituye como un proemio esclarecedor, a modo de introducción histórica del entero pensamiento de nuestro autor.

PRIMER CAPITULO

1. ZUBIRI Y ARISTOTELES

1. ZUBIRI Y ARISTOTELES

Zubiri ha puesto como lema de su obra Sobre la Esencia la frase con que Aristóteles comienza el Libro XII de su Metafísica: " Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας : Esta (es una) especulación sobre la sustancia".¹ Y advierte: "al invocar esta frase no lo hago como título de un intento de repetir sus ideas, sino como recuerdo de la primariedad con que Aristóteles aborda este problema, y como una invitación a replantearlo".²

En definitiva, Zubiri coincide con Aristóteles en el afán de analizar la realidad radicalmente, para descubrir en ella aquello que últimamente la constituye. Se trata de la pregunta por el qué de lo real, por aquello que hace que cada cosa sea lo que es. En términos de Zubiri, "nos proponemos averiguar qué es la esencia".³ Paralelamente, "decía Aristóteles que el problema de qué sea lo que es, se reduce, en definitiva, al problema de qué sea eso que constituye el fondo permanente de lo que una cosa es, a saber, lo que Aristóteles llamaba sustancia, ousía".⁴

Zubiri reconoce abiertamente que "Aristóteles ha creado de una manera imperecedera para el resto de la historia humana la idea de una filosofía como ciencia apodíctica"; declara, asimismo, que "es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero junto a ellos, una de esas páginas de Aristóteles apretadas de epísteme es menos brillante, y a veces, tal vez, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento".⁵ Sin embargo, ello no significa que Zubiri esté de acuerdo con las respuestas metafísicas fundamentales que Aristóteles ofrece. De aquí arranca su intención de replantearse la cuestión.

En este capítulo llevaremos a cabo una confrontación entre los dos filósofos, con el objeto de introducir el pensamiento de Zubiri, tomando como punto de referencia la filosofía de Aristóteles. Para evitar que se rompa el hilo de lo que nos proponemos, será preciso ceñirse a lo fundamental, esto es, a dos cuestiones filosóficas interrelacionadas: el individuo y la esencia.

Lo que interesa especialmente destacar aquí es la interpretación que Zubiri hace de la metafísica aristotélica, ya que a partir de ella, intentará un nuevo camino de solución. Por eso, como primer paso, desarrollaremos el análisis que Zubiri realiza en torno a los temas de la sustancia (individuo) y de la esencia aristotélicas. Posteriormente presentaremos otras posibilidades de interpretación al pensamiento de Aristóteles, distintas de las de Zubiri, que ayudarán a comprender mejor la orientación filosófica de este último.

Como esquema introductorio puede decirse que Zubiri piensa lo siguiente: Aristóteles se propone conocer la realidad -sustancia

y esencia- por dos vías: la vía predicativa o del λόγος y la vía de la naturaleza o de la φύσις. Ambas vías son convergentes, es decir, conducen a una misma concepción de la realidad, aunque existe un claro predominio de la primera sobre la segunda. En Aristóteles, el predominio del logos sobre la naturaleza conduce a entender la sustancia como mero sujeto, como "sujetualidad", y la esencia como lo específico que se encuentra en la sustancia, como "especificidad". La sustancia así concebida se reduce a ser algo meramente pasivo -sujeto de predicación y sujeto de accidentes-; y la esencia o especificidad tiene carácter puramente universal, es decir, Aristóteles no llega a captar la esencia individual de la sustancia. En otros términos, el planteamiento aristotélico es insuficiente para explicar la estructura última de la realidad individual, tanto en el orden de la sustancia como en el de la esencia, por la pasividad -sujetualidad- de la primera y la universalidad-especificidad- de la segunda. He aquí sintéticamente lo que desarrollaremos a continuación.

Sin duda, la interpretación que Zubiri hace de Aristóteles está mediatizada por su propia visión de la realidad, eminentemente orientada hacia lo concreto; razón por la cual su crítica se centrará en todo lo que de universal pueda encontrar en Aristóteles, sin hacer suficiente hincapié en las posibles aproximaciones hacia lo individual que ofrece la filosofía de este último.

Pero antes de precisar cómo Zubiri entiende la sustancia y la esencia en Aristóteles, es preciso referirse a las vías de conocimiento. La vía predicativa, que Zubiri denomina también vía

de la definición -cuando se orienta hacia la esencia-, consiste en determinar lógicamente las condiciones de la realidad, esto es, el concepto adecuado que habrá de ser algo así como el modelo o la medida de la realidad. "Aristóteles comienza por acercarse a la cosa real por la vía de la definición, para decirnos luego qué es la esencia como momento real de la cosa".⁶

Pero la vía de la definición no constituye un problema meramente lógico, sino que es un camino que pretende llegar a lo real; se trata de "averiguar cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición"⁷ ya que "la esencia es el 'que', el $\tau\acute{\iota}$ de algo, y la respuesta a la pregunta de qué es algo, es para Aristóteles, justamente la definición".⁸ Las condiciones para que una definición sea auténtica se reducen a lo siguiente: "El logos, llamado definición, está compuesto de predicados a los que corresponden otras tantas notas de la cosa. De estas notas, hay algunas que el logos predica de su sujeto por lo que éste es por sí mismo ($\kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$), mientras que hay otras que se predicán de la cosa, pero son accidentales a ella ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$). Los predicados de toda definición pertenecen todos al primer tipo. Pero no todos los predicados de una definición son partes 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".⁹

Esta vía, piensa Zubiri, se apoya en un supuesto que consiste en identificar lo esencial con lo definible, de tal forma que para saber si una realidad tiene esencia habrá que preguntarse antes si

de ella hay definición; esto equivale a supeditar la realidad a los logos. De aquí la intrínseca limitación que conlleva este modo de proceder: "Tomada la esencia como correlato real de la definición, lo menos que hay que decir es que se trata de una vía sumamente indirecta para llegar a las cosas. Porque, como hemos dicho ya, en lugar de ir directamente a la realidad e inquirir en ella lo que pueda ser su esencia, se da el rodeo de pasar por la definición. Esto sería admisible si no se tratara más que de un rodeo. Pero es algo más; es un rodeo fundado en un supuesto enormemente problemático, a saber, que lo esencial de toda cosa es necesariamente definible; y esto es más que problemático".¹⁰

Por el contrario, la vía de la naturaleza consiste en la aproximación directa que Aristóteles hace a la realidad, apoyándose sobre todo en la observación del movimiento. El término naturaleza responde al hecho de que sólo los entes naturales merecen llamarse entes y, por tanto, sólo ellos tienen esencia. "Sólo tienen estricta entidad las cosas 'naturales'. Aquí emprende, pues, Aristóteles otra vía, la vía de la naturaleza, de la φύσις, de la generación y de la corrupción".¹¹ Por esta vía Aristóteles llega al mismo punto de la realidad que por la vía predicativa. Se trata, por tanto, de dos caminos de acceso a las cosas, que resultan convergentes tanto en la sustancia como en la esencia. Y esto es lo que Zubiri se cuestionará, siguiendo a Aristóteles en este proceso.

Lo primero que habrá de hacer es distinguir entre la sustancia y la esencia en Aristóteles, para descubrir dónde radica el

punto de convergencia de las dos vías en cada una de esas realidades. Esto, dirá Zubiri, pondrá de manifiesto que no se trata de una convergencia sin más, sino de un claro predominio de la vía del logos sobre la vía de la naturaleza.

A pesar de las dificultades que la distinción entre sustancia y esencia encierra en la filosofía de Aristóteles, Zubiri afirma, sin ninguna señal de duda, que "ante todo, la esencia no es idéntica a la sustancia, sino que es justamente algo 'de' la sustancia y, por tanto, puede predicarse de ésta: Sócrates es hombre, etc. La distinción entre Sócrates y hombre no es meramente lógica, sino real. Sócrates, en efecto, además de las notas humanas que le son esenciales, tiene otras muchas inesenciales. Por consiguiente, Sócrates es el ente completo y total, mientras que la esencia es sólo una parte suya".¹²

La sustancia es, por tanto, el ente en sentido principal. Se distingue de los accidentes, "que más que entes son entes de entes, afecciones de otros entes. Se predicán, en efecto, de otros y no tienen entidad separada de éstos, sino referida a ellos y por analogía con ellos: son los accidentes".¹³ Pero lo característico de la sustancia, dice Zubiri, es su carácter de "sujeto último" tanto en el orden real (presencia de las dos vías): "la sustancia (οὐσία) es el sujeto último de toda predicación: no se predica de ningún otro ni existe en otro".¹⁴ Y añade que Aristóteles fundamenta la prioridad de rango entitativo de la sustancia, respecto del accidente, "apelando a lo que él llama la figura de las categorías, en la cual se contrapone la sustancia al accidente del que aquella es sujeto. Sólo desde este punto de vista está justificado hablar de sustancia, ὑποκείμενον,

sub-stans".¹⁵ Lo más importante que hay que destacar en este asunto es la identificación (que es reducción, como veremos en su momento) que Zubiri establece al interpretar a Aristóteles, entre la sustancia (οὐσία) y el ὑποκείμενον (sujeto o "subjetualidad"). "La sustancia, esto es, el ente verdadero... tiene para Aristóteles carácter formalmente subjetual".¹⁶

De aquí Zubiri concluye que Aristóteles llega a tal concepción de la sustancia por las dos vías convergentes: "Lo propio de la sustancia, su razón formal y su prerrogativa metafísica consistirían, para Aristóteles, en su irreductible subjetualidad. Aristóteles llega a esta concepción por la doble vía de la predicación y de la naturaleza: la sustancia es el sujeto último de predicación, y los accidentes no son sino afecciones de la sustancia".¹⁷

Sin embargo, como advertíamos, Zubiri está convencido de que Aristóteles otorga un claro predominio a la vía predicativa sobre la vía de la naturaleza, en torno a este problema, ya que "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 λόγος, el logos de una sustancia. Propositiones de forma definitoria pueden haberlas de todo lo que se quiera, pero definición sólo la hay de la sustancia. Sólo las sustancias tienen, por tanto, esencia".¹⁸ La conclusión, que es de orden real, se ha apoyado en razones anteriores de tipo predicativo.

Esta concepción de la realidad individual, como subjetuali-

dad, no está justificada por ninguna de las dos vías, piensa Zubiri. "No lo está por la vía del λόγος, porque toda realidad, sea cualquiera su índole puede ser convertida en sujeto de predicación. No todas las realidades que son sujeto de predicación son, por eso, subjectum en cuanto realidad".¹⁹ "Tampoco la vía de la φύσις impone esta concepción subjetual de la realidad. Una cosa es que 'dentro' de la transformación haya momentos estructurales persistentes, otra que lo persistente sea una cosa-sujeto permanente 'por bajo' de la transformación. En el primer caso, la transformación -o cuando menos el movimiento- afecta a toda la realidad de la cosa; en el segundo, transcurre en su superficie, por muy sustancial que se la quiera hacer".²⁰

Consecuentemente, la solución aristotélica en torno al individuo no sólo resulta injustificada, sino insatisfactoria. Según Zubiri, no resuelve lo que verdaderamente interesa, esto es, la estructura misma de la realidad individual, en su intrínseca riqueza y unidad primaria.

Ahora bien, esa sustancia (οὐσία) o ὑποκείμενον (sujeto) se compone de dos elementos, la materia y la forma. De aquí que "el compuesto hilemórfico completo (τὸ σύνολον) en que dicha sustancia consiste",² se identifique también con la οὐσία aristotélica, advierte Zubiri. La sustancia es, por tanto, un sujeto (ὑποκείμενον) que a su vez es compuesto (σύνολον).

Como la esencia es algo "de" la sustancia, según Zubiri, es necesario entonces adentrarse en el compuesto hilomórfico para descubrir allí qué sea la esencia. Porque aunque Zubiri admite que el vo-

cablo griego οὐσία es muy rico en sentidos y matices y que en todos ellos lo emplea Aristóteles, añade que "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 ὑποκειμενον, aquello que 'esta-por-bajo-de' o que 'es-soporte-de' accidentes (συμβεβηκότα). No es una complicación de azares lingüísticos, es que para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκειμενον, el sujeto, lo sub-stante. En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι y los latinos quidditas, el "lo que" es la οὐσία, la sustancia. Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta".²²

Los dos elementos que componen a la sustancia son, según decimos, la forma y la materia. La forma se denomina εἶδος o μορφή, términos que, según Zubiri, son prácticamente equivalentes en Aristóteles. "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, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica 'que manifiesta' el modo de ser de la cosa. Para Aristóteles, el principio sustancial de estos caracteres es la forma sustancial (μορφή), esto es, la forma 'conformante' del ser de la cosa en la materia prima indeterminada. Por esto, Aristóteles llama a la forma sustancial misma eidos".²³

Para evitar equívocos en la distinción entre sustancia y

esencia, Zubiri advierte que "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 (ούνολον) en que dicha sustancia consiste. Pero esto no es verdad tratándose de sustancias naturales, porque a todas ellas les es 'naturalmente' esencial el tener materia. La diferencia entre sustancia y esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales".²⁴ Esto significa que la forma y la materia constituyen tanto a la sustancia como a la esencia, de aquí que su diferencia tenga que radicar en otro punto. Si se admite esta interpretación que hace Zubiri, necesariamente surgirán las complicaciones consecuentes para explicar la unidad y la individualidad de la esencia. Es decir, si no se acepta que la diferencia entre sustancia y esencia radica "en los principios sustanciales en cuanto tales" -se trata aquí de una sustancia que es, en efecto, individual- y no se profundiza en el sentido y la función que la forma, en primer lugar, y la materia, en segundo lugar, tienen en la constitución del individuo, el planteamiento aristotélico queda truncado.

Para Zubiri la esencia en Aristóteles tiene una función exclusivamente "especificante" y no individualizante. Es aquello por lo que un individuo (sustancia primera) pertenece a una determinada especie universal; es lo que de común hay entre los individuos de la misma especie. Pero de ninguna manera confiere unidad ni explica la individualidad de la sustancia. Lo que de individual hay en la sus-

tancia nada tiene que ver, según esto, con la esencia. De aquí la imposibilidad de justificar radicalmente la constitución individual de la sustancia.

En otros términos, "la esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos -sean accidentes o momentos individualantes- son, para Aristóteles, inesenciales".²⁵ Para ejemplificar su propia interpretación, dice que "cuando Sócrates engendra un hijo, este hijo, por muy distinto que sea individualmente de su padre, será siempre, al igual que éste, un ser 'humano'. Este carácter de lo 'humano' es, pues, un carácter 'específico'. Como tal no es algo 'lógico' sino real y 'físico' puesto que real y físicamente los padres engendran un hijo de 'mismos caracteres' que ellos. Pues bien, este 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 si no 'la' materia".²⁶

Zubiri es consciente de que "esta interpretación de la esencia como algo que comprende 'la' materia misma, no es la única posible, porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar. Hay pasajes en que Aristóteles parece decir que la esencia de toda sustancia es sólo la forma sustancial".²⁷ No cabe duda de que Zubiri tiene razón al hacer hincapié en la dificultad de compaginar las frases de Aristóteles, pero también es cierto, como veremos posteriormente, que si el problema de la esencia en Aristóteles se analiza desde la pers-

pectiva de la forma como constitutivo primario del individuo, es posible entrever al menos una mayor aproximación hacia la esencia individual, que confiere unidad a la sustancia. Hay un momento en la interpretación aristotélica de Zubiri en el que parece que va a seguir esta línea de interpretación, cuando llega incluso a afirmar que la forma sustancial es un "momento físico de la sustancia",²⁸ pero acaba insistiendo en que la esencia radica en el momento de especificidad de la forma. Es decir, que "la diferencia entre esencia y sustancia no es una diferencia entre forma y compuesto sustancial, sino entre compuesto sustancial específico y compuesto sustancial individuado".²⁹

Lo dicho hasta aquí corresponde, en Zubiri, a la concepción de la esencia desde la perspectiva de la realidad (vía de la naturaleza), según la cual se llega a una esencia como especificidad. Pero es preciso ahora atender a la otra vía, la vía del logos, para ver cómo Aristóteles se aproxima hacia la esencia, y determinar enseguida dónde está el punto de convergencia de ambos procesos cognoscitivos, para acabar concluyendo el predominio de lo predicativo sobre lo real.

El vocablo eidos, al que nos referimos anteriormente al hablar de la forma en el compuesto hilemórfico, puede ser tomado en un segundo sentido: como término del logos predicativo. En este caso, eidos no significa aquello que realmente manifiesta el modo de ser de la cosa, sino aquello que en la cosa es correlato real de la definición, piensa Zubiri. Se trata precisamente de la especie en cuanto definida, la cual "está compuesta por dos 'notas' (género y diferencia); pero cada una de ellas no es una 'parte' de la cosa, sino un aspecto de 'toda' la cosa entera: el género es toda la cosa como determinable,

la diferencia toda la cosa como determinante, y la especie, el género determinado por una diferencia. Aquí la esencia no es formalmente un momento físico de la cosa, sino una unidad metafísica 'definida'.³⁰

Esta es, pues, la vía de la definición que conduce a la esencia. La razón histórica que explica este modo de proceder radica en la influencia que Platón tuvo sobre Aristóteles. "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".³¹ La esencia como unidad definida es, por tanto, lo específico de la cosa: en la especificidad se halla la unidad del concepto de esencia.

Lo específico, la especie, es entonces el punto de convergencia de las dos vías en el problema de la esencia, según la interpretación de Zubiri; por ambos caminos Aristóteles ha llegado a una misma noción de la realidad esencial. En otras palabras, "estas dos nociones de esencia tienen un punto de convergencia, porque los caracteres que manifiestan el modo de ser de la cosa, son los mismos que denuncian su género. Y ese punto es fácil de discernir. En efecto, la esencia como eidos real es un momento físico de la cosa, pero es su físico momento de especificidad; el eidos es siempre típico. Y justo este eidos real en cuanto específico es lo que el logos define por género y diferencia; no se define por género y diferencia; no se define a Sócrates sino

al 'hombre' que es Sócrates. De suerte que la especie, en cuanto definida, es 'materialmente' idéntica a la especie en cuanto momento real de la cosa".³²

Sin embargo Zubiri considera que Aristóteles no ha llegado a la especificidad por las dos vías tomadas independientemente, sino que, "pese a las apariencias, este último momento se determina a su vez en función de la definición misma; de suerte que a la postre en el problema de la esencia hay una decisiva preponderancia del λόγος sobre la φύσις".³³ Es decir, la vía de la naturaleza en última instancia está mediatizada por el logos, y el acceso a la esencia sigue un camino indirecto que no puede terminar en la esencia individual de la cosa real, porque "en esta presunta caracterización física de la esencia, hay una innegable primacía de la unidad conceptiva sobre la unidad física individual, hasta el punto de que ésta queda sin ser formalmente esclarecida, y en el fondo ni tan siquiera planteada como problema. Esto es, hay un innegable predominio de la esencia como algo definido sobre la esencia como momento físico. Lo cual condujo a una idea insuficiente de la esencia, porque por importante que sea la estructura de la definición (problema lógico), es algo perfectamente secundario para la estructura de las cosas (problema metafísico)".³⁴

La crítica de Zubiri a Aristóteles es clara, y más clara aún su intención de replantear el problema por nuevos cauces que conduzcan, sin rodeos, a lo individual y concreto, sin interferencia alguna del logos. Esta es, en el fondo, la actitud que verdaderamente caracteriza a la filosofía zubiriana.

Su desacuerdo con la solución aristotélica se pone aún más de

manifiesto cuando afirma que se trata de "una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación".³⁵ Y concluye: "Con su pertinaz orientación hacia la definición, Aristóteles nos deja sin lo que más nos importa en la esencia, a saber, la esencia física",³⁶ es decir, la esencia individual como constitutivo primario de las cosas.

Zubirí, como se establecerá en apartados sucesivos, intentará fundar la esencia en una teoría de la realidad como sistema o estructura, de carácter primordialmente individual, Y a partir de aquí emprenderá el camino en busca de aquello que, a su juicio, no quedó resuelto en Aristóteles: el individuo, como estructura radical de toda realidad -"sustantividad"- y la esencia, como aquello que, dentro del individuo, desempeña una función estructurante y sistematizadora. "A la estructura radical de toda realidad, a que envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la 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. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad".³⁷

En otros términos, que se precisarán con mayor rigor en el apartado 2.1.1, la sustantividad es, para Zubirí, el sistema unitario de notas que constituyen al individuo, mientras que la sus-

tancialidad es simplemente sujeto de propiedades. Y respecto a la esencia dirá que, "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".³⁸

La finalidad que nos proponíamos con este apartado, según se advirtió inicialmente, era la de introducir el pensamiento de Zubiri, a través de la interpretación que él mismo hace de la filosofía aristotélica. Con lo expuesto hasta ahora, se tienen ya las directrices fundamentales que inspirarán el curso de su pensamiento. Sin embargo, para esclarecer más lo que aquí nos proponemos, será oportuno desarrollar desde otra perspectiva de interpretación las cuestiones aristotélicas que ya han sido abordadas, apoyándonos sobre todo en los mismos textos de Aristóteles. Con esto se pondrá aún más de manifiesto la intención de Zubiri, latente en su forma de interpretar al filósofo griego.

Nos centraremos en el problema de la οὐσία o sustancia, que como bien ha dicho Zubiri es el objeto de la filosofía para Aristóteles, porque "sólo la sustancia es ente en sentido formal y estricto; todo lo demás tiene entidad por analogía (καθ'ἀναλογίαν) con la sustancia. De suerte que el ente en cuanto tal, es la sustancia, y lo demás es ente por su unidad analógica con ella. He aquí, pues, el objeto propio y formal del saber filosófico: el ente en cuanto

tal, como sustancia".³⁹

Es indudable que la filosofía de Aristóteles da pie a dos posibles vertientes de interpretación, que corresponden a la solici-tación de dos tendencias opuestas; una, totalmente espontánea, que le hace situar lo real en lo individual concreto, y otra que, he- redada de Platón, le invita a ponerlo en la estabilidad intelligen- ble de una esencia única, que siempre continúa idéntica a sí misma, no obstante la pluralidad de individuos. Etienne Gilson ha seña- lado con precisión esta dualidad: "La ambigüedad fundamental de la ontología de Aristóteles refléjase en el doble aspecto de su obra y de la influencia que ha ejercido en el curso de la historia. Hay un primer Aristóteles, muy distinto de Platón por su viva curiosi- dad de lo real concreto y sus dones de observador de que da prue- bas al estudiarlo, porque el Aristóteles que escribió la Historia animalium, toma interés por el desarrollo del pollito en el huevo, la reproducción del tiburón y la vida de las abejas. Que es tam- bién el Aristóteles para quien lo real es el τὸ ὅρα τι. Pero hay también otro segundo, mucho más vecino de Platón, y para quien es- te estudio sobre lo particular no tiene en fin de cuentas otro ob- jeto que llevar al conocimiento de la esencia, que es el único ob- jeto de ciencia propiamente dicho, porque ella es universal de pleno derecho".⁴⁰

La controversia medieval sobre el problema de los universa- les es un testimonio elocuente de esta interna dualidad del aris- totelismo. "Realistas y nominalistas en la edad media no erraban al decirse discípulos de Aristóteles, aunque lo interpretasen, co

mo es sabido, en dos sentidos diametralmente opuestos; porque los realistas se inclinaban a las exigencias platónicas de la doctrina, y los nominalistas en cambio seguían la fortísima corriente que la lleva sin cesar hacia lo real concreto".⁴¹ Los primeros afirmaban el realismo de la esencia y de la especie, mientras que los segundos postulaban el nominalismo del término universal y el realismo de lo individual concreto.

Sin embargo, a pesar de esa indudable ambigüedad en el pensamiento de Aristóteles, nos parece que existe un predominio en su orientación hacia lo individual frente a lo universal, y una tendencia a apoyarse más en la vía de la naturaleza que en la vía del logos, porque "en vez de poner primero como real un tipo de ser integramente satisfactorio para el pensamiento, y tanto más 'ser' para él cuanto más le satisface, comienza por aceptar los hechos brutos como tales, llevando luego con la profundidad posible su estudio sobre sus condiciones abstractas de inteligibilidad".⁴² Y además, como Aristóteles no podía disponer en su época de los resultados de la investigación científico-natural de la physis, "se vió obligado, sin descuidar por ello la observación de la naturaleza (via generationis et corruptionis), a dar prioridad al camino que pasa por el logos. Pero es preciso afirmar que siguiendo este último camino llegó también, al cabo, al punto donde la confianza en la definición había de verse resquebrajada en su misma base, y donde la ciencia definitoria tenía que ser considerada, en definitiva, como superada".⁴³

Las anteriores advertencias, cuyo carácter es meramente pre-

liminar, nos sirven para situar la cuestión que nos proponemos abordar: el problema de la οὐσία -que traduciremos ordinariamente por el término sustancia, como se ha hecho en la tradición filosófica.

No es posible reducir a uno solo el sentido que la οὐσία tiene en Aristóteles, porque él mismo establece explícitamente varios significados del término. Además, aunque en general la οὐσία connota la propiedad fundamental de "lo que es" en el pleno sentido de la expresión, y designa la realidad última, "es la οὐσία difícil de describir, y cada vez que pretende Aristóteles decir que es, acaba contentándose con decir lo que no es".⁴⁴

Ha de tenerse en cuenta también que la οὐσία hace referencia tanto a lo individual como a lo universal, a lo ontológico y a lo meramente lógico. Aquí haremos especial hincapié en el sentido individual y ontológico de la sustancia, teniendo presente para ello que Aristóteles sigue un proceso que consiste en afirmar, primero, las sustancias concretas actualmente existentes como el mejor ejemplo concebible de "lo que es", y que posteriormente lleva a cabo los análisis que le permiten discernir, en lo real, capas de realidad escalonadas en profundidad, para establecer su constitución intrínseca.

En el libro de las Categorías, Aristóteles lleva a cabo una primera aproximación a la sustancia, para distinguir entre la "sustancia primera" y la "sustancia segunda". A pesar de que esta obra es un tratado de lógica, establece con precisión la prioridad, no sólo lógica sino también ontológica, de la sustancia primera sobre la segunda.

La sustancia primera es el individuo concreto y particular -Só crates- de quien se predica la sustancia segunda y universal, ya sea como especie -hombre- o como género -animal-. Por esto, "el sentido primario más verdadero y estricto del término sustancia es decir que es aquello que nunca se predica de otra cosa ni puede hallarse en un sujeto. Como ejemplo de ello podemos poner un hombre concreto o un caballo concreto".⁴⁵ Aquí Aristóteles se refiere, obviamente, a la sustancia primera, en su doble caracterización, lógica -"nunca se predica de otra cosa"- y ontológica -"ni puede hallarse en un sujeto"- . Dicho en otros términos, "las sustancias primeras merecen es te nombre con más derecho que todas las cosas, porque ellas subyacen a todas las cosas, las cuales, a su vez, serán sus predicados o estarán en ellas como en sus sujetos".⁴⁶

Las sustancias segundas, por el contrario, se predicán -son universales- de las primeras. Pero lo más característico de ellas no está tanto en el simple hecho de su predicabilidad, ya que hay otros predicados que no son sustancias segundas, sino en que sólo ellas definen a los individuos, precisamente en aquello que tales individuos tienen de universal, es decir, en lo que de común tienen con otros. "Fuera, pues, de las sustancias primarias, solamente la especie y el género entre todas las demás cosas pueden ser llamadas rectamente sustancias secundarias, porque de entre todos los predicados posibles tan solo ellos definen la sustancia primaria. En efecto, ese o aquel hombre sólo puede ser definido de una manera apropiada por medio de la especie u 'hombre' que por medio del géne ro o 'animal'. Cualquier otra cosa que determinemos, como, por

ejemplo, 'él corre', o bien, 'es blanco', será ajeno a lo que pre-tendemos inmediatamente".⁴⁷

La razón por la cual el término sustancia se aplica tanto a la primera como a la segunda se apoya en que "es común a toda sus-tancia el no estar en un sujeto. Porque lo que llamamos sustancia primera no puede estar en un sujeto ni puede predicarse de ningún sujeto. Y evidentemente, la sustancia segunda tampoco se halla en un sujeto. Predicamos la especie 'hombre' de un hombre; sin embargo, 'hombre' no se halla en un sujeto. Porque la Humanidad no está en un hombre. Y como la especie, igual el género. El género 'animal', en efecto, se predica asertivamente de ese o aquel hombre en particular, pero el animal no está en un hombre".⁴⁸

Pero la prioridad de la sustancia primera sobre la segunda, aparece aún más claramente expresada por Aristóteles cuando dice que "de entre las sustancias secundarias, la especie se llama sustancia con mayor razón que el género: está más cerca de la sustancia primera, mientras que el género se halla más alejado de ella. Supongamos que alguien nos pregunta 'qué es esto' mirando una sus-tancia primaria. La respuesta que damos será más instructiva y más apropiada al sujeto si hacemos mención de su especie que si hacemos mención de su género".⁴⁹

La diferencia entre sustancia primera, sustancia segunda y accidentes es patente en las siguientes palabras de Aristóteles: "Toda sustancia se nos aparece como un individuo. Y eso es indis-cutiblemente verdadero en el caso de la sustancia primera. Lo que ella significa o indica es un uno indivisible. En el caso de

las sustancias secundarias, el lenguaje ordinario puede dar también esta impresión, como cuando decimos 'animal', 'hombre'. Ello, con to do, no es realmente así, porque lo que se significa es más bien una cualidad. La sustancia segunda no es una y singular, como lo es, sin duda, la sustancia primaria; predicamos los términos 'animal', 'hombre', no de una sola, sino de muchas. La especie y el género no indican meramente una cualidad, sin embargo, como lo hace, por ejemplo, 'blanco'. Los accidentes, es decir, 'blanco' por ejemplo, significa simple y exclusivamente una cualidad. Sólo que la especie y el género indican una cualidad que está relacionada con la sustancia. Ellos nos dicen la manera de ser de una sustancia".⁵⁰

A partir de esta primera aproximación, podemos concluir con Aristóteles que la sustancia primera es ante todo un sujeto, del cual los accidentes se predicán y en el cual inhiere. Esto significa que todo ser real, todo ente individual, es sujeto con pleno derecho porque es aquello en sólo lo cual y por lo cual los accidentes pueden existir. En otros términos, una οὐσία propiamente dicha es aquello que, poseyendo en sí con qué existir, confiere además la existencia a estas determinaciones complementarias que se llaman accidentes. Finalmente, Aristóteles atribuye tres características exclusivas a la sustancia: no admite grados; permanece numéricamente una y la misma en el cambio; y es capaz de recibir calificaciones contrarias. Esto es, sintéticamente, lo que el filósofo nos dice de la οὐσία en las Categorías.

Cabría señalar una dificultad que, a nuestro juicio, no aparece del todo resuelta por Aristóteles en los planteamientos anteriores:

la conexión entre la sustancia primera y la sustancia segunda. Esto es, ¿cómo se estructuran entre sí ambas sustancias?. La sustancia segunda, ¿es un mero concepto universal, o es algo real -aunque universal- que se encuentra también presente en la sustancia primera?.

Para profundizar más en este problema, clave para entender cómo Zubiri arranca y se separa de Aristóteles, es preciso recurrir a los textos de la *Metafísica*, donde Aristóteles abunda en el análisis de la οὐσία desde diversos ángulos. Concretamente, en el libro V, Cap. 8, dice que el término οὐσία puede tomarse en cuatro sentidos, que acaban reduciéndose a dos. Y en el libro VII, Cap. 3, vuelve a señalar que de la οὐσία se habla al menos en cuatro sentidos, los cuales no coinciden del todo con los anteriores. Intentemos analizar cada uno de estos sentidos, para ver hasta qué punto es posible precisarlos y reducirlos sintéticamente entre sí. Al proceder de este modo constataremos en qué medida la interpretación que Zubiri ha hecho de la sustancia y de la esencia aristotélicas, no coincide del todo con lo establecido por el propio Aristóteles.

En primer lugar, dice Aristóteles en el libro V, Cap. 8, οὐσία se llaman los cuerpos simples, por ejemplo, la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas".⁵¹ Este razonamiento es de carácter lógico. Si se traslada al terreno ontológico, "predicar de otro" equivale a "no tener ser independien

te", y "no predicarse de otro", a "tener ser independiente". Por tanto, las sustancias son las cosas o realidades que tienen ser in dependiente, a diferencia de los accidentes, cuyo ser depende de la sustancia. Este es el sentido de la sustancia primera, como sujeto o ὑποκείμενον del cual ya se habló anteriormente en las Categorías. Hay que advertir, sin embargo, que del hecho de que Aristóteles hable en primer lugar de la sustancia en este sentido, no se debe concluir que sea el más importante, como piensa Zubiri.

En un segundo sentido ousía se llama "lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal".⁵² Aquí la οὐσία no es el sujeto, evidentemente, sino aquello que lo hace ser tal. El alma, que es inmanente al cuerpo animado en cuanto animado, es para él causa del ser; no del "ser cuerpo", pero sí del "ser animado". Y la única causa que hace que una cosa sea lo que es, según Aristóteles, es en efecto de su forma. Por tanto, aquí la οὐσία, como forma, se aproxima más a la esencia de la cosa que a la noción de sustancia o subjetualidad, a la que Zubiri intenta reducirla. Comentando este texto de Aristóteles, dice Tomás de Aquino: "Dicit quod alio modo dicitur substantia quae est causa essendi praedictis substantiis quae non dicuntur de subiecto; non quidem extrinseca sicut efficiens, sed intrinseca eis, ut forma. Sicut dicitur anima substantia animalis".⁵³ Es decir se trata de la forma como causa intrínseca del ente, la cual tiene carácter constitutivo y, en cuanto tal, individual.

En un tercer sentido, la οὐσία son "cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, des

truidas las cuales se destruye el todo".⁵³ Aristóteles se refiere a los "cuerpos simples" mencionados y ejemplificados al hablar del primer sentido. Aquí tampoco la sustancia se identifica con el sujeto, sino con lo que podríamos llamar esencia real - τὸ τί ἐστι - quod quid est-, esto es, con todo aquello que constituye radicalmente a la cosa concreta. Esta acepción se aproxima mucho a lo que Zubiri entiende por "esencia física", cuando dice que "tenemos necesidad de saber cuáles son las notas... que no pueden... faltar a una cosa real sin que ésta deje... de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales. Lo esencial de algo es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido. Y el conjunto unitario de todas estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llamaré esencia".⁵⁴

Por último, el cuarto sentido de ousía es "la esencia, cuyo enunciado es una definición".⁵⁵ Aquí el término τὸ τί ἦν εἶναι, que en latín se traduciría por quod quid erat esse, lo utiliza Aristóteles para hablar de la esencia como "concepto esencial", es decir, como aquello que expresa lo que la cosa es, por medio de la definición. En efecto, se trata de la esencia considerada en abstracto, universalmente, a la cual llega Aristóteles a partir del análisis del ente individual. Esta manera de entender la οὐσία coincide con la sustancia segunda, como especie, de la cual también se trató en las Categorías. Y difiere de la forma -el segundo de los sentidos de οὐσία aquí expuestos-, del mismo modo como la humanidad difiere del alma. Es decir, la forma es sólo parte de la esencia, mién-

tras que ésta incluye todos los principios esenciales del ente.

Inmediatamente después Aristóteles reduce a dos los cuatro sen tidos antedichos: "Así, pues, resulta que la 'sustancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la for ma y la especie de cada cosa".⁵⁷ La reducción consiste en agrupar en uno solo los tres últimos sentidos que acababa de establecer, ya que el primero de todos sigue siendo el sujeto. La οὐσία tiene, pues para Aristóteles tres sentidos: La causa del ser de algo, inmanente en aquello de cuyo ser es causa (segundo sentido); las partes que de limitan y determinan una cosa y cuya supresión implicaría la destrucci ón de la cosa (tercer sentido); y la esencia que se expresa en la definición (cuarto sentido). Pero Aristóteles resume estos tres sen tidos en sólo dos: la forma y la especie. A nuestro juicio, esto signif ica que se está refiriendo precisamente a aquello que interviene radicalmente en la constitución real de la cosa, es decir, a aquello que hace que una cosa sea lo que es, lo cual es "algo determinado". El que sea también algo "separable" significa que puede ser abstraído noéticamente y expresado en forma universal por medio de un con cepto.

Lo anterior quiere decir que tanto la forma como la esencia convienen en que ambas expresan lo que la cosa es, puesto que la constituyen. Sin embargo, la forma está ordenada a la materia, a la que hace estar en acto; mientras que la esencia se refiere al supue sto -sujeto o sustancia primera- que es determinado por tal esencia. Dicho en términos de Tomás de Aquino, "essentia enim et forma in hoc

conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam. Unde sub uno comprehenduntur 'forma et species', idest sub essentia rei".⁵⁸

Esta interpretación de Aristóteles se aparta, evidentemente, de la realizada por Zubiri, quien reduce su interpretación de la sustancia al sujeto -primer sentido-, y la esencia al correlato real de la definición, entendido este último como algo meramente universal y "específico", cuando hemos visto que, si se hace mayor hincapié en el papel que la forma juega en la estructura de la sustancia es posible encontrar en Aristóteles una concepción de la esencia como algo constitutivo en sentido individual. Del hecho de que la esencia pueda ser expresada universalmente por medio de la definición -problema lógico- no se sigue que la forma y la misma esencia, en el individuo real, carezcan de ese carácter primariamente constitutivo y unificante de lo individual. En otros términos, si la esencia puede ser expresada en la definición -concepto universal- es porque la inteligencia humana tiene la capacidad de separarla de aquellos otros caracteres no esenciales que intervienen en la constitución del individuo, pero, en todo caso, esto es posible porque la esencia antes de estar en la mente se encuentra en la realidad individual.

En el Libro VII, Capítulo 3, de la Metafísica, Aristóteles vuelve a referirse directamente a los diversos sentidos en que entiende la οὐσία. Como todos ellos se incluyen en los expuestos

anteriormente, no es necesario detenerse en su análisis. Bastará con precisar a cuál de ellos se reduce cada uno.

De la ousía, dice Aristóteles, "se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto".⁵⁹

La esencia es aquí el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, es decir, la esencia en cuanto constitutivo radical de la cosa y expresada en la definición. Corresponde al cuarto sentido de ousía, desarrollado en el Libro V, Capítulo 8.

El universal $-\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon-$ y el género $-\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma-$ no son sino la sustancia segunda tomada en su acepción más general -menos próxima a la sustancia primera-, de la cual se trata en las Categorías.

Y por último, el sujeto $-\acute{\omicron}\pi\acute{o}\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu-$, que coincide con la sustancia primera -sujeto de predicados y sujeto de accidentes-, que fue estudiado tanto en las Categorías como en el Libro V, Capítulo 8 -primero de los cuatro sentidos así expresados-.

El segundo paso que nos propusimos dar en esta interpretación de Aristóteles consistía en profundizar en la constitución intrínseca de la ousía. Esto es ahora posible, pues ya se han distinguido los diversos sentidos que la sustancia tiene en el filósofo.

Al analizar intrínsecamente la sustancia primera, Aristóteles establece que se trata de un compuesto $-\acute{\omicron}\nu\omicron\lambda\omicron\nu-$, cuyos principios constitutivos son la forma $-\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}-$ y la materia $-\sigma\lambda\eta-$. En muchas ocasiones Aristóteles identifica la forma con la especie $-\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma-$,

sin advertir diferencia alguna en estos casos.

Ahora bien, el sujeto o sustancia primera puede ser considerado como la forma sola, o como el conjunto de ambas. "El sujeto primero parece ser sustancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, al compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas".⁶⁰ Aunque en este texto queda claramente sentada la importancia y la función que la forma tiene en la constitución del individuo, cuyo predominio es patente respecto de la materia y del compuesto mismo, Zubiri suele atribuir a la materia en Aristóteles, un papel preponderante que realmente no le corresponde, mitigando en esta misma medida el estatuto ontológico correspondiente a la forma. Por este camino cierra la posibilidad de descubrir en Aristóteles una auténtica aproximación a la esencia -ya vimos anteriormente la estrecha relación que existe entre la esencia y la forma-, como lo que confiere unidad al individuo, relegándola en cambio a un ámbito meramente "específico" y universal.

Aristóteles pocas veces se refiere a la materia -lo cual es indicio del carácter secundario que tiene respecto de la forma-, y cuando lo hace parece que se propone restarle importancia: "Entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente".⁶¹ Y la razón de esto radica en que la materia no es sustancia en acto. Por ello, "la es-

pecie y el compuesto de ambas parecen ser sustancias en mayor grado que la materia".⁶²

Ya hemos hecho suficiente hincapié en la interpretación que Zubiri hace de Aristóteles, pero resulta pertinente abundar en ella con las siguientes palabras que esclarecen el problema: "Si Zubiri no hubiese orientado su interpretación crítica de la teoría aristotélica de la esencia (SE, 75 a 94 y passim) hacia el synolon en cuanto composición de forma y materia, sino hacia la forma, acerca de la cual dice Aristóteles en su Metafísica (Z, 10, 11) que es la "próteousía", habría dado inevitablemente con una concepción que se adapta a las exigencias de un posible diálogo. Porque esta segunda interpretación de la esencia en Aristóteles se acerca a una visión 'sistemática' de la realidad en la misma medida en que se aleja de una concepción puramente sustancialista. Zubiri sabe muy bien, por supuesto, que la interpretación orientada hacia el synolon como compuesto de materia y forma no es la única posible".⁶³

El esquema de interpretación que Zubiri utiliza para distinguir en Aristóteles la sustancia de la esencia trasluce en buen grado la distinción que él mismo establecerá, si bien desde otra perspectiva y echando mano de diversas categorías conceptuales, entre el individuo -sustantividad- y la esencia. Sin embargo, por lo expuesto hasta ahora, parece que Aristóteles no establece con tal claridad esquemática la distinción entre la sustancia y la esencia. Por el contrario, se da en él una progresiva aproximación entre ambas realidades hasta llegar al punto decisivo de entender la sustancia muy estrechamente vinculada -si no identificada- con la forma, y a ésta con la

esencia. "Es preciso volverse, pues, hacia la forma si se quiere des cubrir el principio último en virtud del cual una sustancia es verdaderamente tal. Que es lo que el lenguaje confirma. Si se pregunta 'qué es esta cosa', responderáse por la definición de su esencia, es decir, de su forma sin duda la definición de la esencia de un ser material debe tener en cuenta su materia: así, la definición del hombre determínale primero como animal, y en consecuencia, como un cuerpo viviente; pero este cuerpo a su vez no es determinadamente el cuerpo de un hombre sino en virtud del alma racional que es su forma; y por eso la esencia o forma de cada ser es la última raíz de su sustancialidad".⁶⁴ Lo cual equivale a afirmar que esa misma esencia o forma es lo que confiere unidad primaria al individuo con creto y real.

Aristóteles lo dice con otras palabras: "Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia sustancia, y de la esencia se dice que es la sustancia de cada cosa".⁶⁵ Y añade que "en las cosas prime ras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente".⁶⁶ Finalmente, "y qué es lo que impide que algunas cosas sean directamente su esencia, si la esencia es sustancia? Pero no sólo se identifican, sino que su enunciado es el mismo".⁶⁷

Por el contrario, "siempre que Zubiri habla del hilemorfismo aristotélico fundamenta su crítica en la doctrina de la 'materia prima', una expresión que, como es sabido, Aristóteles utiliza con suma moderación. Resulta palmario que, con ello, se acentúa excesivamente la importancia de la idea del hypokéimenon, por él comba

tida, en la doctrina aristotélica, y al mismo tiempo se asienta a la ousía aristotélica, en medida inadecuada y excesiva sobre la figura insuficiente de la sustancialidad".⁶⁸ Pero a tal punto Aristóteles llega a identificar la forma con la esencia -interpretación opuesta a la de Zubiri-, que afirma lo siguiente: "Llamo sustancia sin materia a la esencia".⁶⁹

Con esto no se pretende afirmar que la materia -en los seres sensibles- no sea esencial, según la concepción aristotélica de la ούσία. Lo que se quiere decir es que la materia tiene un carácter meramente potencial en el compuesto y que es precisamente la forma la que la actualiza y, por ello, constituye la unidad misma de la sustancia individual. Esto significa que la materia y la forma no habrán de entenderse como dos realidades en cierto modo contrapuestas o enfrentadas mutuamente, que unidas darían como resultado la sustancia. Por este último camino, obviamente, no sería posible explicarse ni la unidad sustancial ni su carácter individual.

Habíamos advertido que nuestra interpretación de la sustancia y de la esencia aristotélicas se orientaría, por contraposición a la de Zubiri, hacia lo individual y concreto. Hemos visto que esta posibilidad no está del todo cerrada, ya que Aristóteles sentó las bases que podían conducir a una aproximación de la realidad individual. Sin embargo, con esto no se ha pretendido ocultar la dificultad con que Aristóteles se enfrenta, y que oportunamente señalamos, de conciliar las exigencias de la esencia universal con las de lo individual concreto. Este hecho, pensamos, justifica el intento de Zubiri de replantear el problema, orientando su propia investigación

decididamente hacia la realidad individual.

Desde esta perspectiva será posible comprender, con mayor pre
cisión, el pensamiento de Zubiri que será objeto de los capítulos
subsiguientes.

SEGUNDO CAPITULO

2. LA IDEA DE SISTEMA EN LA FILOSOFIA DE ZUBIRI

2. LA IDEA DE SISTEMA EN LA FILOSOFIA DE ZUBIRI

La concepción que Zubiri tiene de la realidad, en sus diversas concreciones, y del modo de proceder propio de la inteligencia humana, se apoya en una idea fundamental: la idea de "sistema" o "estructura". Aunque la forma precisa como esta idea se encuentra plasmada en cada uno de los ámbitos mencionados, se pondrá de manifiesto al estudiar las cuestiones correspondientes, cabe ahora señalar en términos abstractos lo que Zubiri entiende por sistema.

Todo sistema o estructura reviste tres características fundamentales: está constituido por un conjunto de notas; se encuentra cerrado o clausurado en sí mismo; y tiene una unidad primaria. Expliquemos cada una de ellas.

En primer lugar, las notas constituyen la realidad del sistema y determinan su contenido. Las notas son todos aquellos elementos que intervienen en la estructura de algo, de tal manera que no

hay diferencia alguna entre la estructura misma y el conjunto de notas que la integran. Hay diversos tipos de notas en un sistema. Algunas de ellas son necesarias, de tal forma que si desaparecieran, el sistema dejaría de ser "el mismo". Otras, en cambio, tienen una función secundaria en la estructura; si desaparecen, el sistema sigue siendo "el mismo" aunque, como dice Zubiri, ya no será "lo mismo". Las notas se apoyan unas en otras, por lo que "un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes".¹

En segundo lugar, la clausura del sistema. "El conjunto de notas que lo componen está como cerrado en sí mismo. Esta clausura no es una incomunicación con otras realidades, es decir, no se trata de una clausura en el orden de la conexión de las realidades entre sí, sino en el orden de la conexión de las notas de una realidad entre sí, a saber, que estas notas forman algo completo o concluso en el orden de los caracteres formales".² Esto significa que el sistema no es un mero añadido de notas, y que la concatenación de ellas entre sí determina la dependencia de unas respecto de otras. Cada nota es algo en sí misma, pero se encuentra en conexión con las demás, formando la clausura del sistema, de tal manera que, como nota del sistema, su realidad no se puede desprender de la realidad de todas. El sistema, por tanto, está cerrado en sí mismo, lo cual deriva necesariamente en la última característica que apuntamos.

En tercer lugar, la unidad primaria. Esta unidad es lo radical en todo sistema. No es ella el resultado de la unión de las no

tas, sino el fundamento de sus conexiones. Dicho en otros términos, la unidad, según Zubiri, es "primaria" respecto de las notas mismas. Esto significa que cada nota es nota-de las demás, que es tá vertida hacia las demás notas desde sí misma, debido a la unidad del sistema. Una nota no es sino nota de un sistema y nunca algo independiente de él. Por eso, dice Zubiri que "esta unidad, en cuanto constitutiva de la realidad física de algo, es justamente lo que llamamos estructura".³ De aquí se puede incluso conclu ir que el sistema o estructura es la unidad misma de las notas que lo constituyen.

Aunque Zubiri no declara expresamente que la idea de sistema tiene un carácter unificador de todo su pensamiento -tal vez para evitar la impresión de un apriorismo que entrase en contradicción con su propia teoría cognoscitiva, consistente en atenerse a las cosas mismas, "sin rodeos formalistas"-, veremos cómo desde esta perspectiva aborda los diversos ámbitos de la realidad individual, concibe la totalidad de las cosas -el "cosmos" y el "mundo"- y establece la estructura misma del conocimiento intelectual.⁴

Cabe también advertir que, pese a que Zubiri utiliza el término estructura en innumerables ocasiones, su filosofía está muy distante de la corriente estructuralista contemporánea.⁵ Diríamos, para evitar equívocos, que no guarda relación alguna con ella.

2.1 Consideración Talitativa

2.1.1 Sistema e Individuo

En el apartado dedicado a la confrontación entre Zubiri y Aristóteles, se puso de manifiesto la inconformidad de Zubiri de concebir al individuo como sustancia o subjetualidad, es decir, como mero sujeto de accidentes. Esto no significa que Zubiri niegue la realidad sustancial, sino que le parece que ella no responde a la estructura propia del individuo.

El individuo es, para Zubiri, la cosa real, física. Y esta realidad concreta e individual tiene un nombre preciso: "sustantividad", la cual se distingue claramente de la sustancia. "A la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la 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. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad".¹ El individuo es la sustantividad, mientras que la sustancia es sólo un componente de una sustantividad, de tal forma que puede y suele ocurrir que un mismo individuo esté compuesto por varias sustancias, en cuyo caso esas sustancias son forzosamente insustantivas, pues ninguna de ellas es la sustantividad misma. Sólo cuando la sustantividad está constituida por una sola sustancia, el ámbito de ambas es el mismo. En los demás

casos, el área de sustantividad rebasa el ámbito de la sustancialidad. Por tanto; "la sustancialidad es tan sólo un tipo de sustantividad entre otros".²

La sustancia, decíamos en términos de Zubiri, es subjetualidad, lo cual equivale a afirmar que "sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por esto son sujetos".³ En cambio, el individuo, esto es, "la sustantividad no es nada distinto de lo que hemos llamado 'sistema', sino que consiste en el sistema en cuanto tal".⁴ Esto significa, según se estableció para todo sistema, que la sustantividad es un conjunto de notas, clausurado, en unidad primaria. Aclaremos estas tres características.

"Llamo notas o propiedades no sólo a lo que en un sentido restringido es un proprium, sino también a todo lo que forma 'parte' propia de la cosa, sea como proprium, sea como materia, estructura, composición química, psiquismo, etc",⁵ esto es, las notas son todos los momentos que posee la cosa. Sin embargo, en sentido estricto, no todas las notas del individuo lo constituyen como tal, sino sólo aquellas que, por poseer esa función, reciben el nombre de "constitucionales": "Son aquellas notas de tipo formal que no se deben a la conexión de la realidad en cuestión con otras realidades, es decir, son notas no-adventicias".⁶ De aquí, pues, que deban distinguirse en el individuo las notas constitucionales y las adventicias. Estas últimas son indiferentes para la formación del sistema, mientras que las notas constitucionales constituyen, valga la redundancia, la estructu

ra primaria de la cosa.

La clausura del sistema, de la sustantividad, se debe precisamente a la interconexión de las notas constitucionales entre sí. Ninguna de ellas le es indiferente al sistema, ni es algo añadido a él, sino que cada una es lo que es en el sistema mismo; es nota del sistema. En cambio, las notas adventicias no intervienen en la clausura del individuo, que ya está previamente cerrado por la concatenación de las notas constitucionales, y sólo por esto pueden, esas notas adventicias, surgir en él.

La clausura presupone lo que hemos llamado unidad. Se trata, por tanto, de una unidad de notas constitucionales, gracias a la cual cada nota del individuo es nota-de las demás, porque se encuentra vertida, desde sí misma, a todas ellas. "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 justo lo que llamamos 'sustantividad'. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituída es una realidad sustantiva".⁷ He aquí la conclusión de Zubiri a este problema.

La diferencia, entonces, entre sustancia y sustantividad queda esclarecida. De ninguna manera podría identificarse la relación clásica atribuída a los accidentes y la sustancia, con la relación que Zubiri establece entre las notas constitucionales y la sustantividad. La sustancia es sujeto de accidentes, es decir, algo que está por bajo de ellos como sustentándolos. En cambio,

la sustantividad no es sustrato de notas; las notas no inhieren en la sustantividad, sino que la constituyen. Se apoyan unas en otras, cada una es nota-de las demás, y la unidad de ellas, esto es, la unidad constitucional -que "no es unificación o unión, sino unidad primaria".⁸ Y, por tanto, presupuesto de esa concatenación de notas es el sistema mismo, la estructura, es decir, el individuo. "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".⁹ Dicho en otros términos, la sustantividad no es algo oculto tras el sistema, sino aquello que se actualiza físicamente en las notas, en cuanto unidad primaria de ellas.

Ahora bien, ¿cualquier realidad individual realiza las condiciones atribuídas por Zubiri a la sustantividad? Es claro, para Zubiri, que no todas las cosas tienen el mismo grado de individualidad, porque no todas ellas poseen esa clausura sistemática y esa unidad primaria del mismo modo, es decir, sólo algunas realidades son plenamente autónomas y suficientes en la línea de la constitución. Las cosas puramente materiales, por ejemplo, tienen un tipo de individualidad que les permite distinguirse de las demás, pero de ninguna manera poseen esa clausura total y esa unidad primaria atribuída por Zubiri a la auténtica sustantividad. Al referirse a este tipo de individuos advierte que "su individualidad consiste 'sólo' en no ser otro. Por razón de su contenido, pues, estos individuos son exacta y exhaustivamente iguales; se distinguen tan sólo por formar una mera multiplicidad numérica. A este tipo de individuo llamaré un singulum

o también un individuo de una individualidad singular".¹⁰

En cambio, habrá otro tipo de individuos que no sólo se disting^ugan de los demás, sino que realicen plenamente los caracteres de un sistema. Estos son los individuos en sentido estricto, a diferencia de los meros singulares. Como veremos en su momento, sólo el hombre reúne, según el autor, las condiciones de estricta individualidad, en el orden intramundano.¹¹

En conclusión, sobre el tema del sistema y el individuo en el orden talitativo, según Zubiri, es preciso dejar sentado lo siguiente: el individuo es sustantivo y no sustancial; sustantividad y sustancia se distinguen claramente y el área de la sustantividad, ordinariamente, rebasa el ámbito de la sustancialidad;¹² la sustantividad responde a la noción de sistema, de estructura y no de sujeto; el individuo, por tanto, es sistema clausurado de notas en unidad primaria; las notas son de dos tipos: constitucionales y adventicias, y sólo las primeras forman parte de la constitución de la sustantividad; las adventicias son indiferentes; y, por último, hay dos tipos de individualidades: los meros singulares, cuya individualidad consiste en no ser otros, y los individuos propiamente dichos, que realizan plenamente los caracteres propios del sistema.

Llama la atención que Zubiri utilice el término "momento", sin precisar del todo su sentido, el cual se torna ambiguo por las diversas connotaciones que adquiere. Así como afirma que sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, dice también que las notas son todos los momentos que posee la cosa, o que las notas no son sino momentos concatenados. Por el contexto

parece que el término "momento" significa algo así como el aspecto de la realidad que Zubiri quiere destacar al referirse a él. La ambigüedad, en este caso, radica en que no queda del todo claro si el "momento" tiene realidad en sí mismo -ésta parece ser la intención de Zubiri aunque, a nuestro juicio, debería concretar más el estatuto real que le corresponde-, o si es un mero punto de referencia subjetivo, en el orden de la consideración lógica. Si es así, nos parece que Zubiri entra en contradicción con lo que él mismo se propone hasta la saciedad, a saber, evitar el formalismo en la consideración de la realidad.

Cabe señalar otro aspecto que tiene importancia para el estudio del problema de la esencia y es el que se refiere a la relación entre las notas que Zubiri denomina constitucionales y adventicias, con lo que serían para la tradición aristotélica las propiedades esenciales y los accidentes. De ninguna manera hay que confundir ambas concepciones, por más que su tratamiento pudiese sugerirlo. La diferencia de fondo radica en que, para la interpretación usual de la filosofía aristotélica, las propiedades esenciales pueden deducirse de la definición, pues resultan necesariamente de la esencia del ser del que son propiedades, y los meros accidentes no: pero tanto unas como otros quedan fuera del núcleo esencial, expresado en la definición. En cambio, para Zubiri las notas se estructuran sistemáticamente, sean del tipo que sean, si bien hay unas que son necesarias para la constitución del sistema y otras no. En cambio, los accidentes, ya sea como propiedades esenciales que emergen necesariamente de la esencia de la cosa, o como simples accidentes que inhiere en la sustancia, presuponen siempre una realidad substante.

2.1.2 Sistema y Esencia

Esas mismas características que hacen de la sustantividad un sistema, las encontramos más radicalmente incluidas en la esencia. La razón de esto es clara. Si la sustantividad, hemos dicho, es un sistema clausurado y total, esto es, suficiente, de notas constitucionales, se debe precisamente a que posee una esencia que le confiere esas características.

La esencia, entonces, está dentro de la sustantividad y es ella también un sistema. La esencia es el conjunto unitario de las notas que necesariamente ha de poseer la cosa real, para ser tal. Es decir, dentro del conjunto de notas constitucionales que constituyen la sustantividad, "hay algunas que son el mínimo necesario y suficiente que la cosa ha de poseer para que sea todo y sólo lo que ella es".¹ A estas notas necesarias, Zubiri las llama esenciales o constitutivas, y ellas "forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad misma".²

La esencia constitutiva, por tanto, es de orden físico-real-, precisamente porque sus notas constitutivas tienen ese carácter. Y como estas notas forman sistema, el "sistema constitutivo" es la esencia física de la realidad sustantiva.

"Una nota es esencial a una cosa cuando no puede faltarle, "cuando la 'ha de tener', so pena de no ser tal cosa".³ De aquí su necesidad. Por tanto, las notas constitucionales de una sustantividad pueden ser de dos tipos: esenciales y no esenciales, es decir, constitutivas y meramente constitucionales. Las primeras de éstas son infundadas, en cuanto que no se apoyan en otras

anteriores y, a su vez, fundan a las segundas, cuyo carácter, por es ta razón, consiste en ser fundadas en las constitutivas. Por tanto, "consideradas en sí mismas, las notas esenciales son el 'momento últi mo' de la sustantividad; consideradas respecto de las demás notas cons_{titucionales}, las notas esenciales son el 'momento fundante' de ellas. Estos dos caracteres -ser momento último y ser momento fundante- expresan rigurosamente y de un modo positivo lo que es ser constitutivo en cuanto tal".⁴

Dicho en otros términos, las notas esenciales "son las notas in fundadas o constitutivas de la sustantividad, el sistema de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias. Como tales, son notas 'últimas' en sí mismas (absolutas, individuales, inalterables) y 'fundantes' (necesitantes y posibilitantes) respecto de las demás".⁵

Con esto queda claro que la esencia de la sustantividad es un sistema -subsistema- suficiente de notas constitutivas, porque sólo apoyadas en él cobran carácter sistemático las notas meramente constitucionales. Y, además, es un subsistema primario, en el sentido de que reposa sobre sí mismo. Es el núcleo formal de la sustantividad, esto es, el subsistema fundamental.

Lo anterior implica la necesidad de distinguir, en la esencia, su contenido y su función. Su contenido ya quedó establecido: es el conjunto de notas constitutivas. En cuanto a su función, hay que decir que se trata de una función estructurante individual. Esto significa que, gracias a la esencia constitutiva, la cosa real posee unidad sistemática y es una, ya sea singular o individual, dependiendo

del grado de sistematización en que se encuentre esa esencia. Por tanto, "la función física individual y constitucional de la esencia, es una función en orden a la 'suficiencia', esto es, en orden a la clausura y totalidad del sistema constitucional en cuanto tal".⁶

La esencia es apta para individualizar una sustantividad por que ella misma es "formalmente individual en sentido estricto",⁷ Esto tiene pleno sentido, según se advertía, en el caso de las individualidades estrictas, porque el contenido mismo de la esencia tiene algo más que mera singularidad: tiene notas constitutivas propias en cada individuo. De aquí que la esencia, como sistema de notas constitutivas, sea lo formalmente individual del individuo sustantivo. En conclusión, la esencia física, desde el punto de vista de sus notas, "es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres".⁸

Sin embargo, es necesario precisar en qué consiste la unidad de la esencia que, como se estableció, es una de las características fundamentales del concepto de sistema, en el cual se apoya Zubiri para explicar la realidad.

Lo mismo que se dijo respecto de la unidad constitucional, en el caso del individuo, es válido, con mayor rigor aún, para el caso de la unidad constitutiva de la esencia. Es decir, que "desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria",⁹ lo cual significa que la unidad es primaria respecto de cada una de las notas constitutivas.

La unidad se explica a partir de la realidad propia de cada nota. Cada una de ellas no se da aisladamente, esto es, separada de las demás, porque está vertida intrínsecamente a todas. Es decir, "en su realidad física, cada nota constitutiva está unida con las demás, precisamente porque es algo que por sí mismo las está reclamando 'de ante mano', y por esto es por lo que no puede tener realidad sin ellas".¹⁰ Dicho en otros términos, "la versión no es ya propiamente una 'relación', porque en "rigor toda relación presupone la realidad ya constituida de sus relatos, siendo así que esta versión de que hablamos no sólo no presupone la nota sino que es uno de los momentos que la constituye en su realidad física".¹¹ Según Zubiri, por tanto, las notas son "respectivas" unas de otras, en el sentido de incluir, en su propia realidad, esa versión a las demás.

Es evidente que si las notas constitucionales del individuo, según se afirmó, están vertidas unas a otras, es decir, son respectivas, este aspecto cobra mucho mayor importancia y radicalidad en el caso de las notas constitutivas de la esencia, porque una nota esencial resulta indispensable para la constitución de todo el sistema, mientras que una nota meramente constitucional puede dejar de estar presente en la sustantividad y el individuo sigue siendo el mismo. De aquí que deba insistirse en el hecho de que cada nota constitutiva reclama el todo de las demás notas esenciales, y necesariamente estas últimas también exigen la presencia de la primera.

Esto es lo que explica la primariedad de la unidad respecto de las notas; primariedad que, en este preciso sentido, significa "anterioridad" en relación a esas notas.

La unidad de la esencia es, pues, lo primario en el todo de la sustantividad, lo que confiere al individuo su propia e intrínseca unidad formal, su unidad sustantiva.

"El modo como es actual la unidad en la esencia es, pues, distinto del modo como son actuales sus notas: la unidad es actual estando 'en' cada nota, y cada nota es actual siendo 'nota-de'. Estos dos momentos del 'en' y del 'de' son los dos momentos de la actualidad de la esencia constitutiva qua esencia. Pero no son dos momentos correlativos, sino que el 'en' es anterior al 'de'.¹²"

"En rigor metafísico, pues, la unidad esencial no es unidad 'de' las notas, sino unidad 'en' las notas".¹³ Dicho de otro modo, "no hay unidad porque haya síntesis de notas, sino que hay síntesis de notas porque hay unidad".¹⁴ Y como nos encontramos en el orden talitativo, es preciso decir que "ser 'nota-de' es, pues, ser también 'contenido-de'. Y el 'contenido-de' es justamente la talidad de las notas. Si el puro 'de' constituye la razón formal de la realidad esencial de las notas, el 'contenido-de' es lo que hace de la esencia 'tal' esencia. Por consiguiente, la esencia no es 'tal' porque 'tiene', así sin más, determinadas notas, sino por el modo peculiar y preciso de tenerlas".¹⁵

La versión de cada nota esencial a las demás, ese carácter de ser nota-de, significa que ellas se encuentran en un estado preciso, que Zubiri denomina "estado constructo", para subrayar que ninguna de ellas tiene independencia o sustantividad propia, sino que su realidad física incluye la versión a las demás. "El estado constructo 'nota-de' no expresaría una 'relación' sino algo

toto caelo "distinto: la respectividad interna. Expresa que la realidad misma de la nota es la que por y desde sí misma, esto es, constitutivamente, es 'realidad-de' las demás notas del sistema. Cada nota es ab intrinseco una nota de carácter físico 'constructo' en cuanto realidad".¹⁶ Estado constructo se contrapone a "estado absoluto": el estado absoluto corresponde a aquello que es término del estado constructo (en este caso, el sistema en relación a las notas). Por tanto, "todas las notas tienen carácter físico constructo. De donde se sigue que lo único que tiene carácter absoluto es justo el sistema mismo... En su virtud, cada nota no es del sistema a título de mera 'parte' suya, sino a título de 'momento' de su unidad. El sistema y sólo el sistema mismo es aquello 'de' quien son todas y cada una de las notas. Por ser de carácter constructo, esta unidad total es intrínseca y formal: tal es la unidad esencial".¹⁷

Ahora se esclarece más la diferencia entre la respectividad de las notas constitutivas y la correspondiente a las notas constitucionales. En rigor, sólo las notas esenciales, infundadas, se encuentran en estado constructo, mientras que "las demás notas forman sistema no directamente, sino fundadas en las esenciales. Por tanto, estas notas fundadas no son formalmente 'notas-de'¹⁸". Por eso, aunque al hablar de la sustantividad fue preciso referirse a la versión de las notas constitucionales, aquello quedaba sin fundamento, ya que éstas son solo notas-de, en cuanto que se encuentran fundadas en las notas de la esencia, en el subsistema fundamental.

Con esto se ha establecido que la esencia realiza eminentemente todos los caracteres de un sistema, y que, aunque la sustantivi-

dad también forma sistema -es sistema-, esto se debe precisamente al sistematismo de su propia esencia. Por esto, en última instancia, el grado de sistematismo de la sustantividad -que puede ser, según se dijo, individuo estricto o mero singular-, depende de la perfección o imperfección que la esencia posea en este respecto. En otras palabras, si la sustantividad es un singular, y no un individuo, es porque su esencia no realiza plenamente los caracteres de un sistema y, en este caso, no es tampoco ella una esencia en sentido estricto.¹⁹

También en su momento, al hablar del hombre, se hará referencia a las realidades que efectivamente poseen esencia estricta y que, por tanto, son individuos en este mismo sentido, y a aquellas otras que, por carecer de esencia plenamente sistemática, son sólo singulares.

En resumen, por lo que toca al tema del sistema y la esencia, en el orden talitativo, según el pensar de Zubiri, puede decirse lo siguiente: todo individuo, toda sustantividad, posee una esencia física constitutiva; la esencia es sistema; el sistema de la esencia está formado por notas constitutivas; las notas constitutivas o esenciales se distinguen de las constitucionales o inesenciales por su carácter de necesidad en orden a la constitución del individuo, y por ser infundadas y fundantes de las constitucionales; la esencia es, por tanto, el subsistema fundamental en la sustantividad; la esencia es formalmente individual ella misma e individualiza a la sustantividad; por tanto, la esencia tiene un contenido talitativo constituido por la talidad de las

notas, y posee una función estructurante individual en la sustantividad; cada nota esencial, en su propia realidad, se encuentra vertida a las demás notas constitutivas, de aquí la unidad primaria de la esencia,²⁰ es decir, la anterioridad de la unidad respecto de las notas; cada nota es "nota-de", se encuentra en "estado constructo" respecto de la unidad, esto es, del sistema mismo; por ello, la unidad es "unidad-en" las notas; finalmente, el problema de la sustantividad en el orden talitativo, sólo se explica plenamente a partir del análisis de la esencia constitutiva.

Por lo que se refiere a la relación entre las notas necesarias en Zubiri, y las propiedades esenciales en Aristóteles, a la que aludimos en el precedente apartado, ahora podemos añadir algo más que las distingue, no sólo en función del modo como se estructuran en la realidad, sino en su relación con la esencia. Las notas esenciales, constitutivas e infundadas, según hemos visto, pertenecen a la esencia de la sustantividad; son ellas las que constituyen tal esencia. En cambio, las propiedades esenciales, para Aristóteles, no son la esencia misma, sino que dimanar necesariamente de ella. Sólo coinciden con las notas esenciales de Zubiri, en su carácter de necesidad, pero difieren de ella en la relación que guardan con la esencia.

Las notas constitucionales, inesenciales y fundadas intervienen en la estructura de la sustantividad. Pero al no ser necesarias, su diferencia es también clara en este punto con las propiedades esenciales aristotélicas.

Cabe destacar en este apartado la valiosa aportación que Zubiri ha hecho al tema de la esencia individual. Su planteamiento es, sin duda, original, y lo que es más importante, riguroso y profundo, aunque no exento de dificultades, como podrá constatar-se seguidamente, al abordar la espinosa cuestión de las relaciones del individuo con la especie. Tal vez la radicalidad con que Zubiri aborda las cuestiones, como lo hemos visto en la consideración talitativa de la esencia, sea la principal característica de su pensamiento.

2.1.3 Sistema y Especie

Es necesario analizar ahora cómo el sistema se realiza en la especie, según Zubiri. Para ello, no han de perderse de vista los caracteres atribuidos a todo sistema: conjunto concatenado de notas reales, clausurado en sí mismo, en unidad primaria.

La especie, para Zubiri, es también algo real, físico y no meramente conceptivo. Esto significa que, de ningún modo, la especie deba ser concebida como una abstracción lógica a partir de los individuos, ni tampoco como algo anterior y general respecto de los individuos, en el sentido de admitir su realidad en cierta medida fuera de ellos, para luego plantearse el problema de la individuación dentro de la especie general. Por el contrario, como se verá enseguida, Zubiri se planteará el problema de la "especiación" a partir del individuo concreto y de la esencia constitutiva. La cuestión no está, por tanto, en la concreción de los individuos a partir de la especie, sino en la expansión, por decirlo así, de los individuos que pueden constituir una especie, esto es, en la especiación.

Hemos dicho hasta ahora, que el individuo posee dos tipos de notas: constitucionales y adventicias, y que su estructura radica sólo en la unidad de las primeras. Asimismo se estableció que las notas constitucionales en la sustantividad pueden ser meramente constitucionales o también constitutivas, y que estas últimas forman el subsistema esencial dentro del individuo, esto es, la esencia constitutiva -real, física- de la sustantividad.

Ahora bien, Zubiri añade que, entre las notas constitutivas

de la esencia, hay algunas que son específicas, es decir, "quidditativas". Son aquellas notas que se repiten en varios individuos. Este conjunto de notas quidditativas constituye la especie dentro del individuo, esto es, la "esencia quidditativa".

Ha de quedar claro que las notas quidditativas o "quiddificables" no guardan, con las notas constitutivas no quidditativas, la misma relación que las notas constitutivas con las constitucionales, en el individuo. Para efectos de la constitución de la sustantividad individual, no tiene sentido establecer ninguna diferencia entre las notas quidditativas y las constitutivas no quidditativas. Todas ellas son igualmente esenciales y necesarias para constituir al individuo. Al mismo tiempo, las notas quidditativas requieren de las demás notas constitutivas su presencia para ser tales; todas ellas son notas-de con el mismo rigor. Por tanto, la única diferencia entre las notas quidditativas y las demás constitutivas es que estas últimas no se repiten en varios individuos. Dicho con mayor precisión, las notas quidditativas, que constituyen la especie, son "el mínimo de notas constitutivas transmisible genéticamente y perdurable por interfecundidad".¹

De lo anterior, se sigue que "la esencia quidditativa no es una 'parte' de la esencia constitutiva, sino tan sólo un 'momento' físico de ella, aquel momento por el que la esencia constitutiva de este determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás".² Esto significa que la esencia quidditativa, la especie, no es plenamente suficiente por sí misma, sino que, en rigor, hay una sola esencia, la esencia constitutiva, dentro de la

cual se encuentra la especie.

La relación entre el individuo y la especie aparece ahora más clara, según la concepción de Zubiri. A una misma especie pueden pertenecer varios individuos, si cada uno de ellos posee la misma esencia quidditativa, pero también cada uno será esencialmente diferente a los demás porque poseerá necesariamente una distinta esencia constitutiva. De aquí que "no toda diferencia esencial, pues, es una diferencia 'de' quiddidad, sino que puede ser una diferencia 'en' la quiddidad".³ Con esto no ha quedado suficientemente determinado el tipo de unidad en que se concatenan las notas quidditativas, ese mínimo de notas constitutivas al que se ha hecho referencia, denominado por Zubiri el phylum o esquema constitutivo. Es evidente que se trata de una unidad distinta que la correspondiente a la estructura de la esencia. Zubiri, en este tema, afirma que "esta unidad del esquema constitutivo genéticamente desgajada es justo la definición estricta del phylum: tal es la autonomía del esquema constitutivo desgajado como algo 'transmitido'. Pero, además, el esquema constitutivo está desgajado dentro de cada individuo como algo 'transmisible'; y esta autonomía del esquema constitutivo, como algo generable en tanto que generable, es la unidad de dicho esquema, la unidad de la quiddidad, dentro de cada esencia constitutiva".⁴

El phylum, por tanto, es el esquema constitutivo, y la especie es lo que constituye la pertenencia de un individuo a su phylum, el hecho de estar constituido según un mismo esquema "filético". "El esquema constitutivo o quiddidad es, pues, dentro

de la esencia constitutiva una unidad superior a la meramente formal. No es, ciertamente, una unidad física coherencia. Pero en cuanto que es término actual de un subsistema físico es una unidad más que formal. Yo diría que es una unidad 'menor' que la numeral, minor numerali; pero 'mayor' que la formal, major formali. Esta unidad sui generis es la que llamaría 'unidad filética'⁵". He aquí, una vez más, la idea de sistema aducida por Zubiri para explicar la especie. Las notas de la quiddidad son reales y constituyen unidad entre sí. En cuanto notas de un individuo, son notas constitutivas de su esencia física, y forman unidad con todas las demás notas constitutivas. Cada una es nota-de, está vertida al todo, en estado constructo. Sin embargo, en cuanto transmitidas genéticamente de un individuo a otro, como esquema, como phylum, forman ellas mismas una unidad, un sistema también sui generis, que no realiza plenamente las condiciones de la unidad sistemática, aunque responde a la misma idea. Pero es, sin duda, una unidad ya que "podemos reconocer, en efecto, si dos o varias realidades sustantivas pertenecen o no a la 'misma' especie, lo cual muestra inequívocamente que entre las notas de la esencia constitutiva de una realidad hay alguna unidad propiamente quidditativa".⁶

Téngase muy en cuenta la condición fundamental del phylum, es decir, la posibilidad de que las notas quidditativas sean efectivamente transmisibles por interfecundidad, porque esto cobrará gran importancia cuando se aborde el tema de la especie humana. Zubiri define la especie como "el grupo de notas genéticamente transmisibles y perdurables por interfecundidad. Estas y sólo éstas son las notas quiddificables".⁷

Con lo dicho hasta aquí, es posible establecer la correlación que existe entre el individuo, la esencia y la especie, en función de la idea de sistema. Una sustantividad es individuo estricto sólo cuando su esencia constitutiva es también estricta esencia, es decir, cuando ella realiza plenamente los caracteres de un sistema: notas concatenadas, formando clausura, en unidad primaria. Y sólo la esencia constitutiva estricta puede tener esquema constitutivo, esto es, quiddidad. Por esta razón veremos, en el momento adecuado, cómo, según Zubiri, la única estricta especie es la especie humana, y cómo las demás especies se aproximarán a ésta en la medida en que su esencia constitutiva y, por tanto, su individualidad, realicen en mayor o menor grado las condiciones del sistema.

Al inicio de este apartado se advirtió que el problema de la especie, en la filosofía de Zubiri, tenía que ser abordado a partir del individuo. Ahora esto adquiere mayor sentido porque se ha aclarado lo referente al phylum. "Hay que averiguar si, además del momento de individualidad, hay en la cosa algún momento que precisivamente considerado sea susceptible de multiplicación en otros individuos. Es decir, 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".⁸ Dicho en otros términos, "el individuo no es una realización individual de lo específico, sino que, por el contrario, la especie es la expansión de la esencia constitutiva individual".⁹

En conclusión, sobre el tema del sistema y la especie en el orden talitativo, habrá que tener en cuenta, cuando abordemos el problema del hombre en este mismo respecto, las siguientes ideas: la especie es algo real, físico, y no meramente conceptivo; la esencia quidditativa, o especie, es el mínimo de notas constitutivas transmisibles por interfecundidad; toda nota específica es constitutiva y, en la sustantividad, forma unidad estricta con el todo de las notas esenciales, ya que ella misma es esencial; la unidad que constituyen sólo las notas quidditativas entre sí, es una unidad sui generis; la esencia quidditativa es un "momento" físico de la esencia constitutiva, y no una "parte" de ella; no toda diferencia esencial es diferencia "de" quiddidad, sino que puede ser diferencia "en" la quiddidad; la condición radical para que haya especie consiste en la transmisibilidad del phylum; sólo puede haber especie estricta a partir del individuo estricto y, por tanto, de la estricta esencia constitutiva; por último, no hay individuación de la especie, sino especiación del individuo.

En esta caracterización que Zubiri ha hecho de la especie, hay una crítica implícita al planteamiento de Aristóteles, quien sí se plantea el problema de la individuación dentro de la especie. Pero dejando de lado esta cuestión, que ya fue discutida en el apartado correspondiente, podemos señalar algunos aspectos referentes a la especie tal como Zubiri la concibe.

Nos parece que su excesivo afán por contraponer lo individual frente a lo universal, sin admitir la relación entre ambos órdenes,

le ha llevado a concebir una especie de carácter meramente biológico que, en rigor, sólo podría ser discernible en la realidad, por medio de la misma biología.

Las dificultades con que Zubiri se enfrenta para explicar filosóficamente el problema de la especie se ponen de manifiesto principalmente en dos ocasiones: cuando habla del tipo de unidad que la especie tiene, y cuando explica la especie en base a la idea de sistema. La unidad "sui generis" a que se refiere no parece estar suficientemente fundamentada y esclarecida. Los caracteres propios del sistema tampoco coinciden del todo con las condiciones de la especie, a pesar de que Zubiri da la impresión de que intenta hacerlos coincidir.

Esta posición de Zubiri parece reafirmar lo que advertimos al hablar de la idea de sistema en general, como idea unificadora con la cual Zubiri se propone explicar los diversos órdenes de lo real.

A pesar de lo anterior, ha de reconocerse que la manera de enfocar el problema de la especie, haciendo hincapié en que el individuo habrá de ser el punto de partida en el planteamiento, tiene importancia frente aquellas orientaciones filosóficas que eliminan de su consideración la realidad individual. En esta situación se encuentran quienes, dentro del mismo aristotelismo, han dirigido su interpretación de esa filosofía por la vertiente lógica, descuidando simultáneamente el análisis de lo real concreto.

2.1.4 Sistema y Totalidad de lo Real: Cosmos

Se ha advertido que Zubiri se propone llevar a cabo una metafísica intramundana, es decir, intenta una explicación de todo lo real en cuanto que ya es real, sin plantearse para ello el origen último de las cosas, porque su pensamiento apunta, en todo momento, a las cosas tal como aparecen. Y es allí donde hay que buscar la explicación. No sería suficiente, en este intento, el reducirse a la consideración de cada cosa en su individualidad o en su singularidad, por más rigor y profundidad que se introdujera en su tratamiento. Y esto por dos razones: porque la explicación de la realidad, en su conjunto, quedaría incompleta, aún en una metafísica de corte intramundano; y porque, en el pensamiento de Zubiri, una cosa no puede ser considerada independientemente de las demás, ya que en ella misma está implícita su relación con el todo de lo real. Es necesario aclarar esto último.

Hablar de totalidad, en una consideración talitativa de lo real, implica señalar el modo como cada cosa, en cuanto tal cosa, se relaciona con las demás realidades. Para explicar esto, Zubiri vuelve a recurrir a la idea de sistema, tal como lo hizo en el caso de la explicación del individuo, de la esencia y de la especie.

Al hablar de la concatenación que guardan las notas de la esencia entre sí, Zubiri utilizó el término respectividad, con el cual señalaba la versión de cada nota a las demás, según el cual cada una de ellas era nota-de. Con esto se explicaba la unidad sistemática primaria de la esencia. Se trataba, en ese caso, de una respectividad interna a la cosa, esto es, la respectividad de

las notas constitutivas. Ahora bien, del mismo modo puede hablarse de una respectividad externa, en el sentido de que cada cosa está vertida a las demás. Respectividad no es, en sentido estricto, una relación, sino algo pre-relacional y constitutivo de aquello que es respectivo. Dicho en otros términos, la cosa no está en respectividad con otras, sino que es constitutivamente respectiva. Hay en ella misma esa intrínseca versión a las demás.

Por tanto, Zubiri afirma que "este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es 'función' de las demás, es lo que he solido llamar 'respectividad'. La respectividad no es, propiamente hablando, una 'relación'. Y esto por dos razones. Primero, porque toda relación se funda en lo que ya son los relatos; la respectividad, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación. Segundo, porque la respectividad no es in re nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva".¹ De aquí, pues, que cada cosa posea una realidad en sí misma, con una precisa talidad, y, al mismo tiempo, se encuentre concatenada con el resto de las cosas.

La totalidad de las cosas respectivas, según su carácter talitativo, es lo que Zubiri denomina un "cosmos". Dicho en otros términos, "la respectividad es un carácter que concierne a 'lo que' las cosas son en realidad, a su 'talidad': cada cosa es como es, pero 'respectivamente'. Esta respectividad talitativa es lo que formal-

mente he llamado... cosmos".² Vemos ahora cómo la totalidad de las realidades talitativas se vuelve a explicar en función de la idea de sistema. No es, sin embargo, exactamente la misma relación existente entre cada una de las cosas del cosmos, y la que Zubiri atribuye a las notas de la esencia entre sí. La diferencia fundamental radica en la entidad correspondiente a las cosas y a las notas. Una cosa es sustantiva, mientras que las notas son precisamente notas de la sustantividad, es decir, no son ellas sustantivas en sí mismas. Pero, por otra parte, así como cada nota de la esencia exige necesariamente la presencia de las demás desde su misma constitución, del mismo modo cada cosa del cosmos, aunque sea sustantiva en sí misma, "es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas",³ o dicho en otras palabras y haciendo referencia a la esencia de esa cosa, "es físicamente 'esencial' a toda esencia hallarse en configuración,... porque toda esencia intramundana es esencialmente respectiva".⁴

El cosmos, por tanto, vendría a ser también un sistema en el cual, en lugar de notas, habría que hablar de cosas o esencias conexas, constituídas en unidad. Esta unidad no tendría, obviamente, el mismo rigor que la unidad de la esencia, sino que se asemejaría más a la unidad del individuo, es decir, a la unidad de las notas constitucionales. La razón de esto radicaría en que, mientras las notas constitutivas de la esencia tienen que darse necesariamente, so pena de dejar de ser tal esencia, las notas constitucionales, al no ser esenciales, pueden algunas de ellas dejar de estar presentes, y la sustantividad seguir siendo la misma, del mismo modo como, en

un cosmos, algunas cosas pueden desaparecer como tales cosas, y ese cosmos seguir siendo el mismo.

Al hablar de cosas no hacemos alusión, como se ha advertido en diversas ocasiones, a las realidades puramente materiales, sino a todo lo físico que, en términos de Zubiri, se identifica con lo real. Por otra parte, si el cosmos está constituido por la respectividad de las sustantividades, y se ha establecido que individualidad estricta sólo la tienen las sustantividades que poseen esencia estricta, se plantea entonces un problema que es urgente aclarar: qué papel desempeñan las meras singularidades dentro del cosmos, si carecen de esa estricta individualidad.

Las realidades que, según Zubiri, son meros singulares, por carecer de esencia estricta, son precisamente las realidades puramente materiales, singularmente consideradas, y sólo a la totalidad de lo material como tal corresponde un tipo de sustantividad especial. "En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas "cosas" materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total. Esta sustantividad no es singular ni, por tanto, individual en sentido estricto, porque aunque es algo indiviso en sí, no es, sin embargo, algo dividido de todo lo demás; la realidad material 'entera', en efecto, no tiene fuera de sí nada de lo que pudiera estar dividida. En realidad, es una sustantividad tan sólo 'única'⁵".

De lo anterior se sigue que sólo pueda hablarse de esencia, en el orden material, refiriéndose también a la totalidad, y en el mis-

mo sentido en que se enfocó el problema de la sustantividad. "De aquí que sea sólo la materia integralmente tomada la que posee esencia. Esencia, en efecto, sólo compete a la sustantividad individual. Esta esencia de 'la' materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva 'única'"⁶.

Los animales poseen un grado de individualidad superior al correspondiente a las cosas materiales carentes de vida, porque poseen una unidad individual, una estructura, superior y más rigurosa. Sin embargo, tampoco alcanzan el grado de individualidad propia de la sustantividad estricta. Esto significa que el animal, "el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total".⁷

La razón por la cual Zubiri considera que, en el orden intra mundano, sólo el hombre es individuo estricto, posee esencia estricta, será tema de la segunda parte de este estudio.

Por lo que se refiere al problema planteado a raíz del tipo de respectividad correspondiente a las realidades singulares dentro del cosmos, la respuesta es clara. Estas realidades, en sí mismas, no son propiamente hablando respectivas porque carecen de sustantividad estricta. Sin embargo, son fragmento de la totalidad material, la cual, en cuanto sustantiva, sí es respectiva. Como puede vislumbrarse, en el pensamiento de Zubiri, el tema de la respectividad cobrará mucho mayor sentido e importancia cuando se aborde el problema del hombre.

Por lo que se refiere a este apartado, se ha puesto de mani-

fijesto lo que se pretendía: hacer ver cómo la explicación que Zubiri proporciona, respecto de la totalidad de lo real en el orden tentativo, responde a la idea que ha sido el hilo conductor a lo largo de este trabajo: el sistema. Esa totalidad es el cosmos, como conjunto de cosas, con un tipo de clausura y una unidad que no son exactamente las mismas que las correspondientes a la esencia, en función de las notas constitutivas, pero que, en última instancia, mantienen un gran paralelismo, al menos en la concepción del autor.

Aunque el problema referente al modo como originalmente se producen las cosas que constituyen el cosmos, rebasa el propósito de este trabajo, cabe mencionar brevemente lo que Zubiri afirma a este respecto, teniendo en cuenta que, en rigor, cada sustantividad es tal por la esencia que la constituye: "Las esencias están apoyadas las unas en las otras por una 'génesis esencial', por un proceso genético esencial. Este es el concepto común a la génesis constituyente y a la génesis quiddificante".⁸ Y esto significa que "toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico e intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una sustantividad, una 'potencialidad' genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta. No es un 'impulso' sino una 'potencialidad'⁹".

Con lo anterior se ratifica algo que se advirtió desde la introducción, es decir, que Zubiri procede en su filosofía con una visión de la realidad 'de dentro a fuera'. Cada cosa individual ha de entenderse desde sus notas más íntimas, desde su esencia, para verla proyectada en ellas. Del mismo modo, el cosmos, como totalidad de esas cosas, se entiende a partir de las esencias últimas en que se

apoya, y que lo constituyen como tal.

Por lo que se refiere a la realización de la idea de sistema en el cosmos, encontramos una diferencia fundamental con el modo como ese sistema se concreta en la esencia individual de cada cosa: para Zubiri la esencia tiene unidad primaria respecto de sus notas y, en este sentido, afirma que es "anterior" a ellas. En cambio, parece ser que en la constitución del cosmos esa unidad no tiene el mismo rigor, en cuanto que la prioridad corresponde a las cosas mismas y, en cierta manera, la unidad del cosmos es "posterior" a las cosas individuales, o resultado de su respectividad. Sin embargo, a pesar de estas diferencias fundamentales, la idea de sistema sigue orientando la investigación del filósofo, también en este punto.

El problema del tipo de individualidad de "la materia" tomada en su conjunto, planteado por Zubiri, no parece estar del todo resuelto. El mismo había establecido que existen dos formas de individualidad: la individualidad estricta y la mera singularidad. Ahora se ve precisado, para explicar la materia, a establecer otro tipo de individualidad intermedia entre los dos anteriores, con términos un tanto ambiguos: "Esta esencia de 'la' materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva 'única'. Este modo de proceder coincide, en parte, con el que siguió en el apartado anterior para explicar la unidad de la especie.

Queda pues, a nuestro juicio, por esclarecer plenamente la diferencia que media entre la unidad de las notas constitutivas

-unidad esencial-, inspirada en la idea de sistema, y los otros tipos de unidad que aparecen en los análisis de Zubiri, que también se inspiran en la idea de sistema, pero que no quedan tan bien precisados como aquélla: la unidad de las notas específicas, que constituyen un subsistema que se desgaja de aquel sistema sustantivo; y la unidad del cosmos, que constituye un suprasistema que resulta del conjunto respectivo de las unidades correspondientes a cada esencia.

2.2 Consideración Transcendental

2.2.1 Sistema y esencia, individuo, especie

Al analizar el modo como el sistema se realiza en el orden talitativo, según el pensamiento de Zubiri, fue preciso introducir una triple distinción en la realidad concreta, esto es, como individuo, como esencia y como especie, y posteriormente se abordó el problema de la totalidad de lo real, como cosmos. Ahora nos proponemos interpretar la explicación de la realidad considerada transcendentalmente, llevada a cabo por Zubiri, según la misma idea de sistema. Para ello, como se verá enseguida, aquella triple distinción que se realizó en el orden talitativo, entre el individuo, la esencia y la especie, resulta ahora innecesaria porque, en la consideración transcendental, la cosa se toma en tanto que es real y no en cuanto que es tal, y en este sentido, individuo, esencia y especie quedan absorbidos en un único carácter de realidad. Este carácter, según se estableció oportunamente, trasciende a todos los modos y diferencias de la talidad de lo real. Esta es la razón por la que los tratamos en un mismo apartado. En cambio, sí será necesario abordar el problema de la totalidad de lo real, en este orden transcendental, por separado.

Tengamos en cuenta lo dicho anteriormente sobre el orden transcendental, en una visión sintética. La talidad es aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad, mientras que lo transcendental es aquello en que todo conviene independientemente de su talidad. La talidad determina en la cosa las propiedades de lo real en cuanto real, sus propiedades

transcendentales. Esta determinación es la función transcendental de la talidad que, no sólo determina un carácter, sino también una estructura transcendental. Esto significa, como también se esclarecerá posteriormente, que para descubrir la estructura transcendental de una realidad, será preciso conocer la talidad correspondiente que la determina. La esencia, en el orden talitativo, posee un contenido determinado, gracias al cual, el individuo en que ella se encuentra es tal individuo y no otro. Transcendentalmente considerada, la esencia es aquello según lo cual la cosa es real.

Ahora bien, ser real significa, según Zubiri, ser "de suyo". La realidad de cada cosa es lo que ella es "de suyo". Realidad es formalmente lo "de suyo", esto es, lo primario de la cosa. Por tanto, "el orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, es algo 'de suyo'. Estas cosas son 'de suyo' en y por sí mismas".¹ La realidad, pues, como algo "de suyo" es lo transcendental.

La esencia, entonces, tiene una doble función, según el orden en el que se la considere: en el orden talitativo, es estructurante talificante, mientras que en el orden transcendental su función es precisamente transcendental, esto es, "aquella función según la cual lo esenciado es eo ipso una realidad sin más".² La esencia, pues, en función transcendental, instaura a la cosa como algo "de suyo", como realidad. "En la línea de lo transcendental, decimos ahora, la esencia más que 'realidad' simpliciter es 'lo' simpliciter mismo de lo real en cuanto tal. La esencia transcendentalmente es lo simpliciter 'de suyo'. En otras palabras: esencia es absolutamente idénti

co a realidad".³

Para comprender lo anterior, es necesario tener en cuenta lo dicho sobre la función transcendental de la talidad, de la esencia talitativa. Aunque esencia y realidad se indentifiquen en el orden transcendental, realidad significa estrictamente el carácter de ser "de suyo", el carácter transcendental de la cosa, la transcendentalidad misma; "esencia, en cambio, es el quid real, el contenido determinado de la cosa en función transcendental, esto es, en cuanto que por ser 'tal', la cosa es eo ipso "de suyo", es transcendentalmente real; es el quid referido a la transcendentalidad del 'de suyo'⁴".

La esencia, recordémoslo, en el orden talitativo, es un sistema de notas, concatenadas unas con otras, en unidad primaria. Está consituida según sistema, donde cada nota es nota-de y la unidad es unidad-en. Ahora bien, en el orden transcendental, el "de suyo" es precisamente "la pertenencia del 'de' de las notas y del 'en' "de la unidad", es decir, la pertenencia de notificación y de esenciación en la constructividad talitativa de la esencia... en función transcendental".⁵ Y recíprocamente, el "de suyo" tiene un carácter transcendentalmente constructo. Dicho en otros términos, la esencia, transcendentalmente considerada, es un "constructo de realidad", esto es, el sistema esencial en función transcendental. Esta constructividad talitativa, finalmente, "tiene una precisa función transcendental: instaure la talidad como algo 'de suyo'⁶", de tal forma que la cosa ya no es sólo "tal" cosa, sino cosa real, "de suyo".

Por tanto, el sistema de la esencia, la constructividad, en función trascendental, es lo que concretamente constituye la cosa real.

Cuando se consideraron las notas de la sustantividad, de la esencia y de la especie, en el orden talitativo, fue preciso introducir una serie de distinciones correspondientes a los tipos de notas, porque entonces interesaba comprender lo que era cada una de estas realidades en función de su contenido talitativo. Se habló de notas constitucionales y adventicias, de notas constitutivas -esenciales- e inesenciales, de notas quidditativas y no quidditativas. Ahora, en cambio, en el orden trascendental, todas esas notas quedan reducidas, igualmente, a su carácter de realidad.

Si la esencia, transcendentamente considerada, es la realidad misma, necesariamente todo lo que está presente en una cosa es realidad, incluidas aquellas notas que, en el orden talitativo, recibían el calificativo de indiferentes para la constitución de la cosa. La visión de dentro a fuera cobra, en este punto, un nuevo sentido. Antes, las notas indiferentes de una sustantividad no quedaban suficientemente ubicadas, parecían casi un recurso clarificador para entender, por contraste, la función de las notas constitutivas en la estructura del individuo. En la visión trascendental, la sustantividad entera se entiende desde lo más radical, es decir, desde la esencia o realidad última de la cosa. Todo lo inesencial que hay en el individuo es real porque la esencia misma lo absorbe en esa misma línea, porque "talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa. Pero transcendentamente las notas no tienen realidad más que como momen-

tos del 'de suyo' entero; desde el punto de vista transcendental las notas deben su realidad entera al 'de suyo'⁷". Esto significa que las notas inesenciales, desde el punto de vista talitativo, tienen la función de producir determinaciones de diversa índole en el individuo, mientras que, transcendentamente, la esencia confiere a esas notas carácter de realidad, en cuanto que también ellas constituyen el "de suyo", pero desde la esencia, porque ella es principio de realidad. Con esto, la posición de las notas inesenciales y de las notas indiferentes en la sustantividad queda resuelta, ya que todas ellas son igualmente reales.

Del mismo modo, Zubiri había establecido una distinción, en el orden talitativo, entre individuo estricto y mero singular, en función de la esencia que la cosa poseyera, la cual podía realizar, en mayor o menor grado, las condiciones del sistema. En cambio, si la sustantividad es considerada transcendentamente, tan real es el individuo como el singular y, en este respecto, la distinción también desaparece. "Tomadas estas talidades en función transcendental, la diferencia entre singularidad y estricta individualidad queda absorbida en lo individual transcendental".⁸ Es decir, los singulares y los individuos tienen igualmente su propia constitución transcendental.

La esencia, según se estableció en el orden talitativo, es ella misma individuo, es la individualidad por excelencia. Ahora vemos que esa esencia individual es también principio de realidad en la sustantividad. Por tanto, la esencia no sólo individualiza a la sustantividad sino que, en función transcendental, absorbe to

das las ulteriores concreciones de la cosa, en cuanto que les confiere su realidad y las hace formar parte del "de suyo", y con esto el problema del individuo adquiere una perspectiva mucho más radical. Zubiri, para distinguir el carácter individual de la esencia y el de la sustantividad, introduce un nuevo término: "la esencia en cuanto que transcendentamente es ya individuo, diremos que tiene individuidad. Las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga individualidad".⁹ "La individuidad precisamente por serlo individualiza. De suerte que no "hay entonces sino un solo individuo en sus dos momentos de individuidad e individualidad".¹⁰ Siendo el primero fundamento del segundo.

Con esto, ha quedado claro el carácter constructo de la esencia, en el orden transcendental, como unidad transcendental, porque, radicalmente hablando, sólo desde la esencia como principio de realidad, se entiende plenamente el sistematismo del individuo, y la unidad de su estructura. No ha sido necesario, según todo lo anterior, abordar el problema de la especie, de la esencia quidditativa, en el orden transcendental, porque su tratamiento queda implícito en la consideración transcendental de la esencia constitutiva.

Por último, es preciso sintetizar los tres momentos que Zubiri atribuye a la esencia como estructura, en el orden transcendental, para reflejar, con mayor profundidad, su concepción de la misma según la idea de sistema, y porque estas consideraciones cobrarán gran importancia al abordar el problema del hombre en este orden.

Constitución, dimensionalidad y tipicidad son, según el autor,

los tres momentos de la esencia en el orden transcendental.

Comencemos por el primero. En el orden talitativo, constitución "es el modo como cada cosa real es 'una' qua realidad. Lo constitutivo designa el conjunto de notas que por formar sistema 'por sí mismas', son notas últimas y fundantes en la línea constitucional".¹¹ En cambio, en el orden transcendental, "cada realidad 'de suyo' "es 'suya', pero 'a su modo'. Esta pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos 'constitución' transcendental".¹² Este "suyo" de la realidad, su pertenencia a sí misma, es una resultante del "de suyo". La cosa se pertenece a sí misma porque es real. Dicho en otros términos, "por ser constructo, el 'de suyo' envuelve no sólo la pertenencia intrínseca de las 'notas-de' y de la 'unidad-en', sino que esta pertenencia tiene un carácter transcendental propio: 'constitución'.¹³ Lo cual significa que ser individuo consiste en pertenecerse a sí mismo, en ser suyo, de un modo propio.

Con esto queda aún más clara la función individualizante de la esencia en la sustantividad, porque, dice Zubiri, "así como la realidad, en cuanto 'de suyo', 'reifica' transcendentalmente todas sus notas talitativamente inesenciales, así también la esencia individual, en cuanto un 'suyo', 'individualiza' todas sus ulteriores notas en la línea de la concreción. La cosa, decíamos, es res y reifica. Pues bien, añadimos ahora, la res es transcendentalmente individual, e individualiza cuanto dimana de ella o adviene a ella, precisa y formalmente porque es ya transcendentalmente individual".¹⁴ He aquí lo referente a la constitución transcendental.

En segundo lugar, la dimensionalidad. En el orden talitativo, digamos, la cosa está actualizada en sus notas, esto es, proyectada en ellas. La nota no se "tiene", sino que se "es" en ella. La dimensión, en este orden, es este respecto proyectivo, la presencia de la unidad "en" las notas. En este sentido, Zubiri habla de las dimensiones de la realidad, en cuanto que son la proyección de la cosa, de la sustantividad, desde dentro hacia fuera. En el orden transcendental, "el 'de suyo', es algo que no sólo se pertenece a sí mismo en su modo propio (constitución), sino que es algo que 'de suyo' es 'desde sí mismo' aquello que es. Y en este respecto, el 'de suyo' es un intus de su propia realidad, es 'interioridad'¹⁵". Interioridad es, entonces, "el carácter transcendental del 'en' talitativo de la esencia, el sistematismo en función transcendental".¹⁶

Esa interioridad, en cuanto plasmada en ser lo real mismo, recibe, según Zubiri, un nombre preciso: es la exterioridad del "de suyo". Entonces, "la constructividad transcendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad. Lo interior se halla actualizado en exterioridad; y recíprocamente, lo exterior no sería exterior sino siendo el ex de la propia interioridad. Talitativamente, la esencia es el 'en' de la unidad y el 'de' de las notas. Transcendentalmente, en cambio, la esencia como realidad simpliciter es interioridad y exterioridad como momentos de ese constructo metafísico que es el 'de suyo'¹⁷". He aquí, una vez más, la visión de dentro a fuera a la que venimos aludiendo. Es una visión desde el "en" primario de la unidad y

desde el "de" constructo de las notas, pero ambos en función transcendental. Por tanto, "la constructividad metafísica de lo real es esta estructura de 'interioridad-exterioridad', cuyo carácter transcendental formal es 'dimensión'¹⁸". Con esto queda establecido lo referente a la dimensionalidad transcendental.

Por último, y en tercer lugar, el problema de la tipicidad. La insistencia que se hizo, al principio de este apartado, sobre la importancia de la función transcendental de la talidad, adquiere ahora pleno sentido. Aunque se ha hecho ver cómo, en el orden transcendental, todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real son trascendidos por el carácter de realidad propio de este orden, esto no significa que las realidades talitativas sean, todas ellas, iguales en función transcendental. Dicho en otros términos, la constructividad de la cosa tiene distinta función transcendental, según el "tipo" de talidad de que se trate. Esto significa que, si bien, la función transcendental de una esencia consiste en instaurar algo como realidad, esa función transcendental puede ser diversa, según sea la esencia. Zubiri denomina "tipicidad" transcendental a esa diferencia. Se trata, por tanto, de una diferencia en el constructo metafísico.

En sentido estricto, Zubiri reduce la función transcendental a dos tipos distintos que determinan, consiguientemente, dos tipos de esencias: las esencias "cerradas" y las esencias "abiertas". Aclaremos este punto.

"Entre las esencias, hay algunas cuya función transcendental "consiste simplemente en instaurarlas como realidades y 'nada

más'. Este 'nada más', aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia que llamaría transcendentamente 'cerrada'¹⁹". La esencia cerrada es, entonces, sólo algo en sí misma. Toda su realidad transcendental queda agotada en ser "de suyo en sí". En esto consiste la esencia cerrada.

En cambio, "hay esencias que en función transcendental no sólo son 'en sí', sino que son en sí tales que a su propio 'de suyo' pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero (es lo único decisivo en este punto) esta estructura es lo que constituye la esencia 'abierta'. Apertura es aquí un carácter estructural transcendental".²⁰ La diferencia, por tanto, entre la esencia abierta y la esencia cerrada, radica en la posibilidad que la primera tiene de realizar una actividad que le permita enfrentarse a las cosas como realidades, y esto debido a su propia estructura primaria. La esencia abierta está abierta a la realidad, además de ser "de suyo en sí", mientras que la esencia cerrada es sólo esto último.

La diferencia entre esencia cerrada y abierta tendrá gran importancia cuando se trate el problema del hombre en el orden transcendental ya que, como veremos, en la metafísica intramundana de Zubiri, sólo el hombre es propiamente esencia abierta. En su momento, por tanto, se profundizará en este tema.

Zubiri concluye, en lo referente a los tres momentos de la esencia en el orden transcendental, esto es, de la estructura transcendental, diciendo que "esta estructura tiene tres momentos estruc

turales: como constructo metafísico, la esencia es constitución individual, es un sistema dimensional, y tiene un tipo determinado. La esencia es 'de suyo' suya a su modo propio; es 'de suyo' una interioridad en exterioridad, según dimensiones distintas; es 'de suyo' cerrada o abierta a su carácter mismo de realidad. La pertenencia intrínseca de estos tres momentos constituye la estructura transcendental de la esencia".²¹

Como resumen de lo establecido en este apartado, podemos decir lo siguiente: el orden transcendental es el orden de las cosas reales en tanto que reales, como algo "de suyo"; realidad es lo transcendental; la esencia constitutiva tiene una precisa función transcendental: instauro a la cosa como algo "de suyo", como realidad;²² en la línea de lo transcendental, esencia es idéntico a realidad, la esencia es sistema de notas en unidad primaria, y la pertenencia del "de" de las notas y del "en" de la unidad, en función transcendental, es el "de suyo"; por tanto, el "de suyo" tiene un carácter transcendentalmente constructo, es el sistema en función transcendental; todas las notas presentes en la sustantividad, incluidas las indiferentes, forman parte de la realidad de la cosa, son reales como "momentos" del "de suyo", porque la esencia les confiere esa realidad, ya que ella es principio de realidad; la diferencia entre singularidad y estricta individualidad queda absorbida en lo individual-transcendental; la esencia, en este orden, tiene individualidad, y las notas de la ulterior concreción hacen que la cosa tenga individualidad, pero es la esencia la que individualiza, la que hace que la cosa sea individuo; constitución, dimensionalidad

y tipicidad son, finalmente, los tres caracteres de la esencia, de la estructura trascendental.

Como habrá podido advertirse, al introducirse en el tema de lo trascendental, los tecnicismos utilizados por Zubiri son abundantes y casi diríamos que excesivos; en ocasiones da incluso la impresión de que se propone crear una terminología filosófica nueva. Detrás, sin embargo, de esta innovación filosófica, este apartado manifiesta la profundidad con que Zubiri hace metafísica: en una buena medida, su lenguaje corresponde a la densidad de su pensamiento, a la radicalidad, rigurosa y científica, con que afronta sus problemas, a la intención de ajustarse más a la realidad, y al deseo, en fin, de que el lenguaje esté totalmente al servicio del conocimiento de las cosas.

El planteamiento que ha hecho en torno a las relaciones en la esencia y las notas inesenciales del individuo, en el orden trascendental, guarda cierto paralelismo con el problema de las relaciones del acto y la potencia en la estructura del ente, según la filosofía aristotélico-tomista.

Para Tomás de Aquino, el ente está constituido por dos principios trascendentales: el acto de ser (existencia) y la esencia, que se relacionan como el acto y la potencia respectivamente. El acto de ser tiene una precisa función: actualizar la esencia y todas las ulteriores concreciones del ente; precisamente por ello es trascendental. Los mismos accidentes, que inhieren y determinan a la sustancia, no tienen el ser por sí mismos, sino que lo reciben

de la sustancia la cual, a su vez, lo ha recibido del propio acto de ser, como acto trascendental. De este modo, ni la esencia ni los accidentes tendrían una función trascendental -al modo de Zubiri- por sí mismos, sino por el actus essendi o actualización del ser.

Para Zubiri, según hemos visto, la esencia, transcendentalmente, es la que confiere realidad a todas las notas que advienen al individuo.

Sin embargo, a pesar del paralelismo en cuestión, es obvio que la diferencia, no sólo terminológica como de concepción radical, es patente entre Tomás de Aquino y Zubiri.²³

El otro aspecto que es pertinente destacar en este apartado se refiere a la decisiva aportación que Zubiri ha hecho al hablar de esencias cerradas y esencias abiertas. Se trata, como veremos en su momento, de una diferencia radical entre el hombre y las demás realidades intramundanas, que tendrá especial importancia cuando se aborde el problema de la historia, y que facilita, a nuestro juicio, extraordinariamente el esclarecimiento de ese arduo problema.

2.2.2 Sistema y totalidad de lo real: Mundo y Ser

En el análisis de la realidad que hemos venido haciendo, según la directriz trazada por el pensamiento de Zubiri, se ha abordado el problema de lo individual -en sus tres concreciones de sustantividad, esencia y especie-, tanto en el orden talitativo como en el transcendental, y el problema de la totalidad de lo real según la consideración talitativa, esto es, el problema del cosmos. Falta ahora desarrollar el análisis de este último problema, según la consideración transcendental.

Si para comprender el tema de lo individual en el orden transcendental, se recurrió precisamente a la función transcendental de esa realidad talitativa, asimismo será preciso analizar la realidad en su totalidad, considerada transcendentalmente, en cuanto determinada por la función transcendental del cosmos. Veremos cómo lo que el cosmos determina transcendentalmente es el mundo, el cual se explica también a partir de la idea de sistema.

Se dijo, al hablar del cosmos, que el tipo de conexión existente entre las cosas, recibía el nombre de respectividad. Y se advirtió que esa respectividad era externa, a diferencia de aquella otra correspondiente a las notas constitutivas dentro de la esencia, porque hacían referencia a ese momento pre-relacional y constitutivo de las cosas respectivas. Finalmente, quedó establecido que, en el orden talitativo, cada cosa, propiamente hablando, no está en relación con otras, sino que es constitutivamente respectiva, está vertida desde sí misma a las demás.

Ahora bien, Zubiri afirma que la respectividad cósmica tiene

una precisa "función": "determina en las cosas reales un modo de ser reales qua reales. Pues bien: la respectividad, no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que he llamado mundo. Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad", (S.E., p. 427). Por tanto, "he aquí la 'función' transcendental del cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar el mundo".¹

Existe, consecuentemente, un paralelismo entre el cosmos y el mundo, con el individuo considerado talitativa y transcendentalmente. Así como las notas de la sustantividad, desde la perspectiva transcendental, eliminan las diferencias que, talitativamente, fue preciso establecer entre ellas, porque todas son igualmente reales, y así como la distinción entre el individuo estricto y el mero singular resulta innecesaria en ese mismo orden transcendental, por una razón similar, del mismo modo al hablar de la totalidad de las cosas, desde el punto de vista talitativo, es posible concebir distintos cosmos, según sus propias talidades, mientras que, en una consideración transcendental, sólo será posible referirse a un único mundo, pues las diferencias entre esos varios cosmos quedan eliminadas en cuanto se les considera bajo el respecto de realidad. Dicho en otros términos, el cosmos es el sistema de la totalidad de las cosas en cuanto tales, mientras que el mundo es esa misma totalidad de cosas en cuanto reales. Por eso, dice Zubiri, que "el conjunto de las cosas reales en tanto que reales

es lo que llamo mundo... Es el conjunto 'respectivo' de todas las cosas reales por su 'respectividad' formal en cuanto reales, es decir, por su carácter de realidad en cuanto tal",² y "la mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa qua real. No es nada estrictamente 'añadido' a la realidad de cada cosa, sino que se identifica in re con su realidad; y, sin embargo, es estrictamente propiedad o nota de lo real qua real: es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. Por tanto, mundo es un carácter transcendental de la realidad en cuanto tal, y la 'función' del cosmos es, en su virtud, una función estrictamente transcendental".³

La totalidad de lo real no tiene, de ningún modo, prioridad respecto de las realidades individuales, como la especie tampoco la tiene respecto de los individuos. Sin embargo, cada sustantividad, o mejor aún, cada esencia incluye en sí misma ese momento de versión a las demás y, en este sentido, las esencias no son independientes las unas de las otras, como tampoco lo son las notas dentro de la esencia. Las esencias son, en el conjunto de lo real, las piezas últimas en que se apoya el mundo. Son los principios físicos -reales- de esa totalidad respectiva que, en función transcendental, determina el mundo. Aquí está, por tanto, una vez más presente la idea de sistema.

El problema del ser en la metafísica de Zubiri se explica a partir de su concepción del mundo, es decir, a partir de analizar la realidad que, simultáneamente, es individualmente real y respectiva. El mundo es la respectividad de lo real en tanto que real.

Y el ser consiste en "estar en respectividad con las demás cosas reales qua reales".⁴ Esto significa que lo primario es siempre la realidad y el ser es sólo un aspecto de lo real: una actualidad de la realidad. Ha de entenderse bien qué significa esta actualidad.

Si el ser es actualidad de lo real, esto supone que la realidad, de algún modo, es "anterior" al ser, porque sólo así el ser puede ser actualidad suya. Y, consecuentemente, habrá que afirmar, según esto, que el ser es una actualidad "ulterior" de la realidad. Es "una como afirmación o reafirmación de la realidad en su realidad",⁵ dice Zubiri. Esta reafirmación se debe precisamente al carácter respectivo de lo real. Si las cosas no fuesen respectivas, sino individuos totalmente aislados unos de otros, no necesitarían reafirmarse en su realidad, no sería necesario que se afirmasen como seres. Pero como toda cosa es constitutivamente respectiva, primeramente es real, "de suyo", y luego además "es".

El ser no añade nada a lo real, porque es la actualidad de lo real mismo en el mundo, la actualidad respectiva de lo real. Es, en otros términos, el mero hecho de estar en respectividad.

No habrá de confundirse, advierte Zubiri, la actualidad con el acto tradicionalmente concebido. "El ser es 'actualidad'. Actualidad no es aquí el abstracto de 'acto' en sentido aristotélico, es decir, no es 'acto de' una potencia, ni acto en el sentido de ser 'plenamente' lo que se es. Como abstracto de acto, yo hablaría de actuidad. En cambio, actualidad es abstracto no de acto, sino de actual. Cuando decimos de algo que tiene actualidad, no nos estamos refiriendo a acto

en el sentido usual en Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real".⁶ El acto, según la metafísica que parte de Aristóteles, conduciría, a nivel radical, a entender el ser precisamente como acto de ser, como el principio actualizador y unificador de todas las potencialidades y concreciones del ente. Y, en este sentido, sería lo primario en la cosa, sería su principio de realidad. La diferencia, por tanto, con Zubiri, es determinante en este punto y en ella se apoya la orientación de este último hacia una metafísica intramundana.

De lo anterior se sigue que, según Zubiri, "ser es esa actualidad simpliciter que consiste en estar en el mundo. Por esto es por lo que el ser no es sólo actualidad sino 're-actualidad', es decir "una actualidad de lo que ya es real y respectivamente actual. El ser es constitutivamente un 're' de actualidad. Por tanto, lo último y radical no es el ser sino la realidad. Lo que llamamos ser es siempre y solo una actualidad ulterior de lo real".⁷

Tener actualidad, esto es, "ser", no es sino el hecho de hacerse presente la cosa desde sí misma, en el conjunto de lo real. No es una presencia que tenga fundamento en el sujeto ante quien se hace presente -esto conduciría a una posición antropocéntrica muy lejana a la intención de Zubiri-, sino la presencia de la cosa en sí misma. Es decir, la cosa no es actual porque haya un sujeto ante quien se presente, sino que se hace presente por su propia realidad. La presencia, consecuentemente, se fundamenta en la realidad de la cosa y no sólo en su talidad, aunque el modo de presentarse dependa del tipo de realidad correspondiente a cada cosa. Zu

biri lo ejemplifica del siguiente modo: "tal persona 'se hace presente'. En este caso, actualidad no es la actualidad que esa persona tiene para mí, sino que es un momento real de la persona misma, es algo que concierne a ésta y no sólo a mí; es ella misma la que desde sí misma 'se hace' presente... Este hacerse presente no es algo que tiene la persona humana solo por ser persona, sino también por ser real".⁸

La relación, finalmente, entre realidad, mundo y ser queda, por tanto, establecida y con ella la estructura de lo transcendental.

En conclusión, el problema de la totalidad de lo real, en el pensamiento de Zubiri, incluye las siguientes ideas fundamentales: el mundo es la respectividad de todas las cosas por razón de su carácter de realidad; el mundo está determinado por la función transcendental del cosmos; las esencias son las piezas últimas en que se apoya el mundo, y cada una es respectiva desde sí misma; el ser es una actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal, esto es, la actualidad del estar en el mundo; la realidad, por último, es siempre anterior al ser, y ser consiste en el hacerse presente de esa misma realidad, por eso es una reafirmación de la realidad en ella misma.

En la introducción a este trabajo hicimos alusión a dos aspectos de la filosofía de Zubiri, que ahora cobran mayor sentido: la ausencia de antropocentrismo e inmanentismo en su concepción de la realidad, y su orientación eminentemente realista.

Por lo que se refiere al primero de los dos aspectos, hemos

visto cómo Zubiri entiende el mundo y el ser como algo que, radicalmente, nada tiene que ver con el hombre. Es decir, el mundo, como conjunto respectivo de todas las cosas en tanto que reales, incluye al hombre como una cosa más en ese conjunto total. No se trata, por tanto, de una respectividad de las cosas con el hombre. Y el ser, que consiste en estar en respectividad con las demás cosas reales en cuanto reales, y en hacerse presente la cosa desde sí misma, tampoco guarda relación con el hombre como sujeto ante el cual el ser se hiciera presente. La diferencia con Heidegger en este punto, cabe señalar, es decisiva, sobre todo si se tiene en cuenta la estrecha relación que Heidegger establece entre el mundo y el ser con el hombre.⁹ Baste decir, acerca de esto, que para Zubiri el ser "es", independientemente de la comprensión del hombre, porque es algo de la realidad aunque no hubiera comprensión. Y el mundo es la respectividad de todas las cosas reales por razón de su carácter de realidad, aunque éstas no constituyan el ámbito de posibilidades y proyectos humanos. He aquí, pues, una muestra de la ausencia de antropocentrismo e inmanentismo que destacamos en los planteamientos de Zubiri, lo cual nos parece un acierto incuestionable.

En cuanto al segundo punto -el realismo de su filosofía-, que también dejamos consignado en la introducción, podemos ahora precisarlo con mayor rigor.

Zubiri concibe el entero orden transcendental como realidad, y formula una teoría transcendental constitutivamente realista. En este proceso encontramos un afán de Zubiri por apartarse del realismo clásico -nos refermos a la filosofía de cuño aristotélico y, en

concreto, a Tomás de Aquino-, con la reducción que introduce del orden trascendental a estructura de nuda realidad, eliminando al ser de este orden.

Su concepción nos ofrece un ser reducido a mera "actualidad" de lo real, y una realidad vacía de ser. Probablemente este planteamiento sea consecuencia de la intención que anima en todo momento el pensamiento de Zubiri, esto es, su afán por apartarse no sólo del idealismo, sino de todo aquello que incluya mezcla alguna de logos, de formalismo o de conceptualización de lo real. Tal postura le hace entrever en la concepción que el realismo clásico tiene del ser, una presunta carga de logos que lo presenta como algo carente de fidelidad a la estricta realidad.

A nuestro juicio, lo anterior no se ajusta del todo a la concepción concreta de Tomás de Aquino, para quien el ser no era sino la misma realidad, al punto que insertando a cada cosa en el orden trascendental, el acto de ser era, al mismo tiempo, lo más propio, individual e irremplazable de cada cosa. Con ello, Tomás de Aquino concibió el orden trascendental como el orden mismo de la realidad, esto es, como orden del ser. Y esta postura -no es oportuno entrar en detalles, para evitar desviarnos de nuestro problema- nos parece que abre mayores posibilidades de profundización en torno a este orden trascendental.

Zubiri, en cambio, al eliminar el ser del orden trascendental y vaciar, por tanto, la realidad de ser, ha restringido trascendentalmente la perspectiva metafísica del problema, porque la noción de ser ha quedado empobrecida.¹⁰

2.3 Sistema y logos nominal constructo.

Después de haber analizado el modo como la realidad se estructura sistemáticamente, en sus diversas concreciones y según los órdenes talitativo y transcendental, es preciso caracterizar y establecer el recurso cognoscitivo adecuado para abordarla. Habrá de ser, como veremos, un logos que responda en su propia estructuración a la idea de sistema, según la cual ha sido explicada la realidad en la concepción de Zubiri.

Cuando se habló del individuo, se estableció la diferencia entre la sustantividad y la sustancialidad clásica, entendida como subjetualidad. Zubiri hace ver cómo a la realidad entendida bajo el respecto de sustancia corresponde, también clásicamente, un recurso gnoseológico que intenta explicarla: la definición. Y añade: "para aprehender metafísicamente la esencia nos hallamos desposeídos de los dos recursos clásicos: la idea de sustancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a forjar un órganon conceptual adecuado para el caso".¹ Expliquemos la razón de esta afirmación.

Para Zubiri, la definición es válida sólo cuando recae sobre aquellas notas constitutivas de la cosa que forman el momento esencial quidditativo, cuando éste existe. De aquí que las realidades que carecen de quiddidad no puedan ser definidas, aunque, como hemos visto, pueden poseer esencia constitutiva y deben ser conocidas. Del mismo modo, como lo que en última instancia interesa conocer de cualquier realidad es su esencia constitutiva, el recurso de la definición no resuelve esta posibilidad ni siquiera en aque-

llas sustantividades que están esenciadas quidditativamente, porque no incluye las notas esenciales no quidditativas. Esto significa que la definición es sólo uno de los tipos posibles de proposiciones que sirven para conocer la esencia de algo -cuando ésta es quidditativa- y que habrá otros adecuados a la esencia constitutiva de las cosas.

La limitación de la definición para conocer la realidad, dice Zubiri, proviene de su carácter predicativo. La definición surge a partir de la concepción de la realidad subjetualmente -de aquí la relación entre la definición y la sustancia-, esto es, como sujeto de predicados. La definición es un juicio -la segunda operación de la mente en la filosofía clásica- y no es ella el primer modo de conocer intelectualmente la realidad, porque "antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferenciadamente, lo que he solido llamar una 'aprehensión simple', que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real. Es un logos ante-predicativo, el 'logos nominal',²".

Dicho en otros términos, "el logos predicativo envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas, predicadas de aquél mediante el verbo ser. Aquel sujeto es considerado en primera línea como un sujeto sustancial, y el logos por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición. Ahora bien, este rango fundamental de la lógica predicativa tiene, para los efectos de nuestro problema, cuando menos, tres limitaciones: la identificación del logos esencial con la definición, la identificación del logos con el

logos predicativo, y la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual."³

En cambio, añade Zubiri, "el fin del saber esencial no es ni intuir ni definir, sino aprehender en su unidad coherencial primaria las notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todas sus demás notas".⁴ Este conocimiento de las notas esenciales de algo corresponde, por tanto, al logos nominal. Y aunque "la estructura del conocimiento, del logos, no es la estructura de la realidad",⁵ porque se trata de planos distintos, el logos nominal responde a la exigencia de conocer la realidad según su propia estructura.

El logos nominal se reduce a captar y designar las notas de la cosa, a partir de la "aprehensión simple", en su unidad sistemática. Es nominal porque "el simple nombre desempeña a veces la función de designar afirmativamente la realidad de algo, sin la intervención del verbo ser".⁶ Zubiri admite las graves dificultades que trae consigo el pretender conocer una esencia por esta vía ya que, en cierto modo, resulta un camino inagotable: "Primero, porque nunca estamos seguros de haber encontrado todas las notas constitutivas de algo; nadie ha abrigado semejante quimera. Segundo, porque sólo rarísima vez estamos seguros de haber dado con una nota que sea verdaderamente constitutiva, porque casi siempre podría no ser sino una nota constitucional, y que lo constitutivo fuera más hondo. Por esto, la aprehensión de una esencia constitutiva es inexorablemente problemática y progrediente".⁷ Esto es lo que se refiere al conocimiento de las notas.

Sin embargo, no sería suficiente la función de este logos nominal si se redujera a la mera captación de las notas de la esencia, ya que ellas no son independientes ni aisladas las unas de las otras sino que, tal como se estableció, forman unidad según sistema. Es decir, habrá de incluir en su aprehensión este aspecto de unidad de notas concatenadas. La estructura del logos es, entonces, paralela a la estructura de lo real, aunque no sea la misma. En otras palabras, se trata de un logos nominal "constructo". Expliquémoslo.

Al hablar del sistema en el orden de la esencia se estableció que lo "absoluto" era el sistema mismo, la unidad-en, mientras que sus notas se encontraban en "estado constructo", esto es, cada una de ellas vertida a las demás, como nota-de y, por tanto, al sistema en cuanto tal. En el lenguaje, "logos nominal constructo" significa que el nombre expresado por ese logos incluye, en sí mismo y como algo suyo, la versión a un sustantivo "absoluto", con el cual forma unidad sistemática. Zubiri pone un ejemplo: "casa-de Pedro". Aquí, "Pedro está presente a la casa como momento anterior en la estructura global 'casa-de Pedro'. Sin casa no habría, ciertamente, aquello que es de Pedro; pero sin Pedro, la casa que hay no sería 'de' Pedro. Pedro es, pues, algo previo a la casa en el preciso sentido de que sin él no se daría el estado constructo en cuanto tal. El término absoluto está, por tanto, primero, presente al término constructo, y segundo, le está presente como algo previo en él".⁸ Aunque se trate aquí de una conexión extrínseca entre casa -nombre en estado constructo- y Pedro -término absoluto-, el esquema explicativo es exactamente el mismo que se utilizó para explicar la relación entre las notas -en estado

constructo- y el sistema -término absoluto- de la esencia. Lo mismo ocurrió en el caso de la totalidad de lo real: cada cosa, en estado constructo, forma el cosmos o el mundo -término absoluto-, según que la consideración sea talitativa o trascendental.

Por esto, Zubiri afirma que "en el estado constructo se conceptúa lo real como un sistema unitario de cosas, las cuales están, por tanto, construidas las unas según las otras, formando un todo entre sí. Aquí lo primario no son las cosas, sino su unidad de sistema. La conexión no es entonces ni flexión ni relación, sino sistema intrínseco".⁹ Con lo cual queda esclarecido el paralelismo entre la estructura de lo real y la estructura del conocimiento, según la idea de sistema: "el estado constructo... nos ha descubierto la conceptuación de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces primo et per se unidad de sistema".¹⁰

Lo anterior implica, finalmente, que la realidad de la esencia no puede concepturarse por medio de la definición, sino por otro recurso cognoscitivo al que Zubiri denomina "proposición esencial". Por medio de ella será posible aproximarse al conocimiento de la esencia constitutiva, ya que "proposición esencial es toda proposición que enuncia todas o algunas de las notas formalmente constitutivas de la realidad sustantiva, esto es, la proposición que expresa las notas de la esencia constitutiva, sea o no quiddificable".¹¹ Sin embargo, según se dijo, no será suficiente que dicha proposición enuncie tales notas sino que habrá de aprehender-

las "en función de la 'constructividad' intrínseca. La esencia constitutiva, en efecto, es un sistema de notas, y este sistema no es una concatenación aditiva o flexiva de notas, sino que es un sistema de notas intrínsecamente constructo".¹² De aquí que la proposición esencial esté fundamentada en el logotipo nominal constructo.

Por último, es necesario aclarar la relación entre la proposición esencial y la definición, así como, en su momento, se estableció la distinción entre esencia constitutiva y esencia quidditativa. "Una proposición esencial es una proposición que enuncia notas formalmente constitutivas, sean o no quiddificables, siempre que si lo son estén enunciadas en forma no quidditativa",¹³ y vimos la razón por la cual el conocimiento de la esencia constitutiva es problemático y progrediente: la proposición esencial "deja siempre abierta la puerta a predicados ulteriores. No es ni pretende ser conclusiva: es proposición 'abierta',¹⁴".

En cambio, la definición es sólo uno de los tipos posibles de proposición esencial, la proposición que recae sobre aquellas notas constitutivas que forman el momento esencial quidditativo (cuando existe) de la esencia constitutiva de la realidad, esto es, la quiddidad. Por tanto, "para que una proposición esencial sea una definición han de cumplirse dos condiciones que han de entenderse con todo rigor formal. Primero, ha de ser una proposición que enuncie notas que en sí mismas pertenezcan materialmente a la quiddidad de la cosa. Segundo, que sea una proposición tal que los predicados materialmente quidditativos estén precisa y formalmente articulados en forma de género próximo y última diferencia".¹⁵ Sólo en este

caso es válida la definición. Su importancia se comprende a partir de la función que la quiddidad desempeña en la sustantividad, tal como se explicó oportunamente.

La definición, en Zubiri, responde también a la idea de sistema, ya que es una proposición esencial adecuada a la estructura quidditativa de la realidad, cuyas notas están construídas sistemáticamente. Esto significa que ella también se fundamenta, originariamente, en el logos nominal constructo.

En síntesis, Zubiri piensa que es preciso forjar un órgano conceptual adecuado para conocer las cosas en cuanto sustantividades poseedoras de una esencia constitutiva; la definición no accede a la esencia constitutiva de algo; la "aprehensión simple", como denominación afirmativa de lo real, es la primera operación de la mente: es logos nominal y ante-predicativo; el conocimiento de una esencia constitutiva, por la vía del logos nominal, es problemático y progrediente; gracias a que el logos nominal es constructo, resulta posible captar las notas de la esencia en unidad primaria, sistemáticamente estructuradas; el recurso adecuado para conocer la esencia es, por tanto, la proposición esencial, que se fundamenta en el logos nominal constructo; la definición es uno de los tipos de proposición esencial, que recae sobre la quiddidad de la cosa; por tanto, la definición sólo es válida cuando versa sobre esencias quidditativas, cuyas notas habrán de captarse también concatenadas sistemáticamente.

Aunque el problema del conocimiento humano será abordado con

mayor detalle en un apartado posterior, podemos destacar en lo expuesto aquí algunos aspectos de especial interés.

La coherencia con que Zubiri ha planteado el problema del conocimiento de la esencia, a partir de aquella idea de sistema que, según hemos visto, es el hilo conductor de su pensamiento, resulta incuestionable. Ha conseguido resolver, desde su propia perspectiva, la relación entre el orden real y el orden cognoscitivo.

No hace falta abundar en su crítica a la definición, como recurso gnoseológico para conocer la esencia -o la sustancia-, ya que esto fue desarrollado ampliamente en el apartado inicial de este trabajo, referente a las relaciones entre Zubiri y Aristóteles. En cambio, sí resulta oportuno hacer algunas consideraciones a la solución que propone.

Zubiri obtiene la idea del logos nominal constructo de las lenguas semíticas, en especial del hebreo. Es sabido que un típico rasgo morfológico de la lengua hebraica es el de los dos "estados" del nombre: si éste aparece independientemente se encuentra en el llamado "estado absoluto"; si aparece unido a un genitivo que le sigue, se halla en una forma más breve, tanto en su terminación como en su vocalismo, llamada "estado constructo". La unión de ambos constituye una sola unidad tónica. De aquí ha partido Zubiri para estructurar filosóficamente el organon conceptual que le permite concebir la esencia que responde a la idea de sistema, a diferencia del organon conceptual aristotélico que, como puso bien de manifiesto Zubiri, no responde a la idea de un sistema real sino de una estructura mental: el juicio predicativo.

Pero las limitaciones de este modo de proceder, para la captación de la realidad, son patentes y el mismo Zubiri se hace cargo de ellas cuando reconoce que el conocimiento de la esencia es "problemático y progrediente". Con esto, nos parece, su incisiva crítica a la definición aristotélica -como recurso gnoseológico para expresar la realidad-, pierde fuerza, ya que ha sido substituída por algo que también resulta insatisfactorio, según el pensar de Zubiri.

De esto podríamos concluir que tanto en Aristóteles como en Zubiri, y en todo realismo radical, se pone de manifiesto la prioridad que la realidad tiene respecto del conocimiento. Es decir, tal prioridad implica, por parte del cognoscente, el reconocimiento de que no es posible agotar el contenido de la realidad en esquemas gnoseológicos, ya que su riqueza supera la capacidad que el hombre tiene de captarla. Dicho en otros términos, una cosa es que el conocimiento que se tenga de lo real coincida con lo conocido, y otra muy distinta, que el cognoscente pueda agotar lo real por medio de su conocimiento. Por ello, la realidad ha de ser siempre la medida del conocimiento humano, y todo esfuerzo por profundizar en la captación de las cosas -como en el caso de Zubiri-, es siempre manifestación de una actitud auténticamente filosófica. Zubiri, al reconocer la inmadurez constitutiva del logos -también el nominal constructo- para aprehender la realidad, no hace más que constatar históricamente lo que ya Aristóteles dijera en su Metafísica: "nunca se alcanza la verdad del todo... quizá la causa de la dificultad no está en las cosas mismas, sino en nosotros",¹⁶ es decir, en nuestro logos.

TERCER CAPITULO

3. EL PROBLEMA DEL HOMBRE

3. El Problema del Hombre

Comenzamos ahora con lo que constituye el objeto central del presente trabajo: el tema del hombre en la filosofía de Zubiri.

Los análisis anteriores tuvieron como finalidad establecer los fundamentos metafísicos que permitiesen abordar el problema del hombre según el pensamiento del autor. Era necesario recorrer este camino para llegar, finalmente, al núcleo de nuestra investigación, ya que, como advertimos oportunamente, Zubiri no ha desarrollado temática y sistemáticamente este asunto.

Hemos comprobado hasta qué punto la intención de Zubiri se centra, primordialmente, en descubrir la realidad en su estructura radical, para plantearse luego las concreciones ulteriores de lo real. Pero un análisis detenido de su pensamiento conduce, indiscutiblemente, a una conclusión fundamental: el hombre es la realidad intramundana por excelencia, ya que en él se realizan, en sentido propio y estricto, las diversas aproximaciones teóricas sobre lo real, que fueron tema de la primera parte de nuestro estudio.

Ahora nos proponemos, por tanto, aplicar aquellos planteamientos metafísicos generales al preciso orden de la realidad humana. Para ello seguiremos el mismo esquema de análisis, de tal forma que cada uno de los temas ya tratados, quede incluido en el desarrollo de este nuevo problema.

Zubiri distingue en el hombre su aspecto dinámico y operativo de su estructura esencial. Esto significa que la realidad humana está configurada también sistemáticamente y que, a partir de esa estrutura, emerge la actividad correspondiente. Dicho en otros tér-

minos, el obrar humano sigue a la realidad que lo hace posible.

Ahora bien, para acceder a la estructura del hombre hay que partir de aquello en lo que dicha estructura se manifiesta en sentido principal, y esto es precisamente el conocimiento humano. Por esta razón comenzaremos por el análisis de este problema, según Zubiri, pues "lo que formalmente caracteriza al hombre es el modo de aprehensión de las cosas"¹

Concluiremos nuestro desarrollo con un apartado sobre la dimensión histórica del hombre, la cual sólo puede ser comprendida radicalmente, en la concepción de Zubiri, si antes se ha profundizado en las diversas aproximaciones que haremos a la realidad humana.

3.1 El conocimiento humano

Conocer o inteligir, para Zubiri, consiste simplemente en actualizar la cosa en la inteligencia, es decir, "el acto propio y formal de la intelección respecto a lo inteligido es ser mera 'actualización' de la cosa en la inteligencia, y, por tanto, lo inteligido 'en cuanto inteligido es tan sólo 'actualizado'".¹ Esto excluye la posibilidad de entender el conocimiento de las cosas a partir de una dialéctica conceptual y de todo tipo de apriorismos lógicos. Según Zubiri, el acto propio y formal de la inteligencia no es "concepción" sino "aprehensión simple". Concebir es una función ulterior, fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas, que ya es intelectualivo.

Lo conocido, la cosa real, es siempre "anterior" al conocimiento mismo porque "en la intelección, la inteligencia 'está' en la cosa (precisamente porque ésta 'está' en aquélla), pero es un estar internamente cualificado: es un 'estar quedando' en lo que la cosa es. En la intelección, pues, la cosa real está, como digo, ratificada en y por sí misma en su propia realidad".² Dicho en otros términos, la cosa, en la intelección, remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como un prius respecto de la intelección. Zubiri añade que "ni tan siguiera en la propia inteligencia hay una primacía del inteligir en cuanto tal sobre su realidad. En el exordio mismo de la metafísica hay, pues, una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir".³

El modo como el hombre conoce intelectivamente tiene una característica fundamental: aprehender las cosas como realidades. Es

to significa que el carácter formal de lo inteligido en cuanto tal es realidad. "Aquí 'realidad' no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino... tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante".⁴ Por tanto, "la inteligencia no es la capacidad del pensamiento abstracto, sino la capacidad que el hombre tiene de aprehender las cosas y de enfrentarse con ellas como realidades".⁵ De aquí que lo inteligido sea realidad, no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprehendido, es decir, que la realidad es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal.

La captación del ser de la realidad va íntimamente unida a la aprehensión de lo real mismo, porque el ser, según se estableció, es una reactualización de la realidad en sí misma por el hecho de la respectividad de ésta. "Como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que al aprehender su realidad aprehendemos eo ipso su ser".⁶

Sin embargo, el conocimiento humano no es pura y exclusivamente intelectual. Hay algo en él que comparte, a su modo, con el modo de conocer propio del animal. Por tanto, para entender plenamente el tipo de conocimiento correspondiente al hombre, es preciso analizar las características del conocimiento animal, esto es, del conocimiento sensible, para integrarlo posteriormente con lo dicho hasta ahora respecto de la intelección.

Zubiri reduce el conocimiento del animal al proceso de sentir. Se trata, por tanto, de un conocimiento sensible que consiste en sentir.

El animal, igual que el hombre, se mueve entre "cosas" que le están presentes y le afectan. Entre más elevado es su lugar en la escala zoológica, hay más "cosas" que le afectan. Sin embargo, estas cosas le están presentes como impresiones; son meramente "estímulos" que le afectan. De algún modo el animal sintetiza estas impresiones y responde ante ellas. Zubiri llama a este proceso "formalización". "La formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente".⁷ Por tanto, lo que la "realidad" era para la intelección del hombre, lo es el "estímulo" para el sentir del animal. "Estímulo" es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal; lo sentido qua sentido es siempre y sólo estímulo",⁸ El hombre, en cambio, diría Zubiri, es un animal "hiperformalizado", porque echa mano de una función completamente distinta de la función de sentir: aprehende las cosas como realidades.

Ha de quedar claro que el término realidad se opone a irrealidad (lo quimérico, lo ficticio, lo puramente pensado, etc.), pero en el sentido en que Zubiri lo utiliza para explicar la formalidad propia de la aprehensión intelectual, a lo que se contrapone es a lo "arreal", con lo cual, realidad se distingue de estímulo, no porque el estímulo sea algo irreal, sino porque es arreal. El animal no aprehende realidades, sino estímulos, esto es, lo arreal.

La diferencia entre la aprehensión intelectual y la aprehensión del sentir es bien clara. En ambos casos, lo aprehendido es

tá presente al aprehensor; como realidad en el primero, y como estímulo en el segundo. Pero el modo de estar presente es formalmente distinto. En el caso de la aprehensión intelectual, la cosa no sólo está presente a la inteligencia, sino que lo está formalmente como un prius a su presentación misma. La cosa-estímulo, en cambio, se constituye y agota en su pura presencia estímulo. Lo que permite, en el caso de la aprehensión intelectual, pasar del mero momento extrínseco de "ser-aprehendido" a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión, es precisamente la prioridad, el prius, de la realidad. En el sentir no hay prius y, por tanto, no hay realidad.

Ahora bien, en el hombre, el conocimiento no es exclusivamente intelectual. También entra en juego el sentir. No basta con decir que el hombre aprehende las cosas como realidades, para caracterizar su proceso cognoscitivo. Es preciso, además, establecer la relación entre la aprehensión intelectual y el sentir, ya que ambos se dan, simultáneamente, en el enfrentamiento del hombre con las cosas. El hombre tiene distintos medios de aprehender las cosas: sintiéndolas como estímulos y aprehendiéndolas como realidades. Estímulo y realidad, insistamos, son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. "No están meramente yuxtapuestas. Algo puede, ciertamente, estar presente como puro estímulo y no estarlo como realidad. Pero, sin embargo, lo presente como realidad puede ser un estímulo; sólo que entonces ya no es 'puro estímulo', sino 'realidad estimulante', y su modo de aprehensión no es 'puro sentir', sino 'sentir intelectual' o, lo que es lo mismo, 'intelección sentiente'⁹."

De lo anterior se sigue que el hombre está constituido por aquello que le distingue del animal, y también por lo que comparte con él. "Sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real".¹⁰ Esto significa que "el hombre no aprehende originariamente las cosas como pura realidad, sino como realidad estimulante o estímulo real. El hombre no entiende puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de realidad) es intelectual, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente; ambas expresiones dicen lo mismo. Por consiguiente, lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente".¹¹

No se trata, entonces, según Zubiri, de un proceso alternativo de sentir e inteligir, sino simultáneo: inteligir sintiendo las cosas, o sentirlas intelectivamente, porque "en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino la propia formalidad 'realidad' esta formalidad, en cuanto sentida en impresión, es 'impresión de realidad'; una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad 'realidad' como algo de la cosa sentida. No es una segunda impresión numérica añadida a la impresión de las cualidades, sino la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas".¹²

Existe otra consecuencia importante que se sigue del modo de aprehender propio del animal, y del propiamente humano. El puro sentir, correspondiente al animal, abre a las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. La limitación está precisamente en la falta de acceso que el animal tiene a la realidad, lo cual significa que su vida está "enclasadada", es decir, cerrada a la realidad. En cambio, la impresión de realidad, propia del hombre, es "inespecífica", es decir, no le deja situado en ese orden limitado de cosas, porque "es constitutivamente trascendental. Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa".¹³

De aquí que la vida del hombre no esté enclasadada. "En el orden operativo, la sustantividad humana es constitutivamente abierto respecto de sí misma y respecto de las cosas".¹⁴ Esta apertura se debe, consecuentemente, a la inteligencia.

Del análisis operativo del hombre, en el ámbito del conocimiento, Zubiri concluye que existen dos características radicales correspondientes a su realidad. Por un lado, es animal; por otro, tiene inteligencia. La inteligencia no se identifica con la racionalidad, "porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, si no simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidad

des".¹⁵ Con lo cual, concluye que el hombre no es animal racional, sino animal inteligente. Para reafirmar esta noción, dice que "el niño, ya a las poquísimas semanas de nacer, hace innegablemente uso de su inteligencia; pero no tiene, sino hasta años más tarde, ese uso especial de la inteligencia que llamamos 'uso de razón'. El niño ya desde sus comienzos es animal inteligente, pero no animal racional".¹⁶

Decir que el hombre es animal inteligente equivale a afirmar que es "animal de realidades". "Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades".¹⁷

Ser animal de realidades comporta una connotación más honda de la que a primera vista pudiera entenderse. Significa que "gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadas son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad".¹⁸ Este vivir de la realidad quiere decir que la realidad no es mero término sobre el cual recae la aprehensión, sino que de algún modo la inteligencia, al aprehender, no sólo capta desde fuera sino que se hace como lo aprehendido. En este sentido, la realidad configura, en buena medida, al hombre mismo. Porque "ser aprehendido no es sólo 'mostrarse-a', sino un verdadero 'darse', y un darse tal que en él los sentidos y la inteligencia 'son' el acto lo mismo que lo sentido e inteligido".¹⁹

Para evitar equívocos, Zubiri deja bien claro que la inteligencia, con la animalidad, es lo radical en el hombre; equívocos que provienen, frecuentemente, de atribuir a la "conciencia" un carácter entitativo. "No puede hablarse de 'la' conciencia por la sencilla razón de que la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo. Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos -no todos- de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay 'conciencia'. Por esto el problema radical no está en el momento de conciencia, sino en la índole 'física' de aquellos actos".²⁰

Esta es, finalmente, la consideración del hombre que Zubiri hace, desde el punto de vista operativo. Será preciso, a esta luz, introducirnos en la consideración estructural de la realidad humana, para considerarla como sustantividad, como esencia, como especie y en su relación respectiva con el resto de la realidad, esto es, como ser. Para ello, será preciso llevar a cabo, como en la primera parte, una doble consideración: talitativa y trascendental.

Pero antes hemos de señalar que de los lineamientos gnoseológicos referidos en estas páginas, podemos destacar algunos aspectos que revisten especial interés.

Zubiri no ha desarrollado hasta ahora, una teoría del conocimiento sistemática y conclusa. Como hemos visto en apartados anteriores, su intención de radicalizar el realismo le lleva a centrar casi todo su esfuerzo intelectual en el análisis directo de las cosas. Evita toda especulación que pudiese apartarle de ese objetivo

y, tal vez por ello, ha dejado de lado el tratamiento específico del problema cognoscitivo.

Sus planteamientos gnoseológicos se reducen al mero punto de partida, esto es, al modo como el hombre se enfrenta a la realidad. Aunque advierte que la elaboración conceptual es una función ulterior a lo que él denomina "aprehensión simple" -término, este último, que pretende señalar un paso previo a lo que en el realismo clásico sería la "simple aprehensión", la cual estaría ya en el nivel de la elaboración del concepto-, no explica cómo esa conceptualización se lleva a cabo.

A nuestro juicio, no aparece del todo clara la distinción entre la "aprehensión simple" de Zubiri, con la formalización conceptual, porque no se ve cómo pueda conocerse intelectualmente lo real prescindiendo de los conceptos.

Dejando de lado lo anterior, cabe señalar que la idea expuesta por Zubiri, sobre el enfrentamiento originario del hombre con las cosas, posee una radicalidad digna de tomarse en cuenta, en el contexto de la filosofía realista. Y esto no sólo porque manifiesta una verdad fundamental, en el sentido de que la realidad tiene prioridad respecto del proceso cognoscitivo, sino también por las consecuencias antropológicas que de ella se siguen.

El hombre, según esto, depende en su desarrollo personal de algo que no es él mismo: la realidad lo configura porque, como dice Zubiri, el hombre vive de la realidad. Esta visión supone un reto al subjetivismo tan extendido en el pensamiento contemporáneo, al propio tiempo que recupera el punto de partida necesario

para desarrollar lo que a nuestro juicio sería una auténtica metafísica de la realidad humana.

Otro aspecto, de sumo interés para nuestro problema, es la unidad operativa del hombre, puesta de manifiesto en la relación que Zubiri atribuye al proceso sensitivo-intelectivo del conocimiento. A partir de aquí, como se verá posteriormente, será posible postular la unidad correspondiente a las dos notas radicales de la estructura esencial del hombre.

Finalmente, la apertura del hombre a la realidad -por contraposición al enclausamiento de la vida animal-, también será objeto de análisis estructurales sucesivos porque, en definitiva, el estar abierto a la realidad implicará un tipo de realidad con caracteres semejantes.

3.2 Consideración talitativa

3.2.1 El individuo y el hombre

El análisis del individuo, según la consideración talitativa, puso de manifiesto dos cuestiones que ahora cobrarán especial relieve: el individuo o sustantividad es un sistema de notas constitucionales estructuradas en unidad coherencial primaria; y el grado de individualidad de una sustantividad depende del grado de unidad que formen las notas, lo cual condujo a distinguir entre el individuo estricto y el mero singular.

Ahora bien, Zubiri establece, en función de lo anterior, tres zonas de realidad en el mundo: la primera corresponde a la materia, en la cual las sustantividades son meramente singulares. En su momento se advirtió -cuando se trató el problema del cosmos- que sólo la materia en su conjunto, tomada como totalidad, constituía una sustantividad estricta. Sin embargo, lo que aquí interesa es considerar las cosas individualmente. La segunda zona de lo real la constituyen los animales: "Los seres vivos son un paso ulterior. Son combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia del medio y de cierto control específico sobre él: es la vitalización de la materia estable. Aquí tenemos no una simple unicidad de conformación por mera agregación de singularidades, sino una estricta unicidad fundada en una verdadera unidad intrínseca de carácter funcional. Es el primer esbozo o primordium de sustantividad individual. La llamaremos cuasi-individualidad".¹

A pesar de la superioridad del animal respecto de la materia inerte, a este tipo de sustantividad corresponde una estructura aún

puramente material y, por tanto, continúa siendo un mero fragmento de la realidad material total. Desde el punto de vista de la unidad realizada en las notas del ser vivo, éste se encuentra en una posición intermedia entre el mero singular y el individuo estricto. Por último, Zubiri afirma que "la tercera zona de realidad del mundo la constituyen los hombres",² porque en ellos se realiza plenamente la noción de individuo. Analicemos el por qué de esto.

Al estudiar el conocimiento humano se dijo que el hombre es capaz de enfrentarse con el medio y consigo mismo como "realidades". Esta capacidad le viene precisamente de su inteligencia, la cual consiste formalmente en aprehender las cosas bajo su carácter de realidad. Por tanto, dice Zubiri, "sólo en el hombre... asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la 'inteligización' de la animalidad".³ Gracias a su inteligencia, el hombre se posee a sí mismo como realidad, y esto es lo propio del individuo estricto.

Desde el punto de vista de su estructura, "el hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia".⁴ También al analizar el conocimiento quedó claro cómo la sustantividad humana, al aprehender la realidad, lo hacía intelectiva y sentientemente de modo simultáneo, esto es, que la inteligencia requería de la aprehensión sensible para inteligir, a lo cual se denominó "intelec-ción sentiente". En el orden estructural, por tanto, esa unidad de lo intelectivo y lo sensitivo es lo que explica la simultaneidad operativa -cognoscitiva en este caso- del hombre. Dicho en otros términos,

"no es sólo que el quimismo del hombre sea sentiente y que su sensibilidad sea intelectual, sino que, además, su inteligencia es sentiente y su sensibilidad es vegetativa, etcétera. No se trata de que cada nota se apoye sobre la anterior (es la idea de serie lineal), sino de que cada nota en su modo de ser 'tal' es intrínsecamente de todas las demás, de un modo positivo, exigencialmente".⁵ Es la concepción derivada de la idea de sistema.

La razón última, desde el punto de vista constitucional, por la que el hombre pertenece a una zona de lo real radicalmente distinta a la del animal, se basa en su inteligencia, la cual es absolutamente irreductible a la materia, según Zubiri, porque del análisis del conocimiento se desprende que "la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir".⁶

Otro aspecto importante en el cual se manifiesta la individualidad humana, con diferencia de las realidades inferiores, es el referente al modo como se articulan en ella la sustantividad y la sustancialidad. Sustancialidad, se dijo en la interpretación de Zubiri, es subjetualidad. Las sustancias, por serlo, tienen unas propiedades que emergen naturalmente de ellas, las cuales se apoyan en su correspondiente sujeto sustancial. En este sentido se podría decir que esas propiedades están determinadas por la sustancia en que se encuentran, y que esas sustancias necesariamente han de tener dichas propiedades; por una determinación de su propia naturaleza, en sentido pasivo. En cambio, "Hay una realidad sustantiva, la humana, en la que la sustantividad se articula con la subjetualidad de un modo parcialmente muy distinto,

porque la sustantividad humana tiene un área que excede enormemente del área de las sustancias componentes en cuanto sustancias. En efecto, además de las propiedades formales que emergen 'naturalmente' de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una 'emergencia' sino una 'apropiación': la apropiación de posibilidades".⁷ Aunque este tema cobrará pleno sentido cuando estudiemos al hombre transcendentemente, es preciso abordarlo también ahora, según la consideración talitativa que estamos llevando a cabo, porque esclarece la constitución del hombre en función de la nota de inteligencia.

Lo que quiere decir, en definitiva, es que el individuo humano, en tanto que sustantividad, posee unas propiedades que no se entienden a partir de la noción de sustancia, porque no están en él como en un sujeto sub-stante que esté por bajo de ellas. Obviamente, hay otras propiedades que sí se encuentran en este caso: aquellas que dependen de las sustancias componentes de la realidad humana.

La apertura que el hombre tiene hacia lo real, debido a su inteligencia, le permite apropiarse esas propiedades, valga la redundancia, no derivadas de su sustancialidad. Y en este caso, el individuo no se encuentra "por bajo-de" ellas, no es sub-stante, sino justo al revés: está "por encima-de" sus propiedades, puesto que él es el autor de ellas -se las ha apropiado-, y por esto es "supra-stante". Estas propiedades son justo las "posibilidades" del hombre, en el cual "estos dos momentos de substancia y de super-stancia se articulan de modo preciso en su sustantividad".⁸

Con esto se llega al tema de la libertad. El hombre, por su inteligencia, está abierto a la realidad, es capaz de apropiarse posibilidades -es super-stante-, y tal apertura le enfrenta ante situaciones que forzosamente ha de resolver por decisión, por las que tiene que optar. Por ello, "en cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está 'sujeta-a' tener que apropiarse posibilidades".⁹ De aquí que el hombre realice una actividad que no está determinada tan sólo por el contenido de las cosas ante las que se enfrenta -como es el caso del animal-, sino por lo que "quiere hacer 'realmente' de ella y de sí mismo. Esta determinación es un acto por razón de la realidad querida, es justo lo que llamamos libertad".¹⁰ Dicho en otros términos, la sustantividad humana tiene que hacerse cargo de la realidad, de una manera optativa. "El hombre, pues, tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre opción. Por tanto, con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad".¹¹

Por su libertad, el individuo humano es capaz de "proyectar" su vida, al no encontrarse determinado por los contenidos de lo real. "El hombre 'proyecta' su vida. Por esto su industria no se halla fijada, no es mera repetición, sino que denota una innovación, producto de una invención, de una creación progrediente y progresiva".¹²

Con esto quedan delimitadas las consecuencias que se desprenden de la inteligencia humana para efectos de la comprensión del hombre como individuo estricto: por la inteligencia, la sustantividad humana se posee a sí misma; la inteligencia constituye uni-

dad sistemática con las demás notas constitucionales del individuo humano, siendo ella una nota de carácter distinto a las puramente materiales; gracias a la inteligencia, el hombre es libre.

Sin embargo, tal como ocurrió en la primera parte del trabajo, la fundamentación de la individualidad, en este caso del hombre, habrá de encontrarse en su esencia constitutiva, y la comprensión radical de la sustantividad humana se pondrá de manifiesto al llevar a cabo la consideración trascendental de esta realidad.

Cuando desarrollamos el análisis del individuo, según la consideración talitativa, se hizo especial hincapié en la importancia que Zubiri atribuye a las notas constitucionales: son ellas las que, en unidad primaria, constituyen la estructura de la sustantividad individual. Y para resolver el problema del conocimiento del individuo, Zubiri insistió en la necesidad de conocer cada una de esas notas constitucionales, según su teoría del logos nominal constructo.

Si bien es cierto que advirtió las dificultades que tal proceso cognoscitivo traería consigo, no dudó al expresar que era ese y sólo ese el camino adecuado para aproximarse a la realidad individual. Al abordar ahora el problema del hombre, que en su metafísica ocupa un lugar principal, resulta desconcertante que sólo se refiera a una nota en concreto -la inteligencia-, cuando lo lógico hubiera sido que señalase, si no todas porque resultaría imposible, sí al menos otras más, que reafirmasen lo que en abstracto había establecido.

Habíamos advertido que Zubiri no ha desarrollado aún lo que constituiría su antropología filosófica, en forma rigurosa y sistemática, pero son numerosas las ocasiones en que se refiere filosóficamente al hombre. Esto nos parece motivo suficiente para que hubiese precisado cuáles serían algunas de las notas constitucionales del hombre, además de la inteligencia. El hecho de que la inteligencia, para él, delimite la diferencia radical del hombre con la realidad material, y sea la nota más importante en la estructura humana, no justifica la omisión de la referencia a las demás. Pensamos que si Zubiri hubiese establecido lo que ya hemos señalado, habría conseguido dotar a su teoría filosófica sobre lo individual, de mayor fuerza y rigor.

Interpretando su pensamiento podemos suponer que, en el orden talitativo, las notas constitucionales del hombre, además de la inteligencia, serían todos aquellos elementos orgánicos que integran su estructura. Sin embargo, esto plantearía dos problemas necesariamente: determinar cuáles de esas notas constitucionales tienen carácter constitutivo - a esto nos referiremos en el siguiente apartado, que versa sobre la esencia humana-, es decir, cuáles son esenciales a diferencia de las notas constitucionales fundadas. Y la segunda cuestión consistiría en precisar si esos elementos del hombre pueden reducirse, por ejemplo, a determinados órganos vitales -como el corazón, el cerebro, etc.,- o si ellos mismos no tienen propiamente el carácter de notas, por encontrarse integrados por elementos anteriores, los cuales serían realmente las notas constitucionales de la estructura humana. Co

mo decíamos, Zubiri no aclara esta problemática, con lo cual su enorme esfuerzo precisivo, en torno a la cuestión de la sustantividad individual, queda, en cierto modo, inconcluso.

La diferencia estructural entre el hombre y las realidades inferiores, apoyada en la nota de inteligencia, nos parece un acierto incuestionable. Se trata de una diferencia de orden, en cuanto que la inteligencia trasciende radicalmente el ámbito de lo meramente material. A partir de aquí, Zubiri podrá abordar con un buen ángulo de perspectiva algunos fenómenos propios del hombre, como es el de la libertad.

El planteamiento de la libertad,¹³ llevado a cabo por Zubiri según la idea de la apropiación de posibilidades, resulta original y de gran alcance antropológico. Por este motivo, heremos alusión a él en apartados sucesivos.

3.2.2. La esencia del hombre.

La esencia constitutiva de una realidad individual -recordémoslo- es el sistema de notas esenciales -no meramente constitucionales- en la sustantividad. Ella misma es individual y sus notas son infundadas, lo cual le confiere una función estructurante y fundamentadora del individuo. Las notas constitutivas -exclusivas de la esencia- son "notas-de" y su unidad es "unidad-en" las mismas notas y "anterior" a ellas, esto es, primaria.

Del análisis operativo de la sustantividad humana -al desarrollar el tema del conocimiento- se concluyó que el hombre era un "animal de realidades", es decir, "animal inteligente". Esto significó, en el posterior tratamiento del hombre como individuo, que su estructura responde a dos realidades fundamentales: la sensibilidad y la inteligencia, de las cuales surge una actividad sensitivo-intelectiva.

Ahora bien, si el hombre es el único individuo en sentido estricto, esto se debe a que es la única sustantividad que posee esencia estricta. Por tanto, la respuesta a la cuestión de la esencia humana tendrá que ser el fundamento de lo establecido anteriormente. Para ello, será preciso determinar con la mayor precisión posible dos cosas: cuáles son las notas constitutivas de esta esencia, y qué tipo de unidad forman entre sí; en otros términos, cómo se realiza el sistema en la esencia del hombre.

Necesariamente, las notas de la esencia humana habrán de corresponder, respectivamente, a la sensibilidad y a la inteligencia. Zubiri en este punto, a pesar del rigor que caracteriza a to

da su exposición, no es lo suficientemente preciso en la terminología que utiliza.

En su afán de concretar el tipo de realidad correspondiente al ámbito intelectual del hombre, Zubiri se referirá a ella por medio de los siguientes términos: inteligencia, razón -páginas atrás él mismo había introducido una distinción entre estos dos vocablos-, psyché, sustancia psíquica, alma, ánima, lo mental, etc. Y para hablar de la realidad sensible del hombre echará mano de los siguientes nombres: sensibilidad, animalidad, organismo, cuerpo, corporeidad, sustancias materiales, lo biológico, lo somático, etc.

Las notas de la esencia humana son de carácter físico -real-, aunque resulta difícil precisar el tipo de entidad correspondiente a cada una. Zubiri, al hablar de ellas, hace mucho hincapié en las operaciones que les corresponden y, sobre todo, insiste en el tipo de unidad que constituyen. Ya quedó claro cómo la inteligencia es irreductible a la sensibilidad, esto es, cada una posee una entidad radicalmente distinta a la otra, pero también se estableció, en el orden de la operación cognoscitiva, la interdependencia de ambas. De aquí se sigue que también en el orden estructural se da la misma relación entre esas dos realidades. Por otra parte, tanto lo intelectual como lo sensible en la esencia humana poseen carácter sustancial: son dos sustancias en cierto modo concebidas al estilo cartesiano, pero con una importante diferencia, que se sigue de la manera como cada una está vertida a la otra. Analicemos los planteamientos de Zubiri en torno a este problema.

Al referirse al hombre, como individuo, Zubiri afirma que "físi

camente y en concreto 'esta' sensibilidad en 'este' hombre determinado, no puede darse sin 'esta' razón; son dos notas físicamente solidarias. Son, ciertamente, independientes en el sentido de que la una no deriva de la otra, pero son dependientes en el sentido de que la una no puede darse, físicamente, sin la otra".¹

Aquí denomina "notas físicas" a la sensibilidad y a la razón. Y añade: "A pesar de que inteligencia y sensibilidad, sean irreducibles, sin embargo constituyen una estructura profundamente unitaria... En el hombre, todo lo biológico es mental, y todo lo mental es biológico".² En este caso, sustituye el término "inteligencia" por "razón", pero está claro que se refiere a la misma realidad.

En otro momento, Zubiri afirma que "el hombre se halla com puesto de una sustancia psíquica, y de millones de sustancias materiales. Pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural",³ de lo cual se sigue que la inteligencia, esto es, la razón, es una sustancia psíquica única en el individuo humano, de entidad inmaterial, mientras que la sensibilidad no es realmente una única sustancia, sino el conjunto de sustancias múltiples ma teriales, que entran en composición, para unirse con el elemento psíquico. También añade: "'Alma' y 'cuerpo' son perfectamente coextensivos y su unidad estructural determina estados estructuralmente psicofísicos "en toda la línea".⁴ El alma, entonces, es la sustancia psíquica, y el cuerpo el conjunto de sustancias materiales. El ser coextensivos significa que, a pesar de su mu tua irreductibilidad, cada parte influye sobre la otra y se encuen

tra determinada por ella, de tal forma que resultan inseparables, tanto en el orden de la estructura como en el de la operación.

El término "alma" es utilizado por Zubiri con cierta cautela, al punto de que una vez definida la irreductibilidad de ese elemento intelectual en el hombre, con lo corpóreo, advierte: "Sin compromiso, llamemos a este algo 'alma'".⁵ Lo fundamental está en concebir la versión que tiene el alma en sí misma hacia un cuerpo, es decir, como algo propio de su peculiar entidad. Por esto, hay que tener en cuenta que "la psyché no es simple 'espíritu', esto es, algo meramente dotado de inteligencia y voluntad... la psyché es algo que desde sí misma, por su intrínseca índole está entitativamente (es decir, en el orden constitutivo), vertida a un cuerpo... En sí misma, por ser la realidad que es, es formalmente 'versión-a' un cuerpo. Y en este sentido decimos que no es simple espíritu sino que es 'ánima', alma. Alma y ánima, pues, no significan aquí que es algo que anima a un cuerpo, sino que es algo cuya realidad constitutiva es ser exigencia entitativa de un cuerpo".⁶ Parece entonces que lo radical en el alma no es tanto su actividad consistente en dar vida a un cuerpo, como principio anímico, sino su carácter físico constitutivo y su versión a un cuerpo, que implica la exigencia entitativa del mismo. En otros términos, Zubiri -quizá con la intención de superar el dualismo cartesiano- quiere dejar sentada la "anterioridad" o primariedad de la unidad en el hombre respecto de sus notas.

Para abundar en el tema de la unidad entre alma y cuerpo en el hombre, dice lo siguiente: "Desde sí mismo, el organismo es 'organismo-de' una psyché, 'de' un alma. Aquí alma significa un momento 'es

tructural' del cuerpo. El cuerpo no está 'acoplado' a un alma, sino que es estructuralmente 'anímico'".⁷ "Su unidad es una unidad coherencial primaria que se expresa en el 'de'. Y este 'de' tiene un carácter perfectamente definido. Considerado desde el alma, el 'de' consiste en 'corporeidad'. Considerado desde el cuerpo, el 'de' consiste en animidad. Tomadas a una ambas determinaciones, diríamos que la unidad del 'de' es 'corporeidad anímica'".⁸ He aquí plenamente realizada la idea de sistema en la esencia humana, única que es esencia estricta por poseer unas notas irreductibles entre sí, absolutamente interdependientes en el sentido explicado, cuya unidad es el presupuesto de su constitución. Como la unidad es, en definitiva, la esencia misma, puede concluirse que la esencia del hombre es "corporeidad anímica", donde lo corpóreo corresponde a la sensibilidad y lo anímico a la inteligencia.

De lo anterior se sigue que "talitativamente la inteligencia humana, no sólo en el ejercicio de su acto de intelección, sino en la estructura misma de la inteligencia en cuanto tal, está vertida al sentir; de suerte que inteligencia y sentir forman una sola estructura, la inteligencia sentiente, gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad".⁹ Dicho en otros términos, "la unidad de lo psíquico y de lo somático es, en efecto, a mi modo de ver, una unidad estructural esencial".¹⁰

La esencia humana es, finalmente, un sistema constructo de notas. El cuerpo, además de la sensibilidad, tiene un quimismo propio constituido por las múltiples sustancias materiales que lo

componen, y todas ellas se estructuran sistemáticamente en la unidad primaria de la esencia. "La esencia del hombre en su esencia individual qua esencia no es 'tal' porque 'tiene' quimismo, sensibilidad e inteligencia, sino porque su quimismo qua quimismo 'es' constructamente sensitivo, y porque su sensibilidad qua sensibilidad 'es' constructamente intelectual".¹¹

Cuando se habló del conocimiento de la esencia constitutiva de la sustantividad, se hizo hincapié en que se trataba de un conocimiento problemático y progrediente, porque nunca estamos plenamente seguros de haber conocido todas las notas constitutivas de esa realidad esencial y, más aún, porque ni siquiera existe seguridad respecto de que las notas conocidas como constitutivas lo sean efectivamente. Al tratar de la esencia humana, Zubiri determina con precisión las dos realidades que la constituyen y su estructura unitaria. Sin embargo, no deja del todo claro cuáles sean todas esas notas constitutivas. Con relación al elemento anímico en el hombre, no duda respecto de señalar a la inteligencia como la nota esencial correspondiente a esta parte. Sin embargo, también habla de la voluntad como nota constitutiva perteneciente a la realidad psíquica, aunque le concede menor importancia que a la inteligencia: "Como lo volente está fundado (sea cualquiera el modo como se entienda esta fundamentación) en la nota de inteligencia, podemos limitarnos a esta última y hablar sin más de la esencia intelectual o inteligente".¹²

La sensibilidad, en relación con lo corpóreo, parece ser la otra nota constitutiva de la esencia humana, aunque más bien podría pensarse en una serie de notas correspondientes a la constitución

del organismo, de las cuales algunas resultasen constitutivas -por ejemplo, determinados órganos vitales necesarios para la sobrevivencia del hombre- y otras meramente constitucionales. Para esto último sería necesario echar mano de los saberes positivos, para conseguir una aproximación a las notas esenciales corpóreas de la realidad humana, lo cual rebasaría el objeto específico de la filosofía. Quizá por esta razón Zubiri reduzca a la sensibilidad la nota esencial correspondiente al cuerpo humano, aunque en algún momento se refiera a "todas las notas constitutivas de eso que, con inevitable pero irritante vaguedad, suele llamarse 'animal' u 'organismo animal'".¹³

En conclusión, habrá que decir que la esencia del hombre es el sistema de notas constitutivas, correspondientes al alma y al cuerpo, en unidad coherencial primaria. Y que por ella, el hombre es animidad corpórea o corporeidad anímica.¹⁴

La crítica que hacíamos en el apartado anterior, acerca de la omisión por parte de Zubiri al hablar de las notas que constituyen la sustantividad humana, es igualmente aplicable al problema de la esencia del hombre. En definitiva, la única nota constitutiva de la realidad humana, a la que Zubiri se refiere con precisión, es la inteligencia; genéricamente se refiere a las demás, esto es, a "todas las notas constitutivas" del cuerpo, sin aclarar cuáles sean. Con ello, su teoría sobre la proposición esencial, como recurso gnoseológico que sirve para enunciar "todas o algunas de las notas formalmente constitutivas de la realidad sus

tantiva" -Cfr. apartado 2.3-, no ha conseguido demostrar, en este caso, lo que se proponía.

Hemos hecho alusión al dualismo sustancial sostenido por Zubiri al hablar de la esencia humana. La referencia a Descartes, por nuestra parte, resulta inevitable, ya que el paralelismo entre ambos salta a la vista: la sustancia anímica recuerda a la res cogitans, y la sustancia corpórea a la res extensa. Sin embargo, Zubiri se propone superar ese dualismo restando importancia a la sustancialidad -que, según él, no refleja la estructura propia de lo real-, para resolver el problema según la idea del sistema, es decir, atribuyendo "anterioridad" a la unidad respecto de las notas. Una vez más, en este punto, Zubiri ha manifestado su coherencia con sus propios presupuestos metafísicos. Tales presupuestos le permiten abordar la concepción del hombre como "animidad corpórea" o "corporeidad anímica" fundada en esa unidad a la que acabamos de aludir, concepción que incluye posibilidades teóricas indudables, sobre todo ante los reduccionismos extremos, que intentan eliminar de la realidad humana alguno de los elementos, como es el caso del materialismo o del espiritualismo.

Desde el punto de vista de la estructura de la esencia del hombre, la nota de inteligencia aparece situada en el mismo nivel que el resto de las notas constitutivas del cuerpo, si bien Zubiri, al considerarla en sí misma, destaca la prioridad que ésta tiene respecto de lo corpóreo. El planteamiento es, por tanto, muy distinto al que Aristóteles lleva a cabo. Para éste, el alma es la forma del cuerpo, según la relación acto-potencia; el rango entitativo del al

ma, en la constitución del hombre, es claramente superior al que corresponde al cuerpo, y no sólo en su propia realidad.

El camino que Zubiri ha recorrido, comenzando por el análisis del conocimiento, para adentrarse en la estructura de la esencia humana, resulta adecuado: ha conseguido expresar con precisión la unidad sensitivo-intelectiva en el acto de aprehensión de lo real, para establecer posteriormente esa misma unidad correspondiente al orden de la esencia.¹⁵

Hay un punto que no resulta suficientemente justificado en la exposición de Zubiri y que, a nuestro juicio, tiene mucha importancia antropológica. Es el tema de la voluntad, como nota del hombre. Por una parte, Zubiri admite que la voluntad es una nota constitutiva de la realidad humana, lo cual significará que se encuentra en el mismo nivel que la inteligencia, con todas las consecuencias filosóficas y existenciales que esto traería consigo. Pero, por la otra, afirma que lo volente está fundado en la nota de inteligencia, en cuyo caso ya no sería una nota infundada, es decir, esencial, sino meramente constitucional. Aparte de la contradicción que esto parece encerrar, si nos atenemos a la segunda de las dos posibilidades, consideramos insatisfactoria la concepción de la voluntad como nota inesencial del hombre -en el contexto de Zubiri-, frente a la inteligencia, cuyo carácter aparece decididamente constitutivo. Desde el punto de vista operativo, nos parece que tan fundamentales son los actos volitivos, como los intelectivos, y, si ha de seguirse el proceso de descubrir la estructura de la realidad a partir de sus operaciones -como ha

144.

ce Zubiri-, habrá que atribuir el mismo carácter esencial a la voluntad que a la inteligencia.

3.2.3 La Especie Humana

El hombre es la única realidad intramundana que posee estricta sustantividad individual y estricta esencia constitutiva, según se ha establecido en los dos apartados anteriores; ahora Zubiri añade que "resulta ser también el único animal cuya unidad filética es estricta y rigurosa especificidad esencial. Sólo la especie humana es estricta especie".¹

La esencia quidditativa o especie es el mínimo de notas constitutivas transmisibles por interfecundidad; cada nota quidditativa forma unidad estricta con las demás notas esenciales de la esencia constitutiva; también se dijo, en su momento, que la unidad de las notas específicas entre sí es una unidad sui generis, y que la especie es un "momento" físico de la esencia constitutiva, aquel "momento" en el cual la esencia constitutiva de un individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás de la misma especie. Por tanto, la condición radical para que haya especie consiste en la transmisibilidad del phylum. Veamos si esto último ocurre realmente en el hombre, según el pensamiento de Zubiri, y si se justifica plenamente su afirmación de que el hombre es estricta especie.

El dato extraído a partir del análisis operativo del hombre, según el cual esta sustantividad posee una esencia constituida por dos realidades fundamentales, el alma y el cuerpo, no es suficiente para determinar cuáles son sus notas específicas. Saber que el hombre tiene inteligencia "nos servirá para saber que el hombre es de 'otra' especie que el resto de los animales; pero no nos

dice cuál es, concretamente, 'esta' otra especie. Para ello, no hay más vía posible que la aplicación de los criterios usuales en biología, y especialmente el genético".² Estos últimos criterios serían necesarios para conocer las notas constitutivas correspondientes al cuerpo, que forman parte del phylum transmisible por interfecundidad. Sin embargo, dejando a un lado esto último, por salirse del ámbito estrictamente filosófico que nos interesa, lo fundamental consiste en lo referente al elemento psíquico, esto es, a la nota de inteligencia, de la cual Zubiri no duda que forme parte de ese phylum: "No se obtiene un hombre 'añadiendo' la nota de inteligencia a las estructuras de tal o cual animal en un phylum determinado, sino añadiéndola a las de un animal, cuyas estructuras cerebrales hubieran sufrido una precisa evolución estructural. Sin ello, la agrupación de animalidad e inteligencia carecería de suficiencia constitucional y, por tanto, de realidad sustantiva".³ De aquí se sigue que "la unidad específica del hombre está, pues, asegurada: es la unidad esencial de inteligencia y de un tipo determinado de estructuras somáticas básicas. Hay por tanto, en todos los hombres de que venimos hablando, lo que he llamado un esquema constitutivo transmitido por generación, es decir, hay un verdadero phylum genético. En su virtud, este esquema es, científica y filosóficamente, un esquema rigurosamente específico".⁴

Habíamos advertido, en el apartado anterior, la dificultad para determinar el tipo de entidad que Zubiri atribuye al alma, esto es, al espíritu del hombre, aunque quedó clara su irreductibilidad a la materia. La dificultad que se presenta una vez establecida la condi-

ción de la transmisibilidad de las notas quidditativas, y después de haber dicho que la inteligencia es una de esas notas en el hombre -la más importante, se podría añadir-, es muy grave, porque Zubiri afirma que "los padres no transfieren el espíritu a sus hijos, pero ello no obsta para que el hijo esté real y verdaderamente engendrado por los padres".⁵ Parece entonces que cabrían dos posibilidades: o el estar realmente engendrado admite la excepción de la transmisibilidad de alguna de las notas específicas, o el espíritu, y con él la inteligencia, no es una nota específica en el hombre. Después de lo dicho anteriormente, ambas posibilidades resultan contradictorias y el problema no queda resuelto.

Para salvar este escollo, Zubiri se ve obligado a recurrir a una vía que no guarda plena coherencia con el camino trazado desde un principio por su pensamiento. Por una parte, dice que "la mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia: entre ambas existe una diferencia no gradual sino esencial... En este sentido, pero sólo en éste, decimos que la aparición de una psique intelectual es una innovación absoluta".⁶ Aquí la frase "innovación absoluta" hace referencia a la intervención de una causa supramundana, lo cual se ratifica con el siguiente texto: "Como la psique no es una adición de sensibilidad e inteligencia, sino que es una psique intrínsecamente una, resulta que la psique humana en su integridad, la psique del primer homínido hominizado, es esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre... No puede ser sino efecto de

la causa primera, al igual que lo fue en su hora, la aparición de la materia: es efecto de una creación ex nihilo".⁷ Dejamos a un lado el problema de la evolución del hombre, que rebasa las pretensiones de este trabajo. Por otra parte, Zubiri admite que "la creación de una psique intelectual ex nihilo no es una adición externa a las estructuras somáticas, porque ni es mera adición ni es externa. Y precisamente por esto es por lo que a pesar de esta creación o, mejor dicho, a causa de esta creación, hay ese florecimiento genético del hombre, determinado desde las estructuras en función intrínseca de su transformación, que llamamos evolución".⁸ Esto parece significar, en conexión con la idea de sistema que anima la concepción del autor, que el alma humana es creada como respuesta a la exigencia de la corporeidad. Esto queda aún más claro cuando Zubiri dice que "la psique está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma, porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca. Por esto, la acción creadora no sólo no es meramente aditiva, sino que tampoco es extrínseca; no es mero cumplimiento sino eflorescencia intrínseca. Es una acción que actúa intrínsecamente (ab intrinseco) desde la entidad "misma de las estructuras somáticas; es una natura naturans, una naturaleza naturante. No es una acción yuxtapuesta a la de la naturaleza, sino que es lo que hace que florezca 'naturalmente' una psique desde dentro de las estructuras somáticas en el acto generacional, y brote vitalmente desde ellas".⁹ Sin embargo y a pesar de esta explicación, la intervención de esa causa creadora rompe con lo definitivo para nuestro problema: el alma no puede ser transmiti-

da por generación y la condición radical para la especie, atribuída por Zubiri, no queda satisfecha.

Anteriormente se había dicho que "los padres no transfieren el espíritu a sus hijos", y esto queda confirmado, sin lugar a dudas, por otra afirmación de Zubiri que tiene carácter definitivo para el problema: "La psique no se transmite de padres a hijos. La psique no está producida por los progenitores".¹⁰

Resulta sumamente discutible -insistimos- la tesis de Zubiri en torno al modo como el phylum es transmitido en la especie humana. Da la impresión de que admite la intervención creadora para explicar la aparición del alma en el nuevo hombre, como un mal menor, y pretende quitarle importancia resaltando para ello la parte correspondiente a los progenitores: "Esta acción creadora forma unidad radical con la acción vital de los progenitores y hace que ésta sea intrínsecamente una sola acción generadora integral psico-somática. Por ello, si se toma la generación como florecimiento determinado intrínsecamente por y desde los progenitores, entonces es rigurosa verdad que el hombre en su unidad psico-somática, es decir, en cuerpo y alma, es un brote genético".¹¹ Esto, como decíamos, lleva la intención de atribuir a la parte biológica del hombre una especie de causalidad respecto de la psique y también parece que la causa creadora queda determinada por esas mismas estructuras somáticas: "Los progenitores hacen que tenga que haber acción creadora intrínseca; son ellos quienes, por su acto, determinan vital e intrínsecamente la acción creadora".¹² Pensamos, por tanto, que la idea de causa creadora no puede ser

compatible con el determinismo que le atribuye Zubiri.

Ahora bien, al margen del problema del origen último de la psique en el hombre, lo que fundamentalmente interesa entender, en el pensamiento de Zubiri, es lo referente a la constitución misma de la especie humana, partiendo del hecho de la transmisibilidad del phylum tal como ha sido explicada por él. Veamos cómo la concibe.

"Lo humano de nuestra realidad tiene un carácter preciso: es específica. Especie no es el correlato de una definición esencial, sino el carácter según el cual, cada hombre, en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable en otras personas".¹³ Este esquema es algo físico y no meramente conceptivo. De aquí se sigue que cada hombre, aunque posee una esencia constitutiva propia y distinta de la de los demás individuos humanos, pertenece a una misma especie, es decir, que "las diferencias individuales son no diferencias 'de' especie sino 'en' la especie".¹⁴

Habíamos advertido que el camino para conocer la esencia constitutiva de una realidad individual era la proposición esencial, por demás problemática y progrediente. Del mismo modo, se dijo que la definición es sólo uno de los tipos posibles de proposición esencial: la proposición esencial que recae sobre aquellas notas constitutivas que forman el "momento" esencial quidditativo de la esencia constitutiva de la realidad, esto es, la especie o quiddidad. Las condiciones para que se dé tal definición son dos: que se enuncien notas que en sí mismas pertenezcan materialmente a la quiddidad de la cosa, y que los predicados quidditativos estén precisa y formal-

mente articulados en forma de género próximo y última diferencia. Ahora bien, "la unidad abstracta de la especie, de la quiddidad, es lo que se expresa en una definición. De ahí que la especie humana sea la única rigurosamente definible",¹⁵ concluye Zubiri. Esto es, "tomando las notas no como notas físicas, sino como momentos metafísicos dotados de una precisa articulación: la animalidad como género, y la racionalidad como diferencia. La fórmula no dice entonces que el hombre es animal 'y' es racional, sino que es 'animo-racional', una unidad metafísicamente determinada por dos momentos. Sólo entonces expresamos formalmente una quiddidad, y sólo entonces la proposición esencial es formalmente quidditativa, es una definición".¹⁶ He aquí la estructura de la especie humana, en la cual la animalidad y la racionalidad forman una unidad sui generis, que en cada sustantividad humana se estructuran sistemáticamente con el resto de sus notas esenciales y forman con ellas una rigurosa unidad.

Al desarrollar el tema de la especie en el orden talitativo, advertimos que la concepción de Zubiri era eminentemente biológica. Ahora, al tratar de la especie humana, hemos confirmado aquella observación.

En las páginas anteriores hicimos hincapié en las dificultades con que Zubiri se enfrenta, cuando aplica su teoría de la especie al caso concreto del hombre: su metafísica, de corte intramundano, no alcanza a explicar rigurosamente el hecho más característico y definitorio de la especie a que el hombre pertenece, a

saber, la aparición de la nota de inteligencia.

La relación que establece entre la especie y la definición, manifiesta la influencia que el pensamiento aristotélico tiene sobre Zubiri, si bien se trata de una influencia matizada por la propia interpretación que este último hace de Aristóteles. Recordemos cómo Zubiri, en el apartado 1, redujo la esencia aristotélica a lo específico, pues, según él, es lo único propiamente definible. Por cierto que la definición que dá del hombre, como realidad "animo-racional", sólo se distingue de la definición aristotélica si se entiende bajo la perspectiva de la idea de sistema, lo cual deja ver, una vez más, la importancia que esta idea tiene para el entero pensamiento de Zubiri.

3.3 Consideración trascendental

3.3.1 El individuo, la esencia y la especie en el hombre

Este es el apartado central y más importante del trabajo que nos ocupa: en él entran en juego, de algún modo, todas las ideas expresadas hasta ahora, y el tema del hombre adquiere todo su sentido de acuerdo al pensamiento de Zubiri. Por esta razón, es preciso destacar, en una breve síntesis, los aspectos que conflu^{en} en su desarrollo.

Al hablar del individuo, la esencia y la especie según la consideración trascendental, en la primera parte, se hizo hincapié en la función trascendental de la talidad, consistente en ins^{taur}ar la cosa como algo "de suyo", es decir, como realidad. Por este motivo se incluyó en un sólo apartado el tratamiento del indi^{viduo}, de la esencia y de la especie pues, al ser consideradas trascendentalmente, su carácter de realidad absorbía las correspondientes concreciones a cada una. Por esta razón, al hablar del hombre bajo la misma consideración, se procederá de modo similar. La esencia es ella misma individual, esto es, posee individualidad; gracias a esa individualidad, individualiza las ulteriores concrecio^{nes} de la cosa y hace que la sustantividad posea individualidad. La esencia tiene una constitucion trascendental: por ser "de suyo" se pertenece a sí misma de un modo propio; en esto consiste ser individuo, ser "suyo". El sistematismo de la esencia, en función trascendental, es interioridad: el "de suyo" es desde sí mis^{mo} aquello que es; la interioridad en cuanto plasmada en ser lo real mismo es exterioridad. Interioridad y exterioridad son las

dimensiones transcendentales de la realidad. La cosa tiene función transcendental distinta, según el tipo de talidad que posea; esta tipicidad da origen a dos esencias distintas: las esencias cerradas, que "son de suyo en sí" y nada más, y las esencias abiertas, que además de "ser de suyo en sí" tienen una apertura a todo lo real. Estas últimas son las esencias inteligentes y volentes, esto es, el hombre.

Posteriormente se analizó el tema del conocimiento humano. Por su inteligencia, el hombre está abierto a la realidad: la impresión de realidad es constitutivamente transcendental, "inespecífica", es decir, la inteligencia es constitutivamente abierta. El hombre es animal inteligente, esto es, animal de realidades. El hombre "vive de la realidad": la inteligencia se hace como lo aprehendido.

El estudio del individuo humano, talitativamente considerado, condujo a dos conclusiones importantes: el hombre es individuo estricto porque, gracias a su inteligencia, se posee a sí mismo como realidad; y el hombre no sólo es sub-stante (sujeto de propiedades), sino super-stante, en cuanto que es capaz de apropiarse posibilidades, por ser inteligente y capaz de optar, lo cual significa que es libre y apto para proyectar su vida.

La esencia humana, desde el punto de vista de su talidad, tiene una precisa estructura constituída por una realidad anímica y otra corpórea. Cada una de estas realidades incluye, como algo propio, el estar vertida a la otra desde sí misma. Por esto, la esencia del hombre es corporeidad anímica o animidad corpórea, y la única esencia estricta.

La especie o quiddidad del hombre también en el orden talitativo, es el phylum transmisible por interfecundidad. Posee dos notas que, tomadas como "momentos" metafísicos (no como notas físicas) y articuladas en forma de género y diferencia hacen posible definir la especie humana como una realidad ánimo-racional. Es la única especie definible y, a su vez, sólo ella es estricta especie.

A la luz de estas ideas habrá que abordar el tema del hombre, en el orden transcendental.

El hombre, por su inteligencia, es una esencia abierta. Esta apertura hace relación a la totalidad de lo real en cuanto real, en sentido operativo: al enfrentarse con las cosas las capta como realidades. Sin embargo -y esto es lo que ahora interesa subrayar-, la esencia humana es abierta en su propia estructura, y esta es la razón última de aquella apertura operativa. "La apertura es un carácter transcendental del 'en sí'. No es un añadido, pero tampoco es algo que flota sobre sí mismo. Sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal".¹ Muy lejos está esta tesis de Zubiri de una consideración del hombre según la cual su realidad fuese simplemente la sucesión de sus propios actos. El hombre sucede precisamente porque es como es de suyo "en sí", no es el mero suceder. Y su constitución real incluye la apertura a que nos hemos referido. En otros términos, el tipo de esencia que el hombre tiene -la cual talitativamente es intelectual-, en función transcendental, "instaura esa esencia ante todo como algo real,

como algo que 'de suyo' es algo 'en sí'; pero a una con ello, la instauro como algo transcendentamente abierto a lo que ella -la esencia intelectual- no es en sí, o a su propio ser en sí. Estos dos momentos no son estructuralmente independientes, y en su mutua pertenencia transcendental consiste formalmente el tipo de constructo metafísico a que estamos aludiendo".²

De algún modo podría decirse que la función transcendental que la talidad inteligente desempeña, trasciende su propia realidad inteligente, en cuanto que esa función es desempeñada también respecto de toda realidad en cuanto realidad. Esto significa que "la 'cosa' inteligente y volente no sólo es algo 'de suyo', sino que, por ser 'tal', su función es mucho más vasta que el ser 'de suyo', porque 'hace' que por respecto a 'tal' cosa, el ente mismo en cuanto tal sea intrínsecamente verdadero y bueno".³

Para aclarar lo anterior es preciso contrastar la función transcendental de la talidad humana, con aquella correspondiente a la talidad no humana, con lo cual se pone de manifiesto que la diferencia entre el hombre y las demás realidades no es meramente talitativa sino transcendental. "Todas las esencias materiales son talitativamente diversas en su talidad formal (cuerpos materiales de distinta índole, organismos de distinto tipo, etc.); sin embargo, todas ellas tienen una misma función transcendental",⁴ que consiste en instaurar la cosa como algo "de suyo" y nada más. Los animales -se estableció anteriormente-, a pesar del carácter de "cuasi-individuos" que les corresponde, pertenecen también al ámbito material: no están abiertos a la realidad en cuanto tal, porque carecen

de inteligencia.

En el caso del hombre, en cambio, "la inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función transcendental exclusiva de ella. Por esto, la diferencia entre lo intelectual y lo no intelectual, es una diferencia transcendental y no sólo talitativa".⁶ El que la diferencia no sea meramente talitativa significa que se trata de una diferencia en el constructo metafísico qua metafísico.

En consecuencia, la constitución transcendental del individuo humano es radicalmente distinta a la del resto de las sustancias. Ser individuo es ser "suyo" de un modo propio, pertenecerse a sí mismo en el orden real. Ahora bien, "transcendentalmente, el ser vivo se pertenece a sí mismo sólo 'materialmente'; transcendentalmente es esencia 'cerrada'. Su apertura, en efecto, es sólo 'estimúllica'; está abierto a los estímulos, pero no lo está formalmente a su carácter de realidad. A lo sumo podríamos decir que el animal, sobre todo el animal superior, es un primordium de esencia abierta; es, si se quiere, esencia 'cuasi-abierta', donde el 'cuasi' expresa el carácter de mero primordium".⁶ Esto significa que el animal efectivamente es "suyo" pero tan sólo "materialmente", es decir, sólo como individuo transcendental.

En cambio, "la esencia estrictamente abierta es suya 'formal y reduplicativamente';... no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio 'ser-suyo'. Es su realidad en cuanto tal lo que es 'suya'".⁷ De aquí que, en

sentido amplio, todas las sustantividades, sean del tipo que sean, son individuos por el hecho de pertenecerse a sí mismas. Mientras que, en sentido riguroso y estricto, sólo el hombre está consituido transcendentemente como individuo, por la apertura de su esencia, gracias a la cual se pertenece a sí mismo poseyéndose en su mismo carácter real. Es el único animal que entra en relación con la realidad en cuanto tal, incluyendo la suya propia; el único que definitivamente es "suyo".

El término persona sólo es aplicable al hombre quien, por razón de su talidad intelectual, es "de suyo" una esencia abierta que le permite ser "suyo". Y precisamente "en el 'suyo' de la esencia abierta es en lo que transcendentemente consiste la persona".⁸ El hombre se posee a sí mismo -en esto consiste ser "suyo"- por lo cual, dicho en otros términos, "tomando el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona".⁹ Intramundaneamente, entonces, el hombre es la única esencia que es persona.

El poseerse de la persona tiene carácter constitutivo y también operativo. Por eso, este poseerse, en acto segundo, es justo la vida. "En esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de estar en la realidad, en el todo de la realidad".¹⁰

Es preciso insistir en el hecho de que Zubiri no reduce al hombre a sus meras operaciones, al mero suceder de sus actos, sino que primariamente es algo en sí. Por ello, "persona" es un carácter primariamente constitutivo: el carácter de la sustantividad hu

mana, de la corporeidad anímica. De aquí se deriva una conclusión al tema que estamos tratando: "desde el punto de vista de su sustantividad, el hombre es una corporeidad anímica, y es por esto una realidad personal".¹¹ En otros términos, "el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es 'su' realidad. Y en esta 'suidad' consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es animal personal".¹² He aquí, finalmente, la noción del hombre como realidad personal o animal personal, desde el punto de vista del análisis transcendental. Esto conecta con la idea del hombre como animal de realidades a la que dió origen el estudio del conocimiento humano: "toda intelección es últimamente sentiente. Por esto el hombre es 'animal de realidades'; y de ello resulta que el hombre es 'animal personal'".¹³

Existe una correlación terminológica entre la constitución del individuo en general y la del individuo humano como persona, que expresa la realización plena de la sustantividad en el hombre.

El individuo posee una esencia individual, que es individuidad. La individuidad de la esencia individualiza las diversas concreciones de la sustantividad, y esta individualización hace que el individuo posea individualidad. Paralelamente, la persona tiene una esencia abierta que es la personeidad. La personeidad de esta esencia personaliza las notas de la ulterior concreción en el hombre y, gracias a esta personalización, la persona tiene personalidad. Por esto, Zubiri afirma que "así como en el orden constitu-

tivo toda esencia, sin excepción, es 'individuidad', así también la esencia abierta es en el orden constitutivo transcendental 'personeidad'. Personeidad es el tipo de individuidad de la esencia abierta".¹⁴ Y "así como el individuo, transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personeidad, 'personaliza' (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene 'personalidad'.¹⁵ Veamos en qué consiste esta personalización.

Toda sustantividad posee unas notas que pertenecen naturalmente a su estructura y son las que hemos llamado constitucionales. En cambio, las notas de la ulterior concreción del individuo son denominadas "indiferentes". Una nota es indiferente, por tanto, cuando no es constitucional, y puede provenir por dos vías: por emanación del mismo individuo -derivada de las notas constitucionales- o por advenimiento; Zubiri llama a estas notas indiferentes por advenimiento, precisamente notas "adventicias" porque surgen de las relaciones de una cosa con otras: vienen desde fuera.

Sin embargo, indiferencia, dice Zubiri, no significa indefinición, en el sentido de indeterminación absoluta. Así por ejemplo, "es indiferente la nota en sí misma, pero su ámbito no sólo está definido, sino que lo está con necesidad. A un cuerpo le 'es indiferente' ocupar este lugar; 'puede' ocupar varios; pero 'ha de ocupar' necesariamente alguno".¹⁶ A la unidad entre este "poder" y esta "necesidad" se reduce la noción de "posibilidad", entendida como me-

ra "potencia". Se estableció anteriormente que tal potencialidad corresponde a la esencia en cuanto apta para recibir propiedades. Por tanto, la esencia determina necesariamente el ámbito de lo posible: ella es "posibilitante" de las notas indiferentes.

Ahora bien, anteriormente se estableció la diferencia entre las esencias cerradas y las abiertas, en función de esta noción de posibilidad. En las primeras el sentido de la posibilidad se reduce exclusivamente a la mera potencia. Las notas prefijadas por la esencia cerrada "son, en su virtud, posibles en el sentido de potenciales (con potencialidad activa o pasiva). Su actualidad pende de la conexión con otras realidades según sus potencias".¹⁷ La actualización de la potencia en una nota determinada es un "movimiento" y la nota actualizada, desde el punto de vista metafísico, es un "hecho".

En cambio, la posibilidad en sentido estricto y no sólo como mera potencia, corresponde exclusivamente al hombre, por ser esencia abierta. Es lo que se expresa cuando se habla de las "posibilidades" que un hombre tiene en su vida. "Aquí 'posible' significa 'posibilitante'. La realización de estas posibilidades confiere a lo real una condición metafísica precisa: es 'suceso'".¹⁸

Por tanto, "respecto a su fundamento intramundano, la realidad tiene distinto carácter según que aquel fundamento sea una potencialidad o una posibilidad. Hecho y suceso son las dos grandes diferencias de condición metafísica real. No se distinguen forzosamente por razón de su contenido. La prueba está en que a veces una misma cosa puede ser por un lado hecho y por otro suce-

so. Pero la razón por la que es suceso es distinta de la razón por la que es hecho: son dos condiciones metafísicas distintas".¹⁹ Es to significa que una nota indiferente actualizada a partir de una potencia es hecho, mientras que si es actualizada a partir de una posibilidad, es suceso. En otros términos, "el hecho es la actualidad de una mera potencia; el suceso es la actualidad de una posibilidad. Claro está, no son dos actualidades absolutamente independientes; hay actualidades que no son sino hechos, pero no hay ningún suceso que no sea en alguna forma hecho".²⁰

La talidad del hombre tiene una doble función trascendental: instaurarlo como realidad y dotarlo de esencia abierta. Por lo primero, posee potencias que, actualizadas, originan hechos. En cuanto esencia abierta, esto es, en cuanto que es capaz de hacer "suya" la realidad, tiene posibilidades y es autor de sucesos cuando aquellas se actualizan. "Por razón de esta estructura, el hombre prefija parcialmente sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad 'en sí'. Pero la apertura modifica en buena medida el 'en sí', y por tanto el carácter de sus potencias. Entre la nuda potencia y su acto, el hombre, no en todas, pero sí en muchas zonas de sus operaciones, interpone inexorablemente el esbozo de sus 'posibilidades'. Aquí, posibilidad tiene un carácter distinto del meramente potencial. Con unas mismas potencias, posee distintas posibilidades. La potencia pasa al acto por mera 'actuación'; pero las posibilidades pasan al acto por 'aceptación' o 'aprobación'. De ahí que la actualización ya no sea mero movimiento, ni la actualidad mero hecho. La actualización es un 'suceder' y

la nota actualizada es 'suceso' o 'evento'."21 Por tanto, "la estructura de la esencia cerrada es principio 'de donde' algo es hecho; la esencia humana abierta es principio 'de donde' algo es suceso. Y en este sentido esta última esencia tiene carácter de principio 'eventual'."22

Nos habíamos propuesto explicar el tema de la persona y la personalidad en el hombre y, con lo anterior, se ha dado un paso importante. El individuo humano es persona porque transcendentamente es esencia abierta. Persona es el "suyo" de esta esencia. La esencia abierta es "personeidad". La realización de sus posibilidades pende de su personeidad, gracias a la cual "personaliza" esas notas actualizadas: los sucesos o eventos de su propia vida, y configura su personalidad. Por esto, "la vida en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. En y por sí misma no es 'personal', sino rigurosamente 'a-personal'. Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de personeidad. Personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad ... Personeidad es que mis actos son míos porque soy mi 'propio' mí, porque previamente soy personeidad".23

El vocablo "a-personal" se contrapone a "personal"; pero es distinto a lo "impersonal", porque "impersonal... es un modo de ser y de actuar personal, pero 'reducido' a ser y actuar de la persona. Son ... dos puntos de vista esencialmente distintos. Por un lado, la acción es un momento de la vida personal, esto es, un momento de la autoposesión de la realidad física 'mía' en el todo

de lo real. Entonces es una acción personal. Pero puedo considerar la acción dejando en suspenso el ser momento de mi vida personal. Entonces ya no es una acción personal, sino tan sólo una acción de la persona; se da en la persona, pero no en cuanto momento de su vida. Es la reducción de 'ser-personal' a 'ser-de-la-persona'. Por esta reducción ... la acción es impersonal. La acción continúa siendo 'de la persona', pero no en forma personal: es la esencia formal de la impersonalidad. La impersonalidad no consiste ... en una supresión del carácter de persona, sino que es una modalidad de ella. Por eso es por lo que los animales ... no son impersonales; son sólo apersonales".²⁴

En síntesis, la vida humana es personal por ser la vida de la persona, la cual, debido a su personeidad, personaliza sus posibilidades actualizadas, y por ello tiene personalidad. Lo a-personal nada tiene que ver con la persona pues corresponde a la vida considerada en sí misma, es decir, al margen de la persona. En cambio, lo impersonal sí es de la persona porque es personal en cuanto que es algo que se da en la persona, aunque no como momento de la vida personal, porque excluye la autoposesión de sí mismo bajo el carácter de realidad.

Con esto, el problema de la libertad humana cobra un nuevo y radical sentido. Realizar acciones personales es apropiarse posibilidades. Y actuar libremente es optar. "La opción es el carácter formal de la constitución de la vida humana, por lo menos en el sentido de ella en que el viviente tiene que hacerse cargo de la realidad",²⁵ es decir, en el nivel de la apropiación de posibilidades.

Cuando se trató el tema del conocimiento se conceptuó al hombre como "animal de realidades", porque es capaz de comportarse con todas las cosas y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino porque son reales. Y se concluyó que el hombre "vive de la realidad". Esto también adquiere ahora una gran importancia para comprender mejor la libertad de la persona: "En toda opción se opta ciertamente por algo. Pero este algo digámoslo así, en términos vulgares, no es tan sólo aquella cosa por la que se opta, sino que optando por esa cosa, aquello por lo que he optado es por una forma de estar en la realidad, he optado por una figura de mi realidad. El hombre está entre cosas y con cosas, pero donde el hombre está es en la realidad. El hombre vive de la realidad. Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto".²⁶

De ahí que el tema de la libertad en Zubiri tenga una connotación eminentemente trascendental y no meramente operativa. Y esto por dos razones: en primer lugar, el hombre es libre constitutivamente en cuanto que su constitución es trascendental, esto es, posee una esencia abierta al todo de la realidad, lo cual significa que es libre desde sí mismo -porque ya es persona-, y no como mera consecuencia de sus actos. Dicho en otra forma, su realidad propia no se reduce a sus acciones, sino que éstas son una consecuencia de su previa constitución real: las acciones son libres porque el hombre tiene una estructura que en sí misma incluye la apertura a la realidad total. Y en segundo lugar, porque toda opción humana, aunque se dirija a realidades distintas de la

realidad personal, recae necesariamente sobre esta última: si el individuo humano opta, por ejemplo, por ingerir un alimento, simultáneamente está optando por un modo preciso de estar él en la realidad, esto es, en forma físicamente satisfecha. Esto significa que el hombre vive de la realidad, haciéndose cargo de ella.

Con esto último se ha conseguido precisar con mayor exactitud lo correspondiente a los actos personales, a diferencia de los impersonales y los a-personales. Sólo cuando el hombre actúa plenamente como persona, es decir, con una inteligencia sentiente que ha de hacerse cargo de la realidad para poder actuar, ejecuta actos personales. Y, entonces, el acto personal tiene un doble aspecto: "Por un lado, es un acto determinado por razón del objeto o de la situación sobre que recae. Pero, por otro, ese mismo acto constituye una manera mía de estar en el todo de la realidad, y por esto es por lo que el acto es personal".²⁷ Este segundo aspecto es una manera de afirmarse el hombre como realidad "suya", en el todo de lo real. Y esto conecta, como veremos, con el tema del ser del hombre, que será objeto del próximo apartado.

En estas páginas puede apreciarse otra vez, el verdadero alcance metafísico del pensamiento de Zubiri, la profundidad con que plantea las cuestiones y su capacidad para llevarlas hasta sus últimas consecuencias.²⁸ El estudio del hombre, en el orden trascendental, reúne las principales aportaciones filosóficas del autor.

El núcleo fundamental de la antropología de Zubiri arranca de su concepción del hombre como esencia abierta, que le distingue ra-

dicalmente del resto de la realidad intramundana. Consecuencia de ello es la precisa diferencia entre persona y personalidad, cuyas bases son estrictamente metafísicas. A partir de aquí es posible desarrollar una investigación sobre el hombre que, al mismo tiempo, mantenga el presupuesto óntico fundamental de la estructura humana, y permita incorporar al saber antropológico los conocimientos, incluso, de la psicología contemporánea. Esta visión del hombre contrasta con aquella otra que le reduce a una mera sucesión de fenómenos -sicológico-, carente de fundamentación filosófica.

La precisión que Zubiri establece en torno a la noción de "posibilidad", connota al problema de la libertad humana de mayor amplitud de perspectiva, que si se le sitúa en la línea de la simple potencia, en términos del propio autor. Consideramos que, en este punto, Zubiri ha sabido dar un paso más en la línea de la filosofía clásica -realismo-, respondiendo con ello a las exigencias del pensamiento contemporáneo.

Hay, sin embargo, una cuestión que no aparece suficientemente resuelta, y a la que aludimos en el apartado 2.2.2. Se trata de la limitación derivada de la reducción, que Zubiri lleva a cabo, del orden transcendental a la realidad, excluyendo al ser de este orden. En concreto, hay un momento en que afirma que el hombre, por ser inteligente y volente, tiene una función que consiste en hacer que "el ente mismo en cuanto tal sea intrínsecamente verdadero y bueno". Esto podría interpretarse en el sentido de que la verdad y el bien no pertenecen precisamente al orden de la realidad -no son transcendentales-, sino que dependen del hombre.

Si es así, nos encontramos en una situación opuesta a lo que el mismo Zubiri se propone a toda costa evitar, esto es, la vuelta al antropocentrismo. Como la referencia de Zubiri a este problema es un tanto ambigua y no se detiene lo suficiente para resolverlo, resulta difícil discernir el verdadero sentido que intenta darle. En cualquier caso, nos parece un asunto de importancia filosófica fundamental que, en un tratado de metafísica, requeriría una mayor profundización. Una genuina interpretación del ser, a la luz de los principales comentaristas de Aristóteles, será decisiva, y servirá para valorar en su medida la aportación de Zubiri a la metafísica del hombre.

3.3.2 El ser del hombre

Cuando se desarrolló el tema de la totalidad de lo real, en el orden talitativo, se hizo mención de la respectividad en que se encuentran unas cosas con otras. La respectividad, se dijo, consiste en que cada cosa está vertida desde sí misma a las demás y, por ella, el conjunto de esas mismas cosas respectivas constituye un cosmos.

El cosmos tiene una precisa función transcendental: determinar el mundo. Por tanto, mundo es ese conjunto de cosas reales y respectivas por razón de su carácter de realidad.

Lo anterior dejó bien clara la idea de que cada cosa real incluye, en ella misma, su versión a las demás, razón por la cual no se le puede considerar, en sentido radical, al margen de esa respectividad. Esto significa que, por el hecho de la respectividad de lo real, la realidad tenga que reafirmarse o reactualizarse en sí misma frente al todo de lo real. Y precisamente esta actualización de la realidad en cuanto respectiva, es decir, la actualidad del estar en el mundo, es lo que Zubiri entendió por ser.

Ser consiste, por tanto, en el hacerse presente de la realidad, en reafirmarse en ella misma. Y la realidad es, consecuentemente, anterior al ser.

Ahora bien, el hombre es también una de esas realidades que forman parte del cosmos y del mundo y, en tanto que realidad, tiene su propio ser: "Esta realidad humana, como toda realidad, tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad: es una reac-

tualización de la realidad".¹ Sin embargo, el ser del hombre es un ser peculiar o distinto del resto de los seres del mundo, porque su realidad es esencia abierta.

El tipo de respectividad del hombre con las cosas es necesariamente diferente al que guardan las simples cosas entre sí, porque es respectivo no sólo en tanto que es una realidad en y por sí -esto también es propio de las esencias cerradas-, sino sobre todo porque por su inteligencia, se enfrenta a las cosas como realidades. Es un modo distinto de estar vertido al todo de lo real y una forma peculiar de estar en la realidad y en el mundo.

El hombre, se afirmó anteriormente, es persona y, dice Zubiri, "el ser de la persona humana, en cuanto ejecuta actos personales, es Yo".² Ha de tenerse muy en cuenta la distinción entre realidad y ser para no confundir el "yo" con la persona; "'yo' no es la realidad del sujeto, sino justamente al revés: es la realidad del sujeto la que tiene como propiedad, digámoslo así, el ser un 'yo'".

La respectividad del hombre, que procede de su carácter de esencia abierta, es decir, de su actividad intelectual gracias a la cual conoce las cosas como realidades, es la que corresponde propiamente a su ser entendido como "yo". Por esto, "ser 'yo' es un momento -y no el único ni el primario- de la realidad del sujeto en acto segundo, operativamente; no es un momento entitativo. La realidad del sujeto está allende el 'yo'.³" Claro está que la realidad humana también tiene su ser correspondiente a su constitución en cuanto tal, pero este ser del hombre en nada se distinguiría al ser de las demás realidades. Es decir, la realidad humana tiene también su ser: tiene su actualidad en la respectividad simpliciter

de lo real. Pero lo que aquí interesa es precisamente el ser propio y exclusivo de la persona, que según se ha establecido, es el "yo".

La diferencia, por tanto, entre el ser de la realidad humana y el ser de las simples realidades, radica en el modo de la reafirmación o reactualización de cada una de esas realidades en ellas mismas. La afirmación que el hombre hace de sí mismo implica una forma de poseerse peculiar: como "suyo" en el todo de lo real, gracias a su inteligencia. Esta razón es la misma por la cual se estableció que sólo el hombre es individuo estricto. "Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera ya antes; no hay sino afirmación de lo que ya era. Por eso esta afirmación actualiza mi propia realidad sustantiva como 'propia mía': es mi ser sustantivo".⁴

Actualidad -se advirtió oportunamente- es para Zubiri el abstracto de actual y no de acto en sentido aristotélico. La actualidad, por tanto, no tiene tampoco el sentido de realidad física que se añade -como nota, por ejemplo- a la realidad que ya es real. El hombre se hace cargo de la realidad y esto constituye una actitud personal, según la cual se afirma como absoluto, es decir, como realidad "absoluta" o suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Cuando ingiere el alimento adopta una actitud que tiene un contenido claramente distinto de la realidad física que ha ingerido. El alimento añade algo a su realidad, pero la actitud en que al ingerirlo se afirma como absoluto no añade ninguna nota a su realidad. Por razón de la actitud, lo que ha ad-

quirido es una actualidad. El contenido, por tanto, de la actitud es actualidad. "Es la actualidad de afirmarme en mi realidad absoluta en el todo de lo real: es justo mi ser. Este ser tiene un nombre preciso: es Yo".⁵

El lugar prominente que el hombre ocupa en el todo de lo real frente a las demás cosas, no debe dar lugar a que se interprete el pensamiento de Zubiri como un antropocentrismo, según el cual la realidad humana fuese de algún modo la condición de posibilidad para que se diese el mundo. El hombre es una realidad más -si bien de carácter peculiar- que, por ser respectiva en su misma estructura, interviene en la constitución del mundo. Y el hombre, ahora sí por su peculiaridad -por su inteligencia-, puede apropiarse la realidad. Dicho en otros términos, "sólo porque el hombre es una realidad constituida qua realidad en respectividad a las demás, esto es, sólo porque el hombre es ya 'mundanal' como realidad, puede hacer 'suyo' el mundo, en el sentido existencial y vital, por 'bosquejo'. Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad".⁶ La mundanidad, por tanto, nada tiene que ver con el hombre en cuanto hombre, sino en tanto que real.

Ahora bien, cabe considerar, porque es de primordial importancia, el tipo de relación que la realidad humana en tanto que humana guarda con los demás hombres. Hasta este momento se ha establecido la respectividad en que se encuentran las cosas entre sí como realidades simpliciter, y aquella en que el hombre está con relación a esas realidades. Pero, decíamos, el hombre está también vertido a los demás hombres y éstos configuran su realidad de un modo distin-

to y fundamental. "Desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás. Lo cual significa que por esta versión que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera constituyéndome. En virtud del esquema, los demás están refluendo sobre mi propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás. De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos. Modulación es, pues, codeterminación de mi modo de ser absoluto. Y esta codeterminación es justo lo que llamo dimensión: mide, con respecto a los demás, mi modo de ser absoluto".⁷

Para determinar las dimensiones del ser humano hay que recordar que la realidad del hombre es específica. Esto significa que cada individuo humano pertenece al phylum correspondiente al animal de realidades. La esencia de cada hombre no sólo es constitutiva, sino también quidditativa. El phylum humano, dice Zubiri, "tiene tres caracteres. Es, ante todo, pluralizante: la especie no es una suma de individuos iguales, sino que, por el contrario, la especie es una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos. En segundo lugar, la especie es filéticamente continuante; en su virtud, los individuos conviven. Finalmente, la especie es prospectiva, es prospección genética".⁸

En su virtud, la presencia del esquema filético en cada hombre hace que éste posea tres dimensiones reales, correspondientes a los tres caracteres del phylum-pluralizante, continuante y pros-

pectivo-: la diversidad individual, la convivencia social y la historia. Estas tres dimensiones corresponden al hombre en cuanto realidad, y no en tanto que ser.

Ahora bien, como la realidad es anterior al ser y fundamento de él, el ser humano -el "yo"- también posee tres dimensiones fundadas en las anteriores. "Como dimensiones del Yo, la diversidad individual determina en el Yo esa dimensión según la cual el 'Yo' es un 'yo' respecto de un 'tú', de un 'él o ellos', etc. El Yo tiene esa dimensión de ser 'yo' que llamamos 'ser-cada-cual': La 'cada-cualidad' del Yo. Como dimensión del Yo, la convivencia social determina su ser, su Yo, como 'comunal'⁹". Y la historia o "edad de la realidad humana refluye sobre el Yo haciéndolo 'etáneo'; es la 'etaneidad' como dimensión del ser del hombre".¹⁰

En conclusión, el phylum humano tiene tres caracteres: es pluralizante, continuante y prospectivo. A estos caracteres corresponden tres dimensiones del hombre, tanto si se le considera como realidad: la diversidad individual, la convivencia social y la historia, como si se le tiene en cuenta en su ser: la "cada-cualidad" del Yo, el Yo como "comunal" y la "etaneidad" del Yo.

No habrán de confundirse las dimensiones del Yo con el Yo considerado en sí mismo, esto es, como Yo personal, que es afirmación absoluta en el todo de lo real. Este Yo personal está más allá de sus dimensiones individual, social e histórica. Dicho en otros términos, la individualidad, la socialidad y la historicidad son dimensiones que justamente presuponen el Yo. Por tanto, "ser Yo es ser 'mi' Yo allende lo individual, lo social y lo histórico: es afirmar

se como absoluto, aunque esta afirmación sea dimensionada. No son las dimensiones las que constituyen mi Yo, sino que es mi Yo, el ser mío, lo que hace posible que lo individual, lo social y lo histórico, sean dimensiones propias suyas".¹¹

La importancia de este último problema referente a las dimensiones del hombre amerita un apartado especial en el que se desarrolle la última de ellas -de las dos primeras dimensiones, Zubiri se ha ocupado explícitamente sólo de forma oral-, es decir, la dimensión histórica del hombre, tanto desde el punto de vista de su realidad como de su ser. Hay que advertir que no se tratará de toda la realidad de la historia, sino de la historia en cuanto dimensión de la realidad y del ser del hombre.

La coherencia que encontramos en estos planteamientos de Zubiri, en torno al ser del hombre, con relación al análisis que se llevó a cabo al desarrollar el problema del mundo y del ser, es palpable. Realmente ha logrado puntualizar con detalle los diversos aspectos involucrados en la cuestión, sin dejar hilos sueltos.

Ahora se esclarece más lo que en aquel momento comentamos, en el sentido de que la concepción de Zubiri en este punto sigue una dirección inversa a la de Heidegger. Para Zubiri, el mundo y el ser nada tienen que ver con la comprensión del hombre. La realidad humana interviene en la constitución del mundo, como lo hace el resto de las cosas, es decir, siendo respectiva al todo de lo real. Y el ser del hombre deriva, digámoslo así, de su propia esencia y estructura pues, para Zubiri, no es sino una actua-

lidad de la realidad.

Pero también advertimos, junto con lo anterior, que la reducción del ser a mera actualidad de lo real, suponía un empobrecimiento de la noción de ser, ya que no queda incluido en el estricto orden transcendental. Tal concepción, que vacía a la realidad de ser, cuando se aplica al hombre, acaba por reducir su ser a una simple actualidad operativa, esto es, al "yo" que, según Zubiri, es un "momento -y no el único ni el primario- de la realidad del sujeto en acto segundo, operativamente: no es un momento entitativo". Sólo la necesidad de distinguir su posición de la adoptada por la aristotélica tradicional puede explicar esta afirmación de Zubiri, por tantos motivos discutible. Frente a esto, pensamos que, en rigor metafísico, el ser es lo primario¹² en la constitución de toda realidad, incluido el hombre. Precisamente el ser es aquello por lo que toda cosa es o existe, y por esta razón, no puede haber nada que le preceda en sentido metafísico. En otros términos, no existe disociación alguna entre el ser y la realidad, ya que ambos se encuentran en el mismo orden y, finalmente, se identifican.

3.3.3 El hombre y la historia

El hombre tiene una dimensión histórica. Para comprender el alcance de esta afirmación, es preciso analizar, primero, la historia como dimensión del ser del hombre, porque las dimensiones del Yo se fundamentan en las dimensiones de la realidad, como se estableció anteriormente.

Sin embargo, antes de entrar en ese análisis es necesario tratar el problema del carácter histórico de la realidad humana porque, como ha dicho Zubiri, las dimensiones no constituyen la realidad o el ser, sino que son precisamente dimensiones de esa realidad o ese ser.

El hombre no puede ser concebido al margen de la especie a que pertenece. Su pertenencia al phylum humano implica versión a los demás hombres, esquemáticamente. Esto se traduce, históricamente hablando, en un proceso de transmisión genética, gracias al cual la especie se proyecta en los diversos individuos.

La historia, desde ese punto de vista, sería un proceso de transmisión genética, ya que ella "existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética".¹ Sin embargo, Zubiri advierte que, formalmente, la historia es algo más que ese mero proceso: es un movimiento procesual. Consiste en ser un movimiento, según el cual, "cada momento está formalmente 'apoyado' en el anterior y es apoyo del siguiente. Por apoyarse en el anterior, cada momento 'procede-de' él; "por apoyar el siguiente, cada momento 'procede-a'. Procede-de y proceder-a son los dos momentos constitutivos de lo que es un proceso. Esto es, el movimiento en que la historia consiste es un

movimiento procesual."²

Tal movimiento de la historia incluye la presencia de la nota constitutiva fundamental del hombre -la inteligencia-, gracias a la cual le es posible estar en la realidad. La historia humana es entonces un proceso en el que no sólo se transmiten genéticamente unos caracteres psico-orgánicos de unos hombres a otros, sino ante todo se entregan modos de estar en la realidad. Esta entrega, para Zubiri, es tradicición. Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, le instala en un cierto modo de estar en la realidad. "Esto es formalmente el proceso histórico: tradición de formas de estar en la realidad."³

Pero como las formas de estar en la realidad sólo pueden ser entregadas apoyándose en la transmisión genética, "por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente".⁴ La transmisión genética corresponde a lo que de "natural" tiene el hombre, y la tradición a lo que tiene de "histórico".

Hay una diferencia radical entre la estructura formal de la historia y la de la evolución: "la evolución procede por mutación, sean cualesquiera el origen y la índole de las mutaciones. Pero las formas de estar en la realidad proceden por invención, porque hay que optar. El proceso histórico no es la prolongación del proceso evolutivo. La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa. Son procesos distintos".⁵ Esto elimina la posibilidad de todo determinismo en la concepción de la historia, ya que la opción, momento esencial de la libertad humana, está implícita en el proceso histórico.

La esencia de la tradición está constituida por la unidad in trínseca de tres momentos del proceso: constituyente, continuable y progre-diente. El momento constituyente consiste en instalar al animal de realidades en una forma de estar en la realidad. Este momento constituyente funda el carácter continuante de la tradición: "esta forma de estar en la realidad, en cuanto procede de los proge-nitores, es formalmente una continuación de lo que éstos han querido entregarle desde sí mismos. La tradición tiene un momento conti-nuable".⁶ Como el hombre al nacer recibe unas formas de estar en la realidad, tiene que hacerse cargo de ellas para seguir optando: en esto consiste el momento progre-diente.

Téngase ahora en cuenta la distinción que se introdujo oportunamente entre "hecho" y "suceso". La historia se compone de sucesos, es decir, de realización de posibilidades personales. La mera actuación de potencias naturales, el conjunto de hechos, no constituye un proceso histórico, porque carecería de tradición. "Lo que la tradición entrega es ciertamente modos de estar en la realidad. Pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes un modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la reali-dad como principio de suceso, esto es, como principio de posibili

tación de estar de alguna manera en la realidad".⁷ Desde hace muchos años Zubiri había escrito que "la historia es lo más opuesto a un mereo desarrollo. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso, la estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una 'cuasi-creación'. Creación, porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que cuasi-creación, porque, naturalmente, no se trata de una rigurosa creación desde la nada".⁸

Las posibilidades son el término formal de la opción, porque optar es siempre optar por lo que el hombre puede hacer. Este poder abre al hombre a un ámbito de distintas posibilidades, entre las cuales tendrá que optar. Por tanto, la historia es un proceso de posibilitación por transmisión tradente. En otros términos, "es el suceso de los modos de estar en la realidad".⁹

El hombre, como realidad histórica, vive en el presente. Pero el presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que puede hacer".¹⁰ En cambio, "el pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente".¹¹ O dicho en otros términos, "el pasado no continúa como realidad, pues entonces no sería pasado, pero continúa como posibilitación. La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilitación; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la

anterior".¹² El pasado, por tanto, sobrevive bajo la forma de estar posibilitando el presente. Y como el hombre tiene que optar en el presente, "las posibilidades por las que ha optado constituyen lo que llamamos un 'proyecto'".¹³

A la luz de lo expuesto hasta ahora es posible entender el primer problema planteado: qué es la historia como dimensión de la realidad humana. Es decir, qué es el individuo histórico como realidad, en cuanto determinado dimensionalmente por la historia. Dicho en términos de interrogación: ¿qué es lo que la historia aporta a la realidad de cada individuo?

Para contestar a esa cuestión habrá que ahondar más en lo referente a las "posibilidades" del hombre, ya que es éste el núcleo del problema.

Zubiri atribuye a la palabra "posible" un triple sentido: "Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando el poder es potencia, lo posible es 'potencial'. Cuando el poder es facultado, lo posible es lo 'factible' en el sentido etimológico del vocablo (podría decirse lo 'facultativo' no en el sentido de potestativo, sino en el sentido de ser propio de una facultad). Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es 'una posibilidad', 'un posible' entre otros. Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante".¹⁴

Estos tres aspectos no son independientes, aunque lo potencial y lo factible se distinguen claramente de lo posible. Lo potencial funda lo factible y lo factible es fundamento de lo posible. Sin embargo, la razón por la que algo es posible es distinta de la ra-

zón por la que es potencial y factible. Para esclarecer la cuestión, Zubiri recurría, hace ya tiempo, a un ejemplo: "en el siglo XVIII, el hombre tenía, indudablemente, la nuda potencia de fabricar aviones; pero carecía de las posibilidades para hacerlo. Si en el siglo XVIII no se podía volar, no era por defecto de facultades, sino por falta de posibilidades".¹⁵

Esto significa que el hombre, en su proceso histórico, va adquiriendo nuevas posibilidades, no porque sus potencias o facultades se modifiquen -su realidad es siempre la misma, sin notas que se le añadan-, sino porque adquiere nuevas "actualidades". Algo es posibilitado porque adquiere la actualidad de estar "al alcance" [§] de las potencias y facultades. Siguiendo con el ejemplo de Zubiri, diríamos que en el siglo XX el hombre tiene las mismas potencias y facultades para fabricar aviones que en el siglo XVIII, pero que ha adquirido una nueva actualidad real -no una nota que añada algo a su realidad-, gracias a la cual puede efectivamente volar. Lo posibilitado no es, por tanto, algo ajeno a la nuda realidad, ya que se funda en ella. Dicho en otros términos, el poder de posibilitación no es un poder yuxtapuesto a las potencias y facultades, porque se apoya en ellas.

El poder de posibilitación es las potencias y facultades en cuanto alcanzan a determinados objetos y actos suyos. Es lo que Zubiri denomina "dotes". En el siglo XVIII el hombre no estaba dotado para volar. Sí lo está en nuestros días. "Potencias y facultades no son sin más dotes; dotes son las potencias y facultades precisa y fundamentalmente en cuanto principio de posibilitación".¹⁶

Esto significa que los hombres, con las mismas potencias y facul

tades, pueden tener muy distintas dotes. "Una inteligencia, una voluntad, etc., pueden estar mejor o peor dotadas. Una misma inteligencia puede estar mejor dotada para unas cosas que para otras. Más aún, las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse, a pesar de conservar las mismas potencias y facultades".¹⁷

Zubiri distingue entre dos tipos de dotes: aquellas que se adquieren por el mero uso o ejercicio de las potencias y de las facultades, a las cuales llama "dotes operativas" o "disposiciones"; y aquellas otras que son "dotes constitutivas" o "capacidades". "La naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilidad. En este caso, las dotes, resultado de esta naturalización, no son dotes operativas; son dotes constitutivas de las potencias y facultades en cuanto principios de posibilidad. Es justo lo que llamo 'capacidad'. Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilidad. Capacidad es formalmente 'capacidad de posibles' (en el sentido preciso en que aquí empleo este vocablo). La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye".¹⁸

La capacidad puede ser innata o adquirida, pero en cualquier caso es principio de posibilidad.

No cabe duda de que Zubiri, en este punto, ha hecho una valiosa aportación a la filosofía de la historia, de la cual él mismo se hace eco: "la triple dimensión de potencia, facultad y capacidad

es de carácter metafísico. Ha sido desconocida de la filosofía clásica. A mi modo de ver es esencial para una conceptualización metafísica de la realidad. Las tres son metafísicamente distintas: una potencia puede no estar facultada; una facultad puede no estar capacitada o estarlo deficientemente".¹⁹

La historia, así entendida, consiste formalmente en ser un proceso de capacitación; "no es un simple hacer, ni es tampoco un mero 'estar pudiendo: es, en rigor, 'hacer un poder'".²⁰ Dicho de otra manera, "la historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad".²¹

Al tratar el tema de la sustantividad, Zubiri establece una distinción importante, entre la "identidad" y la "mismidad", que guarda estrecha relación con la dimensión histórica del hombre. "Es necesario mantener enérgicamente la distinción entre identidad y mismidad. Lo que las cosas reales tienen en cuanto físicamente reales es una mismidad: son o no 'el' mismo en su posible alteración. La identidad, por el contrario, es a lo sumo el concepto objetivo de la mismidad".²² Y añade, "ser siempre 'el' mismo y nunca 'lo' mismo es un carácter primario de toda realidad sustantiva en cuanto sustantiva. Pero ahora damos un paso más, y decimos que este carácter compete a la sustantividad derivadamente, porque a lo que compete primaria y formalmente es al contenido de las notas esenciales en cuanto esenciales".²³ Por tanto, las notas constitutivas de una realidad permanecen siempre las mismas; lo que cambia y hace que algo no sea

siempre "lo mismo" son las notas que no pertenecen a la esencia, sean éstas constitucionales o adventicias.

Análogamente, la realidad del hombre no cambia históricamente en cuanto tal. Lo que varía son las capacidades. "El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era. ¿De qué? No simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino de algo más radical: de capacidades. Gracias a ellas tenemos hoy posibilidades de que carecía el hombre de Cromagnon".²⁴

La historia, habíamos dicho, es un proceso de posibilitación. Ahora podemos afirmar que este proceso sigue el siguiente ciclo: capacidad-posibilidad-capacitación, porque "la persona con sus capa cidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades".²⁵

Como conclusión de lo dicho hasta aquí, respecto de la dimensión histórica de la realidad humana, puede afirmarse lo siguiente: la historia es un proceso real del hombre; es un proceso de posibilitación, que se lleva a cabo por capacitación; la realización de lo posible es un suceso; suceso es, entonces, actualización procesual de lo posible; el proceso de capacitación es un proceso de posibilitación y, por tanto, un proceso de realización histórica de lo posible en cuanto tal: un proceso de sucesos.

Esta forma de entender la historia presupone aquella concep-

ción del hombre como esencia abierta, en la que se hizo tanto hincapié -cfr. apartados 3.1, 3.2.2 y 3.3.1-. Por esa misma razón, Zubiri concluye que "la historia es apertura: es una dimensión de la apertura metafísica de la sustantividad humana a su propia actualidad por capacitación. La apertura de la historia es así doble: es la dimensión apertural del hombre, y es un proceso que es abierto en cuanto proceso de actualización".²⁶

He aquí lo referente a la dimensión histórica de la realidad humana.

Pero nos habíamos propuesto abordar también el problema de la historia como dimensión del ser del hombre. Después del desarrollo anterior, el tratamiento de esta cuestión puede llevarse a cabo con mayor brevedad.

Recordemos la relación entre realidad y ser, establecida en los apartados 2.2.2 y 3.3.2. Lo real es lo "de suyo". El ser es la afirmación de la realidad en ella misma, esto es, la reactualización de la realidad. En el caso del hombre, su ser es el Yo: es la actualidad de afirmarse en su realidad absoluta en el todo de lo real.

Ahora bien, si la realidad del hombre es histórica -como se ha establecido- su ser lo es también, necesariamente. La realidad humana es específicamente prospectiva (histórica), desde ella misma: es la refluencia histórica de los demás en la constitución de la realidad de cada individuo. Por tanto, el Yo es el acto de una realidad que es histórica y, en consecuencia, tiene también carácter histórico.

La dimensión histórica del hombre es, pues, "la refluencia de lo histórico no sólo sobre la realidad, sino también sobre el ser de esta realidad, sobre el Yo".²⁷

Analícemos, entonces, en qué consiste el carácter histórico del ser humano.

Se ha dicho que el Yo es un acto de ser relativamente absoluto, porque es un afirmarse de la persona en forma absoluta en el todo de lo real; pero es absoluta a su manera, es decir, relativamente. Mi Yo es "así", dice Zubiri, a diferencia del Yo de los demás. "Ser así" significa ser un acto no de mis potencias y facultades, sino de mis potencias y facultades capacitadas; ser un acto de mis capacidades".²⁸

El hombre se afirma en el todo de la realidad, no de modo abstracto, sino con las cosas concretas que le rodean en cada situación. Estas cosas son aquellas para las que sus potencias y facultades están capacitadas. "La situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades".²⁹ Por tanto, el Yo está en la realidad, según sus capacidades. "El 'así' significa concretamente 'según mi capacidad'. La realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una 'capacidad de lo absoluto".³⁰

Como la historia, apunta Zubiri, es un proceso de capacitación, resulta que la historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto. El hombre se capacita en la historia, lo cual significa que pasa por distintos "estadios de capacitación". Cada estadio vie

ne después del anterior y se funda en él. Las posibilidades que se le ofrecen al individuo en cada estadio dependen de las que realizó en el antecedente. La capacidad está, por tanto, procesualmente determinada.

Todo estadio, dice Zubiri, tiene un "lugar", una posición bien determinada en el proceso de capacitación. "Esto es lo que yo llamaría 'altura procesual'. Es un carácter de la 'realidad' histórica. En cuanto este carácter determina una manera del 'ser', del Yo, la altura procesual constituye la 'altura de los tiempos',³¹". La altura de los tiempos es, entonces, el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Esto significa que una misma acción realizada en épocas diferentes puede tener distinto carácter, porque ha cambiado la altura de los tiempos.

"El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenece a la 'realidad' humana",³² no al "ser" humano, al Yo. Ese tiempo, en cambio, determina en el Yo una figura que Zubiri denomina "figura temporal" del Yo. Por tanto, el tiempo transcurre en la "realidad" y además es "figura" del "ser".

La realidad humana tiene su "edad", edad que es histórica, porque es altura procesual. "Es edad por ser determinación del viviente según altura procesual. Pero es histórica por ser el proceso de una determinación tradicionante de la persona".³³ Como este proceso es de capacitación, cada capacidad pertenece a una determinada edad histórica. Es, finalmente, una edad de la realidad de cada individuo.

El Yo, al ser afirmación de la realidad que posee una edad histórica, se encuentra también determinado por esa edad de la realidad.

Aunque la edad es sólo de la realidad, como modo del Yo es figura del Yo.

Zubiri, para aclarar lo anterior, distingue entre coetaneidad y contemporaneidad. No es lo mismo una cosa que la otra. La coetaneidad se refiere a la pertenencia a una misma "altura procesual", y no sólo a una misma época cronológica. En una misma época, todos los hombres son contemporáneos, pero pueden estar diferentemente capacitados. La coetaneidad hace referencia al proceso tradente de capacitación, a la historia. La contemporaneidad es un carácter extrínseco a la persona, mientras que la coetaneidad le es intrínseca.

Zubiri prefiere eliminar el prefijo "co" de la palabra coetaneidad, para quedarse con el término "etaneidad". "Cada hombre, por razón de su 'realidad histórica', tiene edad; en cambio, el ser humano, el Yo, como determinado por la edad, es etáneo... Etaneidad es la dimensión radical histórica del Yo".³⁴

Con esto queda clara la distinción entre la edad como altura procesual de la realidad humana, y la etaneidad como figura temporal del ser del hombre.

La etaneidad es, por tanto, el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano.

No habrá de confundirse, por último, la etaneidad con el Yo, en el sentido de identificarlos sin más aclaraciones. La etaneidad es una dimensión del Yo, y el Yo está más allá de sus dimensiones, porque es afirmación absoluta en el todo de lo real.

Como resumen de todo lo expuesto en este apartado, podemos decir lo siguiente: el phylum humano es prospectivo, y esto determi

na la historia como dimensión de la realidad humana, y la etaneidad como dimensión del Yo. La historia es un movimiento procesual; es transmisión tradente; es el suceso de los modos de estar en la realidad. El hombre posee potencias, facultades y capacidades, que hacen posible su acción. La historia es un proceso tradente de capacitación que se desenvuelve según el ciclo capacidad-posibilidad-capacitación. En esto consiste la historia como dimensión de la realidad humana.

El ser del hombre, el Yo, también es histórico. El Yo es "así" porque es un acto de sus capacidades. La historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto, para afirmarse en el todo de lo real, frente a los demás. La "altura procesual" es un carácter de la realidad histórica, que constituye la "altura de los tiempos" en cuanto que determina la manera de ser del Yo. El tiempo pertenece a la realidad humana y determina en el Yo una "figura temporal". La realidad tiene "edad", porque es altura procesual; la edad de la realidad determina en el Yo la etaneidad como figura temporal del ser. El hombre, finalmente, es histórico tanto en su realidad como en su ser.³⁵

Consideramos que la forma de abordar el problema de la historia por parte de Zubiri, posee un alcance metafísico y antropológico de primera magnitud, por las importantes aportaciones que hace.

La distinción que introduce entre potencia, facultad y capacidad, cuyos términos correlativos son, respectivamente, lo potencial, lo factible y la posibilidad, supone un paso decisivo para explicar

metafísicamente la historia. Lo principal radica en el concepto de capacidad como dote constitutiva. La diferencia, en cambio, entre lo potencial y lo factible, no aparece precisada con el mismo rigor, aunque para el problema resulta de secundaria importancia.

El mismo Zubiri advierte que el proceso tradente de capacitación, en que la historia consiste, es un proceso metafísico y no sólo antropológico. Esto está fundamentado en la relación que el hombre -esencia abierta- guarda con la realidad. Desde el punto de vista existencial, tal concepción se apoya en una visión del hombre como algo inacabado, que tiene que proyectar su vida para ir adquiriendo, progresivamente, el enriquecimiento óntico del que carece, en continua actitud de búsqueda y de resolución de situaciones que implican un compromiso ineludible. Del mismo modo, esa forma de entender el proceso histórico supera lo que, tal vez, podría esperarse de los planteamientos iniciales de Zubiri, a saber, una concepción puramente estática de la realidad, para presentarnos una visión dinámica del hombre y de la historia.

La dimensión social del hombre es también una consecuencia importante de la teoría de Zubiri sobre la respectividad, en el contexto histórico. Muy lejos se encuentran sus planteamientos de un individualismo autónomo y cerrado, porque la realidad misma del hombre exige la presencia de y la relación con los demás.

De todo esto podemos concluir que la tesis radical, sobre la que se apoya la concepción que Zubiri tiene del hombre y de la historia, es de carácter metafísico. Las consecuencias antropológicas que de ella se siguen tienen un alcance ilimitado, en cuanto que

192.

siempre será posible ampliar los conocimientos sobre el hombre,
teniendo como base fundamental la idea de la realidad humana como
esencia abierta.

CONCLUSIONES

El objeto central de este trabajo ha consistido en extraer una idea del hombre, a partir de la teoría metafísica de Zubiri respecto de la realidad total. El tema ha sido ampliamente abordado en las páginas precedentes y se han introducido las críticas que se consideraron oportunas en cada caso.

Sin embargo, se hace ahora preciso presentar, sintéticamente, la visión que, a nuestro juicio, posee Zubiri del hombre, destacando para ello las conclusiones principales a que nuestra investigación ha dado lugar.

Antes de proceder a esa síntesis, hay que tener en cuenta que, como se hizo ver repetidamente a lo largo de las páginas anteriores, la idea de sistema ha sido el hilo conductor de nuestro estudio, no sólo porque cumple con las condiciones adecuadas para conferir unidad a los diversos desarrollos que se han llevado a cabo, sino, sobre todo, porque responde a la visión primaria que Zubiri tiene de lo real concreto: la realidad es, para nuestro autor, sistema o estructura.

También parece necesario hacer hincapié en el hecho de que, en el ámbito de la realidad intramundana, el hombre ocupa un lugar especial, según Zubiri: es la realidad por excelencia; lo único en lo cual se realizan las diversas concreciones metafísicas que Zubiri establece. El hombre constituye la "tercera zona de realidad" en el mundo, mientras que los vivientes no humanos y las cosas inanimadas, que componen el resto de lo real intramundano, carecen de una suficiente consistencia estructural y, debido a ello, se distinguen radicalmente del hombre.

Por último, el hombre, como cualquier realidad concreta, es respectivo al todo de lo real, esto es, a los demás hombres y a las cosas que integran el ámbito de la realidad total.

La síntesis que nos proponemos elaborar ha de abarcar el análisis del hombre en cada uno de los dos órdenes establecidos por Zubiri: el orden talitativo y el orden transcendental. Al propio tiempo, ambas consideraciones tendrán que incluir lo referente al aspecto constitutivo y al aspecto operativo de la realidad humana.

El Hombre en el Orden Talitativo

El hombre es, ante todo, un individuo, es decir, una sustantividad estricta. La razón de ello radica en el hecho de poseer estricta esencia.

La esencia "física" de la realidad humana es un sistema de notas constitutivas o esenciales -necesarias, porque no pueden faltar-, infundadas y fundantes de las demás notas que intervienen en la constitución de la sustantividad total. La esencia humana es,

así, el subsistema fundamental del sistema completo o individuo. Tal esencia es en sí misma individual y posee una función estructurante dentro de la sustantividad humana.

Las notas esenciales del hombre corresponden al alma y al cuerpo, como es el caso de la inteligencia respecto del alma. Cada una de estas notas está vertida a las demás notas constitutivas, es "nota-de" las demás, y en esto consiste la unidad primaria correspondiente a la esencia. En otros términos, la unidad esencial es "unidad-en" las notas que la integran.

Zubiri no concreta enumerativamente las notas de la esencia humana; se reduce a afirmar que el hombre, por su esencia, es animidad corpórea o corporeidad anímica, donde tales expresiones significan que el alma es "alma-de" un cuerpo, y el cuerpo, "cuerpo-de" un alma. Es decir, que el alma es estructuralmente corpórea y el cuerpo estructuralmente anímico. Su unidad es una unidad coherencial primaria que se expresa en el "de": considerado desde el alma, el "de" consiste en corporeidad; considerado desde el cuerpo, el "de" consiste en animidad. Tomadas a una ambas determinaciones, surge la concepción de la esencia humana como animidad corpórea o corporeidad anímica. Bajo estos términos se incluirían todas las demás notas constitutivas de la esencia del hombre.

La unidad del hombre como individuo se fundamenta en la unidad de su esencia. La realidad humana como sustantividad individual es el sistema o estructura total de notas constitucionales,

entre las que se incluyen las notas constitutivas de la esencia. Estas últimas -ánimicas y corpóreas- fundan a su vez otras notas que, sin ser esenciales, se encuentran concatenadas con las demás y constituyen la sustantividad humana total. Por ello Zubiri afirma que el individuo humano es el sistema de notas constitucionales psico-orgánicas.

La nota más importante que interviene en la constitución del hombre es la inteligencia. Desde el punto de vista operativo, el hombre, por su inteligencia, es capaz de enfrentarse con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades, y no en cuanto meros estímulos, como ocurre en los demás animales. De aquí concluye Zubiri que el hombre es animal inteligente, o lo que es lo mismo, animal de realidades.

De esta capacidad de enfrentarse con las cosas como realidades, debida a la inteligencia, se deriva otra consecuencia importante para el hombre: es capaz también de apropiarse posibilidades. Esto significa que la sustantividad humana no se reduce, en su relación con las cosas, a ser mero sujeto de afecciones extrínsecas, esto es, a ser simple realidad sub-stante de esas determinaciones, sino que por el contrario, al apropiarse tales posibilidades queda constituída como realidad super-stante, en cuanto que posee la capacidad de optar libremente ante las diversas posibilidades que se le presentan.

Por otra parte, la especie o esencia "quidditativa" de la

realidad humana es el mínimo de notas constitutivas transmisibles por interfecundidad. Esto significa que no toda nota esencial es necesariamente específica o "quidditativa", aunque estas últimas siempre serán constitutivas. Las notas "quidditativas", que en el nivel de la esencia se concatenan con todas las demás constitutivas, forman entre sí un tipo de sistema, con una unidad sui generis, que Zubiri denomina phylum, y es precisamente lo que se transmite genéticamente, transmisión que da origen a la especie biológica humana.

De aquí que, en este contexto, no tiene sentido plantearse el problema de la individuación a partir de la especie, ya que más bien se trata de un proceso de especiación a partir de los individuos. La única nota que no se transmite por interfecundidad, a pesar de ser "quidditativa", es la inteligencia humana, lo cual supone una contradicción en el planteamiento de Zubiri, según se apuntó oportunamente y, sobre todo, una limitación a su teoría sobre la especie.

El hombre, por la nota de inteligencia, es el único individuo estricto y la única estricta esencia, y por esta misma razón Zubiri concluye que la única especie que reúne los requisitos necesarios para ser considerada como tal, es la especie humana. Y, para Zubiri, lo único que puede ser definido, desde el ámbito conceptual, es la unidad abstracta de esta especie. De aquí que la única definición válida sea aquella que expresa lo que la especie humana es, a saber, una realidad ánimo-racional, estructurada se-

gún la unidad propia del sistema.

La definición es incapaz de dar cuenta inteligible de lo que es el individuo humano. Para ello, Zubiri ofrece otro instrumento noético, el logos nominal constructo, que no procede, como la definición, por la vía lógica predicativa, y que es correspondiente a la estructura o sistema de notas que constituye la esencia individual. Pero nuestro autor no concreta suficientemente su aportación al referirla al hombre, ni a ninguna otra realidad, y ello constituye otra seria limitación, advertida arriba en su oportunidad.

Así como las notas que constituyen el sistema humano, en los tres niveles establecidos: individuo, esencia y especie, son respectivas las unas a las otras, también las cosas que integran la totalidad de lo real -el cosmos- guardan una relación de respectividad. El hombre, por tanto, es un individuo que forma parte del sistema respectivo que es el cosmos. Esto significa que cada sustantividad humana está vertida, desde sí misma y sin perder su individualidad, a los demás hombres y al conjunto total de la materia.

En conclusión, la realidad humana en el orden talitativo se concreta en los siguientes términos: la esencia del hombre es el sistema de notas constitutivas correspondientes al alma y al cuerpo en unidad coherencial primaria; por su esencia el hombre es animidad corpórea o corporeidad anímica. En tanto que individuo, el hombre es una realidad sustantiva, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Operativamente considerado,

el hombre, por su nota de inteligencia, es un animal inteligente o animal de realidades, a la vez que una realidad super-stante capaz de apropiarse posibilidades. La especie humana es el sistema, con unidad sui generis, de notas "quidditativas"; tal especie se define como realidad ánimo-racional. Finalmente, el hombre es respectivo al conjunto de realidades que integran el cosmos.

El Hombre en el Orden Transcendental

La estructura transcendental de la realidad humana está determinada por el tipo de talidad que el hombre posee, es decir, por el contenido talitativo de la esencia humana, en función transcendental.

La esencia del hombre es talitativamente intelectual y, por ello, su función transcendental no sólo consiste en instaurar esa esencia como algo real, como algo que "de suyo" es "en sí" -esto corresponde también a las otras talidades-, sino que además la instaura como algo transcendentalmente abierto a lo que tal esencia intelectual no es en sí. Esto significa que la nota de inteligencia -esencial en el hombre- tiene una función transcendental exclusiva de ella, que hace de la esencia humana una esencia abierta.

La diferencia, por tanto, entre el hombre -esencia abierta- y las demás cosas -esencias cerradas- no es sólo talitativa, sino estrictamente transcendental y estructural.

Ahora bien, ser individuo, en el orden transcendental, es

ser "suyo" de un modo propio, pertenecerse a sí mismo en el orden real. Esta pertenencia, para el caso de la sustantividad humana que tiene esencia abierta, consiste en poseerse en su propio y formal carácter de realidad. Por tanto, en sentido riguroso y estricto, sólo el hombre -que se pertenece a sí mismo, poseyéndose en su mismo carácter real- está constituido transcendentamente como individuo.

La persona consiste, transcendentamente, en el "suyo" de la esencia abierta, en ese poseerse como realidad, que tiene primariamente carácter constitutivo. El hombre es, por tanto, la única realidad intramundana que es persona. Pero el poseerse, propio de la persona, tiene también carácter operativo, y en ello precisamente consiste la vida personal humana: se trata de un poseerse a sí mismo como forma de estar en el todo de la realidad.

De lo anterior Zubiri concluye que el hombre, animal de realidades, es, transcendentamente considerado, animal personal o realidad personal.

La esencia de la persona, en este orden, es personidad, la cual personaliza las notas -no esenciales- de la ulterior concreción en el hombre y, debido a esta personalización, la persona tiene personalidad.

La diferencia entre potencia y posibilidad, establecida por Zubiri, cobra verdadero sentido en este orden transcendental. La actualización de la mera potencia -propia de las esencias cerradas- da origen a una nota actualizada que, desde el punto de vista meta

físico, es un "hecho". En cambio, la nota actualizada a partir de una posibilidad -exclusiva del hombre- da origen al "suceso". La actualización de un suceso exige un acto humano de "aceptación" o "aprobación", es decir, se requiere la acción libre de la persona. Por ello, actuar libremente consiste en optar, como modo de apropiación de posibilidades.

De lo anterior se desprende que la libertad humana tiene carácter transcendental, tanto constitutiva como operativamente. El hombre es constitutivamente libre porque, en el orden transcendental, posee una esencia abierta al todo de la realidad -es libre desde sí mismo-. Y esta es la razón -el fundamento- de la libertad propia de las acciones humanas, de que el hombre sea también operativamente libre.

Por su libertad, el hombre vive de la realidad, ya que toda opción humana recae necesariamente sobre la propia realidad personal: se opta por un modo de estar en la realidad, y toda opción determina, en el hombre, su propia figura de realidad.

He aquí lo correspondiente a la consideración transcendental de la realidad humana, llevada a cabo por Zubiri, en términos sintéticos.

Pero como el hombre es mundanalmente respectivo, es necesario tratar ahora de su ser que, para Zubiri, consiste en la actualización o reafirmación de la realidad humana en ella misma, frente al todo de lo real: la actualidad del estar en el mundo.

Este ser es, en términos de Zubiri, "yo", y se funda en la propia realidad del hombre, que es esencia abierta. Constitutivamente, el ser humano en nada se distingue del ser de las demás realidades, pues el hombre tiene su ser, su actualidad, en la respectividad simpliciter de lo real, como el resto de las cosas. Sin embargo, desde el punto de vista operativo, esto es, según el modo de actualizarse, la diferencia es radical: la persona humana se reafirma, gracias a su inteligencia, en el todo de lo real, enfrentándose a las cosas como realidades y, por ello, ejecuta actos personales. Dicho de otra manera, el ser de la persona humana, el "yo", es como una propiedad operativa de su misma realidad.

En base a las ideas anteriores, referentes a la realidad y al ser del hombre, puede afrontar Zubiri, desde la misma perspectiva metafísica, el tema de la historia humana, con el que es preciso concluir esta síntesis.

La historia, para Zubiri, es un proceso que incluye dos actos: la transmisión genética de caracteres psico-orgánicos de unos hombres a otros; y la entrega de unos modos de estar en la realidad, que es tradición. Por ello, la historia humana es transmisión tradente, donde la tradición es lo propiamente histórico.

La historia está constituida por sucesos, es decir, por realización de posibilidades personales. Esto significa que la tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad, un principio de posibilidades. Según esto, la historia consiste en

un proceso de posibilitación por transmisión tradente.

El hombre, en su proceso histórico, va adquiriendo nuevas posibilidades, aunque sus potencias y facultades permanezcan las mismas. Tal adquisición de posibilidades se lleva a cabo por el enriquecimiento de las potencias y facultades humanas, que progresivamente pueden estar mejor dotadas para un ámbito mayor de posibilidades. Zubiri denomina "dotes" a las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación.

Las dotes pueden ser de dos tipos: operativas y constitutivas. Las primeras se adquieren por el simple ejercicio de las potencias y facultades: son meras "disposiciones". Las segundas, en cambio, son propiamente "capacidades", esto es, las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación, que pueden ser innatas o adquiridas.

Según esto último, la historia humana es un "proceso tradente de capacitación", de carácter metafísico y no sólo antropológico. Tal afirmación significa que la historia es una dimensión de la realidad humana, entendida como apertura metafísica: es la dimensión apertural del hombre y, al propio tiempo, es un proceso abierto de capacitación.

Finalmente, el hombre es histórico no sólo en su realidad, sino también en su ser. Como ser del hombre, el "yo" es la afirmación de la realidad humana en ella misma, y por eso implica necesariamente una dimensión histórica que Zubiri llama etaneidad: La etaneidad es, pues, la dimensión histórica del ser del hombre,

mientras que la historia, propiamente, es la dimensión histórica de la realidad humana.

El "yo" es, así, un acto de las capacidades humanas, y la historia confiere al ser del hombre la capacidad para ser absoluto, es decir, para afirmarse en el todo de lo real, frente a las demás cosas.

Notas a la Introducción

- 1 Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1948, p. 222.
- 2 Ibidem, p. 71.
- 3 G. Fernández de la Mora, "Sobre la Esencia" de Zubiri, en Índice, abril 1963, pp. 20-22.
- 4 A. López Quintas, Pensadores Cristianos Contemporáneos, B.A.C., T.I., Madrid 1968, p. 319.
- 5 Sobre este problema, Cfr. el apartado 2.2.2.
- 6 F. Inciarte, El Reto del Positivismo Lógico, Editorial Rialp, Madrid, 1974, p. 222.
- 7 Zubiri, Naturaleza..., p. 118.
- 8 Xavier Zubiri, Sobre la Esencia, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 413.
- 9 Ibidem, p. 12.
- 10 Ibidem, p. 11.
- 11 Ibidem, p. 276.
- 12 Ibidem, p. 112.
- 13 Resulta explicable que la extensión de la primera parte de este trabajo sea incluso mayor que la de la segunda, porque en ella se presenta el pensamiento metafísico de Zubiri en torno a la realidad total, a la vez que incluye, en cierto grado, la introducción al tema del hombre.
- 14 Ibidem, p. 372.
- 15 Ibidem, p. 473.
- 16 Ibidem, p. 388.
- 17 Ibidem, pp. 424-425.
- 18 Ibidem, p. 425.

Notas al Apartado 1

- 1 Aristóteles, *Metafísica*, 1069 a 18.
- 2 Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963, p. 6.
- 3 Ibidem, p. 97
- 4 Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1948, p. 245
- 5 Xavier Zubiri, *Cinco Lecciones de Filosofía*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1970, p. 57
- 6 Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia ...*, p. 75
- 7 Ibidem, pp. 75-76
- 8 Ibidem, p. 75
- 9 Ibidem, p. 76
- 10 Ibidem, p. 89
- 11 Ibidem, p. 77
- 12 Ibidem, p. 11
- 13 Ibidem, p. 77
- 14 Ibidem, pp. 77-78
- 15 Ibidem, p. 85
- 16 Ibidem, p. 86
- 17 Ibidem, p. 85
- 18 Ibidem, p. 78
- 19 Ibidem, pp. 86-87
- 20 Ibidem, p. 87
- 21 Ibidem, p. 79
- 22 Ibidem, p. 3

- 23 Ibidem, pp. 80-81
- 24 Ibidem, pp. 78-79
- 25 Ibidem, p. 80
- 26 Ibidem, p. 79
- 27 Ibidem, pp. 79-80
- 28 Ibidem, p. 92
- 29 Ibidem, p. 79
- 30 Ibidem, p. 81
- 31 Ibidem, p. 88
- 32 Ibidem, pp. 81-82
- 33 Ibidem, p. 88
- 34 Ibidem, p. 89
- 35 Ibidem, p. 93
- 36 Ibidem, p. 90
- 37 Ibidem, p. 87
- 38 Ibidem, p. 92
- 39 Zubiri, Cinco Lecciones de Filosofía..., pp. 31-32
- 40 Etienne Gilson, El Ser y la Esencia, Ediciones Desclée
De Brouwer, Versión Castellana de Leandro Sesma,
Buenos Aires 1951, pp. 54-55
- 41 Ibidem, p. 55
- 42 Ibidem, pp. 50-51
- 43 F. Inciarte, El Reto del Positivismo Lógico, Editorial
Rialp, Madrid 1974, p. 261
- 44 E. Gilson, El Ser y la Esencia, p. 46
- 45 Aristóteles, Categorías, 2a

- 46 Ibidem, 2b
- 47 Ibidem, 2b
- 48 Ibidem, 3a
- 49 Ibidem, 2b
- 50 Ibidem, 3b
- 51 Aristóteles, Metafísica, 1017b 10-14
- 52 Ibidem, 1017b 15-16
- 53 S. Thomae Aquinatis, In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Marietti, Romae, 1964; N°899.
 ("Dice Aristóteles que se llama también sustancia a la causa de ser de aquellas sustancias mencionadas que no se predicán de ningún sujeto; y no su causa extrínseca, como eficiente, sino la causa a que les es intrínseca, como la forma. Y así se dice que el alma es la sustancia del animal").
- 54 Aristóteles, Metafísica, 1017b 17-18
- 55 Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 17
- 56 Aristóteles, Metafísica, 1017b 22
- 57 Ibidem, 1017b 23-26
- 58 S. Thomae Aquinatis, In duodecim..., N°904
- 59 Aristóteles, Metafísica, 1018b 33-36
- 60 Ibidem, 1018b - 1029a 7
- 61 Ibidem, 1029a 20-21
- 62 Ibidem, 1029a 28-30
- 63 Inciarte, El reto..., p. 248
- 64 Gilson, El ser y ..., pp. 52-53
- 65 Aristóteles, Metafísica, 1031a 17-18
- 66 Ibidem, 1032a 5-7

- 67 Ibidem, 1031b 31-32
- 68 Inciarte, El reto del..., p. 255
- 69 Aristóteles, Metafísica, 1032b 14

Notas al Apartado 2

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit. p. 146
- 2 Ibidem, p. 146
- 3 Ibidem, p. 12
- 4 Cfr. Ignacio Ellacuría, La Idea de Estructura en la Filosofía de Zubiri, en Realitas, N° I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 71-140.
- 5 Cfr. J. Cruz Cruz, Filosofía de la Estructura, U. de Navarra, Ed. Gómez, Pamplona, 1967, pp. 311-318.

Notas al Apartado 2.1.1

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 87
- 2 Ibidem, pp. 295-296
- 3 Ibidem, p. 157
- 4 Ibidem, p. 151
- 5 Ibidem, p. 147
- 6 Ibidem, p. 188
- 7 Ibidem, p. 146
- 8 Ibidem, p. 143
- 9 Ibidem, p. 153
- 10 Ibidem, p. 138
- 11 Cfr. C. Baciero, Metafísica de la Individualidad, en Realitas, N° I, pp. 159-220.
- 12 Cfr. P. Cerezo Galán, De la Sustancialidad a la Sustantividad, Documentación Crítica Iberoamericana, N° 1, Centro de Estudios de Filosofía, Sevilla, 1964, pp. 15-28.

Notas al Apartado 2.1.2

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 477
- 2 Ibidem, p. 192
- 3 Ibidem, p. 103
- 4 Ibidem, p. 194
- 5 Ibidem, p. 274
- 6 Ibidem, pp. 185-186
- 7 Ibidem, p. 213
- 8 Ibidem, p. 193
- 9 Ibidem, p. 342
- 10 Ibidem, pp. 283-284
- 11 Ibidem, p. 287
- 12 Ibidem, p. 337
- 13 Ibidem, p. 337
- 14 Ibidem, p. 284
- 15 Ibidem, p. 359
- 16 Ibidem, p. 290
- 17 Ibidem, p. 292
- 18 Ibidem, p. 297
- 19 Cfr. G. Fernández de la Mora, La Teoría de la Esencia en Zubiri, en Atlántida, Vol. IV, N° 22, Madrid, 1966, pp. 363-380.
- 20 Cfr. J. Ferrer Arellano, Unidad y Respectividad en Zubiri, Documentación Crítica Iberoamericana, N° 1..., pp. 85-109.

Notas al Apartado 2.1.3

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 244
- 2 Ibidem, p. 221
- 3 Ibidem, p. 226
- 4 Ibidem, p. 313
- 5 Ibidem, p. 315
- 6 Ibidem, p. 305
- 7 Ibidem, p. 243
- 8 Ibidem, pp. 165-166
- 9 Ibidem, p. 317

Notas al Apartado 2.1.4

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 427
- 2 Ibidem, p. 427
- 3 Ibidem, p. 426
- 4 Ibidem, p. 261
- 5 Ibidem, p. 171
- 6 Ibidem, p. 238
- 7 Ibidem, p. 172
- 8 Ibidem, p. 259
- 9 Ibidem, p. 261

Notas al Apartado 2.2.1

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 432
- 2 Ibidem, p. 456
- 3 Ibidem, p. 458
- 4 Ibidem, pp. 460-461
- 5 Ibidem, p. 475
- 6 Ibidem, p. 476
- 7 Ibidem, p. 476
- 8 Ibidem, p. 487
- 9 Ibidem, p. 490
- 10 Ibidem, p. 490
- 11 Ibidem, p. 275
- 12 Ibidem, p. 486
- 13 Ibidem, p. 482
- 14 Ibidem, p. 489
- 15 Ibidem, p. 492
- 16 Ibidem, p. 493
- 17 Ibidem, p. 493
- 18 Ibidem, p. 495
- 19 Ibidem, p. 499
- 20 Ibidem, p. 500
- 21 Ibidem, p. 508
- 22 Cfr. A. del Campo, La Función Transcendental en la Filosofía de Zubiri, en Realitas, N° I..., pp. 141-158.

Notas al Apartado 2.2.1 Cont.

- 23 Cfr. Jesús Arellano, La Idea del Orden Transcenden-
tal, Documentación Crítica Iberoamericana, N° 1...,
pp. 29-84.

Notas al Apartado 2.2.2

- 1 Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 428
- 2 Xavier Zubiri, El Hombre, Realidad Personal, Revista de Occidente, Año I, 2a. Ép., N° 1, Madrid, 1963, p.5.
- 3 Zubiri, Sobre la Esencia..., pp. 428-429
- 4 Ibidem, p. 434
- 5 Ibidem, p. 411
- 6 Xavier Zubiri, La Dimensión Histórica del Ser Humano, Realitas, N° 1, Madrid, 1974, p. 12
- 7 Ibidem, p. 14
- 8 Ibidem, p. 13
- 9 Cfr. I. Ellacuría, La Idea de Filosofía en Xavier Zubiri, en Homenaje a Xavier Zubiri, Vol. I, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 459-524.
- 10 Cfr. Eduardo Nicol, Los Principios de la Ciencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Notas al Apartado 2.3

1. Xavier Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 345
2. Ibidem, p. 353
3. Ibidem, p. 346
4. Ibidem, p. 352
5. Ibidem, p. 323
6. Ibidem, p. 353
7. Ibidem, p. 352
8. Ibidem, p. 324
9. Ibidem, p. 355
10. Ibidem, p. 355
11. Ibidem, pp. 348-349
12. Ibidem, pp. 355-356
13. Ibidem, p. 351
14. Ibidem, pp. 351-352
15. Ibidem, p. 349
16. Aristóteles, Metafísica, 993 b 4-9

Nota al Apartado 3.

1. Xavier Zubiri, Sobre la Esencia..., Op. Cit., p. 451

Notas al Apartado 3.1

- 1 Xavier Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 113
- 2 Ibidem, p. 118
- 3 Ibidem, p. 47
- 4 Ibidem, p. 114
- 5 Xavier Zubiri, El Origen del Hombre, Revista de Occidente N° 17, Madrid 1964, p. 148
- 6 Zubiri, Sobre la Esencia ..., pp. 449-450
- 7 Zubiri, El hombre, Realidad Personal..., pp. 15-16
- 8 Zubiri, Sobre la Esencia, p. 115
- 9 Ibidem, p. 391
- 10 Ibidem, p. 414
- 11 Ibidem, pp. 451-452
- 12 Ibidem, p. 415
- 13 Ibidem, p. 416
- 14 Zubiri, El Hombre, Realidad Personal..., p. 21
- 15 Zubiri, El Origen del Hombre.., p. 159
- 16 Ibidem, p. 160
- 17 Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 452
- 18 Zubiri, La Dimensión Histórica.., p. 12
- 19 Zubiri, Sobre la Esencia, p. 444
- 20 Ibidem, pp. 28-29
- 21 Cfr. A. López Quintas, Realidad Evolutiva e Inteligencia Sentiente en la Obra de Zubiri, en Homenaje a Xavier Zubiri, Vol. II..., pp. 215-248.

Notas al Apartado 3.2.1

1. Xavier Zubiri, Op. Cit., p. 172
2. Ibidem, p. 242
3. Ibidem, p. 173
4. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 12
5. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 369
- 6.. Zubiri, El Hombre, Realidad Personal..., p. 24
7. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 159
8. Zubiri, El Hombre, Realidad Personal..., p. 22
9. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 160
10. Zubiri, El Hombre, Realidad Personal..., p. 21
11. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 20
12. Zubiri, El Origen del Hombre..., p. 148
13. Cfr. Eduardo Nicol, El Provenir de la Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

Notas al Apartado 3.2.2

- 1 Xavier Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 281
- 2 Zubiri, El Hombre, Realidad Personal..., p. 19
- 3 Ibidem, p. 25
- 4 Ibidem, p. 26
- 5 Ibidem, p. 24
- 6 Ibidem, pp. 26-27
- 7 Ibidem, pp. 27-28
- 8 Ibidem, p. 28
- 9 Zubiri, Sobre la Esencia..., pp. 506-507
- 10 Zubiri, El Origen del Hombre..., p. 158
- 11 Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 365
- 12 Ibidem, pp. 500-501. Cfr. También Ibidem, pp. 423-424
- 13 Ibidem, p. 245
- 14 Cfr. G. Marquinez Argote, En Torno a Zubiri, Studium, Madrid, 1965, pp. 92-98.
- 15 Cfr. F. Montero Moliner, Esencia y Respectividad según Xavier Zubiri, en Realitas, N° I..., pp. 437-456.

Notas al Apartado 3.2.3

1. Op. Cit., p. 242
2. Ibidem, pp. 245-246
3. Ibidem, p. 154
4. Zubiri, El Origen del Hombre..., p. 155
5. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 262
6. Zubiri, El Origen del Hombre..., pp. 165-166
7. Ibidem, p. 166
8. Ibidem, pp. 166-167
9. Ibidem, p. 170
10. Ibidem, p. 171
11. Ibidem, p. 171
12. Ibidem, p. 171
13. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 16
14. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 247
15. Ibidem, p. 243
16. Ibidem, p. 350

Notas al Apartado 3.3.1

1. Op. Cit., pp. 502-503
2. Ibidem, p. 501
3. Ibidem, p. 461
4. Ibidem, p. 499
5. Ibidem, p. 501
6. Ibidem, p. 504;
7. Ibidem, p. 504
8. Ibidem, p. 506
9. Ibidem, p. 504
10. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 20
11. Zubiri, El Hombre, Realidad Personal..., p. 29
12. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 12
13. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 507
14. Ibidem, pp. 504-505
15. Ibidem, p. 505
16. Ibidem, p. 272
17. Ibidem, p. 515
18. Ibidem, p. 204
19. Ibidem, p. 204
20. Ibidem, p. 516
21. Ibidem, pp. 515-516
22. Ibidem, p. 516

Notas al Apartado 3.3.1 Cont.

- 23 Ibidem, p. 505
- 24 Zubiri, La Dimensión Histórica..., pp. 29-30.
- 25 Ibidem, pp. 25-26
- 26 Ibidem, p. 20
- 27 Ibidem, p. 14
- 28 A. López Quintas, La Metafísica de Xavier Zubiri y su Proyección al Futuro, en Realitas, N° I..., pp. 457-476.

Notas al Apartado 3.3.2

1. Op. Cit., p. 12
2. Ibidem, p. 16
3. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 380
4. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 15
5. Ibidem, p. 15
6. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 428
7. Zubiri, La Dimensión Histórica..., pp. 16-17
8. Ibidem, p. 17
9. Ibidem, p. 17
10. Ibidem, p. 66
11. Ibidem, p. 64
12. Cfr. Eduardo Nicol, Metafísica de la Expresión, nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Notas al Apartado 3.3.3

1. Op. Cit., pp. 18-19
2. Ibidem, p. 18
3. Ibidem, p. 21
4. Ibidem, p. 21
5. Ibidem, pp. 22-23
6. Ibidem, pp. 24-25
7. Ibidem, p. 39
8. Zubiri, Naturaleza, Historia..., p. 349
9. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 39
10. Zubiri, Naturaleza, Historia..., p. 338
11. Ibidem, p. 333
12. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 40
13. Ibidem, p. 13
14. Ibidem, p. 47
15. Zubiri, Naturaleza, Historia..., p. 347
16. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 49
17. Ibidem, p. 49
18. Ibidem, p. 50
19. Ibidem, pp. 51-52
20. Zubiri, Naturaleza, Historia..., p. 349
21. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 53
22. Zubiri, Sobre la Esencia..., p. 250
23. Ibidem, pp. 249-250
24. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 53

Notas al Apartado 3.3.3 Cont...

25. Ibidem, p. 54
26. Ibidem, p. 55
27. Ibidem, pp. 55-56
28. Ibidem, p. 56
29. Zubiri, Naturaleza, Historia..., p. 346
30. Zubiri, La Dimensión Histórica..., p. 56
31. Ibidem, p. 57
32. Ibidem, p. 57
33. Ibidem, p. 58
34. Ibidem, p. 59
35. Cfr. Eduardo Nicol, La Idea del Hombre, nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1977. Aunque las coincidencias temáticas entre el pensamiento filosófico de Nicol y el de Zubiri son abundantes, resultan mayores aún las diferencias de fondo entre ambos, al abordar los principales problemas metafísicos. El presente trabajo ha sido elaborado, siendo el autor miembro del Seminario de Metafísica de Eduardo Nicol, en la Universidad Nacional Autónoma de México.

OBRAS CITADAS

- ARELLANO, Jesús, La Idea del Orden Trascendental, Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines, Año I, N° I, Centro de Estudios de Filosofía, Sevilla, 1964.
- ARISTOTELES, Categorías, Obras, trad. Francisco de P. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1973.
- Metafísica, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2 vols. (I: libros I al VII; II: VIII al XIV), Ed. Gredos, Madrid, 1970.
- BACIERO, Carlos, Metafísica de la Individualidad, Realitas, Seminario Xavier Zubiri, N° I, Trabajos 1972-1973, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- CEREZO GALAN, Pedro, De la Sustancialidad a la Sustantividad, Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines, Año I, N° I, Centro de Estudios de Filosofía, Sevilla, 1964.
- CRUZ CRUZ, Juan, Filosofía de la Estructura, Universidad de Navarra, Ed. Gómez, Pamplona, 1967.
- DEL CAMPO, Alberto, La Función Trascendental en la Filosofía de Zubiri, Realitas, N° I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- ELLACURIA, Ignacio, La Idea de Estructura en la Filosofía de Zubiri, Realitas, N° I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- La Idea de Filosofía en Xavier Zubiri, Homenaje a Xavier Zubiri, vol. I, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

- FERNANDEZ DE LA MORA, G., La Teoría de la Esencia en Zubiri, Atlántida, vol. IV, N° 22, Rialp, Madrid, 1966.
- Sobre la Esencia, de Zubiri, Índice, Madrid, 1963.
- FERRER ARELLANO, J., Unidad y Respectividad en Zubiri, Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines, Año I, N° I, Centro de Estudios de Filosofía, Sevilla, 1964.
- GILSON, Etienne, El Ser y la Esencia, trad. Leandro Sesma, Desclee De Brower, Buenos Aires, 1951.
- INCIARTE, Fernando, El Reto del Positivismo Lógico, Ed. Rialp, Madrid, 1974.
- LOPEZ QUINTAS, A., La Metafísica de Xavier Zubiri y su Proyección al Futuro, Realitas, N° I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- Pensadores Cristianos Contemporáneos, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.
- Realidad Evolutiva e Inteligencia Sentiente en la Obra de Zubiri, Homenaje a Xavier Zubiri, vol. II, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
- MARQUINEZ ARGOTE, G., En Torno a Zubiri, Ed. Studium, Madrid, 1965.
- MONTERO MOLINER, F., Esencia y Respectividad según Xavier Zubiri, Realitas, N° I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- NICOL, Eduardo, El Porvenir de la Filosofía, Fondo de

Cultura Económica, México, 1972; (Sec. de Obras de Filosofía).

La Idea del Hombre, nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, (Sec. de Obras de Filosofía).

Los Principios de la Ciencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, (Sec. de Obras de Filosofía).

Metafísica de la Expresión, nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, (Sec. de Obras de Filosofía).

TOMÁS DE AQUINO, In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Ed. revisada por Raymundo M. Spiazzi, Ed. Marietti, Roma, 1964.

ZUBIRI, Xavier, Cinco Lecciones de Filosofía, segunda edición, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

El Hombre, Realidad Personal, Revista de Occidente, Año I, 2a. época, N° I, Madrid, 1963.

El Origen del Hombre, Revista de Occidente, Año II, 2a. época, N° 17, Madrid, 1964.

La Dimensión Histórica del Ser Humano, Realitas, N° I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.

Naturaleza, Historia, Dios, edición hispano-americana, Ed. Poblet, Buenos Aires, 1948.

Sobre la Esencia, tercera edición, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Estudios Filosóficos, I, Madrid, 1963.

INDICE

<u>INTRODUCCION</u>	1
 <u>PRIMER CAPITULO</u>	
1. <u>Zubiri y Aristóteles</u>	13
 <u>SEGUNDO CAPITULO</u>	
2. <u>La Idea de Sistema en la Filosofía de Zubiri</u>	47
2.1 <u>Consideración Talitativa</u>	51
2.1.1 Sistema e Individuo	51
2.1.2 Sistema y Esencia	57
2.1.3 Sistema y Especie	67
2.1.4 Sistema y Totalidad de lo Real: Cosmos	75
2.2 <u>Consideración Transcendental</u>	83
2.2.1 Sistema y esencia, individuo, especie	83
2.2.2 Sistema y Totalidad de lo Real: Mundo y Ser	97
2.3 <u>Sistema y Logos Nominal Constructo</u>	105
 <u>TERCER CAPITULO</u>	
3. <u>El Problema del Hombre</u>	115
3.1 <u>El Conocimiento Humano</u>	117
3.2 <u>Consideración Talitativa</u>	127
3.2.1 El individuo y el hombre	127
3.2.2 La esencia del hombre	135
3.2.3 La especie humana	145

3.3	<u>Consideración Transcendental</u>	153
3.3.1	El individuo, la esencia y la especie en el hombre	153
3.3.2	El ser del hombre	169
3.3.3	El hombre y la historia	177

<u>CONCLUSIONES</u>	193
----------------------------	------------

Notas a la Introducción	205
Notas al Apartado 1	206
Notas al Apartado 2	210
Notas al Apartado 2.1.1	211
Notas al Apartado 2.1.2	212
Notas al Apartado 2.1.3	213
Notas al Apartado 2.1.4	214
Notas al Apartado 2.2.1	215
Notas al Apartado 2.2.2	217
Notas al Apartado 2.3	218
Notas al Apartado 3	218
Notas al Apartado 3.1	219
Notas al Apartado 3.2.1	220
Notas al Apartado 3.2.2	221
Notas al Apartado 3.2.3	222
Notas al Apartado 3.3.1	223
Notas al Apartado 3.3.2	225
Notas al Apartado 3.3.3	226

<u>OBRAS CITADAS</u>	229
-----------------------------	------------