

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.**

**Facultad de Filosofía.**

**Departamento de Filosofía III  
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia).**

**ZUBIRI Y LA EVOLUCIÓN:  
UN EMERGENTISMO PLURALISTA.**

**José Luis Caballero Bono.  
Madrid, 1999.**



*A mi hermano*



# ÍNDICE

ÍNDICE . . . . .	9
SIGLAS . . . . .	15
INTRODUCCIÓN . . . . .	17

PRIMERA PARTE:  
DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE  
A LA REALIDAD EN EVOLUCIÓN

<b>1. LA IMPRESIÓN DE REALIDAD Y SU ESTRUCTURA TRANSCENDENTAL . . . . .</b>	<b>31</b>
1. La impresión de realidad . . . . .	31
1.1. Sentir lo real . . . . .	31
1.2. Mera actualización . . . . .	42
1.3. Instalación e inmersión en la realidad . . . . .	50
1.4. Mera actualización verdadera de realidad: aprehensión primordial . . . . .	54
1.5. Instalación sentientemente modalizada. Estructura modal de la impresión de realidad . . . . .	58
1.6. Noción de los modos ulteriores de intelección . . . . .	61
2. Estructura transcendental de la impresión de realidad . . . . .	63
2.1. Unidad funcional de la impresión . . . . .	63
2.2. La función talificante . . . . .	65
2.3. La función transcendental . . . . .	69
2.4. La transcendentalidad como «trans» dado en impresión . . . . .	72

2.5. Transcendentalidad de realidad actualizada: alternativa metafísica y noológica . . . . .	75
<b>2. EXPANSIÓN DE LA TRANSCENDENTALIDAD . . . . .</b>	<b>79</b>
1. Aperturalidad . . . . .	79
2. Respectividad . . . . .	82
2.1. Noción ambigua de respectividad <i>en Sobre la esencia</i> . . . . .	83
2.2. Hacia una noción estricta de respectividad . . . . .	86
2.2.1. Respectividad no es formalmente habitud . . . . .	87
2.2.2. Respectividad no es relación . . . . .	88
2.2.3. La respectividad en sentido radical . . . . .	93
3. Suidad . . . . .	96
3.1. Suidad por respectividad suificante . . . . .	96
3.2. Suidad en respectividad remitente . . . . .	98
4. Mundanidad . . . . .	100
4.1. Mundanidad como apertura respectiva transcendental dable en impresión . . . . .	100
4.2. La mundanidad funda el mundo . . . . .	102
4.3. Cosmos y mundo. Su distinción y unidad . . . . .	106
5. Lo real constituido en respectividad sentida . . . . .	109
5.1. La sustantividad . . . . .	109
5.2. Estado constructo . . . . .	112
5.3. Lo real sustantivo como estructura . . . . .	116
5.4. Sustantividad y subjetualidad . . . . .	118
<b>3. LA EVOLUCIÓN: SU ESTATUTO NOOLÓGICO . . . . .</b>	<b>131</b>
1. Rango noológico de la intelección de la evolución . . . . .	131

2. La intelección epistémica de la evolución en la ciencia . . . . .	136
3. Balance de la evolución como verdad científica . . . . .	149
4. La intelección epistémica de la evolución en metafísica . . . . .	156
<b>4. DINAMISMO ESTRUCTURAL DE LA REALIDAD . . . . .</b>	<b>167</b>
1. Realidad en devenir y dinamismo . . . . .	167
2. La realidad como «dar de sí» . . . . .	174
2.1. Sentidos y origen de la expresión «dar de sí» . . . . .	174
3. Causalidad como dar de sí sentido . . . . .	186

SEGUNDA PARTE:  
LA REALIDAD EN EVOLUCIÓN

I. LA EVOLUCIÓN COMO DESPLIEGUE DINÁMICO . . . . .	201
<b>5. ESTABILIZACIÓN DE LA MATERIA . . . . .</b>	<b>205</b>
1. La materia, substrato dinámico de la evolución como despliegue . . . . .	205
1.1. Crítica a la concepción clásica de la materia . . . . .	205
1.2. Materismo y concepto formal de materia . . . . .	209
1.3. Las potencialidades de la materia . . . . .	218

2. Constitución evolutiva de la materia estable . . . . .	224
2.1. De la materia elemental a la materia estable . . . . .	224
2.2. Curso cósmico de la estabilización de la materia . . . . .	232
2.2.1. Estructura expansiva y evolutiva del universo . . . . .	232
2.2.2. La unidad melódica del cosmos . . . . .	240
2.3. Estructura dinámica de la estabilización de la materia . . . . .	245
2.3.1. Variación . . . . .	246
2.3.2. Alteración . . . . .	252
2.3.2.1. Transformación . . . . .	253
2.3.2.2. Repetición . . . . .	256

**6. VITALIZACIÓN DE LA MATERIA ESTABLE  
Y EVOLUCIÓN BIOLÓGICA . . . . . 257**

1. La molécula orgánica, base de la vida . . . . .	257
2. La materia biológica . . . . .	260
2.1. Materia viva . . . . .	261
2.2. Vitalización de la materia y dinamismo de la vida . . . . .	264
2.2.1. La sustantividad celular . . . . .	264
2.2.2. La vida como principio sistemático de constitución activa . . . . .	269
2.2.2.1. Insuficiencia de las tesis clásicas: ni fisicismo ni vitalismo . . . . .	269
2.2.2.2. Principialidad de la vida . . . . .	275
2.2.3. Mismidad o índole dinámica del viviente y de la vida . . . . .	283
2.3. Estructuras del viviente . . . . .	288

2.3.1. Estructura entitativa del viviente . . . . .	288
2.3.2. Estructura entitativo-activa del viviente: la habitud . . . . .	292
2.3.2.1. Habitud de vegetar . . . . .	296
2.3.2.2. Habitud de puro sentir . . . . .	299
2.3.3. Estructura activa del viviente: la suscitación-modificación tónica-respuesta . . . . .	304
2.3.4. Formalización . . . . .	306
2.3.5. Entorno, medio y situación . . . . .	311
2.4. La génesis y la evolución biológica . . . . .	316
2.4.1. Génesis por generación . . . . .	317
2.4.2. Génesis por originación: evolución de las especies . . . . .	326
2.4.3. Revisión del concepto filosófico de especie . . . . .	335
2.4.4. Relieve antropológico de la metaespeciación . . . . .	342

**7. ELEVACIÓN DE LA MATERIA . . . . . 347**

1. El problema de la hominización . . . . .	348
1.1. La sustantividad humana y la génesis de la psique intelectual . . . . .	348
1.2. La elevación y su problemática . . . . .	365
1.3. La distinción potencia-facultad y la elevación . . . . .	375
1.3.1. La distinción potencia-facultad . . . . .	375
1.3.2. Relectura de la elevación . . . . .	382
1.4. El problema cronológico-antropológico . . . . .	388
1.5. Emergentismo materista . . . . .	396
1.5.1. Índole de las potencias en el plasma germinal . . . . .	396
1.5.2. Evolución como emergentismo materista . . . . .	401
1.6. Hacerse cargo de la realidad . . . . .	412

2. Tipificación de la humanidad . . . . .	417
II. LA EVOLUCIÓN	
COMO TRANSCENDENTALIDAD DINÁMICA . . . . .	427
<b>8. EVOLUCIÓN COMO TRANSCENDENTALIDAD</b>	
<b>MODAL DINÁMICA . . . . .</b>	<b>429</b>
1. Conceptuación del orden trascendental . . . . .	430
2. La constitución trascendental de	
formas y modos de realidad . . . . .	440
2.1. Formas y modos de realidad . . . . .	443
2.1.1. Forma de realidad . . . . .	444
2.1.2. Modo de realidad . . . . .	446
2.1.2.1. Mero tener en propio . . . . .	451
2.1.2.2. Autoposeerse . . . . .	453
2.1.2.3. Ser persona . . . . .	458
3. La constitución dinámica	
de los modos de realidad . . . . .	466
3.1. Estructura fundacional	
de la trascendentalidad dinámica . . . . .	469
3.2. Subtensión como emergentismo	
estructural de niveles . . . . .	472
4. El carácter extracientífico	
de esta evolución . . . . .	481
Conclusiones . . . . .	485
Bibliografía . . . . .	499

**SIGLAS DE ESCRITOS DE ZUBIRI  
CON LAS FECHAS O PERÍODOS INICIALES  
DE REDACCIÓN**

- POH: *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I. La Logique pure* (1921).
- TFJ: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923).
- CCM: «La crisis de la conciencia moderna» (1925).
- SPF I: «Sobre el problema de la filosofía» (Primera Parte. 1933).
- SPF II: «Sobre el problema de la filosofía» (Segunda Parte. 1933).
- SPF: «Sobre el problema de la filosofía» (Revisión de 1942).
- NHD: *Naturaleza, Historia, Dios* (1931-1944).
- OH: «El origen del hombre» (1959).
- SE: *Sobre la esencia* (1962).
- SH: *Sobre el Hombre* (1953-1975).
- CLF: *Cinco lecciones de filosofía* (1963).
- HRP: «El hombre, realidad personal» (1963).
- TF: «Transcendencia y Física» (1964).
- NIH: «Notas sobre la inteligencia humana» (1967-1968).

- EDR: *Estructura dinámica de la realidad* (1968).
- PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969).
- HC: «El hombre y su cuerpo» (1973).
- DHSH: «La dimensión histórica del ser humano» (1974).
- ETM: *Espacio. Tiempo. Materia.* (1970-1974).
- SSV: *Sobre el sentimiento y la volición.* (1961-1975).
- HD: *El hombre y Dios* (1973-1983).
- RR: «Respectividad de lo real» (1979).
- RTE: «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía» (1981).
- IRE: *Inteligencia y realidad* (1981).
- IL: *Inteligencia y logos* (1982).
- SRC: Discurso de recepción del Premio Ramón y Cajal a la Investigación Científica (1982).
- IRA: *Inteligencia y razón* (1983).
- IS: *Inteligencia sentiente.* Designación unitaria de la trilogía de la inteligencia, IRE, IL, IRA.

# **INTRODUCCIÓN**



No es fácil que al lector de Zubiri le deje indiferente el contenido biológico de su filosofía, que va mucho más allá de una simple referencia sumaria y global. Menos que a nadie a los profesionales de la biología, que ya en su momento quisieron distinguir al filósofo español con el calificativo de biólogo teórico. La simple consulta de un repertorio bibliográfico confirma esta percatación al detectar, al menos, tres artículos de temática zubiriana bajo el idéntico título de «Biología e inteligencia». Y es bien sabido que durante su trienio de ampliación de estudios en Alemania, el novel catedrático de historia de la filosofía fue partícipe de los trabajos de eminentes embriólogos como Hans Spemann, Hilde Mangold y Richard Benedict Goldschmidt. De aquellos días ha quedado un testimonio fotográfico que es como una premonición de ese trasfondo que había de impregnar todo un pensamiento: un jovencísimo Zubiri se destaca, en pose de lectura meditativa, ante un monumento dedicado a la memoria de Theodor Boveri, uno de los biólogos más relevantes en los años del cambio de siglo.

Esta no es una tesis doctoral sobre la concepción zubiriana de lo biológico, y menos aún sobre su comprensión de la ciencia biológica. Mucho de ello tendrá su lugar en estas páginas. Pero el concepto que ha ejercido como

talismán de nuestra búsqueda ha sido el de evolución. Evolución y no evolucionismo, pues el filósofo rara vez emplea este último término. Y cuando lo hace, su significado suele restringirse precisamente a algo biológico, lo que tan a menudo se ha llamado transformismo o una de sus líneas explicativas. Esto no enturbia la sospecha de que el interés por los problemas de la vida nació en él indisolublemente unido a la idea de evolución.

En efecto, como ocurriera en el caso de Jacques Maritain o de Pierre Teilhard de Chardin, José Javier Zubiri Apalategui (1898-1983) se sintió atraído muy pronto por el magisterio de Henri Bergson. De propia confesión sabemos que, en edad temprana, una frase del pensador francés alentó la imaginación del entonces escolar donostiarra:

«He dicho muchas veces que me impresionó de chico aquella frase de Bergson: "como torbellinos de polvo levantados por el viento, los seres vivos giran en torno a sí mismos, arrastrados por el gran soplo de la vida."» (EDR, 186).

No es superchería. La frase en cuestión pertenece a *La evolución creadora*, y la impresión que provocó en el muchacho es cordial<sup>1</sup>. Ocasiones habrá de mostrar la perdurable huella de un libro escrito por uno de los contados filósofos cuyo callado influjo aflora en forma de confianza

---

<sup>1</sup>«Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie» (BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*. Félix Alcan, Paris, 1924<sup>21</sup>, p. 139). La traducción de «suspender» por «arrastrar» está atestiguada, en la misma frase, en 1950, y no se corresponde con la de «sacudir» propuesta por C. Malagarriga en la primera versión española de la obra (cf. GRANDE COVIAN, F.: «Zubiri y la biología teórica», en AA. VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Revista Alcalá, Madrid, 1953, p. 100; BERGSON, H.: *La evolución creadora*. Vol. I. Renacimiento, Madrid, 1912, p. 196). Si se añade que el traductor castellano propone «ráfaga» por «souffle», parece que Zubiri no se habría servido de esa edición, sino que pudiera repetir de memoria una sentencia precozmente leída en francés.

autobiográfica.

Bergson refleja todavía la confusión verbal originada en torno al vocablo «evolución» durante el siglo XIX. Si el término designa mayoritariamente la transmutación de las especies o filogénesis, no está exento de una acepción embriológica de desarrollo individual u ontogénesis. Dicha acepción pervive en los textos zubirianos hasta el último momento y se plasma en su traducción, no por común menos impropia, de *Entwicklungsmechanik* como «mecánica de la evolución». Evolución como desarrollo, en un sentido dialéctico o biológico, pero absolutamente respetuoso con la etimología, es uno de los significados que la palabra presenta en Zubiri<sup>2</sup>.

Al versar sobre la evolución, sin embargo, este trabajo no pretende ceñirse a su uso como denominación del incremento vital. Antes bien, alude a un proceso mucho más amplio del que la ontogénesis y la propia filogénesis forman parte. Es el proceso cósmico que conduce desde la materia elemental inestable hasta el hombre y que tiene su réplica en una gradación de la realidad intramundana. Así entendida, la tesis pretende ofrecer una visión orgánica, dual y panorámica del concepto de evolución en Xavier Zubiri.

En primer término, una visión orgánica. El filósofo no ha escrito ningún libro acerca de la evolución; tan sólo un artículo dedicado al problema del

---

<sup>2</sup>El desarrollo puede definirse biológicamente como evolución o lógicamente como dialéctica (cf. SH, 589; NHD, 317). «Mecánica de la evolución» figura en EDR, 167 y 190 para designar la embriología causal patrocinada por W. Roux y cultivada, por ejemplo, por el maestro de Zubiri H. Spemann. Todavía en el texto «Génesis de la realidad humana» se llama evolución a lo que es simple desarrollo ontogenético (cf. SH, 470).

origen del hombre. Se trata, pues, de agavillar múltiples referencias diseminadas por su obra vertebrándolas desde la noción auroral de dinamismo o dar de sí de la realidad. Este es el hontanar metafísico en que se articula todo discurso sobre la evolución. Y ello contemplándola tanto como ejecución melódica de la primaria unidad del cosmos, cuanto como decantación ascensional de grados de realidad. En punto a lo primero, es ineludible que el estudio de la evolución galvaniza los intereses científicos desde la microfísica hasta la astrofísica no menos que a las disciplinas biológicas. Sería vana porfía pretender estar a la altura de la vasta erudición de Zubiri en estos temas. Por nuestra parte nos hemos limitado a exponer tales cuestiones de la manera más coherente que estuvo a nuestro alcance, recurriendo a publicaciones especializadas o de alta divulgación cuando la terminología o la índole de los problemas así lo requería. Se logra así un perfil suficiente de los hechos científicos suscritos por el filósofo que avalan el pensamiento de la evolución. Mas no hay que olvidar que esos hechos, aun los más modestos en apariencia, tienen para Zubiri una relevancia metafísica. Ello bastaría para justificar su inserción en una tesis de filosofía. Su trabazón orgánica en tres fases —estabilización de la materia, vitalización de la materia y elevación de la misma— ha sido intentada en estas páginas.

Pero, en segundo lugar, la tesis presenta el tema de la evolución en forma de díptico. La riqueza inherente al concepto se echa de ver en que el pensador vasco extrae de un mismo saco dos moliendas distintas. La una,

talitativa, fragua en las fases evolutivas de la materia apenas reseñadas. La otra, transcendental, se expresa en la gradación de modos de realidad también aludida. La explicación de esta última requiere profundizar en la noción metafísica de modo de realidad y en la manera como ha de entenderse que los modos están evolutivamente engarzados. No es que haya dos evoluciones distintas e inconexas entre sí. La prueba es que hay una correspondencia biunívoca entre los tres hitos de la evolución de la materia y los tres modos de realidad que fija el último pensamiento de Zubiri, a saber, mero tener notas en propio, autoposeerse y ser persona. Lo que hay, pues, son dos perspectivas distintas y complementarias acerca de una misma evolución. Así y todo, este deuterocconcepto evolutivo es intrínseca y formalmente metafísico al punto de poder prescindir de los pormenores de la investigación científica para mantener sus derechos. Ello legitima la estructura geminada que hemos querido dar al tratamiento del argumento central de este trabajo.

Repuesto del aluvión de conceptos y observaciones de Zubiri que dicen relación a la evolución, persuadido de que todo ello admite un ordenamiento orgánico y dual, el estudioso se plantea un interrogante: ¿Cuál es, en definitiva, la visión de conjunto que Zubiri tiene de la evolución? Responder a esta pregunta ha sido el objetivo último de esta tesis doctoral. Ésta quiere ofrecer, por consiguiente, una visión panorámica y una designación sinóptica de la evolución. Vayamos por partes.

El análisis de las dos vertientes de la evolución conduce a subsumir este

bifaz concepto bajo el título general de emergentismo. Los textos de Zubiri, tomados como sistema de referencia de nuestra indagación, autorizan semejante nombre a reserva de inevitables matices para una y otra perspectiva. La cuestión es cómo apellidar ese emergentismo a fin de obtener una iluminación completa sobre la visión panorámica que el pensador tenía de la evolución. Porque un sencillo esbozo de posibilidades alumbra al menos dos sugerencias, un emergentismo monista y un emergentismo pluralista.

En el orden de la evolución cósmica de la materia, la primera posibilidad significaría una profesión de materialismo. La indicación zubiriana de que el dinamismo de la elevación que propicia la aparición del hombre en la escala zoológica es netamente material apunta a esta posibilidad. En cuyo caso, la diversidad de modos de realidad no encubriría sino un único modo trinitariamente tornasolado.

Sin embargo, en un pionero artículo acerca del tema que nos acapara, Alfonso López Quintás ya puso el dedo en la llaga de la aparente paradoja a que conducen los textos zubirianos: «Zubiri —escribe el autor— subraya con la misma intensidad la *irreductibilidad* del ser humano y su *inserción genética* en el estrato entitativo de los seres vivos. ¿Cómo es posible conjugar la *peculiaridad fenomenológica inquebrantable* y la *vinculación genética* a modos inferiores de existencia?»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», en AA. VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol II. Moneda y Crédito, Madrid, 1990, p. 225.

Reductibilidad o no del hombre a la materia dependen de cómo se constituya evolutivamente la inteligencia sentiente. Ésta siempre será, como mínimo, un *primum inter pares* respecto de las otras facultades humanas, la volición tendente y el sentimiento afectante. Además, la paleontología nutre un consenso generalizado en considerar a la inteligencia como el Rubicón que separa al antropoide del hombre. De ahí que la paradoja señalada por López Quintás sea en el fondo la misma que la posteriormente formulada por José Cercós Soto: «Si hay una esencial diferencia entre inteligencia y sensibilidad, ¿qué es lo que hace que desde las estructuras biológicas pueda emerger lo intelectual?»<sup>4</sup>.

Para dirimir la cuestión se impone un análisis del concepto de elevación con todo lo que él implica. Es lo que trata de llevarse a cabo en el capítulo séptimo, titulado «Elevación de la materia». Desde estas líneas introductorias conviene anticipar que éste es el capítulo principal del trabajo, aquel en que formulamos nuestra propia tesis interpretativa del pensamiento de Zubiri y el que proporciona la clave para decidir sobre el problema planteado. Es decir, resolver que el emergentismo zubiriano no es materialista es lo que hace viable el calificar sinópticamente su visión evolutiva de la realidad como un emergentismo pluralista, tal como reza el título de la tesis. Con ello se da cumplimiento al objetivo final que ha presidido su elaboración.

---

<sup>4</sup>CERCÓS SOTO, J.: «Notas sobre la "evolución" en X. Zubiri», en *Studium* XXXII (1992), p. 436.

Pero esto no es todo. Hoy es moneda corriente admitir que la mejor puerta de entrada al pensamiento de Zubiri es la trilogía de la inteligencia. Nosotros asumimos ese criterio y dividimos toda la tesis en dos partes. La primera lleva por título «De la intelección sentiente a la realidad en evolución» y prepara el camino a la segunda, precisamente titulada «La realidad en evolución». Esa primera parte trata, por un lado, de amortizar el desnivel al lector poco avezado en el arduo universo conceptual zubiriano. Quiere también evitar enojosas aclaraciones en la segunda parte. Por eso comienza con un centenar de páginas dedicadas a exponer, con cierta dosis de interpretación personal, conceptos básicos de la noología y de la metafísica zubirianas tales como inteligencia sentiente, aprehensión primordial de realidad, lo talitativo y lo transcendental, respectividad, sustantividad, etc. Aunque una exposición así siempre da pie a nuevos problemas, es de esperar que cumpla su cometido. Sobre todo, teniendo en cuenta que la tesis está confeccionada de modo sistemático y centrándose en la etapa madura de la filosofía de Zubiri, la llamada «etapa metafísica» (1944-1983).

Sigue un capítulo sobre el estatuto noológico y metafísico de la evolución. Trátase allí de explicar por extenso cómo el modo de intelección que trata científica y metafísicamente de la evolución es la razón.

Finalmente, un capítulo acerca del dinamismo de la realidad introduce de lleno en la segunda parte de la tesis. Ésta se divide en dos, a su vez: «La evolución como despliegue dinámico» y «La evolución como transcendentalidad

dinámica». Las conclusiones inciden en la noción de emergentismo pluralista.

Dos palabras acerca de la metodología redaccional. Las fuentes se citan siempre por su correspondiente sigla. Se ha hecho uso de casi toda la obra de Zubiri publicada hasta el presente. Sobre todo, los libros que el autor llamaría de metafísica de la naturaleza, esto es, *Estructura dinámica de la realidad* (1968) y los textos de la década de 1970 reunidos en el volumen *Espacio. Tiempo. Materia*. También es importante *Sobre el Hombre* con sus textos de datación varia, muy particularmente el titulado «Génesis de la realidad humana». Y, naturalmente, no faltará el recurso frecuente a lo que se ha llamado el «núcleo firme» de la filosofía de Zubiri, a saber, la trilogía de la inteligencia (1981-1983) y *Sobre la esencia* (1962). De entre los artículos merecen un lugar destacadísimo los aparecidos en 1964, «El origen del hombre» y «Transcendencia y física». Ha sido constante la atención a la fecha redaccional de las fuentes, tan alejada a veces de su fecha de publicación.

Los libros y artículos no escritos por Zubiri se citan la primera vez con los datos de la edición, omitiendo los mismos en sucesivas citas. Al final, la bibliografía recoge tan sólo las fuentes y los libros y artículos citados a lo largo de la tesis.

No queda sino agradecer al director del trabajo, el catedrático D. Alfonso López Quintás, su atento consejo durante la elaboración del mismo. Es también deseable que nuestra humilde indagación contribuya a subrayar que

Zubiri no tiene sólo una concepción dinámica de la realidad, sino un concepto evolutivo de la misma y una visión del cosmos *sub specie evolutionis*. El filósofo no nos «cuenta» la evolución, pero de sus escritos sí puede obtenerse una fisonomía bastante completa de ella y una original acepción de la misma como fundamentación dinámica de modos de realidad.

**PRIMERA PARTE:**

**DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE  
A LA REALIDAD EN EVOLUCIÓN**



# 1. LA IMPRESIÓN DE REALIDAD Y SU ESTRUCTURA TRANSCENDENTAL

## 1. LA IMPRESIÓN DE REALIDAD

Realidad e inteligencia conforman la matriz del pensamiento de Zubiri y su densidad queda recogida en la expresión «impresión de realidad» o «inteligencia sentiente». Sentir algo real, mera actualización e instalación constituyen la inteligencia sentiente. «La realidad sensible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad» (IRE, 252).

### 1.1. Sentir lo real

En el orden de un análisis descriptivo, lo más inmediato es que me está ya presente algo de lo que estoy dándome cuenta<sup>1</sup>. La unidad de este «estar»

---

<sup>1</sup>Cf. IRE, 22. La pretensión de Zubiri de no hacer teoría, sino mero análisis descriptivo de la intelección, queda testimoniada en numerosos pasajes: cf. IRE, 12, 14, 20, 21, 23, 54, 74, 82,

es el acto aprehensivo que llamamos entender: «la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar» (IRE, 136). Y la esencia del «estar» es precisamente un «quedar en» algo aquello que queda, un «estar quedando»<sup>2</sup>. La alusión al «estar» no mienta entonces estaticidad, sino el carácter físico de aquello en que se está *in actu exercito*, pues «estar» es el carácter mismo de lo real<sup>3</sup>. Intelección es aprehensión de algo que está ya presente en cuanto que «está». La aprehensión tiene el carácter factual de un acto de captación de lo presente por «estar» presente<sup>4</sup>; y a su vez, es un estar aprehendiendo algo en cuanto estar.

La índole propia del entender como acto aprehensivo es el sentir. Sentir no es un momento del entender, sino que el sentir es intelectual y la intelección

---

85, 89, 123, 145, 156, 173, 177, 195, 204-205, 206, 243, 252, 285; IL, 206; IRA, 352. Acerca de este prurito zubiriano de atención a los hechos comenta A. Ferraz: «El esfuerzo investigador no es un requisito para descubrir lo velado, lo oculto, sino para no velarlo por supuestos y sobredeterminaciones que gobiernan la investigación sin que seamos conscientes de su condición de supuestos o sobredeterminaciones» (FERRAZ, A.: «Sistematismo de la filosofía zubiriana», en AA.VV.: *Del sentido a la realidad*. Estudios sobre la filosofía de Zubiri. Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 58). La pretensión de mera descripción de los hechos de intelección sin entrar en explicaciones es de prole fenomenológica (cf. GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Labor, Barcelona, 1986, p. 97). Sin embargo, puede ponerse en duda que Zubiri haya sido fiel a este propósito. Pese a que la noción zubiriana de realidad surge frente al concepto fenomenológico de cosa-sentido (cf. GRACIA, D.: *op. cit.*, p. 199), lo cierto es que en la trilogía IS se obtiene por contraposición al sentir animal, incluyendo así una teoría notablemente elaborada en lo que pretende ser mera descripción. Como ya advertía Zubiri en 1968: « He pensado que para entender lo que es la realidad hay que contraponerla a un cierto modo de presencia de las cosas en la cual éstas no se nos presentan como realidades sino como estímulos» (EDR, 29). La estimulidad propia del animal es lo que Zubiri opone a lo real.

<sup>2</sup>Cf. IL, 62-63; SE, 118.

<sup>3</sup>Cf. IL, 350; IRE, 140.

<sup>4</sup>Cf. IRE, 23, 133-134; IL, 11. La aprehensión ha de ser entendida no como una potencia, sino como acto, *καθ' ἐνέργειαν* (cf. SE, 451; NIH, 341; IRE, 20).

es sentiente<sup>5</sup>; el hombre «siente la realidad misma» (SE, 414). Dado que sentir es aprehender algo en impresión<sup>6</sup>, la impresión es lo propiamente constitutivo del sentir. La aprehensión intelectual es aprehensión sentiente o impresiva, habida cuenta de que en impresión hay algo distinto de la impresión misma previamente a su conceptualización como objeto:

«Impresión no sólo es algo subjetivo, esto es, algo que no tiene ni más carácter ni más término que el del sujeto, sino que, por el contrario, impresión es la manera de estar abiertos a algo que no es subjetivo, a lo sentido mismo. En la impresión me es impresivamente presente algo que en sí mismo no es impresión» (SE, 415).

De ello resulta que la impresión es mía, pero por serlo de algo otro. Del momento de afección propio de la impresión no cabe desvincular el momento de alteridad o presentación de aquello otro que, en tanto que otro, queda en la impresión como nota o constelación de notas, es decir, como lo «gnoto». En sentido estricto, nota no significa cualidad ni propiedad de una cosa, sino algo simplemente gnoto en impresión, «es pura y simplemente lo presente en mi impresión» (IRE, 33). Eso presente lo está con una fuerza de imposición suscitante del proceso mismo del sentir y determinante de una modificación del tono vital y de una respuesta. Impresión es, pues, presentación suscitante e impositiva de algo otro en afección. Afección, alteridad y fuerza de imposición

---

<sup>5</sup>Cf. IRE, 247.

<sup>6</sup>Cf. IRE, 76. «Sentir es impresión» (RR, 23). Impresión no significa huella o impronta, no alude a una actuación de las cosas sobre la inteligencia como la escritura en un encerado, pues esto es teoría, no un hecho (cf. IRE, 134).

son los tres momentos constitutivos de la impresión en su unidad<sup>7</sup>. Pero es el momento de alteridad el que especifica los diversos modos de aprehensión sensible y, consiguientemente, la discriminación entre un puro sentir y un sentir intelectual.

En el momento de alteridad cabe distinguir entre el contenido aprehendido como existente —este color, este sonido...— y la formalidad, que es el modo como dicho contenido, en tanto que otro, «queda» en la impresión, su forma propia de autonomía o de ser otro<sup>8</sup>. Esta formalidad no depende de los receptores —ojos, oídos...—, aunque sea término de ellos, sino que está determinada por el modo primario que tiene el viviente de habérselas con su medio, la habitud.

Lo otro presente en la impresión, en cuanto ya presente, denota una prioridad formal que no se agota en el proceso sentiente, sino que manifiesta a eso otro como siendo «en propio» lo que es, es decir, como siendo «de suyo». La formalidad es entonces «realidad»<sup>9</sup>. Realidad es la formalidad del «de suyo» en la aprehensión como un *prius* respecto de esa aprehensión<sup>10</sup>. Así, el calor

---

<sup>7</sup>Cf. IRE, 281.

<sup>8</sup>Cf. IRE, 35; IRA, 93. La existencia no es una nota del contenido, pero sí un momento suyo y no de la formalidad. En impresión se dan los contenidos, su existencia y su formalidad (cf. IRE, 192-193). Zubiri advierte, por otra parte, que formalidad no es el «objeto formal» de la escolástica, ni se identifica con lo que Duns Escoto denomina formalidad (cf. IRA, 49).

<sup>9</sup>La formalidad de realidad consiste «en que lo presente en la percepción está presente perceptivamente como siendo "en propio" aquello que está presente» (RR, 24).

<sup>10</sup>Cf. IRE, 173. «El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectual, sino como *anterior* a él, como un *prius* respecto de la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés» (SE, 381). El

aprehendido es caliente «de suyo». No sólo calienta, sino que es ya calor en y por sí mismo<sup>11</sup>. Dado que el «de suyo» es radical y formalmente común a la intelección —como formalidad de alteridad— y a lo inteligido —como momento

---

*prius* formal, y no cronológico, de lo aprehendido como «de suyo» permitiría decir —aunque Zubiri no lo hace— que la realidad en impresión tiene un carácter de *posterius*, con lo que la noología zubiriana tiene una decidida orientación realista. Como señala el filósofo, «la primeridad [*sic*] de la intelección de lo real en su realidad, se funda en la primariedad de la realidad como algo "de suyo" aunque no hubiera intelección ninguna» (SE, 417).

<sup>11</sup>Cf. IRE, 56. El recurso frecuente de Zubiri a la distinción entre sentir que «el calor *es* caliente» en la aprehensión de realidad propia del hombre, y sentir que «el calor *calienta*» en la aprehensión de estimulidad propia del animal tiene un claro antecedente, aunque los supuestos epistemológicos sean diferentes, en la distinción entre «cogitativa» y «estimativa» de que habla Santo Tomás de Aquino. Pero este detalle no ha sido advertido por autores que ven, sin embargo, la necesidad de rastrear en la noología de Zubiri la presencia de la doctrina tomista de la cogitativa (cf. SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS, J. J.: «La inteligencia sentiente y la cogitativa. Zubiri y Santo Tomás», en *Anuario Filosófico* 3 (1985), pp. 159-169; RÁBADE ROMEO, S.: «Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri», en *Diálogo Filosófico* 25 (1993), pp. 78-81). Para Santo Tomás, la cogitativa o «razón particular» es la potencia sensible más próxima al entendimiento. Consiste en aprehender el individuo bajo la razón de lo universal. Así, cuando conocemos «este» hombre, conocemos el «este» gracias a la cogitativa, mientras que el concepto universal de hombre se lo debemos al entendimiento. Los animales, dice Santo Tomás, no tienen cogitativa, sino otra potencia que llama estimativa. Ésta aprehende también lo individual, pero sólo en cuanto que es término o principio de alguna acción o pasión. Así, la oveja conoce «este» cordero en cuanto «este», pero no en cuanto cordero, sino en cuanto que lo amamanta, o lo tiene que proteger, etc. (cf. ZAMBONI, G.: *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*. Casa Editrice Mediterranea, Roma, 1935. p. 147). Salvando las diferencias de lenguaje, la estimativa tomista es asimilable a la zubiriana aprehensión de estimulidad. La afección térmica es para el animal mero estímulo determinante de respuesta: huir, acogerse al calor, etc. (cf. IRE, 49). Paralelamente, la estimativa «non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam in quantum est eius cibus» (AQUINATIS, S. T.: *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*. L. II, lect. XIII. Marietti, Editio Quinta. Cura ac Studio P. F. Angeli M. Pirotta, Torino, 1959, p. 101). Santo Tomás también distingue, aunque en otro contexto y dentro de la aprehensión humana, entre *sentire calorem ignis* y *sentire ignem esse calidum* (cf. III, *De pot.*, a. 6). Ambos son momentos de la aprehensión sensible, el momento de percibir una cualidad y el de conectarla con una realidad *extra animam* (el fuego, en este caso). Zubiri admitiría el ejemplo, pero su explicación quedaría notablemente alterada. Ante todo, no aprehendemos el ser del fuego, sino la realidad ígnea. Esa realidad no lo es, primeramente, de algo allende la aprehensión, sino realidad en la aprehensión: «Realidad no es extra-animidad» (SE, 392). De suerte que la alteridad empieza por ser un momento intraaprehensivo. K. Rahner señala que, para Santo Tomás, la sensibilidad es un «ser cabe sí» como «ser cabe otro» (cf. RAHNER, K.: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder, Barcelona, 1963. p. 92). Pero esta apreciación no especifica el tipo de alteridad de que se trata y, por tanto, si realidad ha de entenderse como una zona frente a otra, tal como Zubiri desaprueba (cf. IRE, 183).

de la cosa real—<sup>12</sup>, realidad es «formalidad del "de suyo" sea "en" la impresión, sea "allende" la impresión. Lo impresivamente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del "de suyo"» (IRE, 152). El carácter «de suyo» de lo aprehendido es lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la impresión inmediata. La aprehensión impresiva del «de suyo» es impresión de realidad. Realidad no es primariamente algo extrínseco a la impresión, sino modo de quedar en la impresión a la par que índole de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Para evitar equívocos, Zubiri llama a esta formalidad unitaria «reidad»<sup>13</sup>.

Inteligir es aprehender la realidad, impresión de realidad. No se trata de dos impresiones de las cuales una, la de la realidad, se añadiera a la impresión del contenido<sup>14</sup>. Es que realidad es la formalidad misma con que las impresiones sensibles se le presentan al hombre a diferencia del animal, para el que los contenidos son meramente estímulos.

A la aprehensión de realidad se contrapone la aprehensión de estimulidad o puro sentir, que es propia del animal<sup>15</sup>. En ella, la afección es estímúlica,

---

<sup>12</sup>Cf. SE, 413. «"De suyo" es un momento radical y formal de la realidad de algo. Es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su "de suyo" propio» (IRE, 193).

<sup>13</sup>Cf. IRE, 57. «Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el "de suyo", la reidad» (IRE, 183).

<sup>14</sup>Cf. SE, 415; IRE, 63-64; EDR, 83; HD, 34, 135; SH, 34; PFMO, 332.

<sup>15</sup>El puro sentir tiene rango de potencia-facultad, es decir, de potencia facultada para su acto propio (cf. IRE, 95; SE, 452). En SE se atribuye puro sentir también al hombre (cf. SE, 413), si bien se reconoce que en su caso el estímulo «es ordinariamente sentido como realidad estimulante» (SE, 414). Lo que caracteriza al puro sentir es la mera estimulidad (cf. SE, 391, 392,

afección térmica en el caso del calor: «el calor calienta». El contenido aprehendido se presenta como un puro signo que «signa» una respuesta, esto es, con formalidad de signitividad<sup>16</sup>. La imposición es objetiva, determinante de suyo de respuesta. Estímulo no mienta, pues, autonomía del «de suyo», sino autonomía de lo afectante en cuanto mero determinante inmediato del proceso de respuesta.

Pero el estímulo puede ser aprehendido por el hombre como realidad estimulante. La afección, entonces, es real, el contenido otro se presenta como *altera realitas*, y la fuerza de imposición es la fuerza de la realidad. Entre puro sentir e inteligir hay, pues, una diferencia no sólo gradual sino esencial<sup>17</sup>.

Impresión de realidad es el título que compendia el momento de sentir y el momento de inteligir en un acto unitario, la fórmula que condensa el carácter formalmente intelectual del sentir humano o la índole sentiente de la intelección. Sentir e inteligir no son aquí dos actos, sino potencias de un único acto: la inteligencia sentiente. Por eso, la unidad de sensación e intelección en

---

413, 415, 416, 452). En textos posteriores se tiende a mantener que toda impresión humana es formalmente intelectual, impresión de realidad (cf. RR, 23). Pero también se habla de sentires internos que no competen a los órganos de los sentidos (cf. NIH, 352) y que se resuelven en impresiones meramente estímúlicas aun en el caso del hombre: «La inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estímúlicas. Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano» (HD, 34). Cabría, empero, preguntar si ese sentir celular ha de considerarse ya como sentir humano.

<sup>16</sup>«Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido: la formalidad de determinar una respuesta. Y la signación consiste en mera determinación signitativa de esta respuesta» (IRE, 51). El carácter signante asume en IRE los cuatro tipos de estimulación reconocidos en SE, 394: actual, retardada, reproducida y signitativa.

<sup>17</sup>Cf. SH, 459, 465, 470, 473; HD, 36.

la impresión de realidad no es unidad de síntesis al modo kantiano, ni concurso de facultades, sino unidad formalmente estructural de codeterminación. La intelección está estructuralmente en el sentir y viceversa. El calor es sentido como «calor real», es decir, inteligido como «realidad caliente».

La noción de inteligencia sentiente, mencionada y bosquejada en *Sobre la esencia*<sup>18</sup>, valorada por algunos como la clave del pensamiento zubiriano o su aportación original al pensamiento filosófico<sup>19</sup>, se formula frente a otras concepciones usuales del sentir y de la intelección. Bástenos una somera referencia.

Ante todo, sale al paso de la secular oposición entre sentir e inteligir que Zubiri retrotrae a Parménides<sup>20</sup>. Lo verdaderamente inconciliable son el inteligir y el puro sentir, es decir, la aprehensión de realidad y la aprehensión

---

<sup>18</sup>Cf. SE, 365, 369, 391, 393, 414, 437, 452, 507. J. Bañón ha señalado que la noción de inteligencia sentiente no está lo bastante madura en SE, obra en la que no se distingue suficientemente entre puro sentir y sentir humano según se desprende de la siguiente declaración: «la teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulidad» (SE, 115). En IS asume el protagonismo la noción de impresión, mientras que el puro sentir queda relegado a un tipo de sentir entre otros (cf. IRE, 79). La ruptura de la identidad entre sentir y puro sentir era necesaria para levantar el edificio de la trilogía de la inteligencia, en la que el análisis de la sensibilidad es análisis de la impresividad (cf. BAÑÓN, J.: «La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 18 (1991), pp. 65-80).

<sup>19</sup>Así lo estiman, por ejemplo, PINTOR-RAMOS, A.: «Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 9 (1982), p. 218; «Intelectualismo e inteleccionismo», en AA. VV.: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, p. 120; ELLACURÍA, I.: «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», en AA. VV.: *II Congreso Mundial Vasco. Congreso de filosofía, ética y religión*. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1988, p. 16; FERRAZ, A.: «Sistematismo de la filosofía zubiriana», p. 51; GRACIA, D.: «Comentario», en ZUBIRI, X.: *Sobre el problema de la filosofía*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p. 86; WESSEL, L. P.: «Realidad y conciencia. El problema de "conciencia" y "Bewußtsein" en las filosofías de Zubiri y Reiniger», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía XXIII (1996), p. 343.

<sup>20</sup>Cf. IRE, 11-12, 80.

de estimulación, si bien en ambos casos se trata de modos de sentir<sup>21</sup>.

El uso del vocablo «aprehensión» quiere oponerse a toda explicación del inteligir como un acto primariamente de conciencia, de comprensión, de entender o de conceptualización<sup>22</sup>. Todos estos actos son consecutivos al estar «de suyo» algo impresivamente presente en la intelección. Su injustificado protagonismo ha conducido a una logificación de la inteligencia, a una inteligencia concipiente que conceptúa y juzga en un nuevo acto lo que le es dado por los sentidos<sup>23</sup>. La inteligencia concipiente presupone, así, una inteligencia sensible o inteligencia «de» lo sensible<sup>24</sup>. En el dualismo sentir-inteligir, toda «teoría de la inteligencia lleva aparejada consigo necesariamente una teoría de la sensibilidad» (SE, 413). En la perspectiva de la inteligencia sentiente, el análisis de la sensación es ya análisis de la intelección. No se trata de un sensualismo, porque en la impresión no se dan sólo contenidos, sino también la formalidad de realidad: trátase de un sensismo<sup>25</sup>. Pero tampoco se

---

<sup>21</sup>Zubiri emplea la expresión «puro inteligir» en SE, 445 para designar la intelección de lo intencionalmente existente en sentido escolástico, esto es, lo inteligido en cuanto meramente inteligido. La expresión carece de relevancia en el conjunto de la obra zubiriana. No así la de «puro sentir».

<sup>22</sup>Cf., respectivamente, IRE, 231; SE, 451; IRE, 249; SE, 391.

<sup>23</sup>Cf. IRE, 82, 87. Lo que se ha llamado «conocimiento sensible» (cf. SE, 414) no es inteligencia sentiente, sino que entraría dentro de esta concepción dualista y concipiente del inteligir.

<sup>24</sup>Cf. IRE, 83.

<sup>25</sup>Cf. IRA, 89; HD, 35-36. «La filosofía se ha fijado sobre el contenido, pero ha resbalado sobre la formalidad» (RR, 24). El uso del vocablo «sensismo» impone una revisión del título del mencionado artículo de A. Pintor-Ramos, «Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente». Si por su fecha (1982) es loable la precocidad y exactitud con que adelanta los contenidos de los volúmenes segundo y tercero de la trilogía de la inteligencia, en este detalle resulta prematuro

trata de un intelectualismo, porque la función primera de la inteligencia no es elaborar conceptos, sino aprehender realidad. Más bien es un inteleccionismo<sup>26</sup>. La filosofía zubiriana de la inteligencia es un sensismo inteleccionista o un inteleccionismo sensista que se despliega como un análisis de la impresión de realidad.

De inteligencia concipiente sólo cabe hablar, a lo sumo, como un momento ulterior «en» la inteligencia sentiente<sup>27</sup>. El objeto material de esta última no es primariamente el ser sustantivo, pues éste se halla fundado en la realidad. Menos aún el ser copulativo del juicio predicativo. La logificación de la intelección ha corrido pareja a una entificación de la realidad<sup>28</sup>. En cambio, la inteligencia sentiente recae inmediatamente no sobre lo sensible, sino sobre la realidad sentible, sobre lo real en cuanto real. Sobre lo real como objeto material de la aprehensión; pero también como objeto primario y adecuado, como objeto formal propio de la intelección<sup>29</sup> y como exponente de la índole estructural del inteligir que es versión a lo real<sup>30</sup>.

En inteligencia sentiente no cabe distinguir entre una realidad «en sí» y

---

contraponer al intelectualismo el sensismo.

<sup>26</sup>Cf. IRE, 283-284; SH, 457; ETM, 591.

<sup>27</sup>Cf. SE, 416; IRE, 218. «Concebir no es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas» (SE, 391).

<sup>28</sup>Cf. IRE, 225; IL, 49-50, 378.

<sup>29</sup>Cf. IRE, 85, 144.

<sup>30</sup>Cf. IRE, 250.

otra realidad «en mí» como dos zonas de realidad. La realidad es una y la misma formalidad «de suyo»: es en sí—de suyo—en mí<sup>31</sup>. Esto es incompatible con una concepción especular o ingenua del realismo, pues realidad no es sin más lo que está allende la impresión, sino que eso allende será real por ser «de suyo» y no por estar allende. Tampoco es admisible el subjetivismo ingenuo propio del realismo crítico y de la ciencia moderna, pues subjetividad de la aprehensión no se opone a objetividad de lo aprehendido. De ser así, la correspondencia biunívoca sería imposible. Subjetividad designa sólo algo que es «mío» siendo «de suyo»<sup>32</sup>. Cualquier forma de idealismo queda descartada, ya que intelección y realidad son congéneres en su raíz, y esa raíz es la formalidad «de suyo»<sup>33</sup>. El realismo radical de Zubiri es un reísmo sensista, articulado desde la impresión de realidad como acto formal de la intelección sentiente.

---

<sup>31</sup>El realismo de Zubiri «no es un realismo del "en sí", sino del "de suyo" en la intelección» (AÍSA, I.: *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*. Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1987, p. 33). Zubiri admite que hay dos zonas de cosas reales, una en la percepción y otra allende la percepción, pero la formalidad de realidad es idéntica en ambos casos, aunque el contenido sea distinto. Paradójicamente, el mismo Zubiri se contradice al hablar de «zonas de realidad» (cf. IRE, 183).

<sup>32</sup>Cf. IRE, 180.

<sup>33</sup>Cf. IRE, 10. Son elocuentes algunas declaraciones de corte antiidealista: «la realidad no se agota ni consiste en ser inteligida» (SE, 116); «la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida» (IRE, 230); «la concepción idealista de la realidad misma es inadmisibile» (SE, 380); «no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo» (IRE, 230); «A lo real le es indiferente la actualidad intelectual, pero la actualidad intelectual incluye formalmente lo real» (IL, 306); «Esta realidad no se agota, pues, en ser sentida en impresión. Por tanto, aunque no hubiera aprehensión podría haber realidad» (SH, 460); «a las cosas les es indiferente que haya inteligencia que las conozca» (PFMO, 22).

## 1.2. Mera actualización

En cuanto unidad de un «estar», la intelección humana «es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente» (IRE, 13)<sup>34</sup>. Ello requiere un esclarecimiento de las nociones de actualidad y actualización.

La intelección es un acto de aprehensión, esencialmente un acto de estar presente lo real en la intelección. No se trata de una actuación de las cosas sobre una hipotética *tabula rasa*. Tampoco el estar presente significa estar puesto por la inteligencia (Kant), ni estar intencionalmente presente a la conciencia (Husserl), ni estar desvelado (Heidegger). Estas son sólo maneras de estar presente que presuponen el estar presente mismo.

La esencia de ese estar presente «consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente» (IRE, 136). Esa actualidad no es, como se entendió clásicamente, el carácter de acto de algo. A eso hay que llamarle actuidad: «Actuidad es el carácter de acto de una cosa real» (IRE, 137), de una nota física o real<sup>35</sup>.

El concepto de actualidad se va distinguiendo progresivamente del de actuidad en la obra zubiriana a tenor de la consideración de lo que significa

---

<sup>34</sup>La afirmación, múltiplemente repetida en IS, está ya en SE, 113: «El acto propio y formal de la intelección respecto a lo inteligido es ser mera "actualización" de la cosa en la inteligencia».

<sup>35</sup>Cf. IRE, 138.

acto<sup>36</sup>. Actualidad es una especie de presencia física de lo real, un momento físico suyo diferente del momento de acto<sup>37</sup>. Es un modo radical de estar presente lo real que se determina frente a actualidades extrínsecas e intrínsecas<sup>38</sup>.

A primera vista, actual es lo que ha adquirido pública actualidad. Decir que los virus «están de actualidad» es mentar una realidad que ya tiene actualidad desde hace miles de años, pero que antes no estaba tan presente a todos. Se trata de una actualidad extrínseca, pura presencialidad. Pero si algo se hace

---

<sup>36</sup>En SE, 329-330 se registran los sentidos que tiene la palabra «acto» en Aristóteles en relación con la ejecución de una obra. Esa acción, en cuanto operación de estar actuando, se contrapone a pasividad (πάθος). Pero a Aristóteles le interesa el orden entitativo (cf. EDR, 45). No la *ἐνέργεια* en cuanto actividad, sino en cuanto acto, en cuanto estar. En este sentido, el acto se contrapone a potencia (δύναμις), y entonces *ἐνέργεια* pasó a significar actualidad. A falta de la noción de actuidad, Zubiri traduce *ἐνέργεια* por «actualidad» (NHD, 54), llama «actual» al acto de una potencia (cf. SE, 400) o escribe «acto» donde debería decir «actualidad» (cf. SE, 412). Por otra parte, considerada como acabada, la obra es acto en el sentido de *ἐντελέχεια*, plenitud o perfección opuesta al devenir. También en este sentido se consideró el acto como actualidad, y así traduce Zubiri el término griego en EDR, 117.

Desde la introducción del término «actuidad» hacia 1973 se va diluyendo el sentido de acto como *ἐντελέχεια*. En el texto «La materia» se distinguen dos sentidos de acto: como actuidad y como actualidad (cf. ETM, 382ss). En IRE, 113 y 137 se asigna al acto sólo la actuidad, distinguiéndose de la actualidad. Allí se considera al acto como la plenitud formal en que consiste la realidad de algo, esto es, como opuesto a lo que ese algo es en potencia y como fundamento de que pueda actuar: el perro puede actuar por ser perro en acto. La actualidad, por su parte, se contradistingue del acto como *ἐνέργεια* en este sentido entitativo y sólo consecuentemente operativo. En cambio, en IRA, 27-29 se resaltan de nuevo el sentido entitativo y el operativo de la *ἐνέργεια*. Hay acciones, dice Zubiri, que conllevan su propio acto porque tienen su fin en sí mismas: es la *ἐνέργεια* como un «estar» en acción opuesto a la potencia. Por ejemplo, ver, oír, andar, comer, inteligir... aunque la intelección no sea acción sino derivadamente, pues formalmente es actualidad (cf. IRE, 148). Pero hay un tipo de acción —la actividad— que no tiene aún su acto completo, pero que conduce a él. Es el sentido operativo de la *ἐνέργεια*. La acción plenaria es la que tiene su acto en el doble sentido de actuar y de ser su pleno contenido formal. La actuidad comprende el acto en esa doble acepción, también señalada en EDR, 231-232, y a ella se contrapone la actualidad.

<sup>37</sup>Cf. IRE, 138.

<sup>38</sup>Cf. IRE, 13, 138.

presente desde sí mismo, en su estar presente prima el «estar» sobre la presentidad. Es una actualidad intrínseca, como cuando se dice que un hombre se hizo presente en el salón.

Hay una actualidad intrínseca de lo real que concierne a su formalidad misma de realidad, a la realidad de lo que está presente en cuanto realidad. Es la actualidad radical, «intrínseca y formal» (RTE, 50), que consiste en un estar algo presente desde sí mismo en cuanto estar y en tanto que real. «En la unidad de estos tres momentos (estar, desde sí mismo, en tanto que real) consiste la actualidad radical de lo real» (IRE, 218). La intelección sentiente es en su índole propia una actualidad radical.

La actualidad radical es «un momento físico de la cosa real misma» (IL, 214), bien entendido que cosa real es cosa ya determinada en formalidad de realidad<sup>39</sup>. Dicha actualidad no es una nota física, ni añade, quita o modifica ninguna de las notas de la cosa. La actualidad de la cosa real es un carácter de su «estar», que es lo propio de lo real como «de suyo» en la aprehensión formalmente anterior a la aprehensión. Por eso, la cosa real puede tener muchas actualidades que no son intelectivas<sup>40</sup>. En la intelección sentiente, «lo aprehendido mismo, por ser *prius*, es actualidad de sentir por ser ya actualidad de realidad» (IRE, 144). Es decir, la actualidad de la cosa real es respectiva a

---

<sup>39</sup>Cf. IRE, 194. «La formalidad de "realidad" como momento propio de lo aprehendido constituye a éste en lo que llamamos "cosa real"» (IRE, 189). Cosa real no son sólo «otras cosas», sino también «yo mismo como realidad» (IRE, 273).

<sup>40</sup>Cf. IRE, 141, 146.

la intelección en virtud de la constitutiva apertura de su formalidad de realidad. Esa apertura fundamenta la apertura de la intelección, a saber, la actualidad intelectual que llamamos actualización. Si la intelección es actualidad es porque su objeto formal está ya en actualidad, está presente como un *prius* de realidad.

Actualización no es relación ni correlación, sino un previo estar presente de lo inteligido a la intelección que las hace posibles. Como lo presente es la formalidad de realidad, actualización es un tipo de respectividad<sup>41</sup>. Pero lo formalmente constitutivo de la actualización no es la presentidad, sino el «estar» de lo presente. No es que lo aprehendido se presente con pretensión de realidad, como si fuera real<sup>42</sup>, sino como «estando» presente<sup>43</sup>. La presentidad se funda siempre en la actualidad, y la actualidad intelectual se funda en la realidad sentida.

La intelección es mera actualización, tan sólo «hace actual» el contenido en su propia formalidad de realidad y «nada más» (IRE, 147). Mera actualidad es un carácter de lo real en la aprehensión, aquel por lo que lo real no hace más que quedar actualizado. El contenido «queda» como algo «en propio» en

---

<sup>41</sup>Cf. IRE, 143.

<sup>42</sup>Según Zubiri, esto es lo que acontece, salvada la diferencia entre realidad y ser, en el célebre *esse est percipi*. Para Berkeley, el *percipi* es tener un *esse* que es pura presentidad (cf. IRE, 145, 151), es decir, es impresión sólo subjetiva (cf. SE, 437). La demarcación zubiriana de la actualidad frente a la presentidad, en cambio, podría tener abolengo fenomenológico. Actualidad no es mera presentidad (*Gegenwärtigkeit*), ni la actualización es la presencialización (*Vergegenwärtigung*) de que habla la fenomenología.

<sup>43</sup>Esta presencia no es metafísica, o moral, o simbólica (cf. RTE, 44, 51).

la intelección<sup>44</sup>. Al «quedar» le es ajena cualquier presunta actuación o causación de lo aprehendido sobre el aprehensor, así como las estructuras aprehensoras de los receptores; actualidad no designa una relación categorial o comunicación de sustancias, ni una coactuación o sinergia<sup>45</sup>. El mero quedar lo real en la intelección significa que su formalidad de realidad «reposa» sobre sí misma. Aunque lo real sea cambiante en su actuidad, ello no afecta a la mera actualidad, pues el cambio es aprehendido como real y en esta su realidad reposa sobre sí mismo: es realidad y sólo realidad<sup>46</sup>. Lo meramente actualizado «sólo está» presente, no es algo interpretado o elaborado. Está presente «en y por sí mismo», como un momento intrínseco y formal de lo presente y no como algo allende la impresión, pues pudiera ser real sólo en la impresión tal como ocurre en el caso de los colores<sup>47</sup>.

Como respectividad, la actualización no es sólo apertura respectiva de lo real a la intelección, sino de la intelección a lo inteligido<sup>48</sup>. Esta actualidad común o coactualidad intelectual es lo que define la unidad formal de la intelección sentiente. En la impresión de realidad, la actualidad de la

---

<sup>44</sup>En SE 114 y 116 no se vincula el «mera» de «mera actualización» al «quedar», sino al carácter de *prius* de la realidad de lo actualizado en virtud del cual la cosa real actualizada remite desde la actualidad intelectual a su propia realidad, es decir, «se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real» (SE, 117).

<sup>45</sup>Cf. IRE, 141, 156.

<sup>46</sup>Cf. IRE, 148.

<sup>47</sup>El estudio de la realidad de las cualidades sensibles es objeto del «Apéndice 5» de IRE (cf. IRE, 171-188).

<sup>48</sup>Cf. IRA, 195.

intelección es la misma que la actualidad de lo inteligido: que la piedra está presente en mi visión es lo mismo que estar viendo esta piedra. Aunque sea actualidad de dos términos distintos, no se trata de un campo con dos puntos de aplicación<sup>49</sup>, ni de síntesis de dos actualidades iguales, sino de mismidad numérica de actualidad, de suerte que «actualización es en efecto actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad» (IL, 238). Actualización es coactualidad determinada por lo real que la actualiza<sup>50</sup>. La coactualidad tiene carácter de «con», pues la intelección queda actualizada en la misma actualidad de la cosa. Dicho carácter funda el «en» de la cosa respecto a la inteligencia y de la inteligencia respecto a la cosa. En este último carácter se funda el «de»: la actualidad lo es de la cosa ya real, ya «de suyo», la cual es actualizante de la intelección.

La comunidad de actualidad es el fundamento de toda conciencia como un sentiente «estar en mí» por estar en la cosa. De ahí que toda *reditio* o introspección se funda en la actualidad común so pena de caer en una regresión al infinito. Tampoco la extrospección sería posible sin un estar ya la cosa inteligida sentientemente. Toda intelección es consciente sentientemente: «El hombre no solamente siente frío, sino que se siente realmente frío» (IRE,

---

<sup>49</sup>Cf. IRE, 155.

<sup>50</sup>Cf. IRE, 166; IRA, 194.

61)<sup>51</sup>. Pero no lo es sensiblemente, como supone el aforismo leibniziano «nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensibus nisi ipse intellectus»; semejante adagio no considera que la inteligencia esté en sí sentientemente, sino sólo como abierta a lo sensible que los sentidos le ofrecen, manteniendo así el dualismo sentir-inteligir<sup>52</sup>. Los actos conscientes son conscientes por fundarse en una coactualidad, incluso en el caso de la conciencia sensitiva del animal<sup>53</sup>. Los actos intelectivos son todos conscientes por ser sentientemente intelectivos. De ahí que «conciencia» es sólo un carácter de dichos actos que reviste los mismos caracteres de «con», «de» y «en» propios de la coactualidad. La autonomización de la conciencia en la filosofía moderna ha llevado a conceptualarla como una facultad o como un receptáculo<sup>54</sup>, confundiéndola incluso con la intelección. Pero la conciencia, así entendida, no es más que la sustantivación del darse cuenta de algo que soslaya su fundamentación en la coactualidad intelectiva y olvida los momentos de «con» y «en». La magnificación de la conciencia envuelve el dualismo sujeto-objeto, pero lo

---

<sup>51</sup>La frase evoca la posibilidad contraria, consignada por la fenomenóloga E. Stein, de «frieren, ohne zu frieren» (tener frío sin padecer de frío) en un pasaje de su tesis doctoral: «Andrerseits [*sic*] kann ich auch sehr gut "frieren, ohne zu frieren", d.h. Kälteempfindungen haben, ohne mich im mindesten dabei unbehaglich zu fühlen» (STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung*. Kaffke, Munich, 1980, p. 68). El ejemplo de Zubiri testimonia la índole consciente de la intelección, que está fundada en la actualización misma como coactualidad. Sin embargo, el filósofo lo aduce para ilustrar el carácter real y no meramente estímulo de la afección en el hombre. Tal vez habría sido más afortunado para ello oponer «el frío enfría» a «el frío es (o está) frío» en paralelismo con el reiterado ejemplo del calor.

<sup>52</sup>Cf. IRE, 104.

<sup>53</sup>Cf. IRE, 164.

<sup>54</sup>Cf. NHD, 16.

cierto es que toda subjetualidad y toda objetualidad arraigan en la comunidad de actualidad. La bipolaridad de sujeto y objeto no se integra, sino que se desintegra en la coactualidad intelectual.

La noción de actualidad, verdadero eje del «tríptico» sobre la inteligencia sentiente y «frontera entre la filosofía de la inteligencia y la metafísica» (IRE, 190) queda caracterizada, en último análisis, como mera actualidad, coactualidad en tanto que intelectual<sup>55</sup>.

La actualidad es susceptible de un devenir que no altera en nada las notas de la cosa real en su actualidad. Los textos de Zubiri permiten distinguir entre devenir de actualidad de lo real<sup>56</sup> y devenir de actualidad intelectual<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup>La idea de actualidad común o comunidad de actualidad está ya presente en SE, 443-445, aunque la noción de actualidad no está allí suficientemente diferenciada de la de acto: «la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehensor son un acto uno y el mismo» (SE, 444). Parece, en efecto, que la actualidad común supone una comunidad de actualidad. De hecho, el mismo Zubiri insinúa en SE, 443 que la idea de coactualidad le ha sido inspirada por conocidas fórmulas de Aristóteles (cf. *De anim.*, 430 a 20 y 425 b, 25). En dichos pasajes resuenan fácilmente los célebres apotegmas escolásticos: «sensus in actu est sensibile in actu» e «intellectus in actu est intelligibile in actu». D. Gracia, en efecto, interpreta la actualidad como «el hecho de que "la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido"» (cf. GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.*, p. 70). A esta inspiración aristotélica obedece el que en IRE, 140 se afirme que la actualidad es actualidad de actualidad. Allí se identifica actualidad con realidad, con el «de suyo», de acuerdo con lo expresado tiempo atrás: «Todo lo real tiene carácter de "acto", esto es, tiene actualidad» (RR, 41-42). Es el mejor modo de conciliar la afirmación con el desarrollo que a continuación se hace de la noción de actualidad, que puede ser actualidad de la realidad de un acto imperfecto como el movimiento. La fecundidad de la noción de actualidad hace que Zubiri considere necesaria y urgente una metafísica de la actualidad (cf. IRE, 140; RTE, 51).

Por otro lado, nos hemos servido de la expresión «coactualidad intelectual», no empleada por Zubiri, porque hay coactualidades que no son intelectivas. Por ejemplo, la que se da en la aprehensión de estimulidad. Pero también al margen de toda aprehensión. La esencia de la presencia real de Cristo en la eucaristía es, para Zubiri, una comunidad de actualidad intrínseca y formal de Cristo y del pan-alimento (cf. RTE, 54). También es posible una actualidad común, radical y formal, como la que se establece en la comunión de los comensales en un ágape (cf. RTE, 57).

<sup>56</sup>Cf. IRE, 139, 140; RTE, 51.

<sup>57</sup>Cf. IRE, 64, 250-251.

Ejemplo de lo primero sería la transustantivación eucarística<sup>58</sup>. Ejemplo de lo segundo, la sucesiva aprehensión de cosas reales<sup>59</sup>.

### 1.3. Instalación e inmersión en la realidad

La intelección «nos instala sentientemente en lo real» (IRE, 283). Contra toda forma de intelectualismo, esa instalación es impresiva; es la impresión de realidad la que «primaria y constitutivamente nos instala en lo real» (IRE, 65). La mera actualización nos presenta lo real aprehendido como aquello en que ya estamos. Por el carácter de *prius* de lo aprehendido en formalidad de realidad, «lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido» (IRE, 62).

Realidad no es, entonces, algo a lo que somos «arrojados» como pretende Heidegger<sup>60</sup>. Tampoco es realidad algo foráneo al hombre a lo que

---

<sup>58</sup>Cf. RTE, 48, 55.

<sup>59</sup>Hay, efectivamente, actualidades simultáneas y sucesivas (cf. HD, 25; RTE, 51).

<sup>60</sup>Frente a la condición derrelicta del hombre en el mundo, resaltada por algunos existencialismos, y frente al *Geworfensein* heideggeriano, para Zubiri es un hecho primario e irrecusable la instalación del hombre en la realidad, su «implantación en la realidad» (HD, 23), e incluso su religación al poder de lo real. El contraste ha sido bien advertido por A. López Quintás: «Cuando el hombre adopta una actitud de participación en lo real, no de dominio del mismo, se dispone para descubrir que no está *arrojado* en la realidad sino *instalado* [...]. Esta instalación activa en lo real dinamiza al hombre, le produce inquietud y aviva su conciencia de ser libre en vinculación a todo lo que le rodea» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Zubiri: Filósofo integrador», en GUTIÉRREZ ZULOAGA, I. (ed.): *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad Complutense, Madrid, 1984, p. 31). López Quintás también destaca el «arraigo en lo real» como antídoto frente a la aporía del acceso a una realidad que fuera puramente externa al hombre (cf. *art. cit.*, p. 30, en referencia a NHD). Zubiri, empero, no abandona completamente la influencia heideggeriana. Todavía en EDR, 262 habla del

éste tenga que ir o en lo que tenga que entrar, pues toda posible extrospección se funda en la unidad coactual de inteligencia y realidad<sup>61</sup>. La misma doctrina husserliana de la intencionalidad, a la sazón acto de conciencia, queda inevitablemente sujeta a revisión, pues mienta una correlación, pero no una actualidad respectiva<sup>62</sup>. En rigor, no vamos a la realidad porque ni siquiera hemos salido de ella.

La instalación en la realidad tiene un doble carácter<sup>63</sup>. Por una parte es instalación en la cosa real, la realidad «nos sumerge forzosamente en las cosas mismas» (SE, 58). Pero como la actualidad intelectual deviene a merced de lo que se presenta a la impresión, esta instalación es efímera. El momento de realidad, empero, de esos contenidos fluctuantes, es numéricamente

---

mundo en el que cada uno ha caído o le ha tocado en suerte. Para Heidegger, el mundo es el horizonte de posibilidades apropiado en bosquejo (cf. SE, 428). Esta idea está presente no sólo en la etapa ontológica del itinerario intelectual de Zubiri (cf. NHD, 88, 92-94, etc.), sino en su etapa metafísica. Así, cuando Zubiri define a la sociedad como un mundo «en cuanto sistema de posibilidades definidas que forman un cuerpo» (EDR, 259), o cuando especifica como mundo el sistema de vigencias de esa sociedad (cf. HD, 219). Aunque se mantiene remotamente la inspiración de Heidegger, el planteamiento definitivo de Zubiri la supera claramente: sólo porque el hombre es ya «mundanal», porque está instalado en la respectividad de lo real en tanto que real, puede apropiarse el mundo en sentido existencial y vital (cf. SE, 428).

<sup>61</sup>Cf. IRE, 158.

<sup>62</sup>Cf. SE, 25, 29, 113; IRE, 135. A ojos de Zubiri, la doctrina de la intencionalidad es, junto con la sustantivación de la conciencia, uno de los «pecados capitales» de Husserl, trasposición ilícita de un término tomado del orden de la voluntad al orden de la intelección (cf. SSV, 140-141; SH, 372). Contra la intencionalidad, actualidad (cf. SE, 29). No obstante, Zubiri no sólo admite una intencionalidad —de carácter consecutivo a la instalación en lo real— en el movimiento reversivo del logos, sino que parece deslizarse por el mismo error que critica a su viejo maestro cuando inopinadamente, y refiriéndose a la presentación direccional de la realidad en aprehensión primordial, afirma que en ésta «vamos "hacia" aquello que se presenta como real en "hacia"» (IL, 64). Tal vez se trate de un residuo de su juvenil admisión de la intencionalidad fenomenológica (cf. POH, 19; TFJ, 76, 174).

<sup>63</sup>Cf. IRE, 250-252.

idéntico; es la misma formalidad de realidad la que en su apertura reifica el contenido. Con lo cual, al aprehender una cosa real estamos ya instalados en la realidad en cuanto realidad. No es que la realidad sea algo fuera de las cosas reales. La realidad no es un piélago u océano en que flotan las cosas reales<sup>64</sup>. Pero tampoco es la suma de ellas, sino el momento de transcendentalidad de cada cosa real, lo que hace que sea real. La estructura transcendental de la impresión de realidad permite la aprehensión *qua* realidad de cualquier contenido que advenga a ella. Siendo un momento excedente respecto al contenido, no sólo no nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma<sup>65</sup>.

La metáfora de la inmersión contradice sólo en apariencia la reiterada consigna de que la realidad no es un piélago. Sumergirse en la realidad, en efecto, es lo consustancial a la razón como modalización ulterior de la aprehensión primordial de realidad<sup>66</sup>. Pero la razón se sumerge en la realidad en la que está gracias a aquella primaria actualización. La inmersión comienza ya en la aprehensión primordial del «de suyo» como un *prius*: «Este momento es el que "en la intelección" sumerge a ésta en la realidad» (IL, 309). Sólo

---

<sup>64</sup>La idea es recurrente en la obra de Zubiri (cf. IRE, 251; IL, 82, 133-134; EDR, 216, 243; HD, 140, 243; ETM, 151; DSHS, 56; etc.). Parece sugerida por la creencia neoplatónica de que lo primero creado por Dios es el ser, dentro del cual van apareciendo, como en un océano, los diversos seres (cf. EDR, 243). Sólo nos consta una ocasión en que Zubiri hable del «piélago de la realidad» (HRP, 19).

<sup>65</sup>Cf. IRE, 115.

<sup>66</sup>Cf. IRA, 97.

porque hay impresión de realidad puede el hombre bucear en la realidad misma de lo real<sup>67</sup>, e incluso bogar en ella<sup>68</sup>, para inteligir en profundidad e inquirientemente lo que son las cosas reales en la realidad. De esta manera, instalación e inmersión no se repelen, tal como bellamente se expresa en el

Prólogo a *Inteligencia sentiente*:

*«la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por eso es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirolas de su intrínseca inteligibilidad»* (IRE, 15)

La instalación en la realidad es física, real, constitutiva aprehensión del «de suyo» de las cosas. La fuerza de imposición de la realidad determina la inmersión en ella como un esfuerzo descriptivo y explicativo de la intelección en logos y en razón, en despliegue desde la impresión primaria de realidad. De ahí que la inmersión en la realidad presenta dos facetas: la de sumergirnos y hacernos penetrar en lo real mismo, y la de conducirnos a una inmersión en la intelección misma<sup>69</sup>. Fruto de esta última es la propia noología como un análisis de la instalación sentiente en la realidad cuyas «limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad»<sup>70</sup>. La inmersión está incoada por la

---

<sup>67</sup>Cf. IRA, 31.

<sup>68</sup>Cf. HD, 198.

<sup>69</sup>Cf. IL, 14.

<sup>70</sup>IRE, 113. La afirmación refleja y anticipa el esfuerzo retractivo y reversivo del logos, así como el problematismo de la razón con su objeto formal propio: lo posible, lo que «podría ser».

instalación, libremente proseguida en el logos y en la razón, consumada en la comprensión de lo que las cosas son «realmente».

#### **1.4. Mera actualización verdadera de realidad: aprehensión primordial**

La mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente es siempre verdadera por ser intelección de la cosa real en su realidad. Verdad no es en primer término una correspondencia entre lo aprehendido y su aprehensión, ni una desvelación del ser de lo real, y menos aún una *adaequatio intellectus et rei*, sino simplemente «el mero *estar* presente de lo real en la intelección» (IRA, 259)<sup>71</sup>.

La verdad no es una cualidad de la afirmación, sino de la aprehensión impresiva de realidad previa a todo juicio. Tampoco es un carácter del «de suyo», sino del «de suyo» intelectivamente actualizado, porque no toda realidad tiene verdad ni envuelve verdad<sup>72</sup>. Pero lo cierto es que es la realidad la que funda la verdad, la que da verdad a la intelección: «la realidad *verdadea* en

---

<sup>71</sup>En IRE, 230 se lee: «verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real». Y unas líneas más abajo: «Verdad es realidad presente en intelección en cuanto está realmente presente en ella» (IRE, 233).

<sup>72</sup>Cf. IRE, 230-231; IL, 255. Esta tesis cuestiona la clásica trascendentalidad del *verum*. Ni siquiera aplicado al ser puede afirmarse que *ens et verum convertuntur*, porque el ser es para Zubiri la actualidad de lo real en el mundo, actualidad no primariamente intelectual. Por otro lado, Zubiri observa que afirmar la convertibilidad de realidad y verdad requiere, para algunos, admitir previamente la existencia de Dios, en cuya aprehensión exhaustiva toda realidad es verdadera (cf. SE, 423).

intelección» (IRE, 231)<sup>73</sup>. Por eso, la verdad primigenia y elemental es verdad real. Ésta no añade ni modifica ninguna propiedad de lo aprehendido, pero sí le añade su mera actualización intelectual, el carácter intelectual de la actualidad. La verdad real se define entonces como «la mera actualización intelectual de lo real en cuanto intelectual» (IL, 255, 260)<sup>74</sup>. El «de suyo», en su anterioridad formal (*prius*) respecto a la aprehensión, es realidad, y en su estar aprehendido es realidad verdadera, verdad.

La verdad real sólo ratifica la realidad que ya estaba antes de estar aprehendida. Al ser una ratificación de lo real en su realidad, la verdad actualiza la realidad en una doble condición: como realidad «propia» y como realidad «actualizada». No se trata de verdad dual porque no hay dos términos, sino un solo término inmediatamente aprehendido y en el que se está sin salirse de él, a saber, la realidad<sup>75</sup>.

La verdad real, como mera ratificación de lo real en que se está, es

---

<sup>73</sup>Si la realidad da verdad no es porque ella «la tenga», sino porque funda la actualidad respectiva que es la intelección, pero en tanto que actualidad intelectual (pues la realidad no verdadera para el animal). La verdad es un momento de esa respectividad: «Es innegable, en efecto, que la realidad es "verdadera" sólo por su respecto a una inteligencia» (SE, 64).

<sup>74</sup>En HD, 191 se apunta acerca de la verdad real: «Es real porque la actualidad lo es de la realidad; es verdad porque es *actualidad* de aquella realidad».

<sup>75</sup>La dualidad intrínseca a la verdad real parece satisfactoriamente explicada en SE, 117-118 y no se nos alcanza a ver el reparo que manifiesta J. Sáez siguiendo a A. Pintor-Ramos (cf. SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, p. 44). Es cierto que el pasaje de SE habla de remisión de la realidad actualizada a la realidad «propia», pero esto no es intencionalidad de ninguna clase, pues se advierte que sólo hay un término en la verdad real, y que la duplicidad concierne sólo a la condición de la realidad en cuanto actualizada. La remisión sólo significa, entonces, el reconocimiento del carácter de *prius* de la realidad respecto a su aprehensión (cf. SE, 118). Donde sí asoma una interpretación de la verdad real en términos de verdad dual es en IL, 328.

verdad simple. La simplicidad denota la aprehensión de lo real en y por sí mismo<sup>76</sup>. Verdad real es la «ratificación formal de lo real en y por sí mismo» (IL, 260). Y esto es lo característico del modo primario de intelección que Zubiri llama «aprehensión primordial de realidad»<sup>77</sup>.

La aprehensión primordial es la impresión de realidad por antonomasia<sup>78</sup>, mera actualización intelectual verdadera de lo real en y por sí mismo<sup>79</sup>, intelección primaria que nos instala en la realidad. En la

---

<sup>76</sup>Cf. IRE, 234, 237.

<sup>77</sup>La expresión aparece ya en IRE, 14 y no figura en SE, aunque sí la de «aprehensión primera» (SE, 16). «Aprehensión primordial» es una de las fórmulas que mayor oscilación terminológica presenta en la obra madura de Zubiri. Se le llama «intelección primaria» (IRA, 35), «mera intelección» (IRA, 83), «nuda aprehensión» (IRA, 83), «*aprehensión simple* de realidad» (IRE, 67; cf. 237), cuando no simplemente «intelección» (IL, 117; IRA, 324). La denominación «aprehensión simple» es de todo punto desaconsejable, pues en SE, 353 se llama así al logos nominal constructo cual logos antepredicativo. Aprehensión simple incluiría lo que en IS se llama aprehensión primordial de realidad y parte del logos, niveles aún no distinguidos a la altura de 1975 (cf. SSV, 362n). Como señala D. Gracia, «la diferencia entre aprehensión simple y aprehensión primordial no es sólo terminológica, como parece insinuarse en IRA 66-7 [*sic*], sino también de contenido, o quizá mejor de ámbito, de perímetro. Parte de lo que en 1962 se hallaba incluido en la aprehensión simple pertenece en 1980 al ámbito del logos» (GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, pp. 195-196). Además, «aprehensión simple» presenta el problema de confusión con «simple aprehensión», que tiene un significado técnico preciso en la trilogía. De hecho, la confusión se produce en IL, 322, cuando Zubiri recupera el viejo uso de «aprehensión simple» presente en SE, 16 para lo que en rigor se denomina «simple aprehensión» en *Inteligencia y logos*. La posibilidad de confusión es, sin embargo, lo que mueve al Zubiri de la trilogía a acuñar la expresión «aprehensión primordial de realidad».

<sup>78</sup>Cf. IRE, 64-65, 256. Esta es, pensamos, la línea predominante en la trilogía, y así lo ha interpretado, por ejemplo, Pintor-Ramos al presentar la secuencia impresión de realidad-logos-razón (cf. PINTOR-RAMOS, A.: «La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 13 (1986), pp. 278 y 280). No obstante, no faltan textos en que se denomina «impresión de realidad» también a la intelección propia del logos y de la razón. Por su carácter comprensivo transcribimos el siguiente: «En la *aprehensión primordial* o nuda intelección sentiente, la inteligencia sentiente siente la realidad en sí y por sí en impresión como *formalidad* de lo sentido. En la intelección campal de lo real que culmina en la *afirmación*, la inteligencia tiene la impresión de realidad de una cosa entre otras, y la formalidad sentida cobra entonces el carácter de un campo como *medio* de intelección. Pero en la *razón*, la inteligencia tiene la impresión de realidad, la formalidad, como *mensura* de lo real allende el campo en profundidad» (IRA, 87).

<sup>79</sup>Cf. IRE, 261.

aprehensión primordial, la realidad es aprehendida directamente, sin mediar representación ni imagen alguna; inmediatamente, no en virtud de una inferencia o razonamiento; unitariamente, con la unidad de la única formalidad común a los diversos contenidos y con la unidad compacta del momento individual y del momento campal de lo aprehendido. Aprehensión primordial de realidad es, pues, aprehensión directa, inmediata y unitaria de lo real en y por sí mismo «como realidad»<sup>80</sup>. Dicha aprehensión es tan simple que difícilmente cabe tenerla deslindada en estado puro<sup>81</sup>.

Como mera ratificación de lo real, la verdad real o verdad simple compete a toda intelección sentiente. No es equiparable al error, pues el error no tiene lugar en la aprehensión primordial de realidad, sino sólo en una actualización compleja de lo real en logos o en razón. Pero aun allí el error no está en pie de igualdad con la verdad, sino que su posibilidad descansa en la verdad real de lo primordialmente aprehendido y, por ello, el error es privación y no carencia de verdad, es error donde debería haber verdad dual<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup>Cf. IRE, 64-65, 233, 256-257.

<sup>81</sup>Cf. IRE, 268.

<sup>82</sup>Cf. IRE, 232; IL, 256. La distinción zubiriana entre privación y carencia evoca aquella otra de la moral clásica entre ignorancia y nesciencia respectivamente. De hecho, Zubiri contrapone la ignorancia a la carencia en HD, 272. Aunque en la actualización compleja se está ya en la verdad real y la verdad dual es sólo un sucedáneo de ésta, «de suyo la intelección afirmativa tendría que ser verdadera» (IRE, 232). Privación tiene, pues, un matiz peyorativo, y carencia un matiz positivo. Así se ve también en SE, 206, donde se habla de carecer de fundamento como un positivo reposar en sí.

La verdad simple es mera ratificación de la realidad en la actualización, previa a cualquier afirmación y conceptualización. La ratificación es fuerza de imposición de la realidad en la intelección. Es la impositiva verdad real la que nos tiene poseídos, «en sus manos», por esta fuerza de realidad. Este carácter posidente de la verdad es tradente hacia intelecciones ulteriores<sup>83</sup>.

### **1.5. Instalación sentientemente modalizada. Estructura modal de la impresión de realidad**

Hay distintos modos como la alteridad de realidad está dada en impresión a tenor de los diversos sentidos y su sentir. La diferencia radical de estos sentires no está en los contenidos o cualidades que sienten, sino en la forma en que la realidad se nos presenta en ellos. Cabe distinguir once sentidos que han ido configurándose en un proceso de evolución biológica<sup>84</sup>.

A despecho del estatuto privilegiado que tradicionalmente se ha otorgado a la visión, el rango preponderante de unos modos de sensación sobre otros «no procede de que sean sucedáneos de la visión, sino de la índole misma de la realidad» (IRE, 103). La vista aprehende la realidad en su figura o *eidos*, es

---

<sup>83</sup>Cf. IRE, 241, 243, 251.

<sup>84</sup>«En el desarrollo evolutivo del sistema nervioso [...] se van creando los once órganos, los once matices de la sensibilidad que todos poseemos» (EDR, 183). Sólo en IRE, 100 especifica Zubiri cuáles son esos sentires: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular) y cenestesia o sensibilidad visceral. Con anterioridad a IRE se consignan parcialmente esos sentires, por ejemplo, en ETM, 339-340. En HD, 103 se habla de «once maneras de aprehender algo "de suyo"», pero sólo se describen de modo somero e incompleto.

intelección como videncia; el oído aprehende la realidad como noticia, es intelección como auscultación; en el calor y el frío se presenta la realidad como temperante, constituyen la intelección como atemperamiento; en la sensibilidad laberíntica y vestibular la realidad se presenta como centrada y trátase de una intelección como orientación en la realidad; en la cenestesia o sentido del «mí», la realidad se presenta como íntima, como «realidad mía», es la intelección como intimación con lo real. Y así sucesivamente.

Todos esos sentires se recubren total o parcialmente, no en el contenido, sino en el modo de aprehender la realidad. Cada modo de realidad sentida está estructuralmente en los demás. La unidad de los once modos es primaria, de suerte que no hay una síntesis de sentires, sino que éstos son «analizadores» de la primaria impresión de realidad, diferencian «el» sentir intelectual<sup>85</sup>. También el puro sentir animal tiene una unidad anterior de estimulidad que se diferencia en sentires diversos.

Entre los modos de presentación de la realidad en el sentir destaca la presentación direccional en el sentido de la kinestesia, pero también en los sentidos de la orientación y el equilibrio<sup>86</sup>. Es la presencia sentida de la realidad como algo en «hacia». No se trata de ir hacia la realidad, sino de la

---

<sup>85</sup>Cf. NHD, 50; ETM, 339; IRE, 110-111; HD, 226; PFMO, 342.

<sup>86</sup>Estos dos últimos se mencionan en HD, 103 y 224. Por tanto, la presentación de la realidad en «hacia» quedaría adscrita no sólo a la kinestesia, como en IRE, 101, sino a la sensibilidad laberíntica y vestibular, aunque recubre todos los demás modos de sentir. Sin embargo, en ETM, 410 se registran dos aspectos del sentido del movimiento: aquel que nos da la realidad «en hacia» y aquel por el que el hombre se siente «en hacia».

realidad misma como un «hacia»<sup>87</sup>. La realidad como «hacia» determina todo el sentir intelectual como una tensión dinámica<sup>88</sup>.

El modo de aprehender la realidad en «hacia» tiene una importancia extrema. Por una parte, recubre los demás sentidos y se deja recubrir por ellos, determinando así modos específicos de intelección. Por ejemplo, determina en la presencia eidética un conato de visión hacia «dentro», o determina en la noticia una notificación a través de ella hacia lo noticiable, o determina la reflexión misma como recubrimiento de la sensibilidad cenestésica por la sensibilidad kinestésica. Pero, en último término, la importancia de la aprehensión de la realidad en «hacia» reside en que nos lanza a la aprehensión de la realidad allende lo inmediatamente aprehendido: «Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido» (IRE, 108). Aunque este allende sea problemático, no es un «allende de realidad», sino lo «real allende» que sólo se justifica desde lo real percibido<sup>89</sup>. El «hacia» sentido inaugura el dinamismo intelectual como tensión a lo real allende. Es la incoación del logos y de la razón. Y su origen

---

<sup>87</sup>Cf. IRE, 101-102; HD, 103, 146.

<sup>88</sup>Cf. IRE, 105. La mención que Zubiri hace del «hacia» en HRP no se inscribe en el momento de alteridad de la impresión humana de realidad, sino en el momento de modificación tónica del sentir animal. El «hacia» se describe allí como tensión a una respuesta: «El viviente, al encontrarse movido por la suscitación a ejecutar una acción, se encuentra con que su propio tono vital ha sufrido una modulación característica: se ha transformado en *tensión* «hacia». La tensión es la versión dinámica del tono vital. La acción a que esta tensión aboca es una *respuesta* a la suscitación» (HRP, 171). Esta tensión enderezada a la respuesta animal es lo que en EDR, 171 se denomina «tensión vital».

<sup>89</sup>Cf. IRE, 187.

es, como el del sentir en su conjunto, fruto de una evolución. El prelude biológico del «hacia» intelectivamente sentido está en la constitutiva orientación del viviente en el entorno en que está centrado, en su medio<sup>90</sup>.

### **1.6. Noción de los modos superiores de intelección**

El modo primario de intelección —aprehensión primordial— se despliega en dos modos superiores denominados logos y razón. Estos modos superiores son un «puro sucedáneo» (IRE, 266) de la aprehensión primordial porque no aportan nada en la línea de la formalidad de realidad, sino tan sólo en la del contenido.

En aprehensión primordial, el aspecto individual y campal de lo aprehendido están dados de manera compacta. La respectividad actualizada en el «hacia» permite la apertura, la autonomización o incompacción del campo de realidad, y con ello la intelección propia del logos<sup>91</sup>. Logos es intelección de lo que algo es «en realidad», en el campo de realidad abierto por cada cosa real. Lo que algo es «como realidad» se enriquece en contenidos con la determinación de las simples aprehensiones —perceptos, fictos, conceptos— y de las afirmaciones desde las otras cosas del campo, dando lugar a la

---

<sup>90</sup>Cf. EDR, 169. Esta orientación es anterior en fundamentalidad a la tensión determinante de una respuesta.

<sup>91</sup>Cf. IL, 92-93.

intelección de lo que aquello es «en realidad». Inteligir algo campalmente es inteligir lo que es la cosa real en función de otras realidades, intelección de lo que lo real es en su realidad campal<sup>92</sup>. La verdad, en este nivel intelectual, es verdad dual de autenticidad o de veridictancia, y se apoya inexorablemente en la verdad real.

Pero la cosa real en que estamos instalados primordialmente no sólo es real respectivamente a otras cosas reales, sino que es un momento de «la» realidad pura y simple, del mundo. La razón es precisamente intelección de lo real como momento del mundo, intelección mundanal o fundamental de lo real. Consiste en una «marcha trascendental» (IRE, 278) desde la realidad campal a la realidad mundanal o profunda sin salir de la realidad misma en que ya se está. Inteligir algo en razón es inteligir lo que es «en la realidad». Y la verdad racional es verificación. Sólo en este nivel noológico se plantea una temática como la de la evolución, tal como se ilustrará en el capítulo tercero.

Logos y razón son formalmente sentientes, son modalizaciones de la aprehensión de algo en y por sí mismo «como realidad», es decir, son la aprehensión primordial misma ulteriorizada. Juntos nos dan lo que lo real es «realmente»<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup>Cf. IRE, 275.

<sup>93</sup>«Realmente» designa unitariamente «en realidad» y «en la realidad» según se establece en IRA, 328. La terminología se ha precisado allí tras el análisis del logos y de la razón, que en IRE todavía son agrupados por Zubiri como modos ulteriores de intelección de lo que la cosa es «en realidad» (cf. IRE, 254ss.).

## **2. ESTRUCTURA TRANSCENDENTAL DE LA IMPRESIÓN DE REALIDAD**

La impresión de realidad no sólo tiene una estructura modal, sino también una estructura trascendental según la cual lo aprehendido en impresión es, por ser real, «más» que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc.

### **2.1. Unidad funcional de la impresión**

Lo sentido en impresión tiene un contenido cualitativamente específico y propio de cada sentido: este color, este sabor, este calor... Tal diversidad cualitativa se presenta unificada en una formalidad que, en el caso del puro sentir, también es específica por cuanto que instala en el orden limitado de las cosas-estímulo<sup>94</sup>. La aprehensión de estimulidad, por ello, significa constitutiva sujeción a la cualidad de los estímulos sin más. La impresión de realidad, en cambio, es constitutivamente inespecífica en su momento de formalidad. Aunque el contenido sentido es específico, la formalidad del «de suyo» rebasa intraaprehensivamente esa especificidad. Dicho positivamente, la impresión de realidad es constitutivamente trascendental. No porque trascienda de todo género, como la trascendentalidad propia de la metafísica

---

<sup>94</sup>Cf. SE, 416.

medieval, sino porque trasciende de todos aquellos contenidos específicos y está abierta a cosas-realidad. No se trata de apertura «a cualquier cosa», sino a la realidad de cada cosa.

La transcendentalidad está ya dada en impresión de realidad<sup>95</sup>, en la aprehensión primordial<sup>96</sup>, es término formal de la intelección sentiente<sup>97</sup>, porque no es sino la denominación positiva de la negativa inespecificidad de la realidad.

La unidad de contenido y formalidad en la impresión no es una unidad de composición, ya que no se trata de una adición o conjunción de notas, sino que contenido y formalidad se determinan mutuamente<sup>98</sup>. Más bien es una «unidad de determinación funcional» (RR, 27), pues el contenido está en la formalidad y la formalidad está en el contenido, de modo que impresión de realidad es realidad en impresión de contenido o contenido impresivamente real. El contenido es «aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso» (IRE, 65). La inespecificidad del momento de realidad en la impresión hace de ésta «impresión transcendental» (IRE, 115). Contenido específico y formalidad transcendental conforman una unidad de codeterminación funcional que aúna sentir modalizado e inespecificidad. La

---

<sup>95</sup>Cf. IRE, 114, 118; IL, 29; SE, 416.

<sup>96</sup>Cf. IRE, 168.

<sup>97</sup>Cf. IRE, 114, 117.

<sup>98</sup>Cf. RR, 26; IRE, 124.

comprensión de esa unidad requiere la elucidación de su funcionalidad. Ello conduce a ver que la trascendentalidad no concierne sólo a la formalidad, sino también al contenido, al tiempo que la talidad no está sólo determinada por el contenido, sino también por la formalidad.

## 2.2. La función talificante

La mutua determinación de contenido y formalidad en la impresión de realidad puede ser vista desde la función talificante, que compete *primo et per se* a la formalidad. La formalidad de realidad, abierta respectivamente al contenido, lo «envuelve transcendentamente» (IRE, 124), haciendo de él «tal» realidad, talidad. La función talificante es, pues, una reificación del contenido y en el contenido de las notas específicas que permite que esas notas se actualicen en impresión con la formalidad de realidad. El hombre no aprehende, por tanto, contenidos, sino talidades. Talidad es el contenido modulado por la formalidad de realidad, esto es, aprehendido como algo «de suyo», reificado<sup>99</sup>. La función talificante, llamada también talificadora o talitativa<sup>100</sup>, constituye al contenido como «tal» realidad. El perro no aprehende talidades, sólo contenidos estímúlicos: el verde que verdea, pero no

---

<sup>99</sup>Cf. IRE, 124; RR, 26.

<sup>100</sup>Cf. RR, 27 y SE, 476 respectivamente.

como «tal» realidad verdeante<sup>101</sup>.

Sin embargo, hay también una determinación talificadora «menor» o secundaria, por así decirlo, propia del contenido con respecto a la formalidad<sup>102</sup>. El contenido no sólo es envuelto por la formalidad, sino que «envuelve el momento de realidad de una manera muy precisa: talificándolo» (IRE, 125). A falta de ulteriores precisiones sobre esta talificación propia del contenido en *Inteligencia y realidad*, cabe acudir al análisis de la esencia para iluminar la determinación —aquí ya «función»— talificante de las notas.

La esencia es el sistema básico de notas físicas y constitutivas, necesarias y suficientes, que no puede faltar a una cosa para que sea todo y sólo lo que ella es<sup>103</sup>. Desde el punto de vista de la unidad de las notas, esencia es la unidad coherencial primaria, unidad que precede formalmente a la diversidad de las notas. Como la unidad esencial está dada «de antemano» respecto a las notas<sup>104</sup>, la talidad de éstas pende de aquella unidad, por lo que la unidad desempeña una función talificante de las notas<sup>105</sup>. Pero, a su vez, la unidad «esencia» a las notas haciéndolas talificantes de sí misma: la unidad

---

<sup>101</sup>Sobre el trasfondo biográfico de las alusiones al color verde en la obra de Zubiri cf. CASTRO, C.: *Biografía de Xavier Zubiri*. Edinford, Málaga, 1992, p. 78.

<sup>102</sup>Bañón soslaya este aspecto en su artículo sobre la función trascendental (cf. BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1992), pp. 287-312). Sin embargo, también aparece en ETM, 419: «la talidad es talificante de la realidad».

<sup>103</sup>Cf. SE, 17, 193, 228, 233, 342, 360, 477; EDR, 35.

<sup>104</sup>Cf. SE, 321.

<sup>105</sup>Cf. SE, 360-361.

esencial es «auto-talidad» (SE, 361)<sup>106</sup>. Ello significa que a las notas compete una función talificante de la esencia, una cierta determinación de la unidad esencial<sup>107</sup>; «las notas son, pues, talificantes» (SE, 474). Pero sólo lo son por su carácter constructo. Por ser «notas-de» todo el sistema que es la esencia, su contenido es «contenido-de» la esencia, contenido que hace de la esencia «tal» esencia<sup>108</sup>. La función talificante de las notas se determina así como un «conferir tal contenido a un sistema por ser "nota-de"» (SE, 359). Las notas esenciales se constituyen de este modo como «auto-suficiencia talificante» de la unidad<sup>109</sup>. La talidad de las notas talifica su unidad determinando, entonces, la talidad de la unidad esencial misma, de suerte que puede afirmarse que «esencia es "talidad"» (SE, 456). Y aquí es donde interviene una segunda función talificante del contenido con respecto a la unidad, pues la talidad que es la esencia tiene una función estructurante de todo el sistema respecto del cual es subsistema esencial, de la sustantividad. Esencia es, en este sentido, aquello según lo cual la cosa real tiene una estructura constitutiva. Su función

---

<sup>106</sup>«Talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa. Pero transcendentemente las notas no tienen realidad más que como momentos del "de suyo" entero» (SE, 476).

<sup>107</sup>Pero talidad no es determinación extrínseca (cf. SE, 473), ni es sinónimo de determinación categorial (cf. SE, 358, 456), ni de determinación específica (cf. SE, 456), ni es sin más determinación en sentido escolástico, pues aquí no se la conceptúa en función de la sustancia y la definición, sino en función de la constructividad. Sin embargo, «toda talidad es, en algún sentido, determinación» (SE, 358).

<sup>108</sup>Cf. SE, 359.

<sup>109</sup>Cf. SE, 360.

talificante es una función constituyente de lo real en tanto que «tal»<sup>110</sup>. Es decir, la esencia talifica aquello real de lo que es esencia: «la esencia es aquello que hace que lo real sea "tal" como es» (SE, 357)<sup>111</sup>. La unidad talitativa de la esencia es «la unidad primaria clausurada y cíclica que hace que lo real sea justamente "un tal"» (SE, 370). La talidad es aquello por lo que lo real está constituido físicamente en «tal» realidad en virtud de notas que son «notas-de» en unidad coherencial primaria<sup>112</sup>.

En el orden de la impresión de realidad y en el de la esencia se da, pues, un paralelismo en la conceptualización de la función talificante mutua entre contenido y formalidad, notas y unidad, esencia y sustantividad, que conduce a la talidad como «aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad» (SE, 493). En la impresión de realidad, contenido y formalidad se envuelven mutuamente haciendo del mero contenido inespecífico «tal» realidad.

---

<sup>110</sup>Cf. SE, 456.

<sup>111</sup>Cf. SE, 455, 456, 470, 474.

<sup>112</sup>Cf. SE, 473.

### 2.3. La función trascendental

Ya «en» la formalidad de realidad, el contenido tiene una función trascendental<sup>113</sup>. Un contenido meramente estímulo es conclusivo, carece de función trascendental. Por ello, la función trascendental es propia del contenido talificado por la formalidad de realidad: «supuesta la formalidad, es la talidad la que determina la función trascendental» (RR, 35)<sup>114</sup>. El contenido talificado determina la formalidad de realidad constituyéndola en su concreción como «realidad» tal. Es la función trascendental. Pero ésta no sería posible sin la función talificante, lo cual indica que hay en la impresión de realidad una primacía o preponderancia del momento de realidad sobre su contenido<sup>115</sup>.

La función trascendental «envuelve» también al contenido, revierte sobre él por así decirlo, haciendo de él una forma y modo de realidad, «su» forma y modo de realidad. Si la talidad «determina aquella formalidad a ser su forma y modo de realidad, es sólo porque la formalidad ha determinado previamente el contenido a ser talidad» (RR, 35).

Además de la función trascendental propia de la talidad, cabe distinguir

---

<sup>113</sup>Cf. RR, 27.

<sup>114</sup>El lenguaje de Zubiri no siempre es unívoco a este respecto, asignando a veces la función trascendental al contenido sin ulteriores precisiones (cf. IRE, 124-125; RR, 27).

<sup>115</sup>Cf. RR, 35-36. Aquí se funda el «poder de lo real» como dominancia de la realidad sobre el contenido.

también una determinación transcendental que compete a la formalidad y que consiste en que «la realidad envuelve al contenido de una manera precisa: trascendiéndolo» (IRE, 125). No habría transcendentalidad si no hubiera contenido, pues la realidad no es nada si no hay cosas.

En la impresión de realidad, contenido y formalidad se envuelven uno a otro determinando que lo aprehendido sea «realidad» tal. Algo semejante cabe observar en el análisis de la esencia, si bien allí el concepto de talidad no está obtenido desde la descripción de lo aprehendido en impresión de realidad.

La constructividad de notas esenciales y unidad esencial, en función transcendental, constituye lo real, el «de suyo», como constructo metafísico<sup>116</sup>. Es la función transcendental de la esencia con respecto a aquello de lo que es esencia. En esta línea de consideración, la esencia «no sólo es aquello según lo cual la cosa es "tal" realidad, sino según lo cual la cosa es "real"» (SE, 372)<sup>117</sup>. Como constructo talitativo, a la esencia compete la función transcendental de instaurar la cosa como algo «de suyo», como realidad *simpliciter*<sup>118</sup>: «la esencia es lo que constituye como realidad a la cosa real de la que es esencia» (IRA, 115). Merced a esta función transcendental, toda cosa es en cuanto «tal» *eo ipso* «de suyo». Cualquier determinación talitativa inesencial de la sustantividad queda reificada por la esencia en función

---

<sup>116</sup>Cf. SE, 482.

<sup>117</sup>Cf. SE, 344, 455, 456.

<sup>118</sup>Cf. SE, 458, 476.

transcendental<sup>119</sup>. Esto significa que la función transcendental no está posibilitada por una previa reificación de la esencia, sino que la prioridad metafísica de la realidad es la prioridad de la unidad esencial en sus notas: ella es la que reifica. En diálogo con la filosofía escolástica, para quien la función transcendental sería aquella por la cual tiene propiedades transcendentales el ente en cuanto tal<sup>120</sup>, la función transcendental de la esencia determina en lo real una verdadera estructura transcendental<sup>121</sup>.

La esencia determina la unidad transcendental como constitución individual, es decir, instauro lo real como algo que «de suyo» es «suyo», se pertenece a sí mismo de un modo propio. Las notas modulan, en función transcendental, ese pertenecerse a sí mismo de lo real que es la constitución transcendental<sup>122</sup>. Constitución es «el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso» (IRE, 201). La constitución es así la modulación de la pertenencia a uno mismo<sup>123</sup>. Además,

---

<sup>119</sup>Cf. SE, 480.

<sup>120</sup>Cf. SE, 424. La inteligencia y la voluntad, por ejemplo, no son propiedades transcendentales del ente en sentido clásico, pero siendo talitativas tienen una precisa función transcendental, a saber: posibilitar que el ente tenga las propiedades transcendentales de *verum* y *bonum* (cf. SE, 423-424).

<sup>121</sup>Cf. SE, 455, 481.

<sup>122</sup>Cf. SE, 486.

<sup>123</sup>De esta constitución transcendental hay que distinguir la constitución como determinación talitativa intrínseca de la unidad de una cosa por sus notas: «la constitución es el modo como las notas determinan la unidad de la realidad sustantiva, la unidad de ese sistema, unidad cuya razón formal es justamente la suficiencia constitucional» (SE, 187). Esta constitución, en función transcendental, determina la constitución transcendental de que tratamos.

la constitución individual individualiza todas las notas inesenciales en la línea de la concreción. La individualidad de la esencia individualiza, en función trascendental, las notas.

En definitiva, sea en aprehensión primordial o en el nivel de la esencia como esbozo teórico creado por la razón para dar fundamento a lo real sentido, la función trascendental es propia de la talidad.

#### **2.4. La trascendentalidad como «trans» dado en impresión**

Lo trascendental es la realidad, y esa trascendentalidad está dada en impresión. Todo contenido envuelto por la formalidad de realidad determina, en función trascendental, lo real en cuanto real.

Trascendental, ante todo, no es sinónimo de transcendente. La impresión trascendental de la realidad no es necesariamente aprehensión de un contenido «en sí» allende la aprehensión, que fuera real aunque no sea aprehendido. Esto podrá ser o no verdad, pero en cualquier caso tendrá que ser justificado<sup>124</sup>. Lo real en la impresión, en efecto, pudiera no ser real más que en la impresión, con lo que su allende sería un vacío de realidad<sup>125</sup>. La averiguación de lo que eso real «en» la impresión sea allende, esto es, su posible transcendencia, descansa siempre en la trascendentalidad de la

---

<sup>124</sup>Cf. IRE, 115.

<sup>125</sup>Cf. IRE, 153.

formalidad de reidad y no al revés:

«las cosas "allende" son reales no por estar "allende", sino por ser en ese "allende" lo que "de suyo" son» (IRE, 174).

El «trans» de la trascendentalidad, pues, no es un carácter del mero contenido, sino un carácter de la formalidad que «nos sumerge» (IRE, 115) en la realidad misma del contenido aprehendido. Por concernir al «de suyo», la trascendentalidad rebasa el contenido sin sacarnos de la aprehensión misma, tiene el carácter de un «más» que el contenido, pero en la aprehensión: «no es un "allende ella", pero sí es un "más en ella"» (IL, 82-83)<sup>126</sup>. Por la trascendentalidad del momento de realidad, lo aprehendido en impresión es «más» que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc<sup>127</sup>. Este «más» pertenece intrínseca y constitutivamente a la estructura del «de suyo», está inscrito y se funda en el «de suyo»<sup>128</sup>, pero es un «más» respecto del contenido, es el «nudo hecho del más» (HD, 141) dado en impresión. La

---

<sup>126</sup>«Transcender no es transcender "de" la aprehensión, sino transcender "en" la aprehensión misma» (SH, 25).

<sup>127</sup>Cf. IRE, 115-116, 196. Según J. Sáez, el «más» de realidad aprehendida aparece por vez primera en IRE, 115-116, con lo que podría haberle sido sugerido al filósofo por C. Baciero, tal como se ve en el siguiente texto: «El "de suyo" dice "más", es un plus sobre el puro estímulo. Y, precisamente ese *plus*, que rebasa el orden puramente estímulo, es lo que nunca podrá aprehender el animal. Ese *plus* se da exclusivamente en el inteligir como tal» (cf. BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del "de suyo"», en AA. VV.: *Realitas II (1974-1975)*. Labor / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, p. 325). Pero en el curso «El espacio» (1973) ya dice Zubiri que el momento de realidad es «algo más que aquello en que la cosa consiste, algo más que ser esto o lo otro. Es decir, el momento de realidad no solamente es un carácter que tiene cada una de las cosas, sino que es una especie de ámbito en que la inteligencia queda, precisamente porque la realidad es más que lo que es aquello en que la cosa real consiste» (ETM, 65). También antes de 1976 asigna Zubiri un «más» a la realidad, si bien en un contexto diferente: por la potestad o capacidad de dar de sí en forma de cambio, la cosa real «es más que la riqueza de notas que actualmente posee» (ETM, 453).

<sup>128</sup>Cf. IRE, 196.

transcendentalidad es, entonces, un rebasar intraaprehensivamente la realidad su contenido, una desorbitación en el momento de formalidad que nos instala en «la» realidad. Estando «con» las cosas reales, donde estamos es «en» la realidad<sup>129</sup>.

Esta transcendentalidad no se conceptúa en función de aquello *hacia* lo que se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo que se trasciende:

«Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa» (IRE, 118).

Esta extensión o expansión es comunicación de realidad, comunicación ex-tensiva real y no mera comunidad conceptiva trans-genérica<sup>130</sup>. El «trans» de la transcendentalidad no significa entonces un estar «allende», sino que es el «ex» mismo de la formalidad de realidad, la difusividad en que se fundan sus momentos de apertura, respectividad, suidad y mundanidad<sup>131</sup>.

En definitiva, la transcendentalidad no es un carácter *a priori* porque pende del contenido aprehendido, pero tampoco es *a posteriori*, porque es

---

<sup>129</sup>Cf. IRE, 251; SH, 157, 532; HD, 80, 81, 96, 108, 138, 373; DSHS, 20.

<sup>130</sup>A. Ferraz llama la atención sobre la noción de comunicación como clave «posible y parcial» de lectura de IRE y fundamento de una filosofía de la comunicación (cf. FERRAZ FAYOS, A.: «Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación», en Arbor 108 (1981), pp. 209-214). Acertadamente, a nuestro juicio, caracteriza así a la misma coactualidad: «Inteligir es, así, aunque Zubiri no emplee el término, comunicación, copresencia de dos cosas reales que, sin perder su propia identidad se unifican en esa copresencia» (FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: El realismo radical*. Cincel, Madrid, 1988, p. 41). Posteriormente extiende el concepto de comunicación a la sustantividad, a la causalidad, a Dios, al ser, como nociones capitales en el pensamiento de Zubiri (cf. FERRAZ, A.: «Sistematismo de la filosofía zubiriana», p. 70).

<sup>131</sup>Cf. IRE, 118-132.

función del contenido talificado, es «algo *fundado* por las cosas en la formalidad en que éstas "quedan"» (IRE, 125).

## **2.5. Transcendentalidad de realidad actualizada: alternativa metafísica y noológica**

La conceptualización de la transcendentalidad desde la formalidad de realidad impresivamente actualizada, esto es, desde la inteligencia sentiente, se plantea como una alternativa a la comprensión tradicional del orden transcendental como *ordo entis ut sic* y, en última instancia, como superación del doble proceso que Zubiri considera que ha viciado en su raíz la historia de la filosofía: la entificación de la realidad y la logificación de la intelección<sup>132</sup>. Su convergencia «ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea» (IRE, 225)<sup>133</sup>.

Logificación de la intelección es, ante todo, prematura identificación de

---

<sup>132</sup>Estas expresiones son características de la trilogía IS. No figuran en SE, aunque sí está allí sugerida la idea que transmiten (cf. SE, 88, 386, 436, 494).

<sup>133</sup>La preeminencia de una u otra distorsión varía según la orientación filosófica considerada. Así, por ejemplo, el racionalismo funda la logificación en la entificación, identificando ambas; el idealismo, en cambio, funda la entificación en la logificación, identificándolas también (cf. IL, 381). I. Ellacuría realiza un recorrido por los diversos autores y orientaciones sobre los que ha gravitado, a juicio de Zubiri, esta doble lacra, y estima que «No sería exagerado afirmar que la filosofía de Zubiri, ya desde comienzos pero sobre todo a medida que avanzaba su tiempo de reflexión y maduración, es un magno intento de superar filosóficamente la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad» (cf. ELLACURÍA, I.: «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», p. 12). También a ellas se refiere como «las dos montañas que hay que remover para superar cualquier vestigio de conceptismo y de idealismo» ( ELLACURÍA, I.: «La nueva obra de Zubiri: "Inteligencia sentiente"», en *Razón y Fe* 994 (1981), p. 133).

la intelección primaria con lo que es un momento posterior suyo, a saber, el logos predicativo o declarativo<sup>134</sup>; mienta también la identificación entre el ser de lo afirmado y el ser copulativo<sup>135</sup>.

Entificación de la realidad significa que el acto formal de la inteligencia es concebir el «ser», considerado como ser sustantivo, o como ser copulativo, o como ambas cosas a la vez, y reduciendo la realidad a un modo de ser, el *esse reale*<sup>136</sup>. Esta entificación de la realidad es una «gigantesca hipótesis conceptiva» (IL, 353) que obedece a la sustantivación del ser<sup>137</sup>. Para Zubiri, al contrario, «ser» es sólo un tipo de actualidad de lo real:

«Es decir, el ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón, con lo cual el orden transcendental sería el orden del ser. Esta es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. El ser, y correlativamente el no ser, tienen carácter meramente respectivo; las cosas reales "son", pero "el" ser no tiene sustantividad» (SE, 436).

El ser es siempre actualidad ulterior de lo real, ser de lo real, aunque no fuera inteligido por el hombre<sup>138</sup>. En lo que el hombre se mueve es en la realidad, y al aprehender la realidad coaprehende oblicuamente el ser de esa

---

<sup>134</sup>Cf. IRE, 86, 167-168, 224.

<sup>135</sup>Cf. IL, 378.

<sup>136</sup>Cf. IRE, 224; IL, 348, 378.

<sup>137</sup>Según Zubiri, esto acontece ya en Parménides (cf. IRE, 116). No era esta la lectura que hacía en NHD del pensador eleata, al que reconoce allí «un *sentido del ser* como realidad» (NHD, 176). Deshacer la sustantivación del ser es una de las tareas a que Zubiri se entrega con denuedo en su etapa metafísica (1944-1983) según declara en su escueta autobiografía intelectual, el «Prólogo a la traducción inglesa» de *Naturaleza, Historia, Dios* (cf. NHD, 16).

<sup>138</sup>Cf. SE, 410; IRE, 220. «Aunque no hubiera hombres, la realidad tendría justamente ser como acto segundo» (EDR, 27). Es una tesis mantenida en polémica con Heidegger: aunque no hubiera *Dasein*, hay ser (cf. SE, 449).

realidad, esto es, su actualidad en la unidad de respectividad que es el mundo. No hay, pues, *esse reale*, sino *realitas in essendo*, la realidad «en ser»<sup>139</sup>. El ser es sólo la suprema actualidad del «de suyo»<sup>140</sup> y el ser copulativo de la predicación no se apoya sobre un presunto ser sustantivo, sino sobre la realidad misma<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup>Cf. IRE, 225; SE, 411, 435. Observa Zubiri que si a la pregunta por el «ser» del hierro se responde con un elenco de notas o propiedades, esas notas no son «ser hierro», sino hierro a secas, realidad férrea. El ser del hierro es sólo su férrea actualidad en el mundo, pero no algo que formalmente pertenezca a su realidad. Una cosa es hierro y otra es que el hierro sea (cf. SE, 409-410; EDR, 24-25, 295; IL, 350-351; ETM, 173). Y si inteligir es la unidad de actualidad de un «estar siendo» lo inteligido y la intelección, entonces «Lo aprehendido en modo recto es el "estar"; el "siendo" no se aprehende sino en modo oblicuo» (IL, 354; cf. IRE, 223-224; IL, 360).

<sup>140</sup>Cf. RR, 42; SE, 410.

<sup>141</sup>Cf. SE, 408. Zubiri lo justifica con un argumento de sabor fenomenológico: toda afirmación predicativa colige o reúne no sólo un sujeto A y un predicado B, sino esa realidad conectiva y su intelección. Como la intelección y lo afirmado son los términos de la copulación, entonces el «es» expresa lo afirmado real en cuanto afirmado; luego la cópula está apoyada en la realidad y no al revés (cf. IL, 342). Además, hay juicios no predicativos y —esto es una constante en el pensamiento de Zubiri desde su tesis doctoral (cf. TFJ, 168, 171)— no todas las lenguas se sirven del ser como cópula. Las consecuencias metafísicas de esta postura son palmarias. Zubiri no aceptaría, por ejemplo, que el punto de partida de la metafísica está en la afirmación, como en el planteamiento que hace J. Maréchal en estas palabras proemiales a su obra fundamental: «la metafísica, si es posible, tiene necesariamente como punto de partida una afirmación objetiva de carácter absoluto» (MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica*. I. Gredos, Madrid, 1957, p. 11. Traducción de A. Millán Puelles). Tampoco cabe decir, con Santo Tomás, que «Quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens» (AQUINATIS, S. T.: *Quaestiones Disputatae*. Vol. I. *De Veritate*. q. 1, a. 1. Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi. Marietti, Torino, 1964, p. 2.). El objeto de la metafísica no es el ente, sino la realidad, y el ente es lo real en cuanto que «es», en cuanto tiene una ulterior actualidad en la unidad de respectividad que es el mundo (cf. SE, 411, 413, 435; RR, 42; IRE, 226; IL, 353). En este punto, y frente a toda metafísica conceptista, el talante intelectual de Zubiri se aproxima más, por su atencencia a la realidad, al de autores como P. Teilhard de Chardin (cf. MARQUÍNEZ ARGOTE, G.: «Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica», en AA.VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol. II. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 345-353). Ni siquiera entendido como «lo que hay» es el ente punto de partida de la metafísica, como estimaba J. Ortega y Gasset: «mi primera pregunta, la que me lleva a una orientación radical es ésta: ¿Qué es lo que hay?» (ORTEGA Y GASSET, J.: *Unas lecciones de metafísica*. Alianza, Madrid, 1986, p. 128). En la etapa «ontológica» de Zubiri, en que todavía se acusa significativamente la influencia de Ortega, se encuentran expresiones en esta dirección: «en la sensibilidad visual, por ejemplo, no se produce sino un mero "haber color"» (NHD, 85). En la trilogía IS, el «haber» queda relegado al dominio de las cosas-sentido, y por tanto es ulterior al de las cosas-realidad: «El "hay" designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc.

La doble orientación asumida por la filosofía —logificación y entificación— ha troquelado la fisonomía de la transcendentalidad como comunidad de participación en el ser (platonismo), comunidad conceptiva trans-genérica del ente nominalmente considerado (aristotelismo), comunidad de lo objetual conceptivamente «puesto» por un yo cognoscente (Kant), o entendido por un yo consciente (Husserl), o desvelado en el *Dasein* (Heidegger). Desde una inteligencia sentiente es menester inteligizar el logos y reificar el ser para advertir que si lo transcendental es comunidad sólo lo es por comunicación de realidad, siendo realidad una formalidad primariamente sentida: «es transcendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad» (SE, 388)<sup>142</sup>.

La transcendentalidad, en suma, «no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico» (IRE, 123).

---

Pero esto no designa sin más "realidad"» (IL, 349). Queda así desestimada toda metafísica de la «habencia» por no suficientemente radical. Una crítica de la metafísica zubiriana de la realidad desde este planteamiento se halla en BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A.: *Tratado de metafísica. Teoría de la «habencia»*. Limusa, México, 1982.

<sup>142</sup>Cf. SE, 372.

## **2. EXPANSIÓN DE LA TRANSCENDENTALIDAD**

La transcendentalidad de la realidad dada en impresión tiene el carácter de expansión, de comunicación transcendental en cuatro momentos constitutivos: aperturalidad, respectividad, suidad y mundanidad. Cada uno se funda en el anterior y cada uno es sentido en impresión: «Sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad» (IRE, 123).

### **1. APERTURALIDAD**

La formalidad de realidad no es algo concluso, sino que es en sí misma abierta en cuanto realidad, es «la apertura misma» (IRE, 120) en virtud de la cual las cosas reales están abiertas y pueden actuar unas sobre otras. La transcendentalidad es entonces aperturalidad de realidad<sup>1</sup>, un momento

---

<sup>1</sup>El vocablo «aperturalidad» es empleado en RR, 32. Reaparece en el tercer volumen de la trilogía (cf. IRA, 18, 36), aunque también figura en otro contexto en IL, 377. La finalidad de este neologismo, pensamos, es la de distinguir la apertura radical de la realidad de la subsiguiente apertura de las cosas reales.

estructuralmente constitutivo del «ex» de la formalidad, sin que interese en este orden el término *ad quem* de dicha aperturalidad. Aunque «realidad» es palabra que reclama talidad para ser «realidad de algo»<sup>2</sup>, la aperturalidad precede a la apertura a las cosas. Lo primario es que «la realidad como realidad es constitutivamente abierta, es transcendentalmente abierta» (IRA, 19).

La aperturalidad expresa el «más» de la formalidad con respecto al contenido, fundando la comunicación de mismidad numérica de realidad que reifica invariablemente la multiplicidad de los contenidos<sup>3</sup>.

Asimismo, aperturalidad es el momento en que «arranca» la transcendentalidad expansivamente articulada en respectividad, suidad y mundanidad. Es apertura respectiva suificante y mundificante<sup>4</sup>. Por tanto, desempeña una función constitutiva de lo real<sup>5</sup>.

La aperturalidad es el fundamento de toda actualidad: de la actualidad de lo real en tanto que real y de la actualidad de lo real en el mundo que es el ser y que se distiende en el ser de lo afirmado. Consiguientemente, esta apertura de la realidad determina la actualización intelectual en aprehensión primordial, «la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma

---

<sup>2</sup>Cf. IRE, 119; RR, 31-32.

<sup>3</sup>Cf. IRE, 119, 251.

<sup>4</sup>Cf. IRE, 123.

<sup>5</sup>Cf. RR, 41.

apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad» (IRE, 167)<sup>6</sup>. Como real, la intelección pone de manifiesto en su apertura la apertura de lo real: «La inteligencia actualiza la apertura de lo real» (IL, 336). Esta apertura transcendental determina que la intelección misma esté transcendentalmente abierta a otras intelecciones, a modos ulteriores de intelección fundados unos sobre otros<sup>7</sup>. La aprehensión primordial de realidad abre o autonomiza el campo de realidad en que se desenvuelve el movimiento del logos. Y la aperturalidad es inteligida en razón como apertura fundamentante o principal porque, en su apertura, la realidad conduce a la intelección en actividad pensante que es asimismo abierta<sup>8</sup>, «de suyo» da que pensar y da o quita razón<sup>9</sup>. Pero también da verdad; la realidad verdadera porque es abierta, constituye el ámbito de la verdad real abierto a la verdad dual<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup>Cf. IRE, 144; IRA, 195. Tanto la realidad como la intelección son constitutivamente —no sólo de hecho— abiertas (cf. IRA, 168).

<sup>7</sup>Cf. IRA, 195; IRE, 167.

<sup>8</sup>Cf. IRA, 30, 36.

<sup>9</sup>Cf. IRA, 72.

<sup>10</sup>Cf. IL, 332-335.

## 2. RESPECTIVIDAD

En virtud de la apertura, realidad es una formalidad por la que nada es real sino abierto respectivamente a su propia realidad, a otras cosas reales y a la realidad en cuanto realidad<sup>11</sup>. La formalidad de realidad es transcendentamente respectiva, «ex» respectivo, y la respectividad comienza por ser «apertura constitutiva de lo real» (IRA, 203). La posibilidad de cualquier relación entre cosas reside en su intrínseca respectividad:

«Ninguna realidad está montada sobre sí misma, de suerte que luego saliera a entrar en relación con otras, aunque esta salida les fuera esencial. No se trata de "relaciones", no, sino de que intrínseca y formalmente cada realidad es en sí misma, *in re*, "respectiva"» (EDR, 25).

Pero la respectividad de las cosas reales es ella misma posible porque «la» realidad es respectiva. Cada cosa es «de suyo» respectivamente, de suerte que la realidad misma sólo es algo «de suyo» en respectividad<sup>12</sup>. La respectividad es sentida en impresión como constitutivo formal de la formalidad de realidad.

A fin de ceñir el concepto de respectividad y detectar algunos de los «penosos equívocos» (RR, 13) a que puede conducir, avanzamos desde una conceptualización insuficiente de la misma hacia su estricta delimitación y su

---

<sup>11</sup>Cf. IRE, 120; IRA, 19; HD, 52-53.

<sup>12</sup>«La respectividad de lo real es justamente aquello en virtud de lo cual la realidad justamente es algo *de suyo*» (EDR, 57; cf. ETM, 470).

determinación como respectividad constituyente y respectividad remitente<sup>13</sup>.

## 2.1. Noción ambigua de respectividad en *Sobre la esencia*

En *Sobre la esencia* se explica la respectividad desde las nociones de «versión» y «vinculación sintáctica funcional».

La versión es genéricamente un tipo de «relación» entre dos o más términos «según la cual uno de ellos está referido al otro y, por tanto, envuelve en su modo de realidad un momento fundante, un fundamento, de su relación con ese otro» (SE, 287)<sup>14</sup>.

La versión así caracterizada resulta a todas luces insuficiente para calificar a la respectividad, pues también es aplicable a la categoría aristotélica

---

<sup>13</sup>Para un análisis de la gestación progresiva del concepto de respectividad en el pensamiento de Zubiri cf. LACILLA RAMAS, M. F.: «Consideración genética de la respectividad en Zubiri», en *Burgense* 31 (1990), pp. 115-198. Aquí restringimos el análisis a la etapa de mayor madurez intelectual, desde 1962.

<sup>14</sup>La palabra «versión», derivado culto de *vertere*, no existe en castellano con la acepción de «referencia» a algo, tal como Zubiri la emplea. Es posible que este uso esté motivado por una transferencia semántica desde la palabra alemana *Hinwendung*, de uso en fenomenología. De hecho, ésta es la palabra que usa la traducción alemana de *Sobre la esencia* (cf. ZUBIRI, X.: *Vom Wesen*. Max Hueber Verlag, München, 1968, p. 218. Traducción de Hans Gerd Rötzer). En este sentido interpreta F. Montero Moliner la versión como «proyección o vuelta de una nota hacia las restantes del sistema» (MONTERO MOLINER, F.: «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», en AA. VV.: *Realitas I. Trabajos 1972-1973*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, p. 444). En EDR, 58 se habla de versión «de suyo», con lo que el término se va apartando de su connotación relacional. Pero Zubiri utiliza «versión» también en otros contextos, y no sólo para esclarecer la respectividad. Por ejemplo, cuando habla de «versión» a los demás (cf. DSHS, 16; IRE, 213; SH, 193, 234, 243, 244) o de versión a la realidad (cf. IRE, 250; ETM, 602; SSV, 146, 152).

de relación<sup>15</sup>. Procede, pues, una inmediata restricción del concepto que establece que, aplicada a la respectividad, «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» (SE, 287). Respectividad sería, entonces, versión constituyente de los relatos o de un solo relato en su física realidad. Esta versión intrínseca y formal precede a toda relación y la posibilita.

La idoneidad del concepto de versión constituyente se trueca insatisfactoria cuando, posteriormente, y aun tratando de deslindar respectividad de relación, Zubiri afirma que la respectividad constituye los relatos «no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua» (SE, 427). Con lo cual, se retorna al ámbito de la relación. En este contexto no sorprende la afirmación de que el entorno que circunda a algo, operacionalmente entendido como campo de acción y reacción<sup>16</sup>, es «respectividad»<sup>17</sup>. Por lo demás, la noción de versión suele aplicarse a la respectividad entre las notas de una realidad sustantiva, la cual determina su

---

<sup>15</sup>Por ejemplo, en la relación categorial entre padre e hijo: «Estos dos relatos tienen una relación en su propia realidad. El hijo se parece realmente al padre. Es decir, hay algo en una cosa real que da lugar a la relación misma. Es lo que se llama el *fundamento* de la relación» (RR, 16).

<sup>16</sup>Cf. SE, 428. Es, por ejemplo, el entorno de un electrón.

<sup>17</sup>Cf. SE, 448.

estado constructo<sup>18</sup>. Esto es lo que Zubiri, ya sea atendiendo a la solidaridad de las notas como designación provisional de su carácter constructo<sup>19</sup>, o bien a su unidad primaria<sup>20</sup>, denomina «respectividad interna».

Abundando en la idea de la constructividad, no ya de las notas, sino de las cosas reales, respectividad se define como un tipo de vinculación no primariamente conectiva (operacional) ni ordinal, sino funcional. Esta vinculación funcional es constitutiva de las cosas; cada cosa es lo que es en función de la constitución de las demás, con lo que las cosas constituyen intrínsecamente una totalidad de carácter sintáctico (*σύστημα*). Respectividad es «sintaxis»:

«Ciertamente, toda realidad es, desde cierto punto de vista, "respectiva" como he solido decir en mis cursos. La realidad es "sintáctica"» (SE, 181).

La respectividad no es adventicia, sino que se identifica *ab intrinseco* con cada cosa, «sin que ésta deje por eso de ser respectiva» (SE, 427). La vinculación sintáctica funcional queda ilustrada con el símil del reloj. A cada pieza del reloj le pertenece el ser en su realidad función de las demás<sup>21</sup>. Pero la vinculación así ejemplificada no deja de ser asimilable a una relación constitutiva o, a lo sumo, transcendental. Además, lo funcional es funcional

---

<sup>18</sup>Cf. SE, 285, 288, 290, 320-321.

<sup>19</sup>Cf. SE, 292. La solidaridad es sólo la designación provisional del carácter metafísico de la constructividad.

<sup>20</sup>Cf. SE, 335.

<sup>21</sup>Cf. SE, 427. El ejemplo del reloj sirve también para ilustrar la anterioridad de la unidad esencial sobre las notas, que es como la prioridad horológica sobre las piezas (cf. SE, 335).

por ser respectivo y no al revés. No se perfila con suficiente nitidez un concepto estricto de respectividad distinto de la relación<sup>22</sup>.

## 2.2. Hacia una noción estricta de respectividad

Con deliberada vaguedad, «respectividad» evoca sin más una especie de referencia u ordenación constitutiva de algo. La filosofía clásica ha entendido esa ordenación como referencia real —no meramente «de razón»<sup>23</sup>— de algo a «algo», designándola como *habitud*, *relatio*, *respectus*. En exfoliación progresiva cabe deshechar la *habitud* y la *relación* como láminas periféricas que ayudan a acotar la *respectividad* como su radical fundamento<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup>El mismo Zubiri reconocerá más tarde, acaso recordando su propio ejemplo del reloj, que el hecho de que una pieza esté talitativamente determinada en función de otra pieza es relacionismo y no respectividad (cf. ETM, 419). Todo esto no significa, pensamos, que en SE esté por completo ausente una noción estricta de respectividad. Esta apunta en lo que Zubiri llama respectividad transcendental. Hay una respectividad talitativa que en función transcendental constituye el mundo (cf. SE, 427). Se le atribuye la determinación de modos de realidad y se le llama también respectividad transcendental externa, a fin de distinguirla de una respectividad transcendental interna que sería la de la esencia en y por sí misma (cf. SE, 481). Es interesante observar cómo en EDR 57 y 94 se habla de respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad, que es la que constituye mundo. En DSHS, 13-14 se mencionará al mundo como la pura respectividad «en cuanto realidad».

<sup>23</sup>Cf. RR, 14; SE, 289.

<sup>24</sup>Seguimos, básicamente, el orden de la exposición que hace Zubiri en su artículo «Respectividad de lo real» (1979), aunque no el modo de exposición que, como modestamente estimamos, puede resultar desorientador en algunos puntos de no leerse a la luz de otros escritos de madurez. En efecto, la respectividad remitente es conceptuada en RR desde la *suidad* y no a la inversa como en IRE. Por otra parte, tal vez habría que posponer el tratamiento de la *habitud* al dominio de la respectividad remitente.

### 2.2.1. Respectividad no es formalmente habitud

La habitud es el modo de habérselas el ser vivo con su medio externo e interno. Según Zubiri, no es una mera conexión con el entorno y por eso es más que relación. Las habitudes básicas del viviente, vegetar, sentir e inteligir sentientemente, no son meras relaciones<sup>25</sup>. Pero tampoco se identifican con la respectividad en sentido estricto. Ante todo, porque competen exclusivamente a los seres vivos y se fundan en estructuras previas de éstos. Pero sobre todo, porque no conciernen al carácter de realidad en tanto que realidad. Sólo imprecisamente cabe decir que las habitudes determinan que el medio sea una «respectividad meramente biológica» (SE, 428)<sup>26</sup>. Es decir, la respectividad es esencial a la habitud, pero no es formalmente habitud. La misma habitud de inteligir siente la respectividad, con lo cual ésta es «constitutivo esencial de la impresión de realidad» (IRA, 324), pero no por ello es «constitutivo formal» de la aprehensión primordial en cuanto aprehensión, sino en cuanto realidad. Por ser la intelección una forma de realidad es por lo

---

<sup>25</sup>Cf. RR, 15, 29.

<sup>26</sup>J. Sáez incluye la habitud en lo que él llama «respectividad en esquema» (cf. SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, p. 117). Nos parece, sin embargo, que esta denominación es equívoca, pues puede sugerir el respecto coherencial intraespecífico de los vivientes fundado en la transmisión de un esquema constitutivo (cf. SE, 319-320).

que está respectivamente abierta a la realidad<sup>27</sup>. Y es la apertura respectiva de la realidad de lo real la que, actualizada en la apertura respectiva del sentir intelectual, funda la respectividad transcendental de la aprehensión primordial a la inteligencia ulteriormente modalizada<sup>28</sup>. De suerte que logos y razón determinan la intelección no como un mero estar en lo real, sino como un estar en la respectividad misma de lo real<sup>29</sup>. La realidad que llamamos intelección es, por tanto, respectiva no en tanto que intelección, sino en tanto que realidad.

### 2.2.2. Respectividad no es relación

Las cosas no sólo «están» en respectividad con otras, sino que «son» constitutivamente respectivas<sup>30</sup>. La facilidad de confusión es lo que obliga a advertir que «la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad» (EDR, 225), y a subrayar que la

---

<sup>27</sup>A la intelección se le llama «forma de realidad» en IRA, 287. Si la intelección misma no fuera una forma de realidad, si fuera algo *toto caelo* distinto de la realidad que entiende, no cabría entender la intelección misma ni elaborar los análisis de IS. No sólo lo entendido, también la intelección tiene «su» propia realidad (cf. IRE, 190). Por eso es por lo que la actualidad intelectual puede ser definida como una respectividad y no una relación (cf. RR, 43; IRE, 144, 181, 231, 250).

<sup>28</sup>Cf. IRA, 195, 324. No de otro modo cabe entender, a nuestro juicio, la afirmación de que la unidad entre aprehensión primordial e intelección ulteriormente modalizada «es la respectividad de lo real» (IRA, 343).

<sup>29</sup>Cf. IRA, 349.

<sup>30</sup>Cf. SE, 288.

respectividad misma no es una relación<sup>31</sup>.

Zubiri describe tres tipos de relación, cada uno de los cuales se fundamenta en el siguiente: la relación categorial, el correlacionismo o relación constitutiva y la relación entitativa o transcendental<sup>32</sup>. El momento común a toda relación es la alteridad, el *esse ad aliud*, que aquí interpretamos como un «decir relación a algo».

La relación categorial es la ordenación de una cosa a otra, *ordo unius rei ad aliam rem*. Aristóteles concibió la categoría de relación como un *prosthénai*, es decir, como una referencia en forma de alteridad entre relatos ya constituidos. Por tanto, a la relación categorial le es esencial como primer momento suyo la pluralidad de relatos —dos como mínimo— y su mutua alteridad relativa, el *esse ad aliud* de cada uno de ellos. La relación así entendida requiere un fundamento en cada uno de los relatos, por ejemplo de carácter genético en la relación de semejanza entre padre e hijo<sup>33</sup>. Pero lo característico de la relación categorial es que presupone la realidad constituida de sus relatos, con lo cual dicha relación es adventicia o consecutiva a las cosas reales, que seguirían siendo reales sin ella. El *esse ad aliud* inhiere como *esse*

---

<sup>31</sup>«Respectividad no es relación» es como el *ritornello* que comparece cada vez que Zubiri trata de delimitar qué es respectividad (cf. SE, 287, 427; EDR, 56; RR, 13; IRE, 120; HD, 24; etc.).

<sup>32</sup>Cf. RR, 15-22.

<sup>33</sup>También, en la relación específica de «diferencia». En HD, 63 se distingue entre diversidad y diferencia. Diversidad es distinción dentro de una misma especie, dentro de una misma versión. Diferencia, en cambio, es distinción entre individuos de especie distinta, como entre un perro y un hombre.

*in* en la realidad ya constituida, es un accidente.

En un estrato más profundo cabe discernir una relación no meramente consecutiva ni accidental, sino constitutiva de los relatos mismos al punto que no se distingue de ellos. Es el correlacionismo, una conceptualización metafísica de las cosas reales que está a la base del proceso por el que la metafísica occidental —a menudo bajo tutela teológica— fue adscribiendo relación a cada una de las categorías<sup>34</sup>. El correlacionismo ha servido a la gnoseología para teorizar sobre el conocimiento como una relación entre sujeto y objeto, a la psicología para sostener la interdependencia de los estados y facultades mentales, a la cosmología para elaborar una visión sistemática del universo cual campo cuyos puntos de aplicación son las cosas, entendidas como nudos o haces de relaciones<sup>35</sup>. El correlacionismo incluye la alteridad, dice relación a algo, aun cuando se lo conceptúe como relacionismo fundado en un sólo relato. Así, la indivisibilidad del átomo es un carácter constitutivo de su realidad que dice relación a aquello de que está dividido; átomo sería lo diviso de todo lo demás, respecto de lo cual es lo atómico<sup>36</sup>. El relacionismo y el

---

<sup>34</sup>Cf. RR, 17. Zubiri cita aquí a Gilberto, Enrique de Gante, Duns Escoto, Aureolo, Durando y Ockham. Respectividad es «Algo *toto coelo* distinto de un correlacionismo» (SH, 47).

<sup>35</sup>Cf. EDR, 51-53.

<sup>36</sup>Tal vez queriendo salvaguardar los conocimientos de la microfísica, Zubiri no contempla en el ejemplo aducido la indivisibilidad del átomo en sí misma considerada, según su acepción etimológica de ser lo no fraccionable. Esto último, empero, sería también un caso de relación, pues dice relación a la posibilidad de dividirlo. Sería, acaso, una relación transcendental de potencia a acto.

correlacionismo son talitativos, «constitutiva alteridad talitativa» (RR, 19)<sup>37</sup>.

Pero el estrato relacional básico, presente en los anteriores como su fundamento, es la relación trascendental. Para la escolástica, lo trascendental es lo transpredicamental o supragenérico, el *ordo entis ut sic*. Entonces, relación trascendental es aquella que se identifica con la entidad de un sujeto, es constitutiva «entidad relativa» (RR, 22)<sup>38</sup>. Así, en la teoría hilemorfista la

---

<sup>37</sup>A este respecto se observaba en SE, 427: «La respectividad es un carácter que concierne a lo que las cosas son, a su talidad». M. F. Lacilla reconoce que en SE hay una cierta ambigüedad a la hora de adscribir la respectividad a la realidad en su plano talitativo o en su plano trascendental (cf. LACILLA RAMAS, M. F.: «Consideración genética de la respectividad en Zubiri», pp. 160 y 166). Por otro lado, en lo que Zubiri llama relación constitutiva es donde cabe catalogar, según M. F. Lacilla, el relacionismo de A. Amor Ruibal, por más que éste no se ajuste plenamente al triple ejemplo propuesto por Zubiri, el cognoscitivo, el psicológico y el cosmológico (cf. LACILLA RAMAS, M. F.: *La respectividad en Zubiri*. Tesis doctoral. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1990, pp. 72-73). Varios autores han sospechado una influencia de Amor Ruibal sobre Zubiri en lo tocante a la noción de respectividad (cf. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, F.: «Amor Ruibal. Maestro de Zubiri», en *La Estafeta Literaria* 322-323 (1965), pp. 110-111; MÉNDEZ PALLEIRO, L.: «Un silencio que grita: Amor Ruibal y Xavier Zubiri», en *La noche*, Santiago de Compostela, 15 de marzo, 1963, p. 7; TORRES QUEIRUGA, A.: «Zubiri-Amor Ruibal», en *Índice de Artes y Letras* 175-176 (1963), pp. 14-15; LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*. Editorial Católica, Madrid, 1968, p. 332, n. 38; ORTIZ OSÉS, A.: «El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri», en *Pensamiento* 129 (1977), pp. 77-85; etc.). No es imposible que el filósofo vasco se acercara a la obra del canónigo compostelano, aunque no hay mención alguna del mismo en sus textos. Lacilla Ramas estima que la influencia de Amor Ruibal, de darse, no es tan decisiva como pudiera parecer y resalta la diferencia entre el concepto de realidad de Amor Ruibal y el de Zubiri, discrepando de la identificación entre respectividad zubiriana y relatividad amorruibaliana: «Clarificamos esta discrepancia por medio de la relación *definiens-definiendum*. La realidad es, para Zubiri, *definiens*, no es la respectividad; por eso, nos dice nuestro autor que la realidad es respectiva por ser real y no la realidad es respectiva porque la respectividad define a lo real. La relatividad, para Amor Ruibal será el *definiens*, y la realidad el *definiendum*: la realidad es relativa, no por ser real, sino porque es la relatividad la que define a la realidad» (LACILLA RAMAS, M. F.: *La respectividad en Zubiri*, pp. 93-94).

<sup>38</sup>La caracterización de la respectividad como versión constituyente de la realidad de los relatos o de un sólo relato en SE, 287 y 427 es lo que lleva a J.M. Artola a interpretar la respectividad zubiriana en clave de relación trascendental, acudiendo al concepto escolástico de relación *secundum dici*. La relación *secundum dici* es absoluta entidad relativa que funda relaciones (cf. Aquino, S. T.: *De Pot.* 7, 10 ad 11). «Estas relaciones subsiguientes no son algo adventicio sino resultado de la intrínseca naturaleza del sujeto absoluto que las sustenta. De aquí se deduce que dicho sujeto absoluto es, con anterioridad a las relaciones subsiguientes, de naturaleza respectiva» (ARTOLA, J. M.: «En torno a "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri», en *Estudios*

entidad de la materia consiste en su ordenación a una forma; en teología, la criatura dice relación entitativa de dependencia respecto del Creador<sup>39</sup>.

A diferencia de la relación categorial y de la relación constitutiva, la relación transcendental no supone la existencia de más de un relato, sino sólo la ordenación esencial de un relato existente a otro acaso no existente. La potencia, por ejemplo, está constitutivamente ordenada al acto y esta relación es lo que define su entidad aunque el acto no se diera<sup>40</sup>.

La relación transcendental se apoya en la respectividad como aquello que trasciende toda relación. Relación transcendental es entidad —existente— relativa. Respectividad, en cambio, es realidad respectiva.

El momento común a los tres tipos de relación analizados es la alteridad y no el que de hecho haya varios relatos: «La ordenación a un *alter* es, pues, la estructura formal de la relación no sólo categorial y constitutiva, sino también transcendental» (RR, 22).

---

Filosóficos 12 (1963), p. 325). A reserva de la distinción entre realidad y ente, sustantividad y sujeto, desde la perspectiva de «Respectividad de lo real» habría que decir que si ese «sujeto absoluto» es de naturaleza respectiva no es porque funda la respectividad, sino porque su realidad es respectiva. Habría, pues, que inscribir la relación *secundum dici* en el orden de la relación transcendental y deslindarla de la respectividad. Con todo, no faltaba en SE ocasión de equívoco, como cuando Zubiri atribuye la expresión «respectividad transcendental» al ser y no a la realidad (cf. SE, 435).

<sup>39</sup>Cf. RR, 21; SE, 423.

<sup>40</sup>Cf. RR, 19-20.

### 2.2.3. La respectividad en sentido radical

Respectividad es «un carácter metafísico de la realidad» (RR, 13) que no es relación ni una propiedad de las cosas reales, sino que atañe a la realidad misma *qua* realidad. Como realidad es formalidad sentida del «de suyo», respectividad es realidad «de suyo» respectiva: «La realidad misma en cuanto tal es respectiva porque es en sí misma abierta» (HD, 53). Vista la realidad como aperturalidad respectiva, la formalidad de realidad es respectivamente transcendental, expansividad respectiva real.

La respectividad estricta o radical no dice relación a nada, pues carece de alteridad<sup>41</sup>. No remite a ninguna precisa cosa real, ni a ninguna forma o modo de realidad, pues no comienza siendo remitente a algo específico.

Retornando al ejemplo del átomo que ilustraba la relación constitutiva, cabe hacer la ficción de que lo único que hubiera fuese un átomo. En tal caso, dicho átomo no sería relativo, es decir, no diría relación a nada, ni constitutiva ni transcendentalmente. Pero no por ello dejaría de ser respectivo<sup>42</sup>. Siempre cabría apelar a la referencia de ese átomo único a un presunto fundamento suyo

---

<sup>41</sup>Como señala F. Montero Moliner, la respectividad es algo «poseedor de una índole absoluta, cuya constitución intrínseca no sería la de estar vinculado a otra realidad que le fuese relativa» (MONTERO MOLINER, F.: «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», p. 444).

<sup>42</sup>La respectividad de una hipotética realidad única, aunque no hubiese más realidades, queda reflejada en el siguiente texto: «La respectividad radical en cuestión es la respectividad no a otras cosas reales, sino a otra realidad, cualquiera que ella sea (aunque no existiera) en tanto que real. La realidad en cuanto tal es respectiva» (HD, 25).

con el que guardaría una relación transcendental. Pero Zubiri respondería que esa referencia no es relación, sino respectividad, aun cuando tal respectividad fuera radical si el fundamento considerado es Dios. La respectividad de algo a un fundamento es su condición metafísica<sup>43</sup>. Por otra parte, y dado que la mundanidad se funda en la respectividad, cuando Zubiri afirma que aunque no hubiera más que una sola cosa real sería formalmente mundanal<sup>44</sup>, la mundanidad de esa cosa única descansa en su respectividad constituyente y, por ende, en su radical respectividad.

Por bajo la dimensión de respectividad constituyente está la respectividad radical o estricta. El presunto átomo único, en su respectividad radical, no exige la alteridad, ni siquiera de sí mismo en tanto que otro, ni remite primariamente a un fundamento ni al mundo, sino que es pura «aliedad». Lo propio de la respectividad en sentido estricto no es ser *ad aliud* sino ser «aliamente» (*aliter*), y esto es lo que fundamenta toda posible alteridad<sup>45</sup>. Entonces, respectividad estricta es lo que cualifica el *ex* de la apertura de la realidad como *ad*, pues la apertura es «apertura-a». Respectividad es, podría

---

<sup>43</sup>Cf. SE, 199, 205. La religación, por ejemplo, se define como «estructura respectiva» en HD, 129.

<sup>44</sup>Cf. RR, 36, 38; IRE, 122; IRA, 19; HD, 53; etc.

<sup>45</sup>Cf. RR, 29. Que el ser «aliamente» funda el transcendental complejo *aliquid* y con ello toda alteridad o *quid aliud* es algo que parece ya siquiera atisbado en SE: «Sólo porque una *res* en cuanto *res* es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto de ellas» (SE, 429-430).

decirse, el «de suyo» en *ad*<sup>46</sup>. Como afirma Zubiri:

«Esta es la única respectividad: la respectividad de la apertura de la realidad como realidad» (RR, 37).

Por esta respectividad radical es por lo que la formalidad de realidad puede estar y está abierta a «algo», con lo que «nada es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierto» (RR, 32)<sup>47</sup>. Está abierta a su propia realidad como respectividad constituyente (suidad) y a la pura y simple realidad como respectividad remitente (mundanidad). Es decir, a todo lo que es «de suyo». También a las cosas reales, pero no en cuanto cosas, sino en cuanto son «de suyo», en cuanto son vectores de «la» realidad<sup>48</sup>. La respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real en cuanto real<sup>49</sup>. Pero es porque la respectividad es referencia de algo, pura «alidad», por lo que puede referirse a algo que no es sino realidad. La respectividad radical no sólo es el fundamento de toda relación, sino dimensión anterior a la respectividad suificante y mundificante.

---

<sup>46</sup>El ser «aliamente» es lo que, a nuestro juicio, queda expresado en el indeterminado *esse ad*. Aunque Zubiri lo emplea como sinónimo de *esse ad aliud* (RR, 17), este último, como *esse ad aliam rem* (RR, 29), califica la alteridad propia de toda relación. En cambio, el mero *esse ad* no dice relación a ningún *alter*, sino que es condición de esa relación. Sería, por ello, lo propio de la respectividad. En ningún caso, estimamos, distintivo específico y exclusivo de la relación categorial aristotélica como se sugiere en EDR, 106 y RR, 17.

<sup>47</sup>Cf. IRE, 120. «Toda respectividad lo es a algo» (ETM, 417).

<sup>48</sup>Cf. RR, 29; HD, 108.

<sup>49</sup>Cf. SE, 427; EDR, 56.

### 3. SUIDAD

#### 3.1. Suidad por respectividad suificante

El carácter transcendental de apertura respectiva se constituye primeramente como «suidad». Lo que la realidad en respectividad comienza siendo es ante todo suidad, «su» realidad propia: «El sujeto gramatical de este "su" es la formalidad de realidad» (IRE, 121). La formalidad del «de suyo» es «suya», y que la realidad sea suya es una respectividad «intrínseca y formal» (RR, 32) que se expande en suidad. Es el modo radical o primario de apertura respectiva de la realidad hacia sí misma, el tercer momento de la estructura transcendental de la realidad dada en impresión. Entonces, la respectividad radical es la que se constituye en respectividad de la realidad a sí misma, fundando así la suidad radical:

«En esta dimensión radical y previa, la suidad es el "resultado" formal, por así decirlo, de la respectividad radical; es la respectividad ya "sida"» (RR, 30)<sup>50</sup>.

Pero realidad no es un piélagos, no es nada aparte de las cosas reales, sino un «más» en ellas, a saber: la formalidad sentida del contenido. En su apertura respectiva al contenido, la formalidad lo talifica haciéndolo formalmente suyo, suificándolo. El contenido suificado es contenido reificado,

---

<sup>50</sup>«Sido» no tiene un sentido cronológico de pretérito, sino que es un pasivo presente, «una especie de presente resultativo» (SE, 338). Paralelamente a lo «sido» de la suidad constituida, la respectividad sería «ser», es decir, es de antemano constituyente de la suidad.

es decir, es forma y modo de realidad. Y el contenido reificado revierte en la formalidad como «su» contenido, como «su» forma y modo de realidad:

«Es, en efecto, la formalidad de realidad la que determina el contenido a ser talidad; y si ésta determina aquella formalidad a ser su forma y modo de realidad, es sólo porque la formalidad ha determinado previamente el contenido a ser talidad» (RR, 35).

Por ello, antes de que la realidad sea «en propio» de tal contenido, el contenido es de la realidad, es suyo<sup>51</sup>. La manera como la realidad es suya por apertura respectiva a sí misma es precisamente por suificación del contenido. En función suificante, la respectividad constituyente abarca a la talidad dotándola de suficiencia constitucional para ser «de suyo». Lo real así constituido tiene el carácter metafísico que llamamos sustantividad. La respectividad constituyente, pues, constituye suificantemente el sistema constructo de notas que es la sustantividad<sup>52</sup>. Y puesto que lo que tiene carácter «de suyo» es el sistema entero y cada nota sólo es real siendo «nota-de» el sistema, lo constructo es la formalidad de realidad y no sólo su contenido talitativo<sup>53</sup>. De ahí lo inadecuado del uso que se da a la expresión «respectividad interna» cuando dicha denominación se refiere sólo al constructo talitativo de las notas, siendo así que el estado constructo concierne

---

<sup>51</sup>Cf. IRE, 121.

<sup>52</sup>Cf. RR, 33.

<sup>53</sup>Cf. RR, 34.

prioritariamente al «de suyo»<sup>54</sup>. La respectividad determina la constructividad de cada cosa sustantiva<sup>55</sup>.

La formalidad de realidad como suificante es constitutiva de la cosa real, y por ella la cosa real es en cada caso «su» realidad<sup>56</sup>, sin oposición ni remisión alguna a otras posibles cosas reales ni a otros posibles modos y formas de realidad, pues el no ser otro es sólo una consecuencia del ser suyo.

### 3.2. Suidad en respectividad remitente

Realidad es una formalidad abierta a su propio carácter de realidad, a ser tal forma de realidad. Por ello, «lo real es ante todo apertura *hacia sí mismo*» (RR, 32), es aperturalidad respectiva suificante. Pero también es apertura comunicativa a la realidad, es «mismidad comunicante según la cual la realidad de cada una de las cosas reales está abierta a todas ellas» (RR, 38). Es decir, la suidad del «de suyo» es «suidad transcendental» (RR, 33), y de este

---

<sup>54</sup>Se usa la expresión «respectividad interna», con dicho sentido, en SE, 288, 290; EDR, 57. Zubiri se retracta de este uso en RR, 34. En SE, 335 se asigna a la respectividad interna una prioridad respecto a las notas que coincide con la primariedad de su unidad sobre su diversidad. Asimismo, en SE, 481-482 se habla de «respectividad transcendental interna» como aquella que, siendo propia de la esencia, determina el carácter constructo de la realidad. Por otra parte, en RR, 34 sugiere Zubiri que, puesto que la única sustantividad estricta es el cosmos, «respectividad interna» debe designar la respectividad entre las diversas cosas reales que constituyen el cosmos, coincidiendo así esta denominación con lo que en otros lugares llama «respectividad talitativa» (cf. SE, 427; EDR, 57, 94; IRA, 115-116).

<sup>55</sup>Cf. EDR, 86.

<sup>56</sup>Cf. RR, 27.

carácter transcendental arranca la respectividad como remisión a otras formas y modos de realidad. Es la respectividad remitente de cada cosa real, fundada en su respectividad constituyente<sup>57</sup>. Respectividad constituyente y respectividad remitente son dos dimensiones de una única respectividad, que concierne siempre al carácter de realidad en cuanto realidad. Paralelamente, la suidad por respectividad suificante funda esa misma suidad en respectividad remitente. No son sino dos aspectos de la suidad, la suidad propia y la suidad en remisión a otras suidades.

La respectividad remitente, en suma, es un carácter de la formalidad de realidad. Es el fundamento de que talitativamente pueda haber relación y conexión entre las cosas<sup>58</sup>, incluso relación con un solo relato, pues dicha respectividad constituye «el» relato mismo, «no se apoya en la índole del relato sino que lo constituye» (EDR, 56). Pero la respectividad, tanto constituyente como remitente, es lo que justifica que toda cosa real es respectiva física, intrínseca y formalmente<sup>59</sup>. Físicamente, por el mero hecho de ser real. Intrínsecamente, no por interacción de otras notas o cosas. Y formalmente, porque nada es realidad sino en su carácter constitutivamente respectivo a sus notas, a todas las demás realidades y a «la» realidad, al mundo.

---

<sup>57</sup>Cf. RR, 31, 32, 38, 41; IRA, 116.

<sup>58</sup>Cf. IRE, 197.

<sup>59</sup>Cf. EDR, 58.

## 4. MUNDANIDAD

Mundanidad es el cuarto momento de la expansión de la transcendentalidad dada en impresión, momento culminante de la respectividad como carácter de la formalidad de realidad.

### 4.1. Mundanidad como apertura respectiva transcendental dable en impresión

La apertura respectiva de la realidad no se agota con la constitución de la suidad, pues no es sólo respectiva al contenido reificándolo y constituyéndolo como «suyo». La formalidad de realidad continúa abierta, no ya a ser «su» realidad, sino a ser «realidad pura y simplemente como realidad» (RR, 36), a ser más que «esta» talidad: es la mundanidad como momento del ser «de suyo».

En su expansión transcendental, la formalidad de realidad dada en impresión mundifica la cosa real aprehendida, es mundificante. Y sólo así puede constituir «mundo» considerado «primaria y radicalmente», es decir, en cuanto mundanidad<sup>60</sup>. Mundanidad es entonces un momento de realidad en

---

<sup>60</sup>Cf. RR, 39. El que Zubiri califique de primaria y radical esta concepción de mundo no significa que sea, como previamente advierte, «la idea en que temáticamente me he fijado casi siempre en mis escritos y cursos anteriores» (RR, 39; cf. SE, 199) y que aquí vamos a llamar mundo en sentido usual o «mundo» sin más. De hecho, esta noción de mundanidad que se halla ya en RR representa una novedad respecto a concepciones anteriores al inscribirse plenamente en la impresión de realidad y su momento transcendental: «Mundanidad es la apertura respectiva

tanto que transcendentamente abierta como realidad. Mundo, como mundanidad de una cosa real, es la física formalidad de esa cosa trascendiéndola y constituyéndola en momento de «la» realidad:

«Es una apertura, pues, que concierne radical y formalmente a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real» (IRE, 122).

La apertura respectiva constituye el mundo de «la» realidad, en virtud del cual toda cosa real es constitutiva mundanidad. Aun cuando no hubiera más que una única cosa real, ésta se expandiría en mundificación, esto es, sería formal y constitutivamente mundanal<sup>61</sup>. En su virtud, la apertura respectiva de suidad es suidad mundanal<sup>62</sup>.

La mundanidad o mundo en sentido primario y radical no es el conjunto de cosas reales, ni de formas y modos de realidad, sino lo que permite conjuntarlos<sup>63</sup>. Pero no como un concepto genérico o común que se contrae en las cosas reales, sino como un momento físico de expansión comunicante del «de suyo». La respectividad constituyente de la suidad queda colmada en su apertura con la constitución de la mundanidad. Esta última «es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad» (IRA, 268). Es

---

de la impresión de realidad en cuanto impresión de pura y simple realidad» (IRE, 212). La mundanidad descrita en SE, 428 como «un momento o nota de la realidad de cada cosa *qua* real» es consecutiva, como se verá, a esta mundanidad radical, pues dice alusión a la «respectividad de lo real en tanto que realidad» (SE, 428) y más bien habría que llamarla mundo.

<sup>61</sup>Cf. IRE, 122; RR, 36, 38.

<sup>62</sup>Cf. RR, 41.

<sup>63</sup>Cf. IRE, 121-122.

el grado más hondo de esa «gradación metafísica» (RR, 36) que cabe discernir en la dirección de respectividad inaugurada con la suidad.

#### 4.2. La mundanidad funda el mundo

Mundo, en su sentido usual o más empleado por Zubiri, es la unidad de respectividad de lo real en tanto que real<sup>64</sup>. Zubiri no siempre distingue el mundo así entendido de la mundanidad, por haber asignado también a ésta la denominación de «mundo»<sup>65</sup>. Sin embargo, apelando a la distinción entre respectividad constituyente y respectividad remitente que validaba un desdoblamiento en la comprensión de la suidad, cabe también distinguir aquí entre mundanidad y mundo, fundando éste en aquella<sup>66</sup>.

Mundanidad, en efecto, es un momento de respectividad constituyente

---

<sup>64</sup>Este sentido aparece ya antes de la publicación de SE: «Mundo es la unidad de respectividad de lo real en tanto que real, y no por razón del contenido o propiedades de las cosas» (Cf. CAMPO, A. del: «Un nuevo curso de Xavier Zubiri. Acerca del mundo», en *Índice de Artes y Letras* 141 (1960), p. 8). Figura también en SE como contradistinto del cosmos: «Es mundo la unidad de todas las cosas reales "en y por" su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquellas» (SE, 199; cf. SE, 427, 428). Con posterioridad se repite profusamente en la obra de Zubiri: cf. EDR, 57, 260, 271; SH, 26; ETM, 365; RR, 38; IL, 17, 356; IRA, 19, 44, 202; HD, 25; etc.

<sup>65</sup>Así, donde sería más exacto decir «mundanidad», dice «mundo»: «[el mundo] es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de "la" realidad» (IRE, 122); «[el mundo] es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad» (IRA, 268); «Mundo no es propiedad, es formalidad. Es la formalidad de realidad en cuanto abierta como real» (RR, 39); etc. Y donde sería más conveniente decir «mundo», dice a veces «mundanidad» (cf. SE, 428).

<sup>66</sup>Esta tesis ha sido desarrollada, a nuestro juicio con acierto y solidez, por J. Sáez, cuyo planteamiento seguimos básicamente (cf. SÁEZ CRUZ, J.: «La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19 (1992), pp. 335-339 y 360-361).

como carácter metafísico y dable en la aprehensión. La respectividad constituyente de la formalidad de realidad reifica el contenido talificándolo, y en esa reificación lo constituye como «suyo» (suidad) y como «mundanal» (mundanidad). En cuanto «momento constituyente de la realidad» (RR, 41) de cada cosa real, la respectividad está constitutivamente abierta a ser suidad —por suificación— y mundanidad. La respectividad constituyente, como suidad, se expande alcanzando su plenitud en la mundanidad: «Respectividad constituyente es, en definitiva, la estructura transcendental de la apertura de lo real como realidad mundanal suya» (RR, 43).

Por su parte, mundo es un momento físico de respectividad remitente cuya conceptualización requiere la aprehensión de la mundanidad y de la suidad como mismidad comunicante. La remisión transcendental en respectividad remitente lo es de una forma y modo de realidad a otras formas y modos de realidad en cuanto realidad, de la realidad de una cosa real a la realidad de toda otra cosa real. Por tanto, como el mundo mismo, y a diferencia de la mundanidad, presupone varias cosas reales, al menos como posibles. Mundo es, entonces, la unidad de respectividad remitente de lo real en tanto que real. Dicha unidad es sentible como campo de realidad en gracia a la mundanidad constitutiva de la aprehensión primordial de realidad.

Mundanidad y mundo son distintos, aunque *in re* coinciden si hay varias cosas reales o posibles. De hecho, la mundanidad en cuanto aprehendida no sólo es «una dimensión constitutiva, transcendental, de la impresión de Expansión de la transcendentalidad..... 103

realidad» (IRE, 222), sino que determina que ésta sea «apertura transcendental al mundo» (IRE, 224).

La unidad de mundanidad y mundo reside en la mismidad de formalidad de realidad y se articula como una fundamentación paralela al orden de su respectividad: la mundanidad funda el mundo. Zubiri mismo lo dice:

«sólo porque cada cosa es mundanal, sólo por esto, puede haber mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real» (RR, 39)<sup>67</sup>.

Esta articulación de mundanidad y mundo permite seguir considerando el mundo, tal como se hacía en *Sobre la esencia*, como un transcendental —pues compete a toda cosa real por ser real— y transcendental complejo, pues expresa «aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales» (SE, 429). A su vez, mundanidad sería un transcendental simple, que expresa la realidad de la cosa real en y por sí misma y es por ello convertible sin más con el transcendental simple «realidad». Esta concepción da paso franco al pensamiento de la intramundanidad de Dios afirmada posteriormente por Zubiri: Dios es transcendente «en» las cosas, «es absolutamente intramundano» (HD, 176). Como fundamento último, posibilitante e impelente de la mundanidad, Dios sería intramundano sin ser parte del mundo, de la respectividad remitente. Finalmente, la transcendentalidad simple de la mundanidad permite superar la controvertida

---

<sup>67</sup>En la misma página se lee esta otra declaración, comprensible desde lo que llevamos dicho: «El mundo como unidad de respectividad está fundado en el mundo como momento estructural constituyente de cada cosa real».

doctrina del mundo como transcendental disyunto, elaborada en vistas a armonizar la afirmación del «mundo» como transcendental o carácter de todo lo real en cuanto real y la aseidad de Dios. Tal doctrina supone el carácter irrespectivo de la realidad divina y plantea la exigencia de adaptar el transcendental mundo a esa realidad irrespectiva de manera que quede incluida en aquél<sup>68</sup>. La mundanidad no es ni transcendental complejo ni transcendental disyunto.

---

<sup>68</sup>Cf. SE, 431-432. Para ello, Zubiri distingue entre mundo en sentido formal, esto es, «el carácter de una zona de realidad», que no sería estrictamente transcendental por no concernir a Dios, y mundo en sentido disyunto, que es «aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal)» (SE, 431). Esta forzosidad disyuntiva que concierne a lo real en cuanto real expresa el sentido más radical de «mundo» en SE, y en ella convergen el mundo en sentido formal y Dios. Sin embargo, Zubiri restringe inmediatamente el alcance del transcendental «mundo», pues «como sólo el término formalmente mundanal nos es primariamente accesible en el exordio de la metafísica, podemos y debemos decir que para estas realidades cósmicas el mundo es un transcendental» (SE, 431-432). J. Sáez considera que, con esta doctrina, Zubiri ha deshechado fugazmente la noción de mundo como transcendental formal para volver paradójicamente a ella, pues sólo «para estas realidades cósmicas» sería transcendental el mundo, quedando Dios así exento de mundanidad. Se trataría de un intento fracasado (cf. SÁEZ CRUZ, J.: «La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri», pp. 329-332). Ya J.M. Artola consideraba en 1963 que Zubiri descoyunta la la unidad del transcendental mundo convirtiéndolo en una ficción lógica que oculta una contrariedad: la respectividad y la irrespectividad; o bien divide toda la realidad *per sic et non*, en cuyo caso el transcendental es la realidad y no el mundo. La afirmación de la transcendentalidad del mundo se serviría de la *complexio oppositorum* como técnica lógica sin conexión con la esfera de la talidad (cf. ARTOLA, J.M.: «En torno a "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri», pp. 324-325). Por su parte, J. Bañón considera que la doctrina del mundo como transcendental disyunto es una pervivencia de metafísica clásica en el seno de la metafísica intramundana que Zubiri quiere y que no logra fraguar sino con la sentientificación de la inteligencia consumada en IS. Dicha doctrina no sólo transgrede el propósito zubiriano de atenerse a una metafísica intramundana, sino que introduce la petición de principio de que Dios es irrespectivo (cf. BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri», pp. 300-301). A. González parece exculpar levemente a Zubiri de esta última crítica al observar que, como el mismo filósofo declara en SE, 430, la consideración de Dios es sólo hipotética, pues tampoco está excluida *a priori* de una metafísica intramundana (cf. GONZÁLEZ, A.: «La idea de mundo en la filosofía de Zubiri», en *Miscelánea Comillas* 44 (1986), p. 495).

### 4.3. Cosmos y mundo. Su distinción y unidad

La respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad o respectividad transcendental constituye el mundo<sup>69</sup>. Mundo es «la realidad en respectividad en cuanto tal, desde el punto de vista transcendental» (EDR, 260). Esa misma respectividad, en el orden de la talidad, constituye el cosmos. Así, cosmos es el conjunto talitativo de todas las cosas reales, «la respectividad talitativa de lo real mundanal» (IRA, 282). Cosmos es, pues, la unidad de las cosas reales por razón de su talidad, de «lo que» ellas son<sup>70</sup>. La respectividad talitativa es respectividad cósmica<sup>71</sup>. Cosmos puede ser respectividad a otras realidades ya constituidas. Pero, por ser respectividad, aunque no hubiese más que una cosa real, ésta sería «en y por sí misma» cósmica y mundanal<sup>72</sup>.

Cosmos es el sistema constructo que plasma la unidad del mundo<sup>73</sup>. Como tal, es la sustantividad estricta única que se escinde en sustantividades provisionales, meros momentos fragmentarios del cosmos<sup>74</sup>. En ellas se

---

<sup>69</sup>Cf. EDR, 57; SE, 427.

<sup>70</sup>Cf. SE, 199-200; HD, 166-167.

<sup>71</sup>Cf. IRA, 115-116.

<sup>72</sup>Cf. HD, 24-25.

<sup>73</sup>Cf. EDR, 94.

<sup>74</sup>Cf. IRE, 204; IRA, 177. Así lo reitera Zubiri en su último escrito, «Génesis de la realidad humana»: «Toda cosa es "una" tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el cosmos» (SH, 466).

expone la unidad primaria del cosmos.

El cosmos —como la historia o la esencia constitutiva de una sustantividad— tiene carácter más que fáctico, pues es aquello en que se produce toda realidad fáctica<sup>75</sup>. Su condición metafísica no es la necesidad ni la contingencia, pues ignoramos si podía o no podía haber sido de otra manera, sino la factualidad: «El cosmos no es un hecho, sino más bien el teatro, el hecho de los hechos, aquello en que todo hecho existe» (IRA, 280)<sup>76</sup>. Puede ser, dice Zubiri, que existan varios cosmos independientes entre sí, en cuyo caso no constituirían un «universo», sino «pluriverso»<sup>77</sup>. Entonces, la formalidad de realidad de los diversos *kosmoi* sería numéricamente la misma, por lo que habría un sólo mundo<sup>78</sup>.

La distinción física y no meramente conceptiva entre cosmos y mundo está firmemente establecida en *Sobre la esencia*<sup>79</sup>. Formalmente, mundo y

---

<sup>75</sup>Cf. IL, 312-313.

<sup>76</sup>Cf. ETM, 366. En SE, 200s. opta Zubiri por hablar indiferenciadamente del cosmos y del mundo como unidad factual, como «el sistema de todas las cosas reales» (SE, 200) tanto talitativa cuanto transcendentamente consideradas. Esta unidad es absoluta, «es lo que es y nada más» (SE, 208), reposa sobre sí, últimamente sobre las esencias como «piezas últimas» en que se basa el mundo entero (cf. SE, 209, 248). En IRA, en cambio, no hay esencias últimas: «sólo tendría esencia el cosmos en cuanto tal. Las cosas serían tan sólo momentos fragmentarios esenciales del cosmos» (IRA, 117).

<sup>77</sup>Cf. HD, 167.

<sup>78</sup>Cf. SE, 428, 429, 430. No hay ni puede haber más que un mundo, no hay transmundo (cf. HD, 167).

<sup>79</sup>Contra la apreciación de A. González, según la cual Zubiri no llega a distinguir claramente entre mundo y cosmos en aquella obra (cf. GONZÁLEZ, A.: «La idea de mundo en la filosofía de Zubiri», p. 494). En realidad, antes de optar por una consideración indiferenciada de mundo y cosmos, Zubiri los ha distinguido perfectamente *in re* (cf. SE, 199-200).

cosmos son distintos porque el mundo seguiría siendo el mismo aunque el cosmos fuera distinto del que es. Materialmente son también distintos porque caben cosmos distintos en la única unidad transcendental del mundo.

La distinción no obsta a la unidad de mundo y cosmos. El único mundo no es sino la función transcendental del o de los cosmos<sup>80</sup>, es la mundanidad del cosmos y no tiene realidad más que en el sistema cósmico en que se plasma. El cosmos, a su vez, es la talidad del mundo, «la talidad de la respectividad mundanal» (IRA, 285).

Cosmos y mundo denotan distintos puntos de vista sobre la totalidad de lo real, designan unitariamente «la respectividad de las cosas reales tanto por sus propiedades reales como por su carácter de realidad» (SSV, 227).

En el plano de un análisis noológico, el mundo es también la función transcendental del campo, la transcendentalidad sentida del campo<sup>81</sup>, el ámbito de su fundamentalidad. El campo, por su parte, es el mundo en cuanto sentido, la respectividad mundanal dada en impresión<sup>82</sup>. Cosmos y mundo se distinguen, pero convergen en el nivel de la razón como intelección de lo real allende lo inmediatamente aprehendido. La aprehensión de la totalidad cósmica y mundanal, en efecto, excede las posibilidades intelectivas del logos<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup>Cf. RR, 39; IRA, 20; SE, 436.

<sup>81</sup>Cf. IRE, 272, 277; IRA, 20.

<sup>82</sup>Cf. IRE, 97, 272, 277; IL, 31, 357; IRA, 83, 84, 202, 212, 228.

<sup>83</sup>Cf. SE, 68.

## 5. LO REAL CONSTITUIDO EN RESPECTIVIDAD SENTIDA

La realidad se presenta a la aprehensión como constructa y estructural, como sustantividad cuyas notas no son accidentes, sino que constituyen la cosa real misma.

### 5.1. La sustantividad

En virtud de la respectividad, la realidad de cada cosa y la de la conexión de unas cosas con otras es constructa<sup>84</sup>. Antes, incluso, de ser actual y para poder serlo, la realidad comienza por ser un sistema de notas en actualidad<sup>85</sup>. Lo que aprehendemos, entonces, son constelaciones sistemáticas de notas reales, o bien una sola nota real<sup>86</sup>.

Sistema no es una adición ni un conglomerado de notas<sup>87</sup>, sino «un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes» (SE, 146). Esas notas son momentos parciales en los que se actualiza el sistema

---

<sup>84</sup>Cf. EDR, 86.

<sup>85</sup>Cf. HD, 54.

<sup>86</sup>Cf. IRE, 202; HD, 19. Lo primero es lo que sucede «casi siempre» y es lo que Zubiri llama sistema sustantivo o «sustantividad sistemática» (IRE, 203; RR, 34). Lo segundo no sucede «casi nunca» (RR, 33). Pero no es imposible, según Zubiri, la aprehensión de una sola nota real independiente —por ejemplo, verde real— dotada de suficiencia constitucional, con «unidad numeral» de realidad. Es la «sustantividad elemental» (cf. IRE, 202, 205; RR, 33).

<sup>87</sup>Cf. SE, 143.

entero como unidad<sup>88</sup>. En general, «sistema» designa la variedad de notas vista desde su unidad<sup>89</sup>. Cuando esa unidad forma un conjunto clausurado, es decir, una totalidad completa y suficiente en el orden de la constitución del sistema, entonces hay sustantividad<sup>90</sup>. De suerte que la sustantividad no es algo distinto del sistema u oculto tras él, sino que es el sistema mismo en cuanto dotado de suficiencia constitucional<sup>91</sup>. La unidad constitucional sistemática de notas posicionalmente interdependientes en forma clausurada es la sustantividad<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup>Cf. SE, 152-153.

<sup>89</sup>«Las cosas no son síntesis de notas, sino que las notas son analizadores de la unidad primaria en que la cosa consiste. Esta unidad es lo que llamamos *sistema*: es la unidad de un constructo de notas. Sistema no es primariamente sistematización de notas, sino unidad de un constructo» (HC, 6). El estilo de pensar de Zubiri es con frecuencia «sistemático», en el sentido de que el todo precede a las partes, y éstas son contempladas desde la unidad.

<sup>90</sup>Cf. SE, 146, 152; RTE, 45. Por tanto, clausura no es sinónimo de incomunicación (cf. SE, 146), sino que es un momento positivo que concierne a las notas en cuanto que son completas para formar un sistema. Clausura es «autosuficiencia en el orden constituyente» (SE, 220). En consecuencia, clausura es sinónimo de suficiencia, y ello aunque Zubiri reconozca que esa suficiencia no es plenaria en las sustantividades intramundanas (cf. SE, 463). «El momento de suficiencia está constituido por ser totalidad clausurada» (IRE, 204). Esta noción de clausura en función de la suficiencia constitucional es más radical que otras concepciones zubirianas de la clausura como independencia de lo aprehendido respecto de otras cosas aprehendidas (cf. IRE, 201), como finitud del sistema (cf. EDR, 33), como «co-limitación» mutua de las notas en su totalidad (cf. SE, 367), o incluso como «co-determinación» de las notas (cf. SE, 368), pues la codeterminación es el carácter cíclico de la clausura. Por consiguiente, lo clausurado y lo cíclico no son sinónimos tal como se presentan en HD, 20. Por haber entendido la clausura de la sustantividad bajo el signo de la incomunicación es por lo que F. Montero Moliner considera incompatibles la visión respectivista de la realidad y la caracterización del individuo particular como sistema constitucional y clausurado de notas, malentendiendo también al hombre como «individualidad rotundamente cerrada en sí misma» contra los propios planteamientos de *Sobre la esencia* (cf. MONTERO MOLINER, F.: «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», pp. 448-449).

<sup>91</sup>Cf. SE, 146-147, 151. Resulta claro, pues, que no todo sistema posible goza de suficiencia constitucional, aun cuando ésta no faltase a las notas consideradas por separado. Por ejemplo, algo que consistiese sólo en ser extenso y en ser consciente carecería de suficiencia constitucional (cf. SE, 153; IRE, 204). La velada alusión a Descartes queda explícita en HRP, 26-27.

<sup>92</sup>Cf. SE, 146.

Y la razón formal de la sustantividad es la suficiencia constitucional<sup>93</sup>: «Sustantividad es formalmente suficiencia constitucional, suficiencia para ser "de suyo"» (IRE, 202)<sup>94</sup>. Recíprocamente, la razón formal de lo insustantivo es la insuficiencia constitucional, el ser tan sólo momento de un sistema<sup>95</sup>. Por ello, las notas de un sistema sustantivo carecen de sustantividad, son «notas-de» el sistema, sólo el cual tiene sustantividad<sup>96</sup>. Esta sería la sustantividad simple, que carece de notas aditivas. Pero de ordinario aprehendemos sustantividades compuestas, que además de las notas sistemáticas poseen otras que son aditivas<sup>97</sup>. La sistematicidad de las notas de la sustantividad es fundada, descansa en las notas esenciales, aquellas que directamente forman sistema<sup>98</sup>. Además, en rigor hay una sustantividad estricta única que es el cosmos, el cual está relativamente escindido en sustantividades independientes<sup>99</sup> o meramente provisionales<sup>100</sup>.

---

<sup>93</sup>Cf. SE, 153, 187; HD, 21.

<sup>94</sup>Cf. EDR, 34; RR, 33. «La sustantividad es un sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución» (SE, 511).

<sup>95</sup>Cf. SE, 164.

<sup>96</sup>Cf. SE, 289; RR, 34.

<sup>97</sup>Cf. SE, 147, 150. Tanto las notas sistemáticas como las aditivas son, para Zubiri, notas constitucionales (cf. SE, 171), es decir, notas que pertenecen a la índole de una cosa y que por ello se distinguen de las notas adventicias, las cuales se deben a la conexión activa o pasiva de la cosa con otras realidades (cf. SE, 137, 188). Nota adventicia sería, por ejemplo, el moreno provocado por el sol (cf. EDR, 32), pero también la necesidad de alimento para un viviente (cf. SE, 135).

<sup>98</sup>Cf. SE, 297.

<sup>99</sup>Cf. RR, 34.

<sup>100</sup>Cf. IRE, 204.

## 5.2. Estado constructo

Estado constructo es la designación de la respectividad entre las notas de un sistema sustantivo —pues el constructo «es esencialmente respectivo» (EDR, 87)— y del carácter metafísico de su unidad.

En su respectividad a las demás notas del sistema, cada nota es «nota-de» las demás, de todas las demás<sup>101</sup>, esto es, del sistema entero<sup>102</sup>. El «de» no es un apéndice que une cada nota a las demás, no es que al ser nota se le añada el ser «de», sino que cada nota «en su realidad física, es intrínseca, formal y constitutivamente "nota-de" las demás» (SE, 288). El entreveramiento de las notas no concierne sólo a su talidad<sup>103</sup>, sino que como imbricación respectiva es un carácter formalmente metafísico: una nota sólo puede tener realidad física con aquellas otras «de» las que es nota<sup>104</sup>. Cabría decir —y Zubiri lo hace— que las notas de un sistema son intrínsecamente genitivas<sup>105</sup>, pero precisando que dicha genitividad no es un carácter generante, ni relativo, ni modificante de la nota. El «de» es aquí un genitivo de pertenencia intrínseca que no

---

<sup>101</sup>Cf. SE, 297, 366; HD, 20; SH, 44.

<sup>102</sup>Cf. IRE, 205.

<sup>103</sup>Es el aspecto subrayado por Zubiri al hablar de «co-limitación» de las notas en su talidad y de «clausura talitativa» (cf. SE, 367). Cada nota sería «tal» realidad en cuanto determinada por las otras, de modo que si pudiéramos ver la talidad integral de una nota cualquiera, «ella nos mostraría constructamente en su seno no sólo "otras" notas sino "todas" las demás» (SE, 368).

<sup>104</sup>Cf. SE, 292.

<sup>105</sup>Cf. SE, 289.

significa tener, sino constituir<sup>106</sup>.

La genitividad que expresa el régimen preposicional de lenguas como el español es la menos indicada para ilustrar esta condición de las notas, pues muestra una relación conectiva y extrínseca de cosas primariamente independientes: «casa de Pedro». Tampoco sirve a este propósito la flexión del nombre declinado, como en el caso del latín, ya que expresa modificación subjetual, bien que intrínseca: «casa de-Pedro» (*domus Petri*). Lo que mejor refleja el carácter genitivo de las notas sistemáticas es el estado constructo del nombre como morfología característica del genitivo en algunas lenguas semíticas: «casa-de Pedro»<sup>107</sup>. El nombre en estado constructo «casa-de» ocupa un lugar definido en la frase sin poder separarse del nombre en estado absoluto «Pedro», con lo cual conceptúa la realidad como un sistema unitario

---

<sup>106</sup>Cf. IL, 199, 203.

<sup>107</sup>Cf. SE, 289. El ejemplo, transcripción para «los no familiarizados con las lenguas semíticas» (SE, 290), pone de manifiesto que el «de» afecta primariamente a «casa» y no a «Pedro». La versión de EDR, 36 lo acentúa aún más: «casa-de» Pedro. Sería indiferente que el propietario de la casa, en vez de Pedro, fuera Andrés, Juan, etc. Aun en el caso de que la casa no fuera de nadie, sería aprehendida como «de» alguien, pues la casa en cuanto casa no es una cosa-realidad sino una cosa-sentido que, como tal, incluye la versión a un viviente humano (cf. SE, 291). Consiguientemente, el ejemplo —y esta es una de sus limitaciones— no designa un constructo físico, sino un constructo de sentido. Y entonces, pensamos que no atenta contra lo que se lee en SE, 324 el afirmar que el término absoluto «Pedro» no es imprescindible para que se dé el estado constructo de «casa». Por contraste, en un constructo físico el término absoluto es la unidad de las «notas-de», y sin ella no hay estado constructo. Lo que es indiferente es la índole de esas notas: en el ejemplo, lo poseído por Pedro —casa, mesa, reloj, etc.— sin que Pedro pudiera ser otro individuo cualquiera o ninguno de ellos. Es posible que reflexiones de este género hayan ocupado al último Zubiri, quien, siendo un pensador tan fiel a sus propios ejemplos, ofrece una nueva versión de este que tratamos: «hijo-de-Pedro» (cf. RTE, 45). La modificación, aparentemente inocua, es doble. Por una parte, el término constructo «hijo-de», si bien sigue siendo una cosa-sentido, reclama una paternidad determinada y no una cualquiera. El término absoluto es por ello incanjeable. De ahí que el «de» pertenece al término constructo y al término absoluto, por lo que aparece flanqueado por dos girones.

de cosas que tienen su posición precisa<sup>108</sup>. El ejemplo, sin embargo, no carece de limitaciones, como la de ilustrar un constructo de sentido y no un constructo físico, con lo que queda en penumbra tanto el carácter coherencial de las «notas-de» como la inescindible presencia de la unidad en ellas<sup>109</sup>. De ahí que el estado constructo del nombre es sólo un utillaje conceptual, un recurso gramatical para ilustrar que el «de suyo» es unidad de sistema, que la realidad es físicamente constructa «independientemente de las vicisitudes de su expresión gramatical» (SE, 293)<sup>110</sup>. Entre las notas hay una respectividad física y no meramente conceptual<sup>111</sup>.

El estado constructo sirve para conceptuar la unidad estructural de lo sensitivo y lo intelectual en el hombre, la inteligencia sentiente, pues la sensibilidad es «sensibilidad-de» esta inteligencia, y la inteligencia es «inteligencia-de» esta sensibilidad<sup>112</sup>. Por su parte, la respectividad entre la intelección y lo inteligido sería también constructa. Si en el estado constructo el término absoluto está presente en el término constructo como «algo que estando en él es, sin embargo, previo a él» (SE, 336), en la intelección está

---

<sup>108</sup>Cf. SE, 354-355.

<sup>109</sup>Cf. Supra nota 107.

<sup>110</sup>Zubiri mantiene en IRA, 114 que el logos nominal constructo es un ejemplo de libre creación racional del contenido de la realidad profunda de lo campalmente aprehendido. En concreto, parece tratarse de una «hipótesis» en el sentido técnico de homologación de estructuras. La explicación estructural de la realidad recurre a una estructura lingüística que la ilumina.

<sup>111</sup>Cf. SE, 289.

<sup>112</sup>Cf. SE, 288, 469.

presente la realidad como un *prius*<sup>113</sup>.

Por otra parte, el estado constructo de las notas confiere a su unidad sistemática una figura cíclica. Las notas sistemáticas están codeterminadas de manera que cada una determina a las demás y es determinada por ellas, como una codeterminación de acto perfecto a acto perfecto<sup>114</sup>. La imagen que mejor expresa esto es el círculo, donde el punto final converge con el inicial porque todo punto es inicial y final<sup>115</sup>. Pero se trata de una determinación «meramente simbólica» (SE, 368), pues el pensamiento de lo cíclico conserva en sí la idea de serie en la que cada nota se apoya en la anterior y sustenta a la siguiente, sin que trasparenca con nitidez que cada nota es intrínsecamente «de» todas las demás. Habida cuenta de esta reserva, no es inmoderado definir la sustantividad como un sistema clausurado y cíclico de notas, es decir, como un constructo de notas suficiente para ser «de suyo».

Al ser cíclica, la unidad sistemática de las notas no es accidental —de conjunción o de inherencia—, ni sustancial —de composición o de

---

<sup>113</sup>La realidad sería entonces término absoluto *en* el constructo. Zubiri no lo enuncia explícitamente, pero esta interpretación parece acorde con el tenor de algunas frases como la siguiente: «Pedro, como posidente, está "en" la casa; la casa, como poseída, es "de" Pedro» (SE, 336). Bien puede trasponerse esta afirmación a la intelección verdadera por su carácter posidente señalado en IRE, 242: la verdad, como posidente, está en la intelección; la intelección, como poseída, es «de» la verdad.

<sup>114</sup>Cf. EDR, 33.

<sup>115</sup>En rigor, no cabe decir *extrema se tangunt* porque no hay extremos. Distinto es lo que ocurre en la clausura lineal o por acotación serial (cf. SE, 368), en la cual hay dos puntos que no comparten la condición de codeterminación: los puntos extremos (cf. EDR, 34).

simplicidad—<sup>116</sup>, sino unidad de coherencia. Las notas no son inherentes a una sustancia, sino coherentes entre sí. La razón formal de la unidad sustantiva es la coherencia<sup>117</sup>.

### 5.3. Lo real sustantivo como estructura

La sustantividad no es sólo sistema, sino que tiene el carácter de estructura. En una primera aproximación, la estructura primaria de una unidad sustantiva es su «modo de sistematización de las notas» (IRA, 123).

La unidad radical y primaria del sistema sustantivo se proyecta y se expresa en múltiples notas que son como analizadores de esa incoercible unidad<sup>118</sup>. Todo lo que es «de suyo» lo es «desde sí mismo» y, en este sentido, el «de suyo» es un *intus* de su propia realidad, es «interioridad». Correlativamente, las notas son la unidad *sida*, la interioridad *sida*, y por ello cabe decir que son un *extra*, exterioridad<sup>119</sup>. La unidad interna del sistema

---

<sup>116</sup>Estos tipos de unidad se explican en SE, 293-294.

<sup>117</sup>Cf. SE, 298. Aunque se dice de la unidad esencial, es aplicable a la sustantividad (cf. IRE, 207; HD, 21). La coherencia no se identifica con la consistencia, ni con la cohesión material (cf. SE, 298-299), ni con la mera adhesión de unas notas a otras (cf. IRE, 203; RR, 34).

<sup>118</sup>Cf. SE, 322; EDR, 36-37. La unidad es un *prius* respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada (cf. SE, 143). Es la unidad la que funda las notas y no al revés. En esto se aprecia el estilo «sistemático» del pensamiento de Zubiri tal como ya se ha señalado: el todo precede a las partes.

<sup>119</sup>Cf. SE, 492-493.

en cuanto plasmada en la exterioridad constructa de las notas es la estructura<sup>120</sup>. Esta noción engloba el «de suyo» y su talidad:

«Estructura es ser de suyo de tal o cual índole sistemática. La estructura es el fundamento formal de la actualidad» (ETM, 396).

El «de suyo» es algo «radicalmente estructural» (EDR, 39). La realidad es primaria y constitutivamente —en su modo de ser una— estructuralidad y no subjetualidad. Toda realidad tiene un *intus* que se manifiesta en un *ex* que es el sistema de notas estructurales<sup>121</sup>. Por tanto, el sistema constructo de notas expresa en su constructividad lo que esas notas son respecto de la unidad: un *extractum*, una estructura<sup>122</sup>. Y entonces, la cosa real «es constructo de una estructura o estructura de un constructo» (ETM, 436). La articulación entre sistema y estructura queda de manifiesto en la siguiente caracterización:

«La estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas» (SE, 513).

Según esto, estructura es la unidad considerada o vista desde la diversidad<sup>123</sup>. Sistema, en cambio, es lo que expresa la unidad, es la

---

<sup>120</sup>Cf. EDR, 57. Nos atenemos a la caracterización de la estructura en IRE, 205, que en punto a la proyección de la unidad en las notas distingue entre su plasmación (estructura) y su actualización (dimensionalidad). Esta distinción precisa otros textos que atribuyen a la dimensionalidad el entero carácter de respecto proyectivo del *in* en el *ex* (cf. SE, 494-495; HD, 22), la califican como «plasmación» (cf. SE, 493), o aplican a la estructura el calificativo de «actualización» de las notas en la unidad (cf. EDR, 37, 87; HC, 6).

<sup>121</sup>Cf. EDR, 183-184.

<sup>122</sup>Cf. EDR, 41-42. Esto no significa que las notas sean generadas por la unidad (cf. SE, 265; EDR, 57).

<sup>123</sup>Otros textos hablan en favor de esta interpretación: «esta diversidad [de notas] es la explicación, por así decirlo, de la unidad del constructo: es justo *estructura*» (HC, 6; cf. SH, 45); también la observación de que, desde el punto de vista de las notas de la esencia, «la unidad es

diversidad considerada desde la unidad. La unidad de una realidad se expresa en el carácter constructo de las notas del sistema. Estructura es precisamente «esta expresión de la unidad en el constructo, y lo que el constructo tiene de expresar la unidad» (EDR, 87). Las notas en estado constructo manifiestan, pues, que la unidad radical del sistema es un *ex-tracto*, una estructura. Estructura es plasmación de la unidad primaria en un sistema constructo de notas.

#### 5.4. Sustantividad y subjetualidad

Zubiri emplea la noción de sustantividad en contraste, sobre todo, con la noción aristotélica de sustancia, que es valorada como expresión genuina de

---

la síntesis de las notas constitutivas» (estructura), mientras que desde el punto de vista de la unidad «las notas constitutivas son los analizadores en que se actualiza la unidad primaria» (sistema), cf. SE, 284. Las notas hacen la estructura de la unidad y la unidad hace el sistema (cf. ETM, 433-435). Con la distinción entre estructura y sistema apelamos aquí a una consideración estricta de la estructura según su carácter de «ex». Nada impide, sin embargo, una interpretación más lata de la estructura y de lo estructural en el pensamiento de Zubiri como la que lleva a cabo I. Ellacuría en su artículo «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri». Apoyado en textos del filósofo y en la profusión con que en ellos se emplea el término «estructura» siquiera como apoyatura verbal (no menos de 312 veces en SE), Ellacuría subsume lo sistemático «en la línea de lo estructural» (*art. cit.*, p. 91), caracteriza la estructura como determinación del todo a las partes (cf. p. 98), como primariedad de la unidad esencial (cf. p. 116), y sitúa en la constructividad la clave del estudio talitativo y transcendental de la estructura (cf. p. 125), tal y como hace el propio Zubiri: «Los momentos esenciales de la esencia se co-determinan mutuamente en su unidad. En esto consiste ser estructura. Y esta "estructura" es el principio determinante posicional de las notas constitucionales. Formalmente, el "efecto" de una estructura es "posición"» (SE, 512). Ellacuría advierte la convergencia del pensamiento de Zubiri con una de las orientaciones del estructuralismo: la prevalencia de la sincronía sobre la diacronía (cf. *art. cit.*, p. 95). Pero, asimismo, puntualiza: «En cuanto el estructuralismo es —o puede convertirse en— una huida de toda metafísica hacia campos hermenéuticos y antropológicos, Zubiri es todo lo contrario de un estructuralista» (ELLACURÍA, I.: «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», en AA.VV.: *Realitas I. Trabajos 1972-1973*, p. 138).

la entificación de la realidad a resultas de la logificación de la intelección<sup>124</sup>, un proceso iniciado con Parménides y continuado en la filosofía medieval y moderna.

Parménides, en efecto, habría concebido el ente inteligido como un *jectum* (κείμενον), es decir, como algo que está ahí<sup>125</sup>. Aristóteles concibe ese ente como sustancia. Apelando a la figura de las categorías, en la cual se contrapone la sustancia al accidente del que aquella es sujeto, Aristóteles reconoce en la subjetualidad la razón formal de la sustancia: sustancia es *sub-jectum* (ὑποκείμενον)<sup>126</sup>. Hasta cierto punto, el Estagirita habría sucumbido

---

<sup>124</sup>Cf. IRE, 225-226.

<sup>125</sup>Cf. IRE, 206, 226. Zubiri, no obstante, había ya matizado cautelosamente su propia interpretación de Parménides: «No pretendo que Parménides haya dicho eso, quiero decir que es justamente la línea de pensamiento dentro de la cual se va a inscribir Aristóteles» (EDR, 43).

<sup>126</sup>Cf. SE, 85; IRE, 207, 226. No ignora Zubiri que caben otras interpretaciones de la ουσία aristotélica, como aquella que la hace radicar en la forma, en la ἐντελέχεια (cf. SE, 79-80). F. Inciarte cree que Zubiri acentúa en exceso la interpretación de la sustancia como ὑποκείμενον, soslayando las virtualidades de aquella otra vía de interpretación que haría de Aristóteles un pensador más «sistemático» que «sustancialista» (cf. INCIARTE ARMIÑÁN, F.: «Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri», en Anuario Filosófico 4 (1971), pp. 205, 208-209). Zubiri, sin embargo, estima que Aristóteles «ha propendido de una manera cada vez más rigurosa a identificar realidad y subjetualidad» (EDR, 31). Por su parte, I. Aísa se hace eco de la impropiedad de traducir ουσία por sustancia, tal como hace Zubiri en el frontispicio mismo de SE citando a Aristóteles. Donde el Estagirita escribe περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία (ARISTÓTELES: *Met.* 1069 a 18), el pensador vasco traduce: «Esta (es una) especulación sobre la sustancia» (SE, 1). Aísa sigue en esto a V. García Yebra en su prólogo a la *Metafísica* de Aristóteles, autor que reconoce la difusión que ha tenido esta traducción de la ουσία (cf. GARCÍA YEBRA, V.: «Prólogo», en ARISTÓTELES: *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1990<sup>2</sup>, pp. XXXII-XXXIII). Zubiri justifica así su traducción de ουσία: «El vocablo griego, en el lenguaje usual, es muy rico en sentidos y matices; y en todos ellos lo emplea Aristóteles. Pero cuando el filósofo lo usó como término técnico, significó no esencia, sino *substantia*, sustancia. En cambio, lo que este vocablo latino traduce exactamente es el término ὑποκείμενον, aquello que "está-por-bajo-de", o que "es-soporte-de" accidentes (συμβεβηκότα). No es una mera complicación de azares lingüísticos; es que para el propio Aristóteles la ουσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo *sub-stante*. [...] Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta» (SE, 3). Zubiri sabe bien que, morfológicamente, ουσία significa en rigor «entidad» (cf. NHD, 90). Pero ya al menos desde 1935, el filósofo asume el

al espejismo de la descripción predicativa, valiéndose del sujeto de predicación para conceptuar un sujeto de inhesión en el orden de la naturaleza, para concebir lo real en forma subjetual<sup>127</sup>.

Algunos escolásticos entendieron que la razón formal de la sustancialidad no es la subjetualidad, sino la suficiencia en el orden de la aptitud para existir, la *perseitas*<sup>128</sup>. Pero la existencia, incluso aptitudinal, es desde una inteligencia sentiente consecutiva a la suficiencia constitucional de la

---

sentido expresado por el vocablo latino *substantia*. Y, curiosamente, en una reflexión que anticipa con claridad parte de la riqueza adscrita posteriormente al «de suyo»: «Este "ser-propio-de", esta "propiedad" o "peculio" y la "suficiencia" que lleva aparejada, es lo que el griego llamó *ousía*, sustancia de algo, en el sentido que la expresión tiene aún en español, cuando hablamos de "sustancia" de gallina, de un guiso "sin sustancia" o de una persona "insustancial"» (NHD, 41-42). P. Cerezo se ha manifestado contra la interpretación de la *ousía* en términos de sustancia por parte de Zubiri, a la que juzga unilateral (CEREZO GALÁN, P.: «Contribuciones al estudio de "Sobre la esencia" de X. Zubiri. De la sustancialidad a la sustantividad. (La esencia como correlato real de la definición)», en Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines, 1 (1964). pp. 15-27). Cerezo advierte que el término *ousía* no tiene en Aristóteles el significado exclusivo de sustancia, sino que implica circularmente las nociones de *ὑποκείμενον*, *τόδε τι* y *χώριστον*. La *ousía* aristotélica sólo es sujeto ontológico si tiene un contenido propio y un carácter separado. Se funda, pues, en un principio autosuficiente de constitución, en una forma como *ἐνέργεια*. Además, lo propio del *ὑποκείμενον* no es sólo fundar sus predicados, sino ser algo infundado, incondicionado, de constitución autónoma. Frente a estas puntualizaciones críticas, Cerezo reconoce que la distinción zubiriana entre sustantividad y subjetualidad es correcta y que la sustantividad es fundamento de la subjetualidad. Aunque la interpretación que Zubiri hace de Aristóteles sea discutible, la noción de sustantividad como sistema de notas dotado de suficiencia constitucional congrega los tres sentidos de la *ousía* aristotélica. Ello significa que la sustantividad de Zubiri no está exenta de subjetualidad. A la vista de las consideraciones de García Yebra y Cerezo Galán, I. Aísa concluye así: «Aunque sea impropia la traducción de *ousía* por sustancia, y aunque Zubiri interprete demasiado literalmente el sentido *sub-stante* de la *ousía*, la mayoría de los traductores de Aristóteles traducen la *ousía* por sustancia, como el mismo García Yebra reconoce. Esto unido al hecho de que uno de los usos indiscutibles de la *ousía* en Aristóteles es el de sujeto, permite hacer la contraposición de sustancialidad y sustantividad (si no la de *ousía* y sustantividad)» (AÍSA, I.: *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*, p. 71).

<sup>127</sup>Cf. SE, 494.

<sup>128</sup>Cf. SE, 86, 154-155.

sustantividad<sup>129</sup>.

Para la filosofía moderna, lo inteligido no es *sub-jectum*, sino *ob-jectum*, ser objetivo, derivando hacia la concepción kantiana del objeto como «puesto» (*gesetzt*), que pervive en Husserl y en Heidegger<sup>130</sup>. Pero el ser —advierde Zubiri— no es objetualidad; ni lo inmediatamente aprehendido es ser, sino realidad sustantiva; ni esa realidad es primariamente «puesta» por el aprehensor, sino meramente actualizada.

La dificultad de articular la relación entre sustantividad y subjetualidad o sustancia no impide registrar aquí someramente algunos puntos que juzgamos suficientemente establecidos y avanzar así hacia lo más discutible.

Ante todo, la sustantividad es distinta de la subjetualidad<sup>131</sup>. También es superior a ella<sup>132</sup>. Asimismo, es anterior a la sustancialidad<sup>133</sup>. Esta anterioridad puede entenderse como una prioridad metafísica<sup>134</sup>. En esta dirección, la sustantividad es radicalidad estructural de toda realidad, lo que

---

<sup>129</sup>Cf. SE, 155; IRE, 226. En efecto, conviene no olvidar que la existencia es, para Zubiri, un carácter del contenido aprehendido, no de su formalidad. El «de suyo» es, pues, más fundamental que la existencia.

<sup>130</sup>Cf. IRE, 227.

<sup>131</sup>Cf. SE, 156, 163.

<sup>132</sup>Cf. SE, 158, 163. La sustantividad, incluso, puede estar «por encima» de la sustancialidad. «Los sujetos que determinan por decisión algunas, no todas, de las propiedades que van a tener, no están "por bajo-de" de esas propiedades, sino justamente al revés "por encima-de" ellas. No son *ὑπο-κείμενον*, sub-stantes, sino *ὑπερ-κείμενον*, super-stantes, por así decirlo» (HRP, 22).

<sup>133</sup>Cf. SE, 87.

<sup>134</sup>Cf. SE, 296.

constituye la «nuda realidad» de las cosas reales<sup>135</sup>. Pero la anterioridad también puede entenderse en la línea de la fundamentación: las sustancias en sentido aristotélico «sean lo que fueren, están fundadas precisamente en la sustantividad. Si hay sustancias es porque hay sustantividad, y no al revés» (EDR, 34-35)<sup>136</sup>. A ello no se contrapone el que haya sustancias insustantivas, como la glucosa o azúcar ingerida en el organismo<sup>137</sup>, porque su sustancialidad es su mero carácter de ser «nota-de» el sistema orgánico y su realidad es, consecuentemente, subsidiaria de la unitaria realidad de la sustantividad de que es nota, se funda en ella. En tal caso, la glucosa es insustantiva en el sentido de que carece de suficiencia constitucional, pero acaso cabría decir —Zubiri no lo hace— que es sustantiva en el sólo sentido de que está integrada en una sustantividad. A su vez, sugerimos, la sustantividad tendría en dicho caso carácter «sustancial» —como lo tendría en una combinación química— tan sólo en razón de que absorbe sustancias a modo de notas sistemáticas suyas<sup>138</sup>. Por idéntica razón sería también subjetual o sustancial una sustantividad que absorbiera sustancias a modo de notas aditivas,

---

<sup>135</sup>Cf. SE, 87; RTE, 44, 46.

<sup>136</sup>Cf. SE, 514. En cambio, si en Aristóteles cabe hablar de sustantividad, ésta es entendida desde la sustancialidad: «Para Aristóteles no hay más sustantividad que la sustancial» (HRP, 22).

<sup>137</sup>Cf. SE, 156.

<sup>138</sup>Cf. SE, 158.

cual es el caso de un compuesto químico<sup>139</sup>.

El problema está en saber qué pueden ser esas sustancias independientemente de su absorción en un sistema sustantivo, es decir, en razón de qué cabe llamar sustancia al azúcar conservado en un frasco de laboratorio, tal y como hace Zubiri<sup>140</sup>. Pues bien, ese azúcar es sobre todo y ante todo —esto es, superior y prioritariamente— un «sistema clausurado y total», una sustantividad compuesta. Ello no significa que, como cosa real, le repugne en cualquier sentido la subjetualidad. De hecho, en *Sobre la esencia* se reconoce que todas las sustantividades compuestas tienen un momento de subjetualidad y otro de sustantividad<sup>141</sup>. Sin eludir que la razón de una es distinta a la razón de la otra, sustantividad y subjetualidad son momentos irreductibles de la realidad<sup>142</sup>, momentos de toda cosa real<sup>143</sup>. Pero son sólo

---

<sup>139</sup>Cf. SE, 157. Zubiri se sirve de la distinción clásica entre mezcla y combinación química. La mezcla es un compuesto, y no tiene más propiedades que las de los elementos componentes. La combinación, en cambio, posee propiedades sistemáticas nuevas, distintas a las de los elementos componentes e irreductibles a ellos. El ejemplo paradigmático del que Zubiri se vale es el del ácido clorhídrico. Las propiedades del ácido clorhídrico no se reducen a ser una adición de dos sustancias, el cloro y el hidrógeno, sino que este cuerpo químico tiene propiedades nuevas respecto a ellos y que sólo se dan en el sistema (cf. SE, 149-150; HRP, 22; ETM, 513). La distinción entre mezcla y combinación en química ya era explicada por D. Nys (1859-1926) en sus lecciones de Lovaina (cf. NYS, D.: «Cosmología», en AA. VV.: *Tratado elemental de filosofía. Para uso de las clases*. Luis Gili, Barcelona, 1927<sup>3</sup>, pp. 77-78). Se sabe que Zubiri se matriculó a un curso de cosmología impartido por este profesor en el año 1920-1921 en Lovaina (cf. MARQUÍNEZ ARGOTE, G.: «Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 (1985), p. 365).

<sup>140</sup>Cf. SE, 156.

<sup>141</sup>Cf. SE, 156, 158.

<sup>142</sup>Cf. SE, 87.

<sup>143</sup>Cf. SE, 157. El texto dice: «Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son, pues, dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*». Creemos que, aquí, realidad *simpliciter* es sinónimo de cosa real, al igual que en SE, 154. La expresión «realidad *simpliciter*» tiene variados

momentos: «No es que haya dos clases de cosas, unas sustantivas y otras sustanciales» (SE, 158). A fin de elucidar el momento subjetual de la sustantividad cabe acudir a uno de los textos más elocuentes de Zubiri:

«Tomemos un hombre. Consideremos una nota suya; por ejemplo que tiene barba. Este señor se afeita, y entonces se le quita la barba. Sigamos haciendo esta operación con todas sus notas. Este señor tiene tantos años; se le quitan los años. Tiene tal color... Puede cambiar de color: toma el sol, se pone más negro... Si se le va quitando todo, pues, claro, pasa como si deshojáramos una alcachofa: ¿qué le queda a este hombre si se le van quitando *todas* las notas? ¿Dónde está el sujeto?» (EDR, 32).

Si se le quitan todas las notas, cabría responder, lo que queda no es ni siquiera la esencia, sino que no queda nada. El texto ilustra que la sustantividad es el sistema de notas y no algo por debajo de él: «no hay ningún sujeto distinto, oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo» (EDR, 36). Esto ya quedaba establecido como prioridad metafísica de la sustantividad sobre la subjetualidad y es inamovible en la obra de Zubiri: «las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos» (HD, 21). Pero el texto no impone esta única interpretación, sino que permite vislumbrar, pese a su desafiante trazado, una consideración parcial de la sustantividad *sub ratione subiecti*, por así decirlo.

Evidentemente, las notas mencionadas en el texto no tienen todas el

---

usos en Zubiri, ya que designa ora la esencia (cf. SE, 193, 493; EDR, 126, 142, 316), ora la sustantividad (cf. SE, 173-174), o bien el «de suyo» talitativa o transcendentamente considerado (cf. SE, 458), la formalidad de realidad a diferencia del contenido (cf. HD, 143), o incluso Dios (cf. SSV, 159).

mismo rango. La edad, como tiempo biológicamente cualificado<sup>144</sup>, puede considerarse como una nota formal, sea constitutiva —esencial— o meramente constitucional<sup>145</sup>. Pero el grado de color moreno y la barba crecida en cuanto crecida son notas adventicias. Como tales, no son solamente notas inesenciales, carácter este que comparten con las notas constitucionales. Las notas constitucionales dimanan de las constitutivas y se fundan en ellas, guardando con ellas una relación de «ad-herencia» fundada en la coherencia de aquellas notas esenciales o constitutivas<sup>146</sup>. De estas notas dice Zubiri que «No son necesariamente notas cuya posesión fuera inútil o indiferente a la cosa» (SE, 477-478). Lo que sí es indiferente para la sustantividad humana, dentro de ciertos límites, es tener la piel más o menos tostada y la barba más o menos larga. Se trata, por ello, de notas adventicias de carácter indiferente, entendiendo por indiferentes «aquellas notas que la cosa puede tener o no tener

---

<sup>144</sup>Cf. EDR, 288; NHD, 12.

<sup>145</sup>Las notas constitutivas de un sistema sustantivo son aquellas que reposan sobre sí mismas, sin estar fundadas en otras, y determinan la estructura entera del sistema (cf. SE, 189; cf. SE, 190, 191). En este sentido constituyen «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» (SE, 274). Las notas constitutivas son precisamente las notas esenciales (cf. SE, 189), las notas que «no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es» (SE, 17). Por su parte, las notas constitucionales son las que «forman parte de lo que vulgarmente se llama la índole de una cosa» (SE, 137), son notas no adventicias (cf. SE, 188) que dimanan de y se fundan en las notas constitutivas (cf. SE, 490). Este dimanar no es un brotar, sino un ser determinante funcional necesitante (cf. SE, 273). En los sistemas sustantivos cabe discernir entre notas constitucionales elementales, aditivas y sistemáticas (cf. SE, 171). En IRA, 114-115 se llama a las notas constitucionales «notas constituyentes».

<sup>146</sup>Cf. SE, 478-479.

manteniendo su mismidad sustantiva» (SE, 268)<sup>147</sup>.

Las notas indiferentes son adherentes no sólo a la esencia, sino a la sustantividad, ya que «no son constitucionales» (EDR, 311), sino que «están adheridas al sistema en una o en otra forma» (EDR, 106). La adherencia no es una sobreposición accidental, aunque su distinción de la inherencia es tan sutil que Zubiri mismo las confunde<sup>148</sup>.

Las notas indiferentes ofrecen, según se advierte, un marco para pensar el momento subjetual de las cosas reales, aunque éste sea siempre consecutivo al momento sustantivo. Se trata de «notas que pertenecen, en la forma que sea,

---

<sup>147</sup>En SE, 169 se aducen como ejemplos de notas indiferentes el cambio de color y el cambio de estatura en un individuo. Los ejemplos son homologables con los que estamos considerando aquí: el cambio de pigmentación de la piel y el cambio de longitud de la barba. Otro ejemplo de nota indiferente es el lugar que ocupa algo, que puede variar sin que se altere la mismidad de eso que lo ocupa: «Por su propia esencia ningún hombre tiene que ocupar necesariamente "este" lugar en la superficie terrestre; puede ocupar muchos muy distintos sin mengua de su identidad contextual» (SE, 271-272). Según esto, «a un cuerpo le puede ser indiferente o no ser esencial estar aquí o allí. Pero le es esencial estar en alguna parte» (EDR, 107). No deja de ser llamativo que los tres ejemplos de notas indiferentes que venimos presentando —el tamaño de la barba, el grado de moreno y el lugar que algo ocupa— se corresponden exactamente con los accidentes que Aristóteles considera susceptibles de variación, a saber: *quantitas*, *qualitas*, *locus* (cf. EDR, 109).

<sup>148</sup>Hablando del dinamismo de la variación, que afecta a las notas adherentes, Zubiri afirma que dicho dinamismo «afecta a las propiedades inherentes que tiene un sistema estructural y sustantivo» (EDR, 159). Anteriormente se llama a las notas «accidentes» de un sistema estructural, aunque aquí parece ser que el desliz ortográfico de una coma incorrectamente colocada es el que traiciona el sentido del texto: «Como quiera que sea, no se trata de una sustancia sino de una sustantividad. [...] Y una sustantividad que está constituida formalmente por un carácter estructural, no por un carácter subjetual, de unos accidentes» (EDR, 136). Por otra parte, la variabilidad de notas adherentes como el lugar que ocupa un cuerpo en el espacio permite decir que la sustantividad está *sujeta-a* variaciones. Zubiri dirá que la materia es, a veces, sujeto receptor (ETM, 379-380). Aunque el devenir, para Zubiri, afecta a la sustantividad (cf. EDR, 55), y se dice que ésta no es un *sujeto* de variación (cf. EDR, 108), así parece comportarse en el caso del dinamismo de la variación. Algunas frases delatan una distinción entre notas indiferentes adheridas a la sustantividad y notas propiamente sustantivas: «el problema del dinamismo afecta no solamente a las notas adherenciales sino que afecta a las propias estructuras» (EDR, 130).

al orden de la concreción» (SE, 271)<sup>149</sup> sin ser por ello constitucionales (que también pertenecen a dicho orden<sup>150</sup>). Y precisamente es el momento de subjetualidad de una realidad sustantiva aquel «en virtud del cual se halla sujeto a ulteriores determinaciones en la línea de la concreción» (SE, 171)<sup>151</sup>. A la luz de esta aproximación entre carácter concretivo de las notas indiferentes e índole subjetual del sistema sustantivo puede entenderse la afirmación de que la sustancialidad es sólo un tipo, entre otros, de sustantividad<sup>152</sup>. Esto no significa necesariamente un retorno al sustancialismo aristotélico, pues ni la esencia es sustancia de la sustantividad ni la sustantividad es sustancia de inhesión sino, a lo sumo, sistema con un momento subjetual de adhesión de notas indiferentes cuyo ámbito está además definido desde la esencia misma<sup>153</sup>. Atendiendo a esto último podría decirse que ni la piel admite una pigmentación en progresión infinita ni puede la barba ser infinitamente luenga. Por otro lado, la sustancialidad aristotélica no se define sólo, según Zubiri, por ser sujeto en que inhieren unos accidentes, sino del que brotan los mismos:

---

<sup>149</sup> «los accidentes son inherentes a un sujeto, a una sustancia. En cambio, aquí, se trata de unas notas que por ser ad-herentes determinan de una manera últimamente concreta el sistema sustantivo al que son adherentes» (EDR, 127; cf. ETM, 379-380).

<sup>150</sup> Así se afirma en SE, 490.

<sup>151</sup> Siendo la realidad sustantiva algo individualmente determinado en el orden de la constitución, «es sujeto (sea en el sentido de «sujeto-de» o de «sujeto-a») determinable ulteriormente en el orden de las notas constitucionales» (SE, 169). Tal determinación ya no es constitutiva, sino concretiva.

<sup>152</sup> Cf. SE, 296; HRP, 22.; ETM, 666.

<sup>153</sup> Cf. SE, 271-272; EDR, 107.

«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» (SE, 157).

Admitir un momento subjetual en la sustantividad deja en pie que «en inteligencia sentiente lo real es sustantividad» (IRE, 207), que lo real no es *primo et per se* subjetual sino sustantivo<sup>154</sup> y que las notas formales no son propiedades inherentes a un sujeto<sup>155</sup>.

Algunos autores creen advertir una evolución en el pensamiento último de Zubiri en el sentido de un abandono completo de la noción de sustancialidad a beneficio de la de sustantividad<sup>156</sup>. Sin negarlo formalmente ni ignorar la complejidad de la cuestión cabe reseñar, sin embargo, que la apelación a la sustancia continúa apareciendo en trabajos muy postreros, siquiera como «presunta sustancia» (RTE, 46) o como «lo que clásicamente se llamaba sustancia» (RTE, 47). Asimismo, se reitera el ejemplo de la glucosa asimilada en el organismo como ilustración de sustancia insustantiva<sup>157</sup>. El ejemplo del

---

<sup>154</sup>Cf. SE, 513. Como dice I. Ellacuría, «Hay sustancias, pero la idea de sustancia no explica ni toda la realidad, ni el todo de la realidad» (ELLACURÍA, I.: «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», p. 82).

<sup>155</sup>Cf. IRE, 55.

<sup>156</sup>Así, por ejemplo, FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: El realismo radical*, pp. 125 y 134-135. Pero pensamos que el pasaje que aduce este autor, tomado del último texto sobre el que trabajó Zubiri («Génesis de la realidad humana»), no invalida nuestra interpretación. He aquí el pasaje: «En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades» (SH, 446-447). El rechazo de la idea de sustancia no conlleva, a nuestro parecer, la abolición en todo sentido de un momento subjetual de la sustantividad.

<sup>157</sup>Cf. RTE, 46; HD, 21. En esta última referencia se lee lo siguiente: «Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi organismo». El texto pertenece a la Primera Parte de

lugar que ocupa un cuerpo como caso de nota indiferente también persiste<sup>158</sup>.

Finalmente, y más directamente vinculado al tema de nuestro trabajo, es una constante la afirmación de que los seres vivos son sustantividades compuestas de muchas sustancias, de «millones» de sustancias<sup>159</sup>.

---

HD, que según Ellacuría llegó a su redacción final en los últimos meses de la vida de Zubiri, entre la primavera de 1983 y los comienzos de ese mismo verano, siendo el escrito «de un Zubiri completamente satisfecho con la redacción alcanzada» (cf. ELLACURÍA, I.: «Presentación», en HD, V). Ciertamente, el ejemplo no se halla en IRE, pero pensamos que su presencia no alteraría la doctrina allí expresada en torno a la sustantividad. Sí que se encuentra el ejemplo en «Génesis de la realidad humana», pero sin mención explícita del carácter de sustancia del azúcar asimilada y para ilustrar el carácter coherencial de la sustantividad: «La glucosa, por ejemplo, sin cambiar sus propiedades, pierde su sustantividad al ser incorporada a un organismo y se convierte en "glucosa-de"» (SH, 462).

<sup>158</sup>Cf. ETM, 137, 492-493.

<sup>159</sup>Cf. SE, 157, 513; EDR, 37, 167, 190; HRP, 22, 24, 25; ETM, 568; HD, 21. En EDR, 59 se considera al estómago como una sustancia activa.



### **3. LA EVOLUCIÓN: SU ESTATUTO NOOLÓGICO**

La evolución, tema científico, es una instancia para la reflexión filosófica y teológica. El filósofo la descubre como un problema que «se halla en la frontera de la ciencia y de la filosofía» (OH, 146). Ciencia y filosofía representan, precisamente, los dos modos supremos de la intelección en razón, los modos de conocimiento por antonomasia. Ciencia y filosofía no son independientes en la investigación de la realidad, sino que se apoyan y se necesitan mutuamente<sup>1</sup>.

#### **1. RANGO NOOLÓGICO DE LA INTELECCIÓN DE LA EVOLUCIÓN**

La evolución no es algo inmediatamente aprehendido; es algo «allende» lo inmediato. Como tal, no es término de aprehensión primordial de realidad, sino «algo más difícil de descubrir, pero que la Ciencia, con bastante razón, a

---

<sup>1</sup>«Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Pero como momentos no son idénticos» (SRC, 43).

mi modo de ver, ha pretendido descubrir» (EDR, 159)<sup>2</sup>. La apelación a la «Ciencia» confirma que la evolución no sólo no es término de aprehensión primordial de realidad, sino que la posibilidad de inteligirla está más allá de los fueros intelectivos del logos<sup>3</sup>.

Logos es reactualización diferencial inmediata de algo, ya inteligido como real, «entre» otras cosas, en el ámbito de realidad de otras cosas y «desde» ellas<sup>4</sup>. El logos puede realizar intelectivamente clasificaciones en el campo de la realidad, pero no puede llegar a afirmar, verbigracia, la evolución biológica o el origen evolutivo de la especie humana. La clasificación es una operación de unificación por semejanza, o bien de conceptualización. Como tal,

---

<sup>2</sup>El descubrimiento es característica de todo conocimiento, también del científico. La mención de la Ciencia, con mayúscula, puede aludir aquí a las diversas ciencias que intervienen en el descubrimiento y explicación de la evolución y de las que Zubiri se hace eco en sus escritos. Además de la biología, la anatomía comparada (cf. SE, 231; OH, 157), la paleontología (cf. OH, 146, 147, 149-154, 157; EDR, 210), la prehistoria (cf. OH, 146), la etnología (cf. OH, 153), la astronomía (cf. EDR, 156) especificada como astrofísica (cf. TF, 419) o como «la Física y la Cosmología, y la Cosmogonía actuales» (EDR, 54). Pero Zubiri se referirá sobre todo a la genética. Estas ciencias no son un *Faktum* consumado, como Kant pretendía de la ciencia natural (cf. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, B 20-21). Más bien representan un conocimiento problemático, una pretensión por cuanto toca a su contenido y a las posibilidades de su existencia (cf. IRA, 173).

<sup>3</sup>No podemos seguir a Pintor-Ramos cuando afirma: «El ámbito del logos es, entre otras cosas, el del conocimiento científico» (PINTOR-RAMOS, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983<sup>2</sup>, p. 135). El conocimiento científico es sólo un tipo de conocimiento (cf. IRA, 171; NHD, 79). Pero el conocimiento, en cuanto tal, es la estructura formal de la intelección en razón (cf. IRA, 14). El logos puede llevar a cabo, por ejemplo, identificaciones refiriendo una simple aprehensión a algo campalmente inteligido. En este sentido sí es un ámbito de incoación de la ciencia, pues en el logos se da también la denominación de las cosas, el lenguaje. Lo que no puede el logos es realizar por sí mismo la marcha intelectual que significa el conocer, pues su movimiento tiene lugar en la realidad «aquende». Sólo incoativamente está la ciencia en el logos, como también lo está, en su última raíz, en la aprehensión primordial en que al hombre le está dada la mundanidad (cf. IRE, 222, 224). La fecha inicial de redacción del escrito de Pintor-Ramos (1979) le ha podido inducir a una inexactitud que queda definitivamente disipada en IRA (1983).

<sup>4</sup>Cf. IL, 16; IRA, 210.

es un movimiento libre y creador de dotación de contenido a la realidad desrealizada en simple aprehensión<sup>5</sup>. Esto, sin embargo, es de todo punto insuficiente para afirmar la llamada evolución de las especies, pues Zubiri insistirá en la diferencia entre clase y especie. El concepto de hombre, a título de ejemplo, se determina desde aquello desde lo que libremente se parte para concebirlo. A efectos clasificatorios es indiferente catalogar al hombre como animal racional o como racional animal a diferencia del racional espiritual<sup>6</sup>. La especie, en cambio, no tolera esta relativización inherente al concepto de clase, sino que es física y no libremente determinable. La vía clasificatoria del logos es insuficiente para conocer una especie, pues:

«es menester saber previamente cuál es la especie; sólo ello nos permitiría averiguar la línea en que ha de llevarse la clasificación. La promiscuidad con que se usan los conceptos de clase y especie se pone de manifiesto [*sic*] cuando se observa que por el predominio del concepto clasificatorio aparecen innumerables especies "subalternadas", de suerte que lo que es especie visto desde unos niveles, resulta ser género visto desde otros» (SE, 231).

Esto último es lo que acontece en el árbol de Porfirio, que es una clasificación meramente conceptual, y por tanto lógica. La intelección campal propia del logos es una intelección de constatación desde un elenco de lo que la cosa real «sería» en realidad. La intelección racional, en cambio, «intelige

---

<sup>5</sup>Cf. IL, 102-105. Considerando el carácter libre de la intelección diferencial que es el logos observa A. Ferraz: «Puede ejemplificarse este rasgo con la diversidad de clasificaciones que pueden constatarse al comparar unas lenguas con otras» (FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: El realismo radical*, p. 59).

<sup>6</sup>Esta última definición se encuentra, según señala Zubiri, en el pensamiento de Orígenes, para quien el género «racional» se dividiría en «animal» y «espiritual» (cf. IL, 105). Cf. también IL, 149, 276-277.

aquello por lo que algo es realmente en la realidad, en el mundo» (IRA, 211) probando lo que «podría ser». En ella es donde se ubica noológicamente la afirmación de la evolución, ya sea cosmológica o sólo biológicamente entendida, o considerada como un carácter transcendental de la realidad. Es lo que se pretende analizar en estas páginas.

La intelección racional es un inteligir inquiriente y mensurante de algo allende la realidad campalmente inteligida<sup>7</sup>. Busca la estructura en profundidad de las cosas concretas campales, indaga acerca del fundamento de los hechos constatables sopesándolos<sup>8</sup>. Como intelección de la fundamentalidad, la razón tiene su objeto formal no en el «sería», sino en el «podría ser», que es la irrealidad realizada como fundamento<sup>9</sup>. El «podría ser» es lo posible de la

---

<sup>7</sup>Cf. IRA, 30-31.

<sup>8</sup>Pensar es sopesar la realidad ya inteligida en aprehensión primordial y campal. No es revolver pensamientos, sino inteligir según razón. Por eso, a lo que la razón llega no es a una intelección de nuda realidad, sino de realidad sopesada (cf. IRA, 40). Pero un pensar desvinculado de la realidad primordialmente aprehendida no constituiría conocimiento, como ya sugería Zubiri en su última lección universitaria: «Cualesquiera sean los medios y vías por los que el hombre pueda tener presentes las cosas, éstas han de estarlo ante aquél. De lo contrario sería absolutamente imposible ni comenzar a entender. Podríamos, tal vez, pensar, pero estos pensamientos puros no serían por sí solos conocimientos ni verdaderos ni falsos» (NHD, 13).

<sup>9</sup>Cf. IRA, 141. La distinción entre real, irreal y arreal figura ya en la tesis doctoral de Zubiri, aunque sin la precisión que alcanzará en su etapa de madurez: «Aquel aislamiento deja a esta esencia patente a nuestros ojos de un modo no real ni irreal sino arreal, si se me permite el neologismo» (TFJ, 37; cf. TFJ, 83). A la altura de 1962, lo irreal califica a lo posible, y así hay que entender la siguiente afirmación de *Sobre la esencia*: «El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo "esencial" de la irrealidad» (SE, 108). Ya entonces, y posteriormente, se considera que lo que se opone a lo real no es lo irreal, sino lo arreal, a saber, lo estímulo (cf. SE, 393; EDR, 29). Ignoramos hasta que punto precisó Zubiri el sentido de lo irreal en su curso inédito «El hombre: lo real y lo irreal», impartido en 1967 en el transcurso de seis sesiones. En la trilogía IS es doctrina adquirida que lo real no se opone a lo real, ni es tampoco lo inexistente (cf. EDR, 29), ni es lo real aproximadamente (cf. IL, 366). La irrealidad es el modo desrealizado de estar en la realidad (cf. IL, 93). Y esto es lo propio, ante todo, de la simple aprehensión —sea percepto, ficto o concepto—, lo que Zubiri llama a título provisional nuestras «ideas» de las cosas. Ésta es irreal porque es lo real en retracción de contenido

razón, y ésta actualiza precisamente lo que la realidad campal podría ser en su realidad profunda<sup>10</sup>. Por ejemplo, las posibilidades reales para que en la serie de los vivientes se produzca ese viviente peculiar que llamamos hombre.

La intelección de la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades pensadas a partir de la realidad campalmente aprehendida es la explicación<sup>11</sup>. Pero para que haya explicación tiene que haber previamente presencia sentida de las posibilidades, de lo que la realidad profunda podría ser. Esta presencia intelectual, en cuanto presencia sentida, es la sugerencia<sup>12</sup>.

---

(cf. IRA, 140). Lo irreal es el «sería», algo muy próximo a la reducción fenomenológica. No es por azar que sea precisamente en IL, obra en que trata sobre la simple aprehensión, donde aparece reiteradas veces el término «reducción» (cf. IL, 91, 97, 98, 119). Pero en el tercer volumen de la trilogía se llama también «irreal» a lo posible (cf. IRA, 218, 228). Lo irreal, entendido ahora como lo que lo real «podría ser», es una intelección de lo real en modo potencial y en una marcha hacia el fundamento de eso real (cf. IRA, 299). Paradójicamente, Zubiri afirmará en IRA, 298 que las ideas, en sí mismas son «a-reales». El rodeo por la irrealidad a que se aludía en SE, 108 vuelve a mencionarse en IS, pero en el contexto de la intelección, y afecta tanto al logos como a la razón (cf. IRA, 228). El logos tiene que dar el rodeo de las simples aprehensiones; la razón, el rodeo por lo esbozado.

<sup>10</sup>Cf. IRA, 141.

<sup>11</sup>Cf. IRA, 146. Así, explicar un color es inteligirlo no simplemente como realidad o en el campo de realidad, sino como fotón u onda electromagnética (cf. IRA, 12, 43). El ejemplo se encuentra ya en la tesis doctoral de Zubiri, con un sorprendente parecido a su doctrina madura acerca de la razón, y en confrontación con la fenomenología como quehacer previo a la explicación: «Explicar un objeto es [...] descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias. Así, explicar el color blanco de los objetos del mundo físico es encontrar las condiciones a que está sometida la realización del color blanco en el mundo, tales las ondas electromagnéticas de Maxwell. Toda explicación recurre, pues, a otro objeto que no está inmediatamente dado en el objeto en cuestión. Por tanto toda explicación es mediata y está sometida a errores. Pero antes de explicar el color blanco hay que saber lo que se quiere explicar; para explicar el color hay que ponerse previamente de acuerdo sobre lo que es el color. Este ponerse de acuerdo es la Fenomenología. La Fenomenología representa, pues, un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones» (TFJ, 47-48).

<sup>12</sup>Cf. IRA, 147, 219. «Sugerencia no es una ocurrencia extrínseca y arbitraria. Sugerencia es posibilidad sentientemente presente, según la modalidad de lo sentido, en cuanto posibilidad. [...] Y esta posibilidad en cuanto sentientemente presente es la esencia formal de la sugerencia» (ETM, 124).

La inteligencia tiene que optar entre las diversas sugerencias y emprender su marcha intelectual; *in casu*, la morfología comparada de los restos fósiles es una intelección campal que nos «sugiere claramente» (OH, 154) que en el pasado del hombre ha habido una evolución y no sólo una sucesión o un desarrollo. No podía sugerírsele así a un ciudadano de la Grecia clásica. Al griego le faltaban posibilidades intelectivas para convertir lo campalmente sentido en un sistema de referencia que remitiese a la evolución biológica como su fundamento posible, canalizando así la marcha de la razón en esa dirección fecundada por la sugerencia<sup>13</sup>. De ahí que es «un profundo error pensar que la ciencia nace por el mero hecho de que su objeto exista y de que el hombre posea una facultad para conocerlo» (NHD, 11).

## 2. LA INTELECCIÓN EPISTÉMICA DE LA EVOLUCIÓN EN LA CIENCIA

Lo epistémico no alude exclusivamente a la ciencia, pues *epistème* significa conocer estricto, y sólo derivadamente es sinónimo de ciencia<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup>«Nosotros tenemos posibilidades intelectivas que los griegos no tenían. No es sólo que no supieran muchas de las cosas que nosotros sabemos, sino que no pudieron saberlas como nosotros podemos saberlas y las sabemos. Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real. Recíprocamente, hay fundamentos posibles que no pueden ser inteligidos más que alumbrando nuevas posibilidades de intelección» (IRA, 219).

<sup>14</sup>Cf. IRA, 165; SH, 31. La *epistème* «es un modo de intelección que viene determinado por la visión de la interna estructura de las cosas, y que, por tanto, lleva en sí los caracteres que le aseguran la posesión efectiva de lo que son aquéllas en su íntima necesidad. A lo que más se aproxima es a la idea de un conocimiento» (NHD, 96). Según esto, es claro que para Zubiri no cabe emplear la palabra «epistemología» para designar exclusivamente una doctrina de la ciencia.

Conocimiento es lo que formalmente constituye la intelección en razón<sup>15</sup>. Conocer es inteligir cómo está actualizada una cosa en su fundamento propio, es actualización fundamental de lo real. Trátase siempre de una intelección elaborada desde una intelección previa e inmediata en actualización campal<sup>16</sup>. No es que se sustituya lo campalmente aprehendido por otras intelecciones (*vor-stellen*), sino que se re-expone lo ya presentado (*dar-stellen*). Sólo en este sentido cabe decir que todo conocimiento, no sólo el conocimiento científico, es representativo, es un bosquejo de intelección ulterior<sup>17</sup>. Por eso, y más radicalmente, es actualización sentiente de lo real<sup>18</sup>.

La estructura formal del conocer presenta tres momentos: objetualidad, método y verdad racional. Cada uno de ellos puede distinguirse en la actividad científica que indaga, por ejemplo, acerca de la progenie evolutiva de la realidad humana. Ello pone de manifiesto la profunda unidad que en el conocimiento científico presentan las «coyunturas naturales» que articulan todo método, a saber: el sistema de referencia, el esbozo de posibilidades y la

---

Más bien, la epistemología comprendería los distintos modos del conocer racional, eminentemente el científico y el metafísico. Pero no excluiría, por ejemplo, el poético.

<sup>15</sup>Cf. IRA, 159, 161.

<sup>16</sup>Cf. IRA, 164.

<sup>17</sup>Cf. IRA, 159, 162.

<sup>18</sup>En el trabajo de 1941 titulado «Ciencia y realidad» se distingue entre *epistème* griega y ciencia moderna. Mientras la primera «trata de *penetrar en las cosas para explicarlas*, la ciencia moderna trata, en buena parte, de *sustituirlas por otras más precisas*» (NHD, 69). A falta de una elaboración madura de la doctrina sobre la intelección sentiente, se soslaya que todo conocer es re-presentativo sin abandonar el humus de la aprehensión primordial.

experiencia.

Objetualidad es el carácter de lo real campal situado sobre el fondo de la realidad profunda o fundamental. Aprender el relieve propio de la cosa real ante el aprehensor y sobre un fondo de fundamentalidad no es sólo un acto, sino que requiere una actitud<sup>19</sup>. El objeto así constituido no tiene necesariamente el carácter de un hecho, pero sí carácter de positividad. Es un *positum*, es decir, «un carácter de lo real actualizado como observable» (IRA, 182). Sólo algunos objetos son también hechos, a saber, aquellos que por su propia índole son observables —constatables— para cualquiera, aunque tuvieran un único testigo. Así, el repertorio fósil arriba mencionado es un hecho, y como tal da que pensar<sup>20</sup>.

Pues bien, los objetos de la ciencia son hechos peculiares. El hecho científico es un hecho conceptualizado y fijado, referido a un sistema de conceptos previos, cuales pueden ser los conceptos de la ciencia natural<sup>21</sup>. Frente al mero hecho o «hecho bruto», el hecho científico es «la constatación de la realidad aprehendida en función de conceptos previos» (IRA, 185). Así, el registro y documentación del repertorio fósil en función de determinados

---

<sup>19</sup>Cf. IRA, 200.

<sup>20</sup>Como ejemplo de hecho, Zubiri aduce el hecho histórico con un único testigo pero fehacientemente atestiguado por un documento (cf. IRA, 182). Pensamos que tal ejemplo no es del todo satisfactorio, toda vez que podría recurrirse también a él para ilustrar un hecho científico. El mismo filósofo lo emplea, en este sentido, a continuación (cf. IRA, 184).

<sup>21</sup>Cf. IRA, 184. La distinción entre *positum*, hecho y hecho científico en IRA representa un avance respecto a la inespecificada asignación de «hechos» a la ciencia (NHD, 58) y su indistinción de los *posita* (NHD, 31).

baremos y a la búsqueda de su índole profunda son hecho científico. En este caso preciso cabe decir que la «observación no es un registro pasivo» (IRA, 248). Bajo esta luz hay que entender el siguiente texto:

«La paleontología humana y la prehistoria han descubierto una serie de hechos impresionantes cuyo volumen y calidad han de considerarse como transcendentales. Porque estos hechos científicos conducen a la idea de que el origen del hombre es evolutivo» (OH, 146).

En el conocimiento científico, la constatación de hechos en función de conceptos previos indica que su aprehensión se hace ya desde un sistema de referencia esbozado y que se intenta probar para inteligir el fundamento de esos hechos. Ello significa que la ciencia establece sus objetos ya metódicamente, esto es, convirtiendo las posibilidades sugeridas campalmente en sistema de referencia y trazado concreto de su marcha intelectual y probando si el «podría ser» mundanal esbozado se realiza en lo aprehendido<sup>22</sup>. Sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia como momentos del método están presentes en la intelección en que una ciencia aprehende sus hechos.

---

<sup>22</sup>El sistema de referencia no es sólo el campo de realidad en su totalidad como principio canónico de intelección (cf. IRA, 211), sino también el trazado concreto de la marcha que la actividad racional acepta (cf. IRA, 218). Este esbozo concierne a las posibilidades intelectivas y a lo que posiblemente es en profundidad la cosa que trátase de inteligir. Esto ya lo señalaba Zubiri en su última lección universitaria: «el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el acuerdo con ellas» (NHD, 16). Las reminiscencias kantianas son claras. El mismo texto observa que «Las mayores conquistas de la física moderna se deben al audaz impulso con que el hombre, en lugar de seguir a la naturaleza, se anticipa a ella mediante un interrogatorio» (NHD, 15). El filósofo de Königsberg así lo entendió en el Prólogo a la Segunda Edición de la *Crítica de la razón pura*: «La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula» (KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, B XIII. Alfaguara, Madrid, 1984<sup>3</sup>, p. 18. Traducción de Pedro Ribas).

En el texto arriba reproducido, que la paleontología haya descubierto «una serie de hechos» no alude sin más al hallazgo de restos, sino a que todo conocimiento, y aquí el conocimiento científico, es descubridor y creador en la misma medida en que es inquiriente. En su propia marcha descubre nuevas direcciones de la marcha intelectual<sup>23</sup>. La unidad de las posibles direcciones intelectivas y del posible fundamento de lo campalmente actualizado constituye el «podría ser» esbozado. De suerte que el «podría ser» es de consuno posibilidad de la cosa real y de la intelección inquiriente<sup>24</sup>. El esbozo, además, es una construcción libre de un sistema de posibilidades que se coposibilitan, el alumbramiento de posibilidades reales y de intelección con una limitada fecundidad y amplitud<sup>25</sup>. De ahí que el esbozo no es algo dado sin más, aunque sí puede ser algo transmitido. Por su parte, la libertad que diseña el esbozo no es caprichosa arbitrariedad, sino que está principiada canónicamente por lo aprehendido en el campo de realidad. La problemática intelección de cualquier cuestión científica requiere un esbozo fundado y no arbitrario de posibilidades<sup>26</sup> que marque una dirección cuya conveniencia y

---

<sup>23</sup>Cf. IRA, 215-216.

<sup>24</sup>Cf. IRA, 218. Como Zubiri se demora en explicar, la razón no es sólo razón mía, sino también razón de las cosas (cf. IRA, 70-76). Esto mismo se expresa, con otro lenguaje, en NHD, 21: «las ideas aun estando *en* mí, son *de* las cosas».

<sup>25</sup>Cf. IRA, 220-221. La intelección de lo posibilitante de lo real es «construcción» de posibilitación. La actividad esbozante es apropiación de posibilidades en una opción libre (cf. IRA, 299).

<sup>26</sup>Cf. HD, 229.

precisión han de ser experimentadas<sup>27</sup>.

La experiencia, como momento terminal del método, es la reversión desde la realidad profunda esbozada a la realidad campal que se trata de inteligir en profundidad<sup>28</sup>. Se trata de probar la inserción del esbozo en la realidad profunda y volver desde el mundo al campo. Experiencia es, así, «probación física de realidad»<sup>29</sup>. Los modos de experiencia determinan la índole del método entero, también en el establecimiento del sistema de referencia y en el esbozo de posibilidades<sup>30</sup>.

Pues bien, el modo de experiencia propio del conocimiento científico es el experimento. Éste alcanza al objeto mismo de la ciencia, por lo que el hecho científico pretende ser hecho experimental, que conlleve un método experimental y funde verdades comprobables<sup>31</sup>. El experimento estriba en que lo real campal es «físicamente probado de un modo que consiste en forzarla [*sic*] a mostrar su índole profunda ante el experienciador» (IRA, 247). Experimento es, entonces, un modo de intelección racional que consiste en provocar la realidad desde un esbozo de posibilidades. Es un inteligir

---

<sup>27</sup>Cf. IRA, 215.

<sup>28</sup>Cf. IRA, 235.

<sup>29</sup>Cf. IRA, 227; HD, 95, 156, 307, 377.

<sup>30</sup>Cf. IRA, 242.

<sup>31</sup>Cf. IRA, 173. «*Ciencia es saber experimental*» (NHD, 58).

manipuladamente —manejadamente, dice Zubiri<sup>32</sup>— lo real, en función de un esbozo previo. De suerte que, aunque no quepa manipular los astros, sí que cabe una intelección manipuladora de los mismos, es decir, desde un esbozo de posibilidades de intelección. Por eso, en el hecho accedido por el conocimiento científico se disipa la diferencia entre observación y experimentación: «en este sentido formalmente intelectual toda observación es experimento» (IRA, 248)<sup>33</sup>.

En el caso paleontológico que se viene comentando, la probación requiere un cierto número de casos, por lo que el método empleado es inductivo. Zubiri no acepta que sea posible un riguroso razonamiento inductivo, pero sí que pueda haber verdadero método inductivo:

«la inducción existe como método estricto y riguroso. Se parte de lo real actualizado en hechos y se va por repetición (conforme a la ley de los grandes números) desde los resultados experimentales a un enunciado general» (IRA, 298).

Sin embargo, la paleontología es una ciencia inmadura, ya que «no dispone aún de suficiente número de restos fósiles» (OH, 147). Al ser inmadura, es inevitablemente imperfecta<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup>Cf. IRA, 248. En SPF, 14 caracteriza el trato que la física tiene con las cosas como un «manejo» vidente de ellas.

<sup>33</sup>«No hay, pues, posibilidad alguna de hacer experimentos o registros si no es interviniendo» (SH, 331). También para J. Ortega y Gasset, en el conocimiento científico «las estrellas enormes y fulgurantes se supeditan y obedecen a nuestros juicios sobre ellas, y seres de tal ímpetu y misterio se dejan domesticar por los humildes astrónomos de la Tierra» (ORTEGA Y GASSET, J.: *Investigaciones psicológicas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 101).

<sup>34</sup>Cf. NHD, 121. Esta imperfección concierne a la paleontología por un doble título: por carecer de la perfección de otras ciencias y porque toda ciencia es, en cuanto conocimiento racional, provisional.

La simbiosis entre hecho experimental y método experimental es lo que permitiría calificar a ambos momentos como «hecho científico». Es un hecho de carácter explicativo a diferencia, por ejemplo, de la intelección sentiente que es un hecho susceptible de constatación y descripción<sup>35</sup>.

El hecho científico tiene, pues, rango de explicación. Es más un hecho pensado que un mero hecho<sup>36</sup>. Pero ello conduce al tercer momento estructural del conocimiento, que trata de aprehender la verdad racional del sistema de posibilidades esbozado y probado para inteligir si «de hecho» es así la realidad profunda. De ahí el doble sentido de la palabra «hecho», como esbozo a verificar y como hecho científico, que sucesivamente se refleja en la siguiente declaración acerca de la evolución biológica en general:

«Saber si de hecho existe esta evolución es un problema científico; hoy por hoy se tiene la invencible convicción de que la evolución es un hecho insoslayable» (SE, 256).

El modo propio de la verdad racional es la verificación. Ésta no es la constatación de un hecho, sino algo dinámicamente buscado y que presenta dos aspectos inseparables. Por un lado, la verificación es encuentro o confirmación del fundamento mundanal de lo real campal, del «podría ser» esbozado<sup>37</sup>. Por otro, verificación es cumplimiento o actualización de lo real según las

---

<sup>35</sup>Cf. IRA, 183; IRE, 20.

<sup>36</sup>En este sentido observa D. Gracia: «Zubiri acepta hasta sus últimas consecuencias la tesis hoy usual en filosofía de la ciencia de que en el campo científico no hay hechos puros; que los llamados hechos científicos son ya construcciones racionales» (GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. 205).

<sup>37</sup>Cf. IRA, 260-261, 263, 171.

posibilidades esbozadas<sup>38</sup>.

Como encuentro y cumplimiento, la verificación consiste en que las cosas nos estén dando —o quitando— la razón: «la ciencia misma como sistema es el sistema más o menos necesario de los "dar razón" de las cosas que investiga» (IRA, 266).

La intelección en razón es constitutivamente provisional porque es marcha inquiriente. De ahí que el conocimiento, también el científico, es intrínsecamente limitado<sup>39</sup> y la verdad que alcanza está llamada, no forzosamente a ser derogada, pero sí a ser superada. Es una verdad siempre provisional<sup>40</sup>. Por eso, la verificación es progresiva y nunca definitiva, es un ir verificando<sup>41</sup>. Un hecho científico, pues, no sólo no es un hecho neutral, sino que ni siquiera es inconcuso.

Se entiende que lo esbozado es verdadero si es suficiente para ir fundamentando lo campal. Generalmente, el «podría ser» esbozado no es confirmable en el campo de realidad en todas las consecuencias que tiene, ni hay concordancia entre el esbozo y la realidad campal en todos los casos, pero al menos ofrece muchos aspectos que son convergentes en los resultados. Zubiri estima que casi todas nuestras intelecciones racionales son verificables

---

<sup>38</sup>Cf. IRA, 301.

<sup>39</sup>Cf. IRA, 261.

<sup>40</sup>Cf. IRA, 63.

<sup>41</sup>Cf. IRA, 269.

por convergencia<sup>42</sup>. De ahí que una verdad racional como es, por ejemplo, el origen evolutivo de la vida desde la materia no es «evidente» aunque sí sea «plausible»<sup>43</sup>.

Pero el esbozo no sólo ha de ser suficiente respecto al campo, sino excedente respecto a lo campalmente inteligido. Precisamente porque diseña su fundamento mundanal, abre posibilidades nuevas: «En general, sólo una intelección racional que conduce al descubrimiento de nuevas propiedades verificables tiene estricto valor científico» (IRA, 270-271). En este sentido, el conocimiento del pasado evolutivo del hombre llevará a Zubiri a formular el concepto de «tipos de humanidad» parcialmente verificable desde el conocimiento de algunos pueblos que en el presente ostentan rasgos de primitivismo<sup>44</sup>.

La verificación es siempre una adecuación parcial. Puede ser que en la experiencia pueda probarse el cumplimiento de lo esbozado y que, sin embargo, la razón aducida no sea la única y verdadera razón. Así, una cosa es la evolución biológica como hecho científico, y otra son sus mecanismos causales: «Evolución y mecanismo evolutivo son dos cosas perfectamente distintas» (OH, 162). Explicarse el mecanismo de la evolución es también una

---

<sup>42</sup>Cf. IRA, 270.

<sup>43</sup>Cf. ETM, 556; EDR, 177.

<sup>44</sup>Cf. OH, 153.

tarea científica<sup>45</sup>. Pero este es «un problema sumamente complejo en el que existen discrepancias hondas» (OH, 164), por lo que en el entramado del debate científico cabe apelar a mecanismos de tipo lamarckista, darwinista, etc<sup>46</sup>.

Pese a todo, en la mayoría de los casos ni siquiera es posible una verificación absoluta de lo esbozado, por lo que el esbozo no queda totalmente cumplido. La experiencia da cumplimiento sólo a algunos aspectos del mismo. Ello muestra que lo esbozado no es «vía» expedita de lo real, aunque sí algo «viable». La intelección de lo viable, el cumplimiento parcialmente adecuado de lo esbozado en probación física de realidad es lo «razonable»: «Lo razonable es un modo de lo racional, no es lo racional estricto, pero sí lo racional viable» (IRA, 275). Esto puede aplicarse a la evolución en su conjunto, que como argumento científico está siempre sujeto a discusión:

«la evolución en sentido estricto es una cuestión científica, y como tal una cuestión meramente de hecho; un hecho todo lo fundado que se quiera, pero que por ser hecho científico es siempre discutible» (IRE, 132).

Calificar toda cuestión científica como «cuestión meramente de hecho» tiene inevitables resonancias humeanas (*matter of fact*)<sup>47</sup> y leibnizianas (*vérité de fait*)<sup>48</sup>. Zubiri considera, sin embargo, que la verdad racional recubre la

---

<sup>45</sup>Cf. SE, 256.

<sup>46</sup>Cf. OH, 164-165; IRE, 73.

<sup>47</sup>«Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*» (HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza, Madrid, 1990, p. 47. Traducción de Jaime de Salas).

<sup>48</sup>«También hay dos suertes de *verdades*: las de *Razonamiento* y las de *Hecho*. Las verdades de Razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su

clásica distinción entre verdades «de hecho» o contingentes y verdades «de razón» o necesarias, pues esas verdades siempre lo serán de algo sentido campalmente. La verdadera diferencia se da, pues, entre lo campal y lo mundanal. Las verdades de «la» razón son verdades mundanales que incluyen lo cósmico, pues lo cósmico es talidad mundanal. Cuestiones científicas, entonces, son cuestiones «de hecho» por ser cósmicas, esto es, factuales<sup>49</sup>. Con lo cual cabe decir que todo hecho científico tiene, en cuanto científico, carácter fáctico y explicativo; pero en cuanto hecho tiene carácter factual. La evolución es una verdad factual de la ciencia. En cuanto tal, constituye un orden sistemático de razones en que toda razón lleva en sí a otras. A guisa de ejemplo, la lectura paleontológica de los vestigios humanos se complementa con la de los de la fauna circundante<sup>50</sup>.

Toda verdad de razón tiene, en fin, carácter intrínsecamente lógico e histórico. En tanto que encuentro, la verificación está fundada en una verdad de veridictancia, esto es, contiene una o varias afirmaciones y así envuelve logos<sup>51</sup>. No se trata de una conformidad de lo afirmado con lo real, como en la veridictancia, sino de una confirmación por lo real de la afirmación que esboza la verdad. Es una forma de constitución de la verdad. Las afirmaciones

---

opuesto es posible» (LEIBNIZ, G. W.: *Monadología*. § 33. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1994, p. 17. Traducción de Manuel García Morente).

<sup>49</sup>Cf. IRA, 283.

<sup>50</sup>Cf. OH, 155.

<sup>51</sup>Cf. IRA, 176, 294.

de razón intencional la realidad profunda de algo y constituyen la verdad del encuentro en confirmación. Todo ello falta a las afirmaciones del logos, por lo que «El juicio campal no es conocimiento» (IRA, 165). La afirmación de que «el origen del hombre es evolutivo» a que conducen los hechos de la paleontología<sup>52</sup> no es un juicio campal, pues no trata de inteligir que un predicado B se realiza en un sujeto A como una nota suya. Más bien recae sobre el carácter fundamentante de B, de modo que «la realización de B en A es fundamentar A en B, sea realizándolo, sea no realizándolo» (IRA, 108).

La verificación tiene, por tanto, carácter parcialmente lógico, pero también intrínsecamente histórico. Como actualización, en efecto, la verdad racional es el cumplimiento en lo real de lo apropiadamente esbozado por la intelección misma<sup>53</sup>. Esta actualización es realización de una «potencia» de las cosas y de una «potencia» intelectual. En este sentido, diferente de los anteriormente considerados, la verificación es un «hecho»<sup>54</sup>. Pero esta realización no lo es sólo de potencias, sino de un esbozo de posibilidades, por lo que también es suceso: «el suceso es *actualización* realizada de

---

<sup>52</sup>Cf. OH, 146.

<sup>53</sup>Cf. IRA, 301.

<sup>54</sup>«Hecho» significa aquí la realidad como realización de lo potencial: «El hecho es la actualidad de una mera potencia» (SE, 516; cf. SE, 515). En *Sobre la esencia* se considera que el concepto más estricto de «hecho» es aquel que mienta lo que, necesaria o contingentemente, existe como acto de potencias naturales (cf. SE, 204-205). Desde la introducción de la distinción entre actualidad y actiudad, el hecho, en este sentido, ha de definirse como «actuación» y no «actualización» de potencias (cf. IRA, 302).

posibilidades» (IRA, 302)<sup>55</sup>. La índole histórica de la verdad racional consiste en su carácter de suceso, que es aquello que define la esencia de lo histórico<sup>56</sup>. No se trata tan sólo de que las verdades racionales, por ejemplo las científicas, tengan una historia o estén históricamente condicionadas<sup>57</sup>. La historicidad de la verificación pertenece a la actualidad misma, consiste en ser actualización cumplida.

### 3. BALANCE DE LA EVOLUCIÓN COMO VERDAD CIENTÍFICA

En tanto que inteligida en razón, la evolución es verdad provisional aunque no necesariamente derogable. Hacer un balance de esta verdad significa rastrear las afirmaciones relevantes de la evolución que se encuentran en los textos de Zubiri a fin de perfilar el grado de verificación que le otorga. Pues

---

<sup>55</sup>Cf. SE, 516; EDR, 236.

<sup>56</sup>Cf. IRA, 302; DSHS, 37-49.

<sup>57</sup>Sobre esto no cabe duda, como el mismo Zubiri hacía notar en NHD: «Aun en las más objetivas de las ciencias es innegable esta condicionalidad histórica. Hay problemas que tan sólo se plantean en ciertas épocas; inclusive problemas, planteados y resueltos, tal vez por azar, en una época, quedan aislados en la ciencia porque su estado histórico no permite darles sentido» (NHD, 16). Un ejemplo de esto último es el antecedente parcial de la teoría de la relatividad que el filósofo parece ver en Alberto de Sajonia y en otros autores anteriores a Galileo cuando se planteaban el problema de la caída de los graves: «Discutían sobre si, efectivamente, cuando un cuerpo gravita en el espacio está o no compuesto el movimiento de caída con los movimientos de translación que pueda tener ese cuerpo. Parece que la cosa era sencilla de resolver: se puede desde un barco dejar caer una piedra, ver cómo cae ese cuerpo, y hacer ese mismo experimento cuando un barco pasa por debajo del ojo de un puente, y saltar desde la barandilla del puente a la altura misma del mástil. Nadie hizo semejante experimento. Decían que bastaba con la idea del movimiento. Es curioso que nadie intentara ese experimento. Una cosa curiosa: siempre me ha chocado a mí eso» (EDR, 76).

como verdad científica que es, no goza de rigurosa certeza tal como paladinamente advierte el filósofo:

«personalmente me parece que el evolucionismo es verdad, pero tan sólo una verdad científica, de hecho. Hay que ser muy cauto. La historia desde hace un siglo ha ido mostrando que algunas verdades que pasaban por inconcusas, no son verdad; tal el mecanicismo y el determinismo. El evolucionismo científico podría estar en el mismo caso que el mecanicismo y el determinismo. No lo sabemos» (ETM, 180).

Para dar cumplimiento al susodicho propósito cabe servirse, a título de préstamo, de la clasificación que Zubiri ofrece de los modos de afirmación campal en *Inteligencia y logos*. Ciertamente es que la afirmación de la evolución es afirmación de la razón. Algunos asertos, sin embargo, permiten interpretarla *sensu lato* y sólo a efectos provisionales de clarificación como un «modo de afirmación» del logos<sup>58</sup>.

En su análisis de la afirmación como intelección distanciada de lo que algo aprehendido como real es en realidad, Zubiri distingue entre formas de afirmación y modos de afirmación. Las formas de afirmación conciernen a la intención afirmativa o juicio en cuanto intención intelectual en reversión desde

---

<sup>58</sup>Este uso aparentemente ilícito de un instrumental propio del logos para catalogar afirmaciones de la razón ofrece, además, visos de legitimidad si se tiene en cuenta que el filósofo no ejerce el modo de racionalidad científica, incluso cuando sea cierto que Zubiri «conoce bien», por ejemplo, «la paleontología de la segunda mitad del siglo XX» (LAÍN ENTRALGO, P.: *Idea del hombre*. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, p. 121). Zubiri no ejerce el trabajo de campo de un paleontólogo profesional, al estilo de Teilhard de Chardin, sino que el único campo que para él funciona como sistema de referencia es el conjunto de los enunciados científicos acerca de la evolución. Desde ahí es desde donde afirma la evolución de una manera matizada e inequívocamente «modalizada». En vez de volver desde el «sería» a lo primordialmente aprehendido para calificarlo, por ejemplo, como un fósil, el filósofo sólo puede volver desde un «podría ser» sugerido por el estado actual de la ciencia a las afirmaciones racionales de esa misma ciencia. La intelección racional no es primeramente una intelección que lleve de unos juicios a otros, pues pretende ser vía de realidad y no sólo de razonamientos (cf. IRA, 206-207). Pero el campo de que parte incluye también afirmaciones (cf. IRA, 99).

el campo hacia la cosa para inteligir lo que ésta es en realidad<sup>59</sup>. Las tres formas de afirmación son el juicio posicional, el juicio proposicional y el juicio predicativo. En cambio, los modos de afirmación conciernen a la intención afirmativa no en cuanto *intentum* intelectual, sino en cuanto afirmativa<sup>60</sup>. Como quiera que Zubiri afirma la evolución como hecho siempre mediante juicios predicativos, cabe reparar en el grado de firmeza que le otorga y que es el que marca la modalización de la afirmación<sup>61</sup>. Para ello conviene distinguir entre declaraciones acerca de la evolución de lo vivo desde lo no vivo y declaraciones acerca del origen evolutivo del hombre. Ello permite aproximarse al grado de credibilidad que Zubiri confiere a la evolución, ubicando sus expresiones en la preciosista gama de los modos de afirmación: afirmación de nuestra ignorancia, barrunto o intención afirmativa del indicio, duda o intención afirmativa de lo real ambiguo en cuanto ambiguo, opinión o intención afirmativa de lo actualizadamente preponderante, plausibilidad o intención afirmativa de lo obvio y certeza o intención afirmativa de la efectividad<sup>62</sup>.

En cuanto al origen de la vida desde la materia no viva, Zubiri la llega

---

<sup>59</sup>Cf. IL, 151.

<sup>60</sup>Cf. IL, 172.

<sup>61</sup>Cf. IL, 178.

<sup>62</sup>El afiligranado análisis de estos modos de afirmación, de firmeza progresiva, se lleva a cabo en IL, 182-207. Allí se especifican los tres tipos de barrunto (vislumbre de lo clarescente, confusión de lo borroso y sospecha de lo indicado) y los tres tipos de opinión (inclinación, probabilidad y convicción).

a afirmar como indudable: «no hay duda ninguna, [...] la materia viva procede, y no es más que un término de una evolución de la materia que no es viva» (EDR, 177). Bajo el prisma de los modos de afirmación, la seguridad que transmite esta declaración sólo indica, sin embargo, que la afirmación de aquella evolución es más firme que una afirmación de lo ambiguo, pero en modo alguno que alcance el nivel de plenitud de la certeza. Además, a esta afirmación preceden y suceden otras declaraciones más comedidas<sup>63</sup>. Así, el que la vida proceda por evolución de algo que no es vida suscita la confesión de que «estimo que éste es el caso» (EDR, 176), lo que representa un modo de afirmación como opinión en su primer grado, la inclinación. En cualquier caso, no cabe hablar de una equiponderancia o ambigüedad de razones para afirmar esta evolución, sino que experimentos «importantes» como los de Oparin «no son evidentes, pero sí convincentes y plausibles» (ETM, 556)<sup>64</sup>. La convicción es precisamente el tercer grado de la opinión, más firme que la mera inclinación antes mencionada, y más firme aún que la probabilidad, segundo grado de la opinión. La convicción responde a una actualización cualificada

---

<sup>63</sup>La versión, en buena medida literal, que el texto «La materia» ofrece de amplios pasajes de EDR ya es una referencia interesante para detectar las autocorrecciones de Zubiri al concluir la primera mitad de la década de 1970 y la matización de sus expresiones en una redacción no destinada, como la del curso de 1968, a pública disertación. La frase citada queda reformada así: «En primer lugar, la materia viva procede de la materia que no es viva» (ETM, 556).

<sup>64</sup>Cf. EDR, 177. La evidencia no tiene aquí el significado técnico que adquiere en IL en tanto que «visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real» (IL, 221). Zubiri, por cierto, asigna también la evidencia a la intelección en razón al aseverar que «La evidencia racional no es una intuición cercenada ni empobrecida sino una intuición expandida» (IL, 245).

como vencimiento y no sólo como clinamen ni sólo como gravedad<sup>65</sup>. La plausibilidad, en cambio, es un modo de afirmación superior a la opinión, es la afirmación de que algo es tal como su aspecto lo manifiesta. Este aspecto manifestativo de algo es, en cuanto que nos sale al encuentro, la obviedad. Plausibilidad es la afirmación de lo obvio<sup>66</sup>. Pero puesto que aquello de lo que algo se afirma podría ser de otra manera de como lo manifiesta su aspecto, lo plausible es una afirmación digna de crédito «mientras no se demuestre lo contrario» (IL, 201)<sup>67</sup>.

Según lo dicho, el paso de lo inerte a la vida es afirmable, desde los

---

<sup>65</sup>Cf. IL, 196-197. Recuérdese que, refiriéndose a la evolución biológica en SE, Zubiri decía: «hoy por hoy se tiene la invencible convicción de que la evolución es un hecho insoslayable» (SE, 256).

<sup>66</sup>Cf. IL, 200, 202. La idea está ya expresada en SE: «Obvio es, en efecto, lo que sale al encuentro de alguien que va hacia ello. [...] Pues bien, el modo propio de la intelección de lo obvio es la plausibilidad» (SE, 323). En esta ocasión, Zubiri califica de plausible una tesis que, por ser metafísica, no está en el nivel del logos, sino de la razón, a saber: que la unidad es el momento primario de lo real en cuanto real. No es que esto sea obvio, pero se vuelve «plausible como algo obvio», dice Zubiri, desde algunos signos de que es así. En concreto, desde nuestra comprensión de las cosas, pues sólo «dirigiendo mi mirada a algo "uno" es como puedo entender lo que es la cosa real» (SE, 322). Y también desde nuestra intención al producir algo, pues esa operación «va orientada justo a la idea de producir "una" cosa» (SE, 323). Aplicado al caso de la evolución, no es que ésta sea algo obvio. La ciencia busca la realidad allende como algo ultra-obvio (cf. PFMO, 18). La misma mención de «experimentos» descarta por completo la obviedad de la evolución. Tal evolución no es algo que «nos viene a la mano», sino que los signos de ella, convertidos en objeto de intelección racional, se presentan como dificultosos. Por eso requieren probación en forma de experimento: «Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable. Y justo para probar esta viabilidad, se recurre a una experiencia, a una probación física de realidad muy rica y compleja» (IRA, 247). Uno de los modos que reviste la experiencia es precisamente el experimento. Pero realizada la labor del científico, cabría decir que la evolución se vuelve para el profano en técnicas científicas «plausible como algo obvio». Este es, según creemos, el sentido de las palabras de Zubiri: afirmar la plausibilidad de los enunciados de la ciencia que nos resultan obvios en tanto que nos salen al encuentro.

<sup>67</sup>Que la obviedad es asignable a afirmaciones de la razón y no sólo a afirmaciones que revierten sobre lo primordialmente aprehendido parece admisible no sólo desde la doctrina de IRA sobre la plausibilidad consignada en la nota precedente, sino por la misma aclaración que Zubiri hace de ésta en el nivel del logos: «No es cuestión ni de meras apariencias fenoménicas, ni de percepciones sensibles, [...]. A mi modo de ver es cuestión de obviedad y plausibilidad» (IL, 201).

resultados de la ciencia, tan sólo obviamente. Tal afirmación goza de un grado muy alto de firmeza, pero no llega a la certeza, sino a tener visos de ser cierta. Está lastrada de una provisionalidad que sólo su ubicación noológica ha podido mostrar como inexorable. Ello no es óbice, sin embargo, para que Zubiri cuente con ella en su visión de la realidad en evolución. Aun reconociendo que el mecanismo del tránsito a la vida es «más o menos desconocido» (EDR, 177), cabe asimismo confesar que no conocemos con precisión los límites de la fontanalidad innovadora de la materia<sup>68</sup>.

La afirmación del origen evolutivo del hombre se presenta, en Zubiri, con mayor rotundidad en su expresión. A su condición de cuestión conocida y difundida<sup>69</sup> se suma el filósofo afirmando escuetamente esta evolución<sup>70</sup>, distinguiéndola de un simple desarrollo<sup>71</sup>, calificándola de evolución verdadera<sup>72</sup> y de verdadera evolución<sup>73</sup>, de «estricta» evolución<sup>74</sup> que es indudable<sup>75</sup>, convincente<sup>76</sup> y aun innegable como hecho<sup>77</sup>. En suma:

---

<sup>68</sup>Cf. ETM, 411.

<sup>69</sup>Cf. EDR, 209.

<sup>70</sup>Cf. SE, 242; DSHS, 23.

<sup>71</sup>Cf. EDR, 267.

<sup>72</sup>Cf. SE, 262.

<sup>73</sup>Cf. OH, 153, 154.

<sup>74</sup>Cf. EDR, 208, 211, 212.

<sup>75</sup>Por dos veces en EDR, 212: «De esto no hay la menor duda» y «no cabe duda de que son las transformaciones del homínido las que determinan unívocamente la aparición del hombre».

<sup>76</sup>OH, 154.

«Esta aparición del hombre, dentro de la serie zoológica, ¿es una evolución? A esto hay que responder temáticamente: Sí. Sin restricción ninguna» (EDR, 212).

La evolución del hombre es tan rigurosamente afirmable como la evolución de las especies. Sin embargo, sólo «hasta donde la Ciencia puede ser rigurosa en estos temas» (EDR, 213). En efecto, ya en el artículo monográfico sobre el origen del hombre se aseveraba de su carácter evolutivo que «No se trata, naturalmente, de una certeza absoluta, la ciencia nunca la posee» (OH, 154). Por otra parte, el mecanismo de esta evolución es problemático<sup>78</sup> y al respecto hay divergencia de opiniones «en detalles a veces muy importantes» (OH, 154).

En consecuencia, las afirmaciones zubirianas sobre el origen evolutivo del hombre dejan al lector en situación parecida a la que plantean las afirmaciones del origen de la vida desde la materia. El modo de afirmación asignable a la evolución del hombre desde lo viviente prehumano y aun en el curso de la hominización es superior a la duda, a la opinión en grado de convicción, e inferior a la certeza. Se inscribe, pues, en la plausibilidad. Esta plausibilidad expresa una actualización de lo obvio que, por cuanto cabe inferir de las expresiones de Zubiri, se presenta con mayor «grado de presión» que la obviedad propia de las afirmaciones sobre el origen evolutivo de la vida; tiene

---

<sup>77</sup>Cf. EDR, 209; OH, 147.

<sup>78</sup>Cf. EDR, 213.

más visos de certeza<sup>79</sup>. No es, por así decir, *simpliciter* plausible, sino que el filósofo vasco la asume como «razonable» en su concepción del dinamismo evolutivo de lo real<sup>80</sup>. El análisis metodológico de las afirmaciones de Zubiri sobre la evolución desde el instrumental proporcionado por los modos de afirmación conduce, de esta manera, al mismo resultado que el que se obtiene desde su ubicación noológica como conocimiento científico.

#### 4. LA INTELECCIÓN EPISTÉMICA DE LA EVOLUCIÓN EN METAFÍSICA

La evolución no es sólo un hecho de la ciencia positiva, sino que por ser una cuestión fronteriza con la filosofía es estrictamente metafísica. Zubiri ha calificado el último período de su vida intelectual, desde 1944, como «etapa

---

<sup>79</sup>Lo obvio es el aspecto «de» algo, el aspecto que algo «tiene» y que por ello está como «pegado» a ello con cierta laxitud. De ahí que la obviedad admite diferentes «grados de presión» (cf. IL, 200). Zubiri, sin embargo, no ha especificado esos grados.

<sup>80</sup>Cf. OH, 154, 172. Es dudoso que a la altura de OH haya Zubiri confiado a la pluma una distinción tan nítidamente lograda entre lo racional y lo razonable como la que se encuentra en IRA, 274-275. Si así fuera u obrase ésta latentemente en su pensamiento, ello explicaría la opción del filósofo por el origen evolutivo del hombre como una decisión coherente y no tomada a capricho, en cierto sentido exigible por la índole del problema y los datos que hablan en su favor. Y es que lo razonable incluye formalmente lo volitivo y decisonal, tal como en la segunda parte de HD explica Zubiri: «Razonable no significa forzosamente que es una verdad que no está suficientemente probada, pero que es conforme a la razón. Lo que significa primariamente es que es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente ese conocimiento. Lo razonable en este sentido es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre. Aunque se demostrara matemáticamente la necesidad de que la voluntad acepte incorporar al ser de la persona lo que la razón descubre, sin embargo la aceptación real y efectiva quedaría siempre abierta a una opción. [...] La aceptación de lo racional no es a su vez racional; es más que racional, es razonable» (HD, 263). Según esto, la valoración y asunción de la evolución por parte de Zubiri obedece, siquiera parcialmente, a una decisión.

rigurosamente metafísica» (NHD, 15). Lo que en ella se entiende por metafísica arraiga, sin embargo, en la problemática planteada en 1933 por el trabajo titulado «Sobre el problema de la filosofía». En él se sirve Zubiri del concepto de «horizonte» como coordenada diacrónica para analizar los sistemas filosóficos<sup>81</sup>. El horizonte de una filosofía viene dado por la manera de sentir el «todo» o la totalidad de lo real.

Zubiri piensa que los horizontes en que se ha desarrollado la filosofía han sido fundamentalmente dos. El primero, el horizonte griego, siente el todo como *physis* que siempre «es» y se hace problema del movimiento. Con el advenimiento del cristianismo, el todo es sentido como «totalidad que no es», el ser es entendido a la luz de la Creación como «no ser una nada»<sup>82</sup>. Si el griego filosofa desde el ser, el cristiano filosofa desde la nihilidad. Ha cambiado el horizonte: «La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada» (NHD, 30). El horizonte cristiano de la nihilidad es, por ello, más teológico que filosófico. Desde San Agustín a Hegel, la filosofía ha vivido desde y para la teología, y no desde y para sí misma<sup>83</sup>. Zubiri concluye su escrito con la siguiente pregunta: «¿es que no es posible la existencia de una

---

<sup>81</sup>Cf. SPF I, 63-80; SPF II, 84-117; NHD, 161-165; CLF, I-IV. El concepto está inspirado en las *Ideas* de Husserl, según señala el propio Zubiri. El binomio mundo-horizonte es también frecuente en Ortega, al parecer por influencia de Husserl (cf. CEREZO GALÁN, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984, pp. 237-243).

<sup>82</sup>Cf. SPF II, 90-91.

<sup>83</sup>Cf. SPF II, 116-117; NHD, 228-229.

filosofía pura que no sea más que pura filosofía?» (SPF II, 117).

El horizonte de cada filosofía concierne a su idea de mundo. Entre los griegos, la trascendentalidad es interpretada como una zona de realidad, un cosmos *noetós*, opuesta a otra zona sometida a cambio. El «trans» es así «el salto obligado de una zona de realidad a otra» (IRE, 129). Este dualismo, que pervive en la filosofía medieval y moderna, es solidario del dualismo entre sentir e inteligir. En el horizonte cristiano, el mundo es «la totalidad del ente creado *qua creado*» (SE, 200) y la metafísica se convierte en teoría de la creación.

El deseo de Zubiri de elaborar una filosofía de la realidad no mediatizada por el pensamiento de la creación y atendida al hecho de la intelección sentiente trata de responder a la requisitoria de una filosofía pura. La metafísica, pues, no es susceptible de una consideración ordinal como «post-física», ni de una consideración formal como «trans-física». Su objeto propio no es lo trascendente, sino «lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta» a la que tiene en cuenta la *epistème physiké* y la *ciencia física*<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup>Cf. IRE, 129. La «transfísica» puede revestir la forma de una «ultrafísica», tal como acontece con la doctrina de las Ideas separadas de Platón, en el *Theós* cual sustancia separada en Aristóteles, en el *noúmeno* de Kant (cf. IRE, 128-129). El mismo Zubiri calificó la metafísica como transfísica que versa sobre algo «allende todo cuanto hay» y que coloca a quien la cultiva en «una especie de situación trans-real» (cf. NHD, 31). Esta concepción dualista pervive, según J. Bañón, en distinciones como las que SE, 468-470 establece entre un «de suyo» plenario (Dios) y un «de suyo» caduco, así como en el artículo TF (cf. BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri», p. 305 y nota 34). Pensamos, sin embargo, que en TF está justificado apelar a Dios como realidad transfísica, pues lo que en este artículo se entiende por «físico» es lo cósmico objeto de la ciencia física (cf. TF, 413). En este sentido científico y no filosófico se habla de lo físico también en ETM, 348-349.

Lo físico, en efecto, es susceptible de una doble consideración. La primera, positiva, entiende «físico» como sinónimo de «empírico». La segunda, metafísica, entiende que «físico» es estrictamente sinónimo de «real»<sup>85</sup>. En este último sentido, lo físico «es lo metafísico por excelencia» (SE, 276)<sup>86</sup>.

La metafísica trata entonces de «tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas» (SE, 201) sin apelar a una causa primera. No cabe hacer una «metafísica general» que comience contemplando la realidad en tanto que procedente de Dios, lo cual sería una consideración transmunda y aun extramunda. La metafísica comienza ateniéndose a la realidad mundanal y a su factualidad: «trátase de una metafísica o filosofía primera intramunda» (SE, 210). Si con el recurso a la transcendentalidad disyunta del mundo quiere hacerse de éste un transcendental simple que incluya la realidad de Dios, habrá que decir que el objeto de esta metafísica es «el mismo término mundano de la transcendentalidad disyunta», es decir, las realidades cósmicas<sup>87</sup>. En cualquier caso, una metafísica intramunda no alcanza su última radicalidad y

---

<sup>85</sup>Cf. SE, 12.

<sup>86</sup>Cf. SE, 190. En general, lo físico —filosóficamente entendido— es para Zubiri algo antepredicativo (cf. SE, 289), no conceptual (cf. IRE, 24) o no conceptivo (cf. SE, 12, 189-190; HD, 20). En cualquier caso, algo diferente a lo que tradicionalmente se ha llamado esencia metafísica (cf. SE, 276) y a la definición metafísica por géneros y diferencias (cf. SE, 189; EDR, 166). Lo físico es lo real (cf. IRE, 22). Sobre el sentido del vocablo «físico» en Zubiri, cf. SE, 12 y LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, pp. 340-344. Sólo esporádicamente se identifica lo físico como el objeto de la ciencia física.

<sup>87</sup>Cf. SE, 432.

acabamiento mientras no acceda al fundamento último del mundo, a Dios. Por eso, la metafísica intramundana no excluye formalmente el acceso a Dios: «Queda en pie una investigación transmundana; pero esta última caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana» (SE, 210)<sup>88</sup>.

La realidad intramundana que estudia la metafísica es la realidad actualizada en inteligencia sentiente. La mutua implicación entre metafísica y noología, filosofía de la realidad y filosofía de la intelección, es apreciable ya en *Sobre la esencia*. En efecto, si «en el exordio de la metafísica hay, pues, una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir» (SE, 47), lo cierto es que «qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas» (SE, 389). De ahí la propiedad de llamar metafísica al análisis de la realidad aprehendida inmediata o mediatamente en intelección sentiente<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup>Cf. SE, 201.

<sup>89</sup>Así lo entendió A. Pintor-Ramos: «La filosofía de la realidad o metafísica es una *conceptuación* de la realidad actualizada en el acto de inteligir, mientras que la filosofía de la inteligencia es un análisis del *hecho* de la intelección» (PINTOR-RAMOS, A.: «Ni intelectualismo ni sensismo: Inteligencia sentiente», p. 211). También se acerca a esta postura A. González: «Los análisis de la realidad ya en la aprehensión son, como sabemos, el verdadero lugar de arranque de toda ulterior filosofía de la realidad» (GONZÁLEZ, A.: «La idea de mundo en la filosofía de Zubiri», p. 500). D. Gracia reconoce que para Zubiri la metafísica es el estudio de la realidad actualizada en la aprehensión y que éste es el sentido primario que la palabra «metafísica» tiene en sus escritos. Pero, dado que en IS parece emplearse el término para el estudio de la «realidad allende», Gracia prefiere reservar para lo primero la denominación de «filosofía primera» y para lo segundo la de «metafísica» (cf. GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, pp. 111-116). A esta interpretación llega a sumarse también Pintor-Ramos (cf. PINTOR-RAMOS, A.: «El lenguaje en Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 14 (1987), p. 118 y nota 44). La

---

exposición de D. Gracia fácilmente induce a la identificación o indistinción entre lo que llama «filosofía primera» y la noología o filosofía de la inteligencia. En efecto, el autor define a la filosofía primera como «análisis de la aprehensión» (*op. cit.*, p. 112) o «estudio de la aprehensión» (*op. cit.*, p. 113). Pero si atendemos a lo que Gracia entiende por «noología», la cuestión se complica todavía más, pues ésta es el «estudio de la actualidad noérgica (y por tanto también de sus momentos noético y noemático)» (*op. cit.*, 109). Todo caería entonces bajo el título de noología, con lo que parece superfluo querer distinguir ulteriormente entre una filosofía primera y una metafísica. Y si la filosofía primera es noología, entonces todo es filosofía primera y sobra toda apelación a la noología y a la metafísica. Es lo que cabe deducir de las palabras finales del autor: «De este modo tenemos perfectamente delimitados los tres capítulos fundamentales de la Filosofía primera: el estudio de la inteligencia (momento noético), el estudio de la realidad (momento noemático) y el estudio de la religación (momento noérgico)» (*op. cit.*, p. 116). Pero atendamos a las razones que esgrime D. Gracia para distinguir entre filosofía primera y metafísica (cf. *op. cit.*, pp. 113-114): a) Tradicionalmente se ha entendido por metafísica el estudio de lo que las cosas son en sí; b) La tradición fenomenológica insiste en que la filosofía primera es previa a la metafísica; c) En IS, metafísica designa el conocimiento de lo que la realidad es allende la aprehensión; d) Zubiri suele entremezclar los dos planos, el descriptivo de la filosofía primera y el explicativo de la metafísica, en los temas que trata. Pero en IRE es consciente de ello e introduce los «Apéndices» para distinguir; e) Zubiri ha distinguido dos sentidos de realidad: como reidad (formalidad «en» la aprehensión) y como realidad (cosa allende). De la reidad se ocuparía la filosofía primera; de la realidad, la metafísica.

Modestamente disintimos de esta interpretación respondiendo a cada uno de los puntos señalados: a) Es un criterio externo a la filosofía de Zubiri. Además, es perturbador, pues sugiere una interpretación de la noología zubiriana en términos de sujeto-objeto, realidad en mí y realidad en sí. Esto conduciría fácilmente a entender que el objeto de la razón es una especie de noúmeno, mientras que la aprehensión primordial y el logos se ocupan de los fenómenos; b) Lo que Husserl llama «primera de todas las filosofías» en el texto citado por Gracia (cf. *op. cit.*, p. 113) puede ser la fenomenología misma. Entonces, la distinción no es entre filosofía primera y metafísica, sino entre fenomenología y metafísica, distinción recogida por Zubiri en TFJ, 84 como cita el propio Gracia. Pensamos que en Zubiri hay que distinguir simplemente entre noología y metafísica, y que esto, y no la distinción entre filosofía primera y metafísica, es «algo muy acorde con su herencia fenomenológica» (*op. cit.*, p. 113); c) Es cierto que Zubiri habla indiscriminadamente de «realidad allende la aprehensión». Pero desde el planteamiento global de IS, en que cada uno de los modos ulteriores de intelección son sentientes, y por ende también la razón, ese allende no es un «allende la realidad» sino «lo real allende». Por ser real es inevitablemente término de aprehensión, aunque no inmediata, sino inquiriente. Realidad allende la aprehensión es realidad allende la aprehensión inmediata; d) Que Zubiri distinga dos niveles en su discurso, el descriptivo y el explicativo, no autoriza, a nuestro juicio, a interpretar su filosofía sobre el trébede de noología, filosofía primera y metafísica; e) La distinción entre realidad y reidad pretende salir al paso de una posible confusión del planteamiento de Zubiri con cualquier realismo ingenuo. Pero Zubiri no dice en ningún momento que el objeto de la intelección racional sea la realidad a diferencia de la reidad, cual si ésta última fuera término exclusivo de aprehensión primordial. Lo que la intelección alcanza es siempre reidad —por más que Zubiri advierta la inconveniencia del neologismo— y cualquier análisis de la realidad se hará desde ésta en cuanto reidad.

Creemos que el punto central de discrepancia con la exposición de Gracia reside en la interpretación de la «realidad allende». Aunque Zubiri emplee la expresión «allende la aprehensión», pensamos que el equívoco a que puede conducir queda disipado desde la doctrina contenida en IRA según la cual la «realidad allende» es término de aprehensión y no podría serlo si no hubiera previamente aprehensión primordial y logos. Por tanto, tratase de aprehensión *mediata* de realidad, pero al cabo de *realidad*. Esta reflexión también es de alguna manera

En tanto que la metafísica estudia «lo que» es real, recae sobre lo talitativo, pues la talidad comprende el momento de realidad y la metafísica es teoría de la realidad. A la metafísica, y no sólo a la ciencia positiva, compete averiguar cuál es la esencia que hace que algo sea «tal» cosa<sup>90</sup>. Por tanto, la metafísica arranca de y concierne a lo cósmico talitativo, y en su saber se beneficia del saber positivo<sup>91</sup>. En tanto que estudia lo que es «real», la metafísica recae sobre lo transcendental y sobre la esencia que hace que algo sea realidad. Tan sólo «materialmente» se ocupa la la metafísica del orden talitativo, al que se limita la ciencia. Formalmente, su objeto es el estudio del

---

formulada por J. Sáez Cruz en su crítica a D. Gracia (cf. SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, p. 72-73). Según esto, suscribimos enteramente el parecer de G. Marquínez Argote cuando dice: «A mi modo de ver no se puede sostener zubirianamente la absoluta independencia del "allende" con respecto al "aquende", porque el "allende" no es transcendente "a", sino transcendente "en" la aprehensión» (MARQUÍNEZ ARGOTE, G.: «Genealogía de la palabra "realidad". Aproximamiento literario a la metafísica zubiriana», en Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 56-57 (1993), p. 17n.

Por último, no cabe ignorar que para Zubiri filosofía de lo real es en rigor metafísica (cf. NHD, 16), que en SE, 111 aseguraba no estar elaborando «una teoría de la inteligencia», que esta última —aunque el término «teoría» sea entonces rechazable— se lleva a cabo en IS, que en dicha trilogía aparece en diversas ocasiones el binomio filosofía de la inteligencia / filosofía de la realidad, o bien filosofía de la inteligencia / metafísica (cf. IRE, 127, 190, 209; etc.).

<sup>90</sup> Interpretamos así, en un sentido lato y no restrictivo, el texto siguiente: «La esencia es aquello que hace que lo real sea "tal" como es. Averiguar "cuál" sea esta esencia, es decir, cuál sea este "tal", es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptualización de la "talidad" misma» (SE, 357). A la luz de IRA, la esencia es objeto racionalmente construido por el conocimiento científico o por el metafísico. La apelación al alma como esencia fundante de las notas psíquicas de la persona es un ejemplo de construcción metafísica.

<sup>91</sup> Así lo reconoce también, por ejemplo, M. F. Lacilla Ramas: «Lo físico, para Zubiri es lo físico positivo y lo físico metafísico, es decir, lo físico como lo entienden las ciencias positivas y lo real en cuanto real que excede al saber científico pero que también lo supone» (LACILLA RAMAS, M. F.: «Consideración genética de la respectividad en Zubiri», p. 168).

orden trascendental<sup>92</sup>. En uno y otro caso, talitativo y trascendental, metafísica intramundana es sinónimo de metafísica estructural<sup>93</sup>. La metafísica intramundana quiere «descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal» (SE, 201)<sup>94</sup>.

Si la condición metafísica de algo es su respectividad a un fundamento<sup>95</sup>, este fundamento es buscado *a limine* en una línea intramundana, como aquella estructura infundada que dota de suficiencia constitucional a los sistemas sustantivos. Y esto es la esencia: «En efecto, lo que hago es aprehender un sistema sustantivo de notas constitucionales y referirlo a un presunto fundamento suyo» (SE, 205). La intelección de la esencia es, pues, intelección en profundidad, intelección en razón. La razón en búsqueda crea libremente la esencia porque la realidad profunda impone que

---

<sup>92</sup>Cf. PFMO, 21-22. En este sentido no excluyente hay que entender que «llamamos ciencia a la verdad de la unidad cósmica de lo real, y llamamos filosofía a la verdad de la unidad trascendental de lo real» (IL, 335). Es muy iluminadora la distinción que establece I. Ellacuría entre «lo positivo-talitativo» (objeto de la ciencia) y «lo estrictamente talitativo y trascendental» (objeto de la metafísica): cf. ELLACURÍA, I.: «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía II/1 (1975), p. 181. Lo secunda PINTOR-RAMOS, A.: «El lenguaje en Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 14 (1987), p. 105).

<sup>93</sup>Cf. EDR, 147.

<sup>94</sup>Más indicaciones de I. Ellacuría en el sentido de que la metafísica, tal como es entendida por Zubiri, concierne también a la talidad: «Zubiri hace una doble consideración metafísica de lo que es la realidad. Una consideración talitativa, con la que se acerca a la realidad en cuanto es tal realidad. Pero además —y en este "además" se esconde un gravísimo problema metafísico—, una consideración trascendental con la que se acerca a la realidad en cuanto es realidad. La talidad incluye la realidad, y la realidad incluye la talidad» (ELLACURÍA, I.: «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», p. 123); «La filosofía no es ajena a lo que las cosas son talitativamente —error de los idealistas—, pero debe enfocar la talidad de las cosas en función trascendental» (ELLACURÍA, I.: «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en AA. VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol I. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, p. 473).

<sup>95</sup>Cf. SE, 198.

lo real tenga esencia. No como un contenido determinado y exhaustivamente conocido, es decir, no como esencia de «la» realidad, sino como realidad en esencia<sup>96</sup>.

El estudio intramundano de la realidad descubre que las esencias están talitativamente sometidas a un proceso genético. Es en esta trama de génesis esencial donde se localiza primeramente el carácter metafísico de la evolución. Tal como señala Zubiri en *Sobre la esencia*, la consideración de la evolución no se agota con su catalogación como hecho científico o con la explicación de sus mecanismos:

«supuesto el hecho, e independientemente de su explicación, la evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico: desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables. El ámbito de las esencias específicas no es sólo τάξις, orden, sino que es "génesis esencial"» (SE, 256).

El carácter metafísico de la evolución consiste, según esto, en el estudio de la génesis de las esencias. Si esta génesis se entiende en sentido amplio, el estudio metafísico de la evolución en el orden talitativo atañe al entero proceso evolutivo de la materia, desde la materia elemental hasta la materia elevada que es el hombre<sup>97</sup>. Se trata, pues, de una intelección en el nivel de la razón. Pero

---

<sup>96</sup>Cf. IRA, 114.

<sup>97</sup>El texto reproducido se refiere expresamente a la evolución de las especies, pero la «génesis esencial» es susceptible de una interpretación lata según la cual las esencias «No sólo están ensambladas resultativamente en el mundo, sino que lo están genéticamente, en el sentido más amplio de este término. El mundo en cada momento está constituido por unas esencias constitutivas básicas sobre las que se apoya la aparición y constitución de otras esencias, un apoyo que es,

la metafísica versa principalmente sobre el orden transcendental fundado en la talidad de los procesos intramundanos. En este punto, la evolución no desempeña sólo una función cósmica, talitativa, sino que es un carácter de la realidad misma en cuanto realidad, en los modos en que «fragua» la realidad:

«Por esto, al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical» (IRE, 132).

Bastan los dos textos reportados para diseñar el doble camino a seguir en el tratamiento metafísico de la evolución: una vía que discurre en el orden transcendental y otra, más próxima a la ciencia, que repara en su curso talitativo. Ambos caminos han de ser recorridos por la intelección en razón.

Entre ambos textos no media sólo una distancia de casi veinte años, sino un progreso en la comprensión del orden transcendental que lleva consigo una concepción diferente de la evolución. Es lo que se trata de ver en los próximos capítulos. Antes, sin embargo, conviene analizar el dinamismo de la realidad en que se funda la evolución.

---

concreta y formalmente, una génesis esencial» (ELLACURÍA, I.: «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», p. 500).



## **4. DINAMISMO ESTRUCTURAL DE LA REALIDAD**

La evolución es un dinamismo estructural que se esclarece desde el devenir dinámico de la realidad. Devenir y dinamismo se resuelven en la noción del «dar de sí» de la realidad, el cual es sentido como funcionalidad de lo real en tanto que real.

### **1. REALIDAD EN DEVENIR Y DINAMISMO**

La realidad está incurra en lo que se ha llamado devenir; las cosas devienen, tienen un devenir<sup>1</sup>. Clásicamente se ha concebido el devenir como una articulación de ser y de no-ser, entendida como dialéctica (Parménides), participación (Platón) o unidad de permanencia en el cambio (Aristóteles). Así llega a considerarse el devenir como un cambio o alteración, cambio sustancial con una composición de potencia y acto<sup>2</sup>. Desde una inteligencia sentiente, sin embargo, el devenir afecta primaria y radicalmente a la realidad y sólo

---

<sup>1</sup>Cf. EDR, 7, 11.

<sup>2</sup>Cf. EDR, 39, 45, 47.

derivadamente al ser<sup>3</sup>. Como dice Zubiri en *Sobre la esencia*:

«Es difícil, en efecto, concebir qué sea el devenir si no es "realidad en devenir", es decir, realidad deviniente» (SE, 55).

Es la realidad la que deviene<sup>4</sup> y, por tanto, el devenir «incide sobre la realidad en tanto que realidad, y en tanto que ésta, reduplicativamente, es anterior al ser» (EDR, 30).

Por otro lado, devenir no es formalmente un cambio o movimiento<sup>5</sup>. La apelación al cambio no sirve para explicar el devenir, pues en el fondo de ese cambio hay una actividad que está siendo activa<sup>6</sup>. Entonces, lo que hay en el devenir de dinámico no se identifica con el carácter cambiante de las cosas. El cambio se da a nivel talitativo, cósmico, como resultado o plasmación de un dinamismo más radical<sup>7</sup>. Si hay cambio es porque hay devenir y no al revés<sup>8</sup>. Además, es posible un devenir sin cambio alguno, como el devenir en otro en el caso del amor, caso en que en el amante hay devenir y no cambio<sup>9</sup>.

El devenir compete a la realidad por lo que ella constitutivamente es, a

---

<sup>3</sup>Cf. EDR, 30, 41.

<sup>4</sup>Cf. EDR, 65.

<sup>5</sup>Cf. EDR, 63, 188, 241.

<sup>6</sup>Cf. EDR, 49. La definición aristotélica del movimiento (cf. ARISTÓTELES: *Phys.* III, 201 a 10-11) considera la transición de la potencia activa a su acto propio eludiendo, según Zubiri, la transición de la potencia inactiva a la potencia activa. Pero una metafísica del devenir, tal como señala el filósofo vasco, tiene que explicar cómo el principio del movimiento está allende el movimiento principiado (cf. SE, 56). «Aristóteles no atiende a lo que la actividad tiene de actividad, sino a lo que tiene de acto, a que está actuando en tanto que acto» (EDR, 45).

<sup>7</sup>Cf. EDR, 19, 63.

<sup>8</sup>Cf. EDR, 66.

<sup>9</sup>Cf. EDR, 62.

saber, estructura<sup>10</sup>. Lo que deviene en el devenir «es la sustantividad por la, y en la estructura que posee» (EDR, 39). Entonces, devenir es dinamismo estructural de la realidad. No es formalmente procesualidad, ni desarrollo de un germen, ni fluencia, aunque todo ello sea expresión del devenir<sup>11</sup>.

El dinamismo de la realidad no se define primariamente como acción, ni como actividad, ni como operación, sino que es un carácter accional de la realidad en tanto que realidad. Significa que toda realidad es activa en y por sí misma «precisa y formalmente por ser real» (EDR, 61), no porque esa actividad derive de las propiedades que posee. La sustantividad es consiguientemente activa por sí misma<sup>12</sup> y no sólo en sí misma:

«el dinamismo consiste fundamentalmente en que cada realidad, precisamente ella, en sí misma y por sí misma es activa, y que por consiguiente las estructuras son estructuras de actividad [...]. La realidad es dinámica y activa por sí misma y no en virtud de unas potencias que emergen de ella» (EDR, 65).

Que todo lo real es activo por sí mismo requiere explicación, pues según indica Zubiri, la palabra activo «es aquí una palabra impropia» (EDR, 87). La actividad es un carácter derivado, un acto segundo<sup>13</sup>, no es aquello en que consiste la realidad, aunque pueda considerarse como un primer predicado

---

<sup>10</sup>Cf. EDR, 39.

<sup>11</sup>Cf. EDR, 54-55, 267.

<sup>12</sup>Cf. EDR, 157; ETM, 138.

<sup>13</sup>Cf. SE, 181.

suyo<sup>14</sup>. Ser activo por sí mismo no quiere decir una especie de aseidad en el orden operativo, ni una actividad sustantiva como la de la «vis» de Leibniz, sino que es una «especie de actuosidad» (EDR, 88)<sup>15</sup>. No se trata de que la realidad sea actividad como piensa Leibniz, ni de que la actividad sea un accidente como cree Aristóteles, sino de que la realidad es activa por sí misma<sup>16</sup>.

El ser activa por sí misma o actuosidad de la realidad significa que no necesita ser activada, sólo necesita aquello sobre lo cual traducir o aplicar en actividad su ser activo propio<sup>17</sup>, significa «ser algo a lo que si se le ponen las

---

<sup>14</sup>«Es usual desde los tiempos de Aristóteles decir que la sustancia tiene *δυνάμεις*, que entran en acción por la influencia de otras sustancias que están en acto, las cuales precisamente ponen en actividad a la *ουσία*. Pero yo creo que es estrictamente lo contrario: el primer predicado de la realidad es justamente que sea actividad» (EDR, 88).

<sup>15</sup>Cf. ETM, 483. La autojustificación de Zubiri acerca de sus propios neologismos —«las lenguas no se han hecho para perder el tiempo en filosofía, como yo hago»(EDR, 87; cf. SH, 157)— refleja su estilo intelectual, que abunda en la elaboración de vocablos nuevos acaso como una consecuencia más de la deslogificación de la intelección (sobre el estilo literario de Zubiri en relación con su pensamiento cf. PINTOR-RAMOS, A.: *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995). «Actuosidad» parece un germanismo inspirado por Hegel, para quien el ser del espíritu es actividad propia, «Aktuosität» (cf. PFMO, 267).

<sup>16</sup>Cf. EDR, 126. Algunos neoplatónicos entendieron la sustancia como una especie de actividad sustantiva. Zubiri piensa que en la misma línea se sitúa Leibniz, quien considera que la sustancia consiste en actividad *qua* sustancia, y el acto sustancial es una *vis* activa (cf. SE, 339-340). Lo real es así «una sustancia "una" (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los "detalles" que constituyen aquella unidad monádica de lo real» (IL, 380). Leibniz utiliza el concepto de *vis* en la mecánica dinámica que contribuye a crear y lo aplica a la metafísica (cf. EDR, 87). Zubiri estima, sin embargo, que ni la realidad ni su dinamismo consisten en ser una *vis* o *nisus*, una fuerza cuyo precipitado fuera la multiplicidad de notas de lo real (cf. EDR, 295; ETM, 436). No sólo porque hay momentos en la realidad que no son dinámicos (cf. EDR, 61), sino porque, aun en el caso de serlo, sólo en algunos aspectos de la sustantividad hay una *vis* (cf. SE, 512), y sus notas no consisten en ser fuerzas activas (cf. EDR, 59). Puesto que también para Leibniz la sustancia es activa por sí misma (cf. SE, 340), su noción de *vis* no mienta sino «una» especie de actuosidad (cf. EDR, 98).

<sup>17</sup>Cf. EDR, 158; ETM, 203.

condiciones para producir sus efectos, esos efectos los produce por sí mismo» (EDR, 272). Ahora bien, la condición para que la actuosidad se traduzca en actividad es precisamente la respectividad de lo real. Mientras que Leibniz diría que el fuego está ardiendo o es ignición incoativa, Zubiri dirá que el fuego es activo por sí mismo, que basta ponerle el combustible para que arda por sí mismo<sup>18</sup>. Pues bien, el combustible necesario para que la realidad actúe efectivamente no es otro sino la respectividad: «el combustible del Universo está dado precisamente en la respectividad misma» (EDR, 126)<sup>19</sup>. Y dado que la respectividad es un carácter transcendental constitutivo de la realidad y no externo a ella, cada sustantividad es activa por su propia razón de realidad respectiva<sup>20</sup>.

En aras de la claridad cabe decir que la respectividad funda la actuosidad y la actuosidad funda la actividad<sup>21</sup>. Como ya se advertía en *Sobre la esencia*, «Las acciones o pasiones son consecutivas a la respectividad en que se hallan las cosas reales por su propia constitución entitativa» (SE, 181). Este orden de fundamentación indica que la respectividad es dinámica. Activa en y por sí

---

<sup>18</sup>Cf. EDR, 88; ETM, 483.

<sup>19</sup>Cf. ETM, 507.

<sup>20</sup>Cf. EDR, 315-316. No obstante, la noción de respectividad que Zubiri mantiene en EDR no está exenta de las ambigüedades que aquejaban a este concepto en SE, como cuando usa las equívocas expresiones «estar en respectividad» (cf. EDR, 111, 158, 272) o «poner en respectividad» (cf. EDR, 98), reduce la respectividad a «conexión» (cf. EDR, 88) o mantiene un concepto de respectividad como «versión» (cf. EDR, 59).

<sup>21</sup>Cf. EDR, 88. La secuencia respectividad-actuosidad-actividad se halla también indicada en EDR, 89, 98 y en la nota de EDR, 316. Figura asimismo en ETM, 483, 484.

misma<sup>22</sup>, la respectividad es en rigor «respectividad de actuosidad» (EDR, 98)<sup>23</sup>. Cada realidad es activa por sí misma en respectividad dinámica, y en esta respectividad se constituye su constitutivo dinamismo<sup>24</sup>. Entonces, el mundo o unidad de respectividad de lo real en tanto que real es quien *primo et per se* es dinámico. No es que esté en dinamismo, es que el mundo es dinamismo, es el «sujeto» primario del dinamismo<sup>25</sup>. De ahí que «cada una de las realidades comprendidas en el mundo está en constitutiva respectividad dinámica por el mero hecho de formar parte del mundo» (EDR, 272).

El dinamismo, pues, se funda en la respectividad<sup>26</sup>, acontece en y por la respectividad en que constitutivamente están las realidades del mundo<sup>27</sup>. A su vez, todo sistema sustantivo es formalmente dinámico, sus notas son activas en sí mismas, por sí mismas (no están excitadas por otras notas o sustancias) y formalmente (la respectividad es intrínseca y formalmente accional)<sup>28</sup>. La sustantividad es lo que es en la unidad accional en que consiste el sistema de sus notas.

---

<sup>22</sup>Cf. EDR, 99, 216.

<sup>23</sup>«la respectividad es intrínseca y formalmente accional» (EDR, 60). Respectividad de actuosidad es, cabría decir, aliedad dinámica.

<sup>24</sup>Cf. EDR, 302.

<sup>25</sup>Cf. EDR, 63, 314, 317.

<sup>26</sup>Cf. EDR, 100.

<sup>27</sup>Cf. EDR, 158.

<sup>28</sup>Cf. EDR, 59.

Con lo dicho resulta claro que dinamismo no es formalmente cambio<sup>29</sup>. El cambio es un momento del dinamismo o devenir, pero no es lo que lo constituye<sup>30</sup>, sino una plasmación concreta suya.

Tampoco es el dinamismo un proceso. La concepción procesual del dinamismo es superficial, pues envuelve el concepto de cambio. Pero el proceso es sólo expresión del dinamismo<sup>31</sup>.

El dinamismo de la realidad admite grados distintos —desde la acción y reacción de la materia hasta la donación en amor— pero siempre será que «todos los dinamismos de las cosas reales no son sino un solo dinamismo: el dinamismo de *la* realidad» (EDR, 302).

Lo que constituye radicalmente el dinamismo, aquello en lo que consiste, es el «dar de sí»<sup>32</sup>. Dinamismo no es otra cosa sino la realidad en su constitutivo dar de sí<sup>33</sup>, es el «carácter de la realidad activa por sí misma que consiste en dar de sí» (EDR, 293), es «el dar de sí de la estructura» (ETM, 444). Por tanto:

«Toda realidad *qua* realidad es, en efecto, dinámica no sólo en sí misma (cosa obvia) sino, según pienso, *por sí misma*. Dinamicidad no es ni acción ni operación; es, a mi modo de ver, lo que he llamado "dar de sí". [...] La dinamicidad no es consecutiva a la realidad como pueda serlo la acción o la

---

<sup>29</sup>Cf. EDR, 19, 62, 66; ETM, 431.

<sup>30</sup>Cf. EDR, 66, 315.

<sup>31</sup>Cf. EDR, 63.

<sup>32</sup>Cf. EDR, 99, 121, 158, 309.

<sup>33</sup>Cf. EDR, 62, 63.

operación, sino que es un momento constitutivo de ella, de su constitución formal en tanto que realidad» (HD, 168).

Desde el punto de vista de la actividad, el dinamismo es un dar de sí en actividad, y el ser activo por sí mismo consiste en no poder ser lo que se es sino dando de sí aquello que se traduce en acciones<sup>34</sup>.

## **2. LA REALIDAD COMO «DAR DE SÍ»**

Dar de sí es la raíz metafísica del devenir, del dinamismo de la realidad y de su plasmación en los cambios. El devenir consiste en dar de sí, el dinamismo es un dar de sí en actividad, el cambio es lo que expresa el dar de sí de las sustantividades<sup>35</sup>.

El dar de sí de la realidad tiene múltiples expresiones en el orden de los dinamismos concretos —variación, alteración, mismidad, suidad, etc.—, pero en este lugar interesa conceptualarlo en sí mismo y en sus diversas facetas.

### **2.1. Sentidos y origen de la expresión «dar de sí»**

El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la realidad, no es algo distinto de la realidad misma, sino aquel momento activo que le compete

---

<sup>34</sup>Cf. EDR, 130.

<sup>35</sup>Cf. EDR, 88, 241.

precisamente por ser «de suyo»<sup>36</sup> y por ser respectiva<sup>37</sup>.

En una primera consideración, dar de sí mienta la misma constitución estructural del «de suyo», su realización como un «desde sí mismo» (SE, 493), su carácter *ex se*<sup>38</sup>, abstracción hecha de toda referencia a la *aseidad* o a la *perseidad*. En este sentido, dar de sí es «estar siendo efectivamente lo que ya se es» (EDR, 63), es «dar de sí lo que ya se es» (EDR, 64). Por eso, y radicalmente, el «de suyo» es un «de suyo» que consiste en dar de sí<sup>39</sup>.

La ausencia de dualidad entre realidad y dar de sí, la afirmación de que el «de suyo» da de sí lo que ya es, queda plasmada en la caracterización del dar de sí como autoproceder gerundial que se halla en el texto «La materia» (1973-1974). Se trata de una profundización en el carácter *ex se* de la realidad ya consignado en *Sobre la esencia*.

Dar de sí es un carácter de la esencia. La unidad esencial está en las notas fundándolas, haciendo sistema. A su vez, las notas determinan estructuralmente a la esencia, hacen la estructura de la unidad. La sustantividad tiene, entonces, carácter de resultancia de un hacer<sup>40</sup>. Este hacer no es actividad fontanal ni procesual. Las notas son procedentes, pero sin proceso;

---

<sup>36</sup>Cf. EDR, 61; HD, 168, 312.

<sup>37</sup>Cf. EDR, 100.

<sup>38</sup>Cf. SE, 460, 463, 466. No es que en SE se hable del «dar de sí» en este sentido. Lo que queremos decir es que en esta caracterización del «de suyo» como «exseidad» es donde se inscribe el significado profundo que posteriormente, en EDR, cobra el «dar de sí».

<sup>39</sup>Cf. EDR, 204; ETM, 567.

<sup>40</sup>Cf. ETM, 436.

dar de sí consiste en un proceder sin proceso. En lo real, la unidad es procededora sin ser procesual: «La nota es procedente-de la unidad, y la unidad procede-a la nota, es procededora-a la nota» (ETM, 437). La clausura cíclica de la sustantividad es expresión estructural de la autoprocedencia, de su estar procediendo. Este carácter gerundial de lo real es el dar de sí, y no necesita de proceso alguno: «ser realmente color consiste formalmente en estar coloreando; es estar en propio coloreando físicamente» (ETM, 439).

La homología invocada por Zubiri es la de una peculiar estructura de las partículas elementales estudiadas por la física subatómica: el spin. En efecto, el spin no gira alrededor de un eje pero tiene, sin embargo, una estructura rotacional<sup>41</sup>. El spin «no es un giro o rotación sobre un eje, sino tan sólo una magnitud cuántica (expresada en un número cuántico) que aparecería si hubiera rotación. Es una especie de rotación sin rotación» (ETM, 437).

El dar de sí es constitutivo de la sustantividad porque compete a la esencia constitutiva. Es cierto que la esencia no es, en primera consideración, un momento activo, «la esencia está en el momento de realidad y no en el de devenir» (SE, 55). Pero las notas esenciales son activas por sí mismas, de suerte que la esencia da de sí su propia constitución:

«El dinamismo no se comporta respecto de la esencia como una consecuencia respecto de su principio. El dinamismo no es sino

---

<sup>41</sup> «Así se piensa que las partículas elementales tienen en algún aspecto estructuras homólogas a las de los cuerpos que giran alrededor de un eje suyo. Pero en las partículas elementales se trata tan sólo de estructuras básicas homólogas, porque en estas partículas no hay rotación. Sin embargo, se les atribuye un momento angular cuantificado sin rotación: es el spin» (IRA, 126).

la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es»  
(EDR, 316).

Por tanto, las esencias que componen el mundo son dinámicamente respectivas, son activas en y por sí mismas, por su propia e intrínseca condición<sup>42</sup>. El dar de sí principal de la esencia y constitutivo de la sustantividad es un «dar de sí hacia sí mismo» (SH, 449), en orden a la constitución.

Más allá de su carácter constitutivo y estructural, el dar de sí designa sobre todo una plenificación de la realidad, una realización en plenitud de la realidad de las cosas. Consiste en «dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente» (EDR, 316). Ser real, pues, no es sólo dar de sí lo que ya se es, sino dar de sí la plenitud de aquello que se es<sup>43</sup>. Tanto las estructuras como su actividad «se realizan más plenamente dando de sí» (SH, 449). Esta plenificación conlleva un inexorable momento de innovación que concierne a las sustantividades, a las notas y al mundo mismo, que está en constante innovación en el dar de sí de las realidades intramundanas<sup>44</sup>. El mundo es en su propia realidad algo que consiste en dar de sí<sup>45</sup>. Dar de sí es constitutivo del mundo. A su vez, las cosas están dinámicamente en el mundo dando de sí. Y ese estar dando de sí como actualización de lo real en el mundo es un modo

---

<sup>42</sup>Cf. EDR, 130.

<sup>43</sup>Cf. HD, 168.

<sup>44</sup>Cf. EDR, 324; SH, 448.

<sup>45</sup>Cf. EDR, 64.

de ser, es el tiempo<sup>46</sup>.

La índole plenificante del dar de sí se articula como capacidad y exigencialidad. Ante todo, dar de sí es un «poder dar de sí» (EDR, 316), donde poder no significa potencia, sino una capacidad previa. La primera vez que figura la expresión «dar de sí» en *Sobre la esencia* presenta precisamente esta connotación de capacidad<sup>47</sup>. Posteriormente, y en la obra que eleva el dar de sí a noción metafísica fundamental, se precisará que la sustantividad es lo que es «y todo lo que puede dar de sí» (EDR, 61)<sup>48</sup>. Bajo este cariz, el «sí» del dar de sí es algo activo por sí mismo, la realidad como activa por sí misma<sup>49</sup>, y el dar de sí es expresión del ser activo propio de la realidad<sup>50</sup>.

Pero el dar de sí en orden a la plenitud de realidad reviste también un carácter exigencial. Primeramente como exigitivo, pues las realidades tienen que dar de sí para ser lo que son<sup>51</sup>. En este sentido, «dar de sí es un salir de sí» (SH, 499), es un momento activo, y el «sí» del dar de sí es el mismo «de suyo» como extracto, la esencia<sup>52</sup>. En segundo lugar, el concepto de «dar de

---

<sup>46</sup>Cf. EDR, 309, 295.

<sup>47</sup>«En cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí, la cosa misma queda actualizada en las notas en un respecto muy determinado: como cosa dotada de "riqueza interna"» (SE, 128).

<sup>48</sup>Se trata de la primera mención del «dar de sí» en esta obra. Cf. también ETM, 472.

<sup>49</sup>Cf. EDR, 188, 194.

<sup>50</sup>Cf. EDR, 61.

<sup>51</sup>Cf. EDR, 130.

<sup>52</sup>Cf. EDR, 100, 184; ETM, 489.

sí», según Zubiri, viene exigido por la estructura física del espacio y por el carácter relativo del movimiento<sup>53</sup>. En su exigencialidad, pues, el dar de sí es algo exigitivo a la par que exigible como concepto.

El dar de sí es esencial para entender la evolución, la cual «no consiste en otra cosa sino en dar de sí» (EDR, 185). De hecho, la segunda vez que en *Sobre la esencia* figura la expresión «dar de sí», casi inadvertida, es en un contexto netamente vinculado a la evolución biológica que conduce a la aparición del hombre en la escala zoológica, a saber: el esclarecimiento de lo que significa desgajamiento exigitivo de unas funciones por otras<sup>54</sup>. El quimismo animal «puede» (capacidad) y «tiene que» (exigividad) dar de sí, en la línea de su plenaria realización, la inteligencia como factor de estabilización biológica. He aquí el texto, del que subrayamos las expresiones clave:

«[En el animal superior] la estructura misma del quimismo está intrínsecamente constituida sólo siendo exigencialmente "de" la racionalidad. Y para entenderlo bien añadía que me refiero a las notas en la "plenitud" de su talidad; es decir, no me refiero al simple mecanismo químico, sino al quimismo considerado como una serie de procesos en equilibrio dinámico y reversible, esto

---

<sup>53</sup>Cf. EDR, 119. El espacio sólo puede concebirse a partir de cosas reales que ocupan un lugar, es «la respectividad de las cosas reales por razón del lugar ocupado por ellas» (EDR, 113). Ahora bien, el lugar que algo ocupa es una nota adherente prefijada desde la sustantividad, y en este sentido es un dar de sí básico y elemental (cf. EDR, 107). La sustantividad en cuestión no puede ocupar cualquier lugar, pero sí necesariamente alguno. Luego, para explicar lo que es el espacio se precisa la noción de «dar de sí». Tal acontece con el movimiento local de un cuerpo, pues éste envuelve una relatividad, una respectividad a otros cuerpos localmente colocados (cf. EDR, 117).

<sup>54</sup>En 1965, la expresión «dar de sí» pasa inadvertida a I. Ellacuría al elaborar sus conocidos *Índices*, en los que no figura en el apartado dedicado al «Índice ideológico» (cf. ELLACURÍA, I.: *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965). El que la importancia de la noción no haya sido detectada sólo indica que su presencia es demasiado exigua en la producción escrita de Zubiri hasta ese momento, pero no que no esté ya obrando en su pensamiento, tal como tratamos de hacer ver.

---

es, al quimismo en lo que puede y tiene que dar de sí químicamente en la línea de la estabilidad biológica» (SE, 362).

El texto testimonia que a la altura de *Sobre la esencia*, la noción de «dar de sí», aunque exenta de grafía peculiar, aparece suficientemente perfilada en aspectos que le son fundamentales —plenificación, capacidad, exigividad—, al menos en el orden talitativo. En aquella obra se reconoce que la estabilidad, cual carácter transcendental denotado por la dimensión de solidez de la realidad, puede ser talitativamente dinámica, como en el caso de un equilibrio inestable<sup>55</sup>. Pero no se identifica al dar de sí como carácter de la realidad en tanto que realidad, para lo cual habrá que esperar a *Estructura dinámica de la realidad*<sup>56</sup>.

La fugaz aparición del «dar de sí» en el pasaje arriba reproducido permite presumir que esta noción metafísica ha madurado, en el quehacer intelectual de Zubiri, precisamente en el marco del pensamiento sobre la evolución. Más precisamente, en el contexto de la hominización. Se trata de la primera vez en que, inequívocamente, «dar de sí» no mienta un simple desarrollo<sup>57</sup>. Decimos que allí ha podido madurar por ser éste su primer

---

<sup>55</sup>Cf. SE, 129, 496.

<sup>56</sup>En EDR, 64, Zubiri considera el dinamismo, y entendemos que *a fortiori* el dar de sí, como una estructura transcendental de la realidad —el filósofo dice, inopinadamente, «del ser»— que se aplica analógicamente a las distintas estructuras del dinamismo (movimiento local, fenómenos físicos, ser vivo, persona humana, historia, sociedad).

<sup>57</sup>En SE, 362, e ilustrando el origen evolutivo del hombre, «dar de sí» tiene ya una connotación semántica y una posición contextual que lo convierten en una expresión técnica por primera vez. En textos anteriores, la expresión carece de los caracteres claros de capacidad y exigencialidad. Es lo que ocurre en el curso «El problema del hombre» (1953-1954), donde Zubiri dice que el niño que ya se ha hecho cargo de la realidad «tiene una dimensión moral preocupante

contexto, y cabalmente el mismo en que otros pensadores han usado expresiones parecidas. Nos referimos, en particular, al teólogo Karl Rahner, leído y admirado por Zubiri<sup>58</sup>. Por otra parte, la noción de potencialidad que posteriormente identificará el filósofo con el dar de sí en forma de cambio que caracteriza a la evolución, figura en *Sobre la esencia* y en escritos anteriores como «El origen del hombre», como «potencialidad evolutiva»<sup>59</sup>.

---

—porque en su día no sabemos lo que va a dar de sí— pero que innegablemente es moral» (SH, 366). Más adelante dice Zubiri que las distintas ideas que el hombre puede tener de sí mismo «expresan de manera más o menos adecuada algo de lo que esa naturaleza puede dar de sí. No es un cambio en orden a la naturaleza, sino en orden a la *perfectio*» (SH, 429). Aparecen aquí los caracteres de capacidad y plenitud, no así el de exigitividad. Entonces, el significado de «dar de sí» no se despega del significado corriente de la expresión como sinónimo de desarrollo.

<sup>58</sup>Zubiri le llama «gran teólogo» (HD, 368) y a él le dedica unas páginas tomadas de la introducción al curso que profesó en la Universidad Gregoriana de Roma en otoño de 1973 y tituladas «El problema teológico del hombre» (cf. VARGAS MACHUCA, A. (ed.): *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 55-64. El artículo está reproducido en HD, 369-383). Poco antes de la publicación de *Sobre la esencia*, K. Rahner y P. Overhage publicaron conjuntamente un libro acerca del problema de la hominización (RAHNER, K./ OVERHAGE, P.: *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*. Herder, Freiburg im Brisgau, 1961). La parte introductoria, escrita por el teólogo, lleva por título «La hominización en cuanto cuestión teológica» («Die Hominisation als theologische Frage»). Rahner no emplea literalmente la expresión «von sich geben», que en alemán carece además de connotaciones fundamentales de lo que Zubiri considera «una exactísima expresión española» (ETM, 433), a saber, el «dar de sí». Sí que emplea la expresión «sich selbst geben» cuando entiende la evolución como un incremento de ser que «se da a sí mismo» el ente finito: «wollte man zu denken versuchen, diesen Seinszuwachs (nicht bloße Veränderung!) könnte sich ein endliches Seiendes selber geben» (*op. cit.*, pp. 65-66); «[Der concursus "simultaneus"] macht nicht klar, was nun eigentlich die Kreatur selbst in der Erwirkung ihres Aktes tun könne, wie sie selbst sich selbst den Akt geben könne, was sie doch anscheinend nicht kann, da dieser Akt als eine neue Seinswirklichkeit und gleichzeitig als die Bestimmung des ihn Erwirkenden selbst, dieses wirkende Endliche selbst zu mehr als vorher macht, also das Wirkende sich selbst im eigentlichen Sinn überbietet, was es doch nicht zu vermögen scheint» (*op. cit.*, p. 67). Estos textos reflejan, empero, la proximidad de la idea rahneriana a la zubiriana. Hay en el texto de Rahner algunas convergencias con SE, como las alusiones a la «eductio e potentia materiae» (cf. *op. cit.* p. 62; SE, 330) o a la «generatio aequivoca» (*op. cit.*, p. 77; SE, 256). Si no podemos demostrar taxativamente una lectura del texto de Rahner por parte de Zubiri, sí que queda al menos sugerida.

<sup>59</sup>Cf. OH, 168; SE, 256, 261, 262, etc. La misma ubicación de la expresión en SE indica que el dar de sí está pensado conjuntamente con la noción de «potencialidad». Si el concepto de dar de sí ha sido pensado en el contexto de la evolución y tiene un significado técnico ya en SE, tal como venimos sugiriendo, cabría preguntar por qué no figura en los dos textos de Zubiri que,

Pero el «dar de sí» no sólo está genéticamente vinculado como concepto al tema del origen evolutivo del hombre, sino que también ha podido fraguar en metafísica merced a la consideración de la evolución, ya que ésta ejerce de necesario engarce para llegar en *Estructura dinámica de la realidad* a la afirmación de que el «de suyo» es constitutivamente un «dar de sí»<sup>60</sup>. El «de

---

entre 1962 y 1968, abordan expresamente la cuestión de la evolución, a saber: el artículo «El origen del hombre» (1964) y el artículo «Transcendencia y física» (1964). Comenzando por el último, puede responderse que en esa fecha Zubiri todavía no ha extendido el dar de sí a la evolución cósmica. Pero sí que figura en él la expresión «dar lugar a» en la siguiente observación: «Unas mismas estructuras pueden dar lugar a realidades físicas muy distintas, según sean las configuraciones en que se hallan colocadas» (TF, 413). El carácter de plenificación del dar de sí aparece reflejado en la siguiente afirmación: «La evolución no es posible más que en realidades cuya índole interna "no" tiene aún realidad plena» (TF, 414). Creemos, por ello, que en punto al «dar de sí», este escrito representa una fase de transición entre *Sobre la esencia* (1962) y *Estructura dinámica de la realidad* (1968).

En lo relativo a «El origen del hombre», la respuesta viene dada por una adecuada datación del texto. El problema lo plantea la nota explicativa de Zubiri respecto a la fecha del mismo: «Estas páginas constituyen el contenido de dos lecciones explicadas el año 1949 en un curso público. Sólo hay modificaciones en lo referente a los hechos descubiertos durante estos últimos años» (OH, 147, nota 1). La circunstancia de que el curso 1948-1949 lo dedicase Zubiri a «El problema de Dios» suscita inmediatamente la sospecha de que hay una errata en cuanto a la fecha indicada. Además, el adverbio «sólo», tratándose de hechos de la ciencia positiva como los que recoge el artículo, sugiere que los años transcurridos son pocos y no los quince que van desde 1949 a 1964. Piénsese en la necesaria prevención que Zubiri pone ante el lector del artículo «La idea de naturaleza: la nueva física» (NHD, 243-304) treinta años después de su publicación (cf. NHD, 23). Por otro lado, Zubiri señala que las modificaciones realizadas en 1964 atañen a los datos de la ciencia, no al cuerpo general del texto o a su contenido filosófico. Ello puede explicar la ausencia del «dar de sí» en sus páginas. D. Gracia revela que OH procede «en buena medida» del material del curso «Sobre la persona» (1959) y que la ocasión próxima de su publicación fue la presentación en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de un curso del profesor Miguel Crusafont Pairó, catedrático de Paleontología de la Universidad de Barcelona (cf. GRACIA GUILLÉN, D.: «Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad», en TELLECHEA IDÍGORAS, I. (ed.): *Zubiri (1898-1983)*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, p. 117, nota 25). En efecto, la doctrina sobre la unidad psicósomática del hombre contenida en OH se compadece perfectamente con las últimas reflexiones de HRP, artículo cuyo contenido formó parte de la primera lección del curso «Sobre la persona» de 1959 (cf. HRP, 6 nota \*). Por consiguiente, la ausencia del «dar de sí» en OH significa tan sólo que Zubiri no ha introducido modificaciones relevantes en un texto hecho público ya en 1959.

<sup>60</sup>Cf. EDR, 204. En este sentido, no carece de interés observar que esta afirmación se ubica —acaso estratégicamente— allí donde Zubiri termina de tratar el dinamismo de la mismidad (seres vivos) y se dispone a abordar el de la suidad (hombre). Tampoco es baladí resaltar que el tratamiento del dinamismo de la realidad en su aspecto más directamente vinculado a la evolución ocupa el bloque central de EDR (pp. 142-245), que representa más de un tercio del total y marca

suyo», en cuanto esencia, tiene el carácter transcendental de «constitución» que incluye un respecto proyectivo de las notas en la unidad constructa por el que el «de suyo» es «desde sí mismo» aquello que es (dimensionalidad y estructuralidad), a todo lo cual compete —como se ha visto— el dar de sí. Pero el tercer carácter de la estructura transcendental del «de suyo» es la tipicidad, según la cual se distingue entre esencias cerradas —infrahumanas— y esencias abiertas o humanas<sup>61</sup>. Pues bien, para poder afirmar que el dar de sí se extiende al «de suyo» en este último carácter de tipicidad esencial se precisa el pensamiento de la evolución<sup>62</sup>.

A la vista de las observaciones precedentes cabe decir que la noción «dar de sí» ha ido cobrando envergadura metafísica a partir de la reflexión sobre la evolución talitativa y biológicamente considerada, en relación con el origen del hombre en particular. Pero en publicaciones posteriores a *Sobre la esencia* se advierte que el dar de sí ha alcanzado la cota de carácter de «la» realidad y revierte sobre la evolución misma cual dinamismo estructural que se explica

---

un apreciable punto de inflexión en el discurso.

<sup>61</sup>Para el desarrollo de la estructura transcendental del «de suyo», previamente caracterizado como «esencia», cf. SE, 481-508. Cf. también BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del "de suyo"», pp. 339-349.

<sup>62</sup>Zubiri lo escribirá explícitamente años después de la publicación de SE. El concepto de evolución se apoya en y está exigido por la diferencia entre esencia cerrada (materia) y esencia abierta (hombre). De manera que, prescindiendo de los dinamismos característicos del hombre (socialidad, historia), el dinamismo que engarza estos dos tipos de esencias es la evolución cósmica: «En esta diferencia de las esencias abiertas y cerradas es justamente en la que hay que apoyarse para ver los distintos tipos de dinamismo causal que existen en el Universo, por más que en este punto preciso del despliegue de la materia no necesitamos entrar de lleno en la consideración de los dinamismos que competen formalmente a las esencias abiertas» (ETM, 490).

como un caso, desde luego relevante, del dar de sí. Evolución llegará a definirse como un «dar de sí en formas específicamente nuevas, desde unas sustantividades otras sustantividades distintas, en función intrínseca y determinante de la transformación de las primeras» (EDR, 160)<sup>63</sup>. A esta transferencia semántica acompaña una ampliación en la consideración de la evolución: si en *Sobre la esencia* (1962) el modelo considerado es la evolución biológica, desde «Transcendencia y física» (1964) se contempla la evolución cósmica.

Pese a todo, es la incardinación de la génesis y de la evolución biológica en el dar de sí, y el pensamiento de éste a la luz de aquellas, lo que conduce a fecundas distinciones como las que Zubiri establecerá entre «dar de por sí» y «dar de sí por otro»<sup>64</sup>, o entre «dar de sí inmediato» y «dar de sí mediato»<sup>65</sup>: «El hierro no tiene potencialidad inmediata de vida, ni la ameba tiene potencialidad inmediata de ver» (SH, 451; ETM, 585). Pero también permite registrar nuevos matices de la capacidad de dar de sí de los que destacamos dos. Uno, apenas adivinable en *Sobre la esencia* y semánticamente cercano a uno de los usos corrientes del vocablo: dar de sí como prolongación

---

<sup>63</sup>Cf. ETM, 527.

<sup>64</sup>Cf. ETM, 456; SH, 448.

<sup>65</sup>Cf. ETM, 461.

exigencial<sup>66</sup>. Otro, presente en aquella obra pero no expresamente vinculado todavía al dar de sí es la potencialidad.

La potencialidad, designada también como potentidad, potenciación o con el plural «potencialidades», es una capacidad ya cualificada de dar de sí<sup>67</sup>. No se trata de una virtualidad o potencia más o menos indiferenciada que brota de la realidad, sino que constituye a la realidad misma en cuanto realidad, es potencialidad de realidad<sup>68</sup>. A la realidad compete la potenciación que, incurra en diversas configuraciones, constituye la evolución<sup>69</sup>. Entonces, la evolución es un dinamismo de potenciación, es justamente un «dar de sí en potenciación» (EDR, 242)<sup>70</sup> en que se establecen, precisamente, unas potencialidades.

Tras lo dicho se comprende que el dar de sí, aunque como noción haya podido madurar vinculado a un dinamismo mutacional como es la evolución, no se reduce a mero cambio. Es cierto que todo cambio es un dar de sí, el menor dinamismo y dar de sí que hay en la realidad<sup>71</sup>. Generalmente, el dar

---

<sup>66</sup>Cf. SE, 364. En el léxico textil, en efecto, que una prenda da de sí significa que se estira materialmente con el uso. Acompañado de «mucho», «poco» o adverbios semejantes, dar de sí es también sinónimo de rendir, de producir mucho o poco (cf. MOLINER, M.: *Diccionario de uso del español*. Vol. I. Gredos, Madrid, 1980, p. 859). Usado negativamente, «no dar de sí» es sinónimo de incapacidad. Diríase que Zubiri pone en positivo esta última acepción para expresar la realidad como capaz y en este uso se incluye la posible determinación de esa capacidad como prolongación exigencial.

<sup>67</sup>Cf. ETM, 457; SH, 449.

<sup>68</sup>Cf. SE, 253; EDR, 61, 151.

<sup>69</sup>Cf. EDR, 275.

<sup>70</sup>Cf. EDR, 242, 324.

<sup>71</sup>Cf. EDR, 108.

de sí de las sustantividades envuelve un momento de cambio, pero en sí mismo no comporta cambio ni fluencia<sup>72</sup>.

Finalmente, el dar de sí en respectividad es lo que se llama éxtasis. Es la respectividad del dar de sí<sup>73</sup>. Como esta respectividad es constitutiva de la realidad, el dinamismo consiste en dar extáticamente de sí<sup>74</sup>. La estructura del éxtasis como dar de sí en respectividad es la causalidad, la cual es por ello sentida<sup>75</sup>.

### 3. CAUSALIDAD COMO DAR DE SÍ SENTIDO

La evolución, como dar de sí en potenciación, está envuelta en la causalidad como dinamismo, por lo que es menester dilucidar este concepto supuesto en cualquiera de las estructuras dinámicas en que se expresa el dinamismo de «la» realidad.

Ante todo, la causalidad es un momento del dinamismo, del dar de sí<sup>76</sup>. No es un apéndice del dinamismo, sino que éste es formal e intrínsecamente

---

<sup>72</sup>Cf. EDR, 241, 293. Puede haber un dar de sí sin cambio alguno y sin fluencia, como el que se expresa en la doctrina cristiana de la creación (cf. EDR, 62), o como el dar de sí en amor a otro (cf. EDR, 304).

<sup>73</sup>Cf. EDR, 318.

<sup>74</sup>Cf. EDR, 323.

<sup>75</sup>Cf. EDR, 318.

<sup>76</sup>Cf. EDR, 86.

causal<sup>77</sup>. En el orden de la fundamentación, la causalidad se inscribe o se funda en la actividad como momento intrínseco y no consecuencial de ella<sup>78</sup>; por tanto, también en la actuosidad y últimamente en la respectividad, que es formalmente su sede<sup>79</sup>: «La *actividad* está fundada en la *actuosidad*, y esta actuosidad está fundada en la *respectividad*. Y la actividad, en tanto que determinante de cuanto en ello acontece, es justamente la *causalidad*» (EDR, 98).

Zubiri ofrece dos caracterizaciones aparentemente antagónicas de la causalidad. La primera, que llamaremos estricta, dice que causalidad es «la funcionalidad de lo real en tanto que real»<sup>80</sup>. La segunda, que llamamos restringida, presenta la causalidad como un tipo o modo de funcionalidad entre otros. Trataremos sucesivamente ambas caracterizaciones a fin de mostrar que no hay entre ellas contrariedad, sino complementariedad, y saliendo al paso de algunos malentendidos que se han producido en punto a esta doctrina<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup>Cf. EDR, 88, 99.

<sup>78</sup>Cf. EDR, 88, 89, 92, 93.

<sup>79</sup>Cf. EDR, 91, 325; ETM, 489.

<sup>80</sup>EDR, 84, 86, 93, 97, 317; ETM, 481, 486.

<sup>81</sup>Se han dado, a nuestro juicio, equívocos y omisiones a la hora de interpretar lo que Zubiri entiende por causalidad. J. Sáez, por ejemplo, afirma que ha habido una «evolución de la filosofía de Zubiri a este respecto», evolución que cifra en el carácter aprehensible o no de la causalidad (cf. SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, pp. 124-125). Estimamos que no es este el caso. Dicho carácter depende respectivamente de la consideración trascendental o talitativa de la causalidad, como advertimos más adelante. Creemos que no cabe hablar tampoco de una evolución desde la caracterización estricta de la causalidad en EDR a su caracterización restringida en IL, como si Zubiri hubiese variado su pensamiento en este punto en el lapso de tiempo que separa ambas obras. Es cierto que en EDR no figura la caracterización restringida, pero las bases para formularlas están allí suficientemente establecidas.

En su acepción radical y estricta, la causalidad responde a una condición de lo real en tanto que real, al igual que la respectividad misma en que se asienta<sup>82</sup>. El dinamismo causal de las cosas reales es, en función transcendental, el dinamismo causal de la realidad en tanto que realidad<sup>83</sup>. Por eso, en cada causación particular, lo que hay es una «función de lo real, en tanto que real, particular» (EDR, 90). Causalidad, estricta y transcendentalmente considerada, es el «dar de sí en funcionalidad de lo real en tanto que real» (EDR, 97), «la funcionalidad de lo real en cuanto real» (HD, 139)<sup>84</sup>.

Ello impone una cierta consideración sobre esta funcionalidad. Sólo

---

Por ejemplo, cuando Zubiri dice que la causalidad no es reversible, mientras que la ley sí lo es (cf. EDR, 90), habida cuenta de que la ley es un tipo de funcionalidad (cf. EDR, 96) no parece que pueda tener más «virtualidades» que la funcionalidad de lo real en tanto que real, por lo que la causalidad aludida estará pensada en sentido restringido. Sólo considerándola en sentido estricto cabe decir que la causalidad se expresa talitativamente en ley (cf. EDR, 96). Por otra parte, Zubiri reconoce que en el dinamismo de la variación se da «la menor de las causalidades» (EDR, 108), sugiriendo así una gradación que permite pensar en tipos distintos de causalidad y, por tanto, de funcionalidad. De hecho, Zubiri lamenta que históricamente las causas aristotélicas hayan quedado reducidas a la causalidad eficiente (cf. EDR, 74) y apunta la posibilidad de otros tipos de causalidad, vgr. la causalidad como poder (cf. EDR, 234). Contra la presunta evolución del pensamiento de Zubiri en aras de una causalidad entendida en sentido restringido habla también la presencia de la caracterización estricta en la misma trilogía de la inteligencia: la causalidad es la «funcionalidad de lo real, en cuanto real, dada en impresión de realidad» (IRA, 241; cf. IRA, 339). Sería poco verosímil pensar que la susodicha evolución se ha producido entre IL e IRA, en cuyo caso habría que hablar de involución a la posición mantenida en EDR. Por si esto no bastase, tanto la caracterización estricta de la causalidad como la restringida aparecen en HD, obra de madurez revisada por el autor en los últimos años de su vida. Todo esto invita a pensar que desde EDR no se ha producido un cambio en el pensamiento de Zubiri en lo concerniente a este tema y que las dos caracterizaciones son válidas, aunque cada una en su orden, y han de ser tenidas en cuenta. Pero si alguna no es omisible es precisamente la caracterización estricta, que es la «noción estricta de causalidad» (HD, 86). J. Sáez manifiesta clara preferencia hacia la caracterización restringida, mencionando la estricta pero ignorándola en la práctica.

<sup>82</sup>Cf. EDR, 93-94.

<sup>83</sup>Cf. EDR, 156.

<sup>84</sup>HD, 152; ETM, 398, 448.

imprecisamente cabe definirla como una dependencia, ya que la independencia y la dependencia son modos de funcionalidad<sup>85</sup>. A lo sumo, tratase de una «dependencia respectiva» (HD, 27), pues concierne a la realidad en cuanto realidad<sup>86</sup>.

A la determinación de lo que es la funcionalidad de lo real se llega en y desde la intelección dual en el nivel del logos. Autonomizado el momento campal de lo aprehendido respecto de su momento individual, su unidad queda constituida como un «entre» funcional que incluye a las demás cosas del campo abierto por la realidad de cada cosa aprehendida. La funcionalidad de lo real es precisamente esta unidad intrínseca y formal del momento individual y del momento campal de la formalidad de realidad, y su expresión es el «por»<sup>87</sup>. El «por» es la forma del «entre» campal, es el «hacia» sentido en intelección dual. La funcionalidad está actualizada en cada cosa en su realidad «hacia», en

---

<sup>85</sup>Cf. IL, 36, 38.

<sup>86</sup>Aquí estriba la diferencia entre la funcionalidad tal como la entiende Zubiri y la funcionalidad de que habla la física clásica. Ciertamente, parece que es esta última la que ha inspirado a Zubiri su concepción de la causalidad: «La ciencia de que Kant nos habla (la física de Newton) no es ciencia de causas [eficientes] sino ciencia de funciones de lo real en cuanto real» (IL, 40). Pero esas funciones quedan reducidas a «meras relaciones funcionales» (SE, 106) enunciables en leyes. Las leyes son reversibles en su formulación; es indiferente escribir  $f = ma$  o bien  $m = f/a$  (cf. EDR, 76; SE, 162). Sin embargo, expresan relación y no respectividad. Para Zubiri, en cambio, la realidad no es funcional porque esté sometida a leyes, sino que es parcialmente comprensible desde la funcionalidad legal porque es funcional en tanto que realidad. La funcionalidad «es un momento estructural de cada una de las cosas» (IRA, 231), es «respectividad estructural de cada cualidad por ser real» (IRA, 241).

<sup>87</sup>Cf. IL, 39; IRA, 229-230. La funcionalidad es lo campal como momento determinante de lo individual, es la campalidad como incluyente y no como abarcante o aditiva (cf. IRA, 230-231). Por tanto, es sistema campal funcional al tiempo que estructura de cada cosa individualmente considerada o del campo entero con respecto al mundo.

el «hacia» campal, y esta actualización es el «por»<sup>88</sup>.

En tanto que sentido, el «por» es una categoría de realidad meramente actualizada en intelección, una categoría de actualización<sup>89</sup>. Para Aristóteles, las categorías son tipos de acusación de los modos de ser en los predicados, son géneros supremos del ente. Su clasificación de las diez categorías es, a juicio de Zubiri, un buen exponente de entificación de la realidad y logificación de la intelección<sup>90</sup>. Para Kant, las categorías son modos de ser de los objetos, modos como lo diverso de la intuición queda unificado como objeto de intelección, obtenidos a partir de la tabla de los juicios, por lo que tampoco queda libre de aquella objeción.

Las categorías aristotélicas y kantianas son así categorías de contenido, pero no de actualidad, pues ambos autores ignoran la formalidad de realidad. Desde una inteligencia sentiente, en cambio, categorías no son modos de ser afirmados en un logos, sino categorías de realidad actualizada: «son los modos de la cosa real meramente actualizada en la intelección en cuanto modos acusados en ella» (IRA, 189). Categoría, respetando su sentido etimológico, «es el modo de estar presente la cosa en cuanto acusado en la intelección» (IRA, 180). Este acusar —*kategoréo*— es además direccional, es una línea direccional

---

<sup>88</sup>Cf. IRA, 231.

<sup>89</sup>Zubiri aborda expresamente el problema de las categorías y ofrece su propia tabla en el único «apéndice» que figura en *Inteligencia y razón* (cf. IRA, 187-198).

<sup>90</sup>Cf. IRA, 188.

de actualización intelectual de lo real en cuanto real<sup>91</sup>.

Lo real intelectivamente actualizado, en cuanto real, determina las categorías de realidad, las dimensiones que miden la realidad<sup>92</sup>. Pero en cuanto actualizado, determina las categorías de actualización. Estas son de actualización simple («en») o de actualización compleja («re»). Pues bien, el «por» que expresa la funcionalidad de lo real es una categoría de actualización compleja, esto es, una forma de la categoría «re», una categoría de reactualización en aprehensión dual de realidad. El «por» como categoría sentida se identifica con la causalidad misma en su caracterización estricta: «"Por" es la funcionalidad de lo real en tanto que real» (IRA, 192). Ello significa que la causalidad en sentido estricto es sentida, pues la funcionalidad es sentida. No ciertamente en aprehensión primordial de realidad, pero sí en aprehensión dual o actualización compleja de realidad (logos y razón)<sup>93</sup>. Siempre que Zubiri considera la causalidad como funcionalidad de lo real en tanto que real no tiene inconveniente en afirmar que aprehendemos la causalidad. Pero ello es sólo posible porque la intelección sentiente aprehende no sólo contenidos, sino la formalidad de realidad. Y en esto estriba la objeción

---

<sup>91</sup>Cf. IL, 285.

<sup>92</sup>Estas dimensiones son los tres aspectos formales según los cuales el «in» de la unidad del sistema está proyectado en el «ex» de las notas, a saber: totalidad, coherencia y duratividad (cf. IRE, 206). Estas dimensiones, empero, no coinciden con las señaladas en SE.

<sup>93</sup>En este sentido, la causalidad, como dar de sí en funcionalidad de lo real en tanto que real, es el dar de sí en cuanto sentido, tal como reza el título de nuestro apartado. «Dar de sí, repitámoslo otra vez, no significa causa ni cosa parecida, sino simple respectividad funcional» (GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. 182).

fundamental que Zubiri opone a la crítica de Hume al concepto de causalidad en los diversos textos en que la trata el filósofo vasco<sup>94</sup>.

Entre el tirón de la cuerda y el tañido de la campana, diría Hume, no hay una percepción de la causalidad, sino dos percepciones sucesivas, una que termina y otra que empieza. Pero con ello, Hume ha reducido lo aprehendido a contenidos —cuerda, campana, sonido—, soslayando la formalidad de realidad con que esos contenidos están dados en la impresión. En ésta, la cuerda y la campana son reales, y el sonido acontece en la realidad: percibimos que su logro de realidad está funcionalmente condicionado por algo distinto de él. Aunque esas condiciones «fueran puros hábitos mentales o psicológicos, que diría Hume» (EDR, 84), lo cierto es que no «aparecen los sonidos de la campana mientras no haya tirones de la cuerda» (HD, 86)<sup>95</sup>. Hay una funcionalidad entre la cuerda, la campana y el sonido en tanto que realidades. En la impresión de realidad, en efecto, se nos dan las cosas reales como funcionalmente unidas en su momento mismo de realidad, no sólo por lo que concierne a su contenido talitativo. Como este momento es el mismo para todos los contenidos, lo que hay en el ejemplo mencionado no es una sucesión de dos impresiones, sino una misma impresión de realidad en la que ésta es sentida

---

<sup>94</sup>Cf. EDR, 82-84; ETM, 476-477; IL, 40-41; IRA, 239-240; HD, 85-86.

<sup>95</sup>Por tanto, la crítica de Zubiri a Hume alcanza también a la reducción de la causalidad a puro hábito operada por el escocés sobre la base de la regularidad de esta sucesión (cf. EDR, 77).

como sucesiva<sup>96</sup>.

Ahora bien, la índole sucesiva de la realidad aprehendida no es sino un modo de funcionalidad, pero no la causalidad misma. La realidad es sentida como sucesiva en y porque es aprehendida como funcional en tanto que real. Hay entonces aprehensión inmediata de la causalidad, impresión de la realidad del «por» como categoría de actualización: «causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y esto es un hecho de experiencia» (HD, 86)<sup>97</sup>. Lo que siempre será problemático —y en esto Hume lleva razón— es averiguar cuál es la causa efectora<sup>98</sup>. De hecho, la ciencia ha fracasado cuantiosas veces en el intento de determinar la causa de un fenómeno. Con lo cual, la causa o influencia originante no se percibe casi nunca<sup>99</sup>, no está jamás dada<sup>100</sup>, al

---

<sup>96</sup>Cf. IL, 41; IRA, 239-240. La sucesión es un tipo talitativo de funcionalidad: «el hombre, al percibir las cosas está sucesivamente en ellas; sin embargo, no hay una estricta sucesión en eso que llamamos el momento de realidad» (ETM, 132).

<sup>97</sup>Cf. EDR, 84, 85, 317. Tanto la «percepción» como la «experiencia» han de entenderse aquí como formas de impresión de realidad sin ulteriores precisiones técnicas. La percepción es entendida por Zubiri a la manera del gestaltismo como aprehensión de constelaciones autónomas de notas (cf. IRE, 37), pero lo más relevante es que «percepción es un modo de intelección sentiente» (IRE, 145), es decir, conlleva impresión de realidad (cf. EDR, 83; ETM, 334). Experiencia, por su parte, no significa aquí probación física de realidad, sino que está tomada en su sentido más lato como aprehensión sensible en que nos está dada la realidad misma de las cosas. En este sentido la mienta también Zubiri para afirmar, aún vacilante, que la causalidad es aprehendida: «No es que sea *simpliciter* falso que la causalidad intervenga en la experiencia de las cosas reales y, por tanto, en la aprehensión del carácter intrínseco de su realidad» (SE, 469). Esto parece prelude la caracterización estricta de la causalidad formulada en EDR y su distinción de una caracterización restringida de la que formarían también parte la causalidad entendida como conexión en SE, 136 y 199, y como causación productiva y destructiva en SE, 469.

<sup>98</sup>Cf. EDR, 84, 90, 317.

<sup>99</sup>Cf. EDR, 86.

<sup>100</sup>Cf. IRA, 240.

menos de manera inmediata<sup>101</sup>. Por eso señala Zubiri que no hay refutación posible de un ocasionalismo metafísico en el orden de la causalidad eficiente intramundana<sup>102</sup>. Recapitulando lo dicho:

«no es que el tañido de la campana sea en cuanto tañido función del tirón de la cuerda en cuanto cuerda, sino que es la realidad del tañido en cuanto real lo que es función de la realidad del tirón de la cuerda en cuanto realidad. Y esto es algo perfectamente dado, aunque el tañido no fuera función del tirón» (IL, 41).

La determinación de la sucesión como una forma de funcionalidad y la problematicidad de la causa introducen a la caracterización restringida de la causalidad, aquella que la considera como un «tipo» o «modo» de funcionalidad entre otros, tales como la sucesión o la ley<sup>103</sup>. El análisis de los textos revela que la causalidad así presentada es la causación eficiente, la producción o efección causal como un tipo talitativo de causalidad: «la producción causal es sólo un modo de funcionalidad de lo real en tanto que real» (HD, 27). Cuando la causalidad tratada es la causalidad eficiente cabe denegarle su carácter de aprehendida: «la causalidad no es algo dado. Nunca percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra» (IL, 40). Pero Zubiri, fiel a su planteamiento básico en este punto, se cuidará de precisar que la funcionalidad de lo real en tanto que real sí es aprehendida: «La percepción jamás percibe la

---

<sup>101</sup>Cf. EDR, 86.

<sup>102</sup>Cf. EDR, 85, 318; IL, 40; HD, 119.

<sup>103</sup>Cf. IL, 39, 40; HD, 26-27.

causalidad, pero percibe siempre la funcionalidad» (IL, 40)<sup>104</sup>.

Lo que clásicamente se ha entendido por causalidad eficiente no sólo es un concepto reductivo de influjo causal —pues se lo concibe en orden al movimiento y no a la actividad de la realidad<sup>105</sup>— sino que se resuelve últimamente en ser funcionalidad de lo real en tanto que real<sup>106</sup>: «la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra» (HD, 85).

El concepto estricto de causalidad no se ciñe a la influencia efectora, sino que comprende a la causalidad eficiente y a otros tipos de rigurosa causación que no parecen contemplados en las cuatro causas aristotélicas<sup>107</sup>, «es un concepto que abarca muchos tipos posibles» (IL, 41). Entre ellos destaca Zubiri la causalidad personal. Las causas aristotélicas, plasmadas sobre realidades «naturales», pueden explicar hasta cierto punto la producción de un empujón, pero no la complacencia que produce la compañía de un amigo o lo

---

<sup>104</sup>«Este "por" es algo sentido y no algo concebido» (IL, 39); «El "por" en cambio lo percibimos siempre» (IL, 40); «Esta formalidad, este "por" en cuanto tal está dado en la impresión de realidad» (IL, 41).

<sup>105</sup>Cf. EDR, 74. La causa es definida en EDR, 85 como «la influencia de lo real en tanto que real». Tal definición atestigua que la causa sólo puede ser caracterizada desde la causalidad en que se inscribe (cf. EDR, 89).

<sup>106</sup>Cf. EDR, 234.

<sup>107</sup>Cf. HD, 152, 206.

que hace que admitamos un consejo suyo<sup>108</sup>.

Cabe preguntar por el fundamento de la causalidad campalmente sentida. En filosofía de la inteligencia, esta búsqueda de fundamento es sentida en forma de remisión al mundo como ámbito de fundamentalidad. El «por», en efecto, como las demás categorías de actualización, participa del campo y del mundo. Así como hay un «hacia» campal y un «hacia» transcampal o mundanal que, no obstante, son el mismo «hacia»<sup>109</sup>, así también hay un «por» intracampal —que remite a otras cosas del campo— y un «por» mundanal<sup>110</sup>. El «por» mundanal es el «por» del campo entero en cuanto campo que da razón de su «qué» campal, es su «por-qué», aquello por lo cual el «qué» campal es lo que es. En este sentido, el «por-qué» no es forzosamente causa como influjo productor u originante del efecto, sino funcionalidad mundanal o estricta, es «funcionalidad de lo real en tanto que real» (IRA, 237-238).

En filosofía de la realidad o metafísica se advierte que ninguna sustantividad intracósmica es sede de la causalidad porque ninguna es plenariamente sustantiva. La sede de la causalidad es la unidad de respectividad

---

<sup>108</sup>Cf. IRA, 238. Asimismo, no es igual ser autor de los propios actos que ser agente de los mismos, según quedaba establecido en el curso «El problema del hombre» (cf. SH, 586). Sobre la causalidad personal trataba también Zubiri en el curso profesado en la Universidad Gregoriana en 1973 y a ella le dedica un «apéndice» en HD, 205-208, incluyendo en ella la dimensión moral del hombre.

<sup>109</sup>Cf. IRA, 233, 307.

<sup>110</sup>Cf. IRA, 193, 232.

como «sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos» (EDR, 91)<sup>111</sup>. A este sistema cósmico-mundanal se le llama Todo. El Todo tiene, pues, caracteres talitativos en los que es factual —podría tal vez haber sido de otra manera—, y tiene carácter de real<sup>112</sup>. A este Todo estructural que es activo en sí mismo y por sí mismo cabe denominarle *natura naturans*<sup>113</sup>. El Todo como naturaleza naturante no es un sujeto del que emergen los fenómenos como excrecencias accidentales o potencias suyas<sup>114</sup>. No es una magna sustancia que tiene sus vicisitudes dinámicas al modo de la sustancia única de Espinosa o del espíritu absoluto de Hegel<sup>115</sup>. El Todo no es causa, sino sede de la causalidad, y su actividad consiste en ser determinación funcional de cada una de las realidades sustantivas que componen el mundo:

«Causalidad es determinación de lo real en la actividad del todo. De esta suerte la causalidad, que se manifiesta precisamente en cada cosa, en el devenir de cada una de las cosas, no es sino la plasmación de una causación que compete, *primo et per se*, pura y simplemente al todo en tanto que ese todo es precisamente activo» (EDR. 91).

Por ser el mundo sede del dar de sí es sede de la causalidad<sup>116</sup>. En

---

<sup>111</sup>Cf. EDR, 99.

<sup>112</sup>Cf. EDR, 93-94.

<sup>113</sup>El término está inspirado en Escoto Eriúgena (cf. SPF II, 112-113), pero hay que hacerle «graves correcciones» (EDR, 91) para despojarlo de su sentido místico y sus connotaciones panteístas. Naturaleza no mienta aquí un principio intrínseco y originante del que brotan las cosas tal como se ha entendido la *physis* griega (cf. SE, 106), ni es el concepto galileano de naturaleza (cf. CLF, 60), ni el sistema de leyes naturales tal como lo concibe Kant, ni el «ser en sí» de Hegel (cf. NHD, 231).

<sup>114</sup>Cf. EDR, 91.

<sup>115</sup>Cf. EDR, 314, 317.

<sup>116</sup>Cf. EDR, 317-318.

último término, el dar de sí en actividad que constituye el dinamismo del mundo desempeña no sólo la función de la causalidad, sino la función de una causa<sup>117</sup>. Dar de sí no es formalmente causalidad, pero cuando algo produce efectos los está dando de sí<sup>118</sup>. En el orden talitativo es la respectividad del Todo la «causa» del movimiento del Universo y no algo extrínseco a él<sup>119</sup>. El mismo dinamismo evolutivo del Universo concierne al Todo.

---

<sup>117</sup>Cf. EDR, 88; ETM, 483.

<sup>118</sup>Cf. EDR, 61; ETM, 472.

<sup>119</sup>Cf. EDR, 121.

**SEGUNDA PARTE:**  
**LA REALIDAD EN EVOLUCIÓN**



**I. LA EVOLUCIÓN  
COMO DESPLIEGUE  
DINÁMICO**



Dar de sí, según quedó dicho, no consiste formalmente en cambiar, pero el cambio es una manera como las sustantividades dan de sí. Dar de sí tampoco tiene un carácter formalmente procesual, sino que es un proceder sin proceso, un proceder gerundial. Pero el cambio sí es procesual<sup>1</sup>.

Al dar de sí en forma de cambio y, por ende, procesualmente, es a lo que Zubiri llama despliegue. El despliegue se funda en el dinamismo, tiene su fundamento mundanal en el dar de sí que es «el dinamismo radical, estructural y formal de lo real en cuanto real» (ETM, 440), y por eso todo despliegue es un dar de sí aunque la inversa no se cumpla. El dinamismo del dar de sí en forma de cambio es el dinamismo del despliegue<sup>2</sup>. Por consiguiente:

«el dar de sí según cambio es justo lo que formalmente constituye el despliegue: es el dinamismo en cambio. No todo dar de sí es movimiento, y por esto no todo dar de sí es despliegue. El despliegue es el dar de sí en el cambio» (ETM, 447).

Despliegue, en suma, es «el dinamismo del dar de sí (proceder sin proceso) cambiando» (ETM, 461); es aquel dinamismo que está «fundado de una o de otra manera en el substrato de un cambio» (EDR, 158).

---

<sup>1</sup>Cf. EDR, 63.

<sup>2</sup>Cf. ETM, 455.

El despliegue es lo que define el dinamismo estructural de la materia<sup>3</sup>. Por eso, en la consideración del despliegue el acento recae en el orden de lo talitativo-cósmico, pues este dar de sí procesual compendia «toda la riqueza del dar de sí a lo largo de la evolución cósmica» (ETM, 441). El origen de las cosas intramundanas es siempre procesual<sup>4</sup> y el substrato de esta evolución procesual es la materia, la cual se despliega en los tres hitos evolutivos ya reseñados en *Sobre la esencia*, a saber: estabilización de la materia, vitalización de la materia estable e inteligización de la vida animal<sup>5</sup>. En cada uno de estos estadios entran en juego determinados dinamismos que son como la constitución multivalente del dinamismo de la realidad en cuanto realidad<sup>6</sup>. Pero cada fase, atendiendo a su origen, recibe un nombre propio en cuanto dinamismo, a saber: transformación, sistematización y elevación de la materia respectivamente<sup>7</sup>. Abordar el tratamiento de la evolución como despliegue dinámico en sus tres fases es el cometido de los tres próximos capítulos. Dado que la materia es «el fundamento de la unidad dinámica de lo transcendental» (ETM, 404), el estudio de dichas fases ofrece el apoyo talitativo para entender la evolución, no ya como despliegue, sino como transcendentalidad dinámica.

---

<sup>3</sup>Cf. ETM, 431-432.

<sup>4</sup>Cf. SE, 340.

<sup>5</sup>Cf. SE, 171-173.

<sup>6</sup>Cf. EDR, 327.

<sup>7</sup>Cf. ETM, 460, 609; SH, 475.

## 5. ESTABILIZACIÓN DE LA MATERIA

### 1. LA MATERIA, SUBSTRATO DINÁMICO DE LA EVOLUCIÓN COMO DESPLIEGUE.

#### 1.1. Crítica a la concepción clásica de la materia

Aristóteles es el primero en ofrecer una concepción rigurosa de la materia<sup>1</sup>. Entiende que las cosas son sujetos sustanciales con propiedades inherentes. Cuando estas propiedades son cualidades sensibles elementales o combinadas, entonces hay sustancia material. Las sustancias materiales son para el Estagirita los materiales de que están hechas las cosas<sup>2</sup>, son los sujetos de una mutación. La sustancia material tiene un momento subjetual por el que es sujeto de mutación, y un momento formal que es aquello que muda. Es

---

<sup>1</sup>Cf. ETM, 579; SH, 445.

<sup>2</sup>Zubiri lo explica así ya en SPF, 47: «Grecia vio siempre en el hacer una elaboración a base de materiales previos. Por esto pudo interpretar la producción de las cosas, inclusive la generación del ente, como un *movimiento*. Todo movimiento necesita un sujeto, y en este caso el sujeto son los materiales». De rechazo, el filósofo piensa que no hay que concebir la materia desde los materiales, sino al revés (cf. ETM, 389). Si el mármol puede ser material de la estatua es porque es ya materia, un principio estructural.

decir, un momento de materia prima —*próte hýle*— y un momento de forma sustancial. La materia es así receptáculo de la forma<sup>3</sup>. Radicalmente, la esencia de la materialidad es la materia prima; la materia segunda es la sustancia en cuanto materia ya informada.

La materia prima aristotélica carece de toda propiedad, no es nada de lo que se dice determinadamente de cualquier ente<sup>4</sup>, es algo indefinido —*aóriston*— e indeterminado —*ápeiron*—<sup>5</sup>, es pura potencia<sup>6</sup>, pura receptividad —*tò dektikón*<sup>7</sup>—. En terminología escolástica, algo puramente susceptible.

En la Edad Media se identifica al espíritu como forma sustancial, con lo cual la oposición materia-forma se torna oposición materia-espíritu, vigente en la filosofía moderna<sup>8</sup>. Se instituye así, desde Descartes, el hábito de pensar la materia por sus caracteres geométricos —extensión, divisibilidad, etc.— o mecánicos<sup>9</sup>, quedando para el espíritu los atributos de inextensión, simplicidad, incorruptibilidad, etc.

Tradicionalmente, pues, materia es aquello de que algo está hecho, como

---

<sup>3</sup>Cf. ETM, 377.

<sup>4</sup>Cf. ARISTÓTELES: *Met.*, 1029 a 20.

<sup>5</sup>Cf. *Ibid.*, 1037 a 27, 207 b 35, etc.

<sup>6</sup>Cf. *Ibid.*, 1092 a 3.

<sup>7</sup>Cf. *Ibid.*, 320 a 2; ARISTÓTELES: *De gen. et corr.*, 320 a 3.

<sup>8</sup>Cf. ETM, 376.

<sup>9</sup>Cf. ETM, 37-38, 386; EDR, 175. «Para Descartes hay identidad entre la materia y la extensión; es la sustancia *quanta*» (ETM, 134).

el mármol o el bronce respecto de la estatua. Es sujeto susceptible de configuraciones para las que está dotado de potencia: «la materia es aquello de que algo está hecho, y es sujeto potencial de las determinaciones actuales de la forma» (ETM, 378).

Esta concepción clásica yerra en varios aspectos a juicio de Zubiri. En primer lugar, no toda materia es material *ex qua* están hechas las cosas, sino que puede ser aquello de lo que algo está constituido, lo que en la sustantividad reposa sobre sí mismo: «Sería absurdo pensar que el DNA y el RNA son los materiales de que está hecha la célula. No lo son, sino que son su código genético, el código constitutivo de la célula» (ETM, 379). La materia no es formalmente principio de elaboración, sino principio de constitución.

Las cosas, dicho sea en segundo lugar y por enésima vez, no son primariamente sustancias, sino sustantividades sistemáticas de notas coherentes. En su índole propia, la materia no es formalmente subjetual, pero sí que puede ser un momento substratual. Así, en una transformación lo que persiste no es un sujeto sustancial, sino el substrato constitutivo estructural de la sustantividad<sup>10</sup>, su esencia material. La noción de sustantividad, pues, basta por sí sola para desacreditar la distinción entre materia prima subjetual y materia segunda; lo que hay, dice Zubiri, son sustantividades materiales con su esencia material. En consecuencia, la idea de materia prima, pese a ser una

---

<sup>10</sup>Cf. ETM, 380.

«sutil y maravillosa idea, que ha pasado al lenguaje corriente» (EDR, 134), no es más que una construcción conceptual sin referente alguno. Lo único que nos es dado es materia «segunda»<sup>11</sup>: «No hay más materia que la que el mismo Aristóteles llamó materia segunda, esto es, la cosa material a secas» (SH, 448)<sup>12</sup>. Tal y como observa Zubiri, procediendo a una subdivisión de las cosas materiales no se llega nunca a una materia prima, sino a una materia básica o elemental que es la que constituyen las partículas elementales de los átomos<sup>13</sup>.

En tercer lugar, la materia no es formalmente una potencia indeterminada porque no es formalmente receptora, sino determinante de las notas que puede recibir. Antes que determinable, la materia es determinante, es estructura constitutiva, determinación receptual<sup>14</sup>. Tampoco es aceptable decir que la materia sea pura potencia, lo cual no es sino el aspecto positivo de la indeterminación. Ya Suárez advirtió que la materia había de tener algún tipo de acto propio: «Suárez comprendía —al fin y al cabo hombre de los siglos modernos— que era un poco difícil esta idea de la materia prima puramente indeterminada» (EDR, 136). Ni considerado el acto como actualidad, pues, ni considerado como actualidad, es la materia pura potencia.

---

<sup>11</sup>Cf. ETM, 380.

<sup>12</sup>ETM, 582; cf. ETM, 380-381.

<sup>13</sup>Cf. ETM, 392. Aquí se localiza el nivel ínfimo de materialidad (cf. SH, 56).

<sup>14</sup>Cf. ETM, 381.

Como actuidad, esto es, como posesión de una propiedad determinada o acto determinante de una propiedad, la materia es una manera positiva de ser acto determinante a la que Zubiri llama potencialidad. La potencialidad es un poder, «es principio positivo de determinación de actuidad estructural u otra» (ETM, 384).

Como actualidad, como un estar presente en la realidad cósmica, la materia da actualidad a sus determinaciones. Por tanto, no es pura potencia, sino potencialidad de actualidad.

Ni como potencialidad de determinación ni como potencialidad de actualidad podría la materia ser principio de constitución de las sustantividades si en sí misma no fuera formalmente un acto estructural y actual. Ello significa que la materia no es formalmente *dýnamis*, sino algo determinante. La materia es un sistema de potencialidades de estructuración y de actualidad porque constitutivamente es —como ha de verse— una estructura actual.

## **1.2. Materismo y concepto formal de materia**

La disyunción materia-espíritu queda invalidada desde la advertencia de que todo lo que nos está dado es, de una u otra manera, realidad material<sup>15</sup>. A buen seguro puede afirmarse que «la materia es un momento intrínseco

---

<sup>15</sup>Cf. ETM, 386.

formal de toda realidad intramundana. En una u otra forma, todas las realidades intramundanas tienen un momento material» (ETM, 403). Ninguna realidad intramundana está exenta de esta condición material. Ello no significa, sin embargo, que todas las notas de una cosa real intramundana sean puramente materiales. Mas la materia es un momento intrínseco y formal de todas las notas, aun de las no puramente materiales, aquellas que la tradición ha denominado espirituales<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>La filosofía de Zubiri, tan proclive a desfacer entuertos dualistas, unce con la coyunda de la unidad, esta vez, a realidades sólo aparentemente antagónicas cuales son el espíritu y la materia. Se inscribe así en la estela de un pensamiento que en la época contemporánea, y atento a los datos de la ciencia, ha tratado de rehabilitar a la materia reconociéndole una dignidad propia sin merma de su significación espiritual. «Su penetrante atención a los fenómenos físicos responde a una intuición concomitante del trasfondo "metafáctico" que confiere a la pura "materia", por encima de toda mera opacidad óptica, un alto grado de elasticidad interna y elevación ontológica» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, p. 338). Figura señera de esta actitud reconciliadora es P. Teilhard de Chardin, quien por su penetrante visión del cosmos escruta la dimensión espiritual de la materia y acoge en abrazo poético el clamor de lo trascendente que en ella percibe. Así lo plasmó en su «Himno a la materia» de 1919, cuya belleza expresiva y evidente afinidad con los planteamientos de Zubiri bien merecen una parcial reproducción en este trabajo:

«Bendita sea tú, áspera Materia, gleba estéril, dura roca, tú que no cedas más que a la violencia y nos obligas a trabajar si queremos comer.

Bendita seas, peligrosa Materia, mar violenta, indomable pasión, tú que nos devoras si no te encadenamos.

Bendita seas, poderosa Materia, evolución irresistible, realidad siempre naciente, tú que haces estallar en cada momento nuestros esquemas y nos obligas a buscar cada vez más lejos la verdad.

Bendita seas, universal Materia, duración sin límites, éter sin orillas, triple abismo de las estrellas, de los átomos y de las generaciones, tú que desbordas y disuelves nuestras estrechas medidas y nos revelas las dimensiones de Dios.

Bendita seas, materia mortal, tú que, disociándote un día en nosotros, nos introducirás, por fuerza, en el corazón mismo de lo que es.

Sin ti, Materia, sin tus ataques, sin tus arranques, viviríamos inertes, estancados, pueriles, ignorantes de nosotros mismos y de Dios. Tú que castigas y que curas, tú que resistes y que cedas, tú que trastuecas y que construyes, tú que encadenas y que liberas, savia de nuestras almas, mano de Dios, carne de Cristo, Materia, yo te bendigo.

Yo te bendigo, Materia, y te saludo, no como te describen, reducida o desfigurada, los pontífices de la ciencia y los predicadores de la virtud, un amasijo, dicen, de fuerzas brutales o de bajos apetitos, sino como te me apareces hoy, *en tu totalidad y tu verdad*» (TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Himno del Universo*. Trotta, Madrid, 1996, p. 64. Traducción de F. Pérez). De «la Santa materia» habla también el jesuita en TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El medio divino*. Alianza / Taurus, 1989<sup>d</sup>, p. 83s.

Esta doctrina no es, precisa Zubiri, un materialismo. El materialismo consiste en «afirmar que todo lo real y todas sus notas son de estructura exclusivamente material» (ETM, 411), estriba en sostener que no hay más realidad que la material<sup>17</sup>. Pero este reduccionismo tiene su origen, a su vez, en un concepto reduccionista de la materia que se remonta, en sus raíces ancestrales, al propio planteamiento de Aristóteles. El materialismo, en efecto, juega con la idea de la materia como algo «de» lo que todo está hecho; en este sentido, «todo materialismo consiste en afirmar que todo está hecho de materia, que no hay ninguna realidad que no sea material en el sentido de que esté hecha de materia» (ETM, 170). Pero el reduccionismo ha revestido también la forma de una unilateralidad en el modo de concebir la materia:

«La ciencia y la filosofía, desde el siglo XVII, han rebajado la materia hasta identificarla precisa y formalmente con un sistema físico-químico no-vivo. Y esto es un empobrecimiento inadmisibles de la realidad material. Porque la materia tiene, en su propio carácter de materia, caracteres estructurales distintos de los que se formulan en las leyes físico-químicas, por ejemplo, las características expresadas en ciertas leyes biológicas» (ETM, 353).

Frente a esta visión unívoca que soslaya la riqueza encerrada en el concepto de materia y lo depaupera, la noción zubiriana de materia es mucho más extensa que la habitual en la época moderna y se nutre de los conocimientos científicos del siglo XX.

---

<sup>17</sup>Cf. ETM, 591; SH, 457; SSV, 377. Para Zubiri, en cambio, la «realidad física, esta realidad físico-positiva se da siempre en materialidad, lo cual no implica necesariamente que se agote en pura materialidad» (ELLACURÍA, I.: «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», p. 166).

Ante todo, materia no es sólo «cosa» si por tal se entiende algo opuesto a la vitalidad<sup>18</sup>, sino que abarca a las realidades vivas. Aun la energía ha de ser considerada como materia, pues esta no es «una especie de fluido más o menos evanescente» (EDR, 138) a distinción de la masa, sino la capacidad de producir trabajo. La célebre ecuación de Einstein, recuerda Zubiri, expresa que la diferencia entre masa y energía es meramente cuantitativa<sup>19</sup>, que la masa es capacidad de producir trabajo y el trabajo tiene cualidades de masa. También la noción de fuerza, cualquiera que sea su suerte en la física contemporánea<sup>20</sup>, designa algo material. Galaxias, campos, seres vivos, son materia<sup>21</sup>. Incluso la antimateria constituida por las colisiones de las antipartículas con las partículas elementales cae bajo el epígrafe de materia<sup>22</sup>.

Pese a la gran flexibilidad de este concepto de materia, continúa siendo falso «que toda realidad mundanal sea solamente material» (SH, 457). El hombre, como viviente, es un fragmento del cosmos, pero posee notas

---

<sup>18</sup>Es el sentido de «cosa» en el llamado «cosismo» (cf. HD, 79; IRE, 19). Pero Zubiri aclara que, en una acepción más amplia, «cosa» sería simplemente sinónimo de «algo». Es una acepción deliberadamente vaga (cf. ETM, 84; ETM, 123) que el autor, sin embargo, no se recata en emplear a lo largo de sus escritos.

<sup>19</sup>Cf. EDR, 53, 139.

<sup>20</sup>Cf. ETM, 420. Mala suerte le imputa Zubiri a esta idea clásica: «En fin, hasta Einstein se pudo hablar de las fuerzas, por ejemplo de la fuerza de la gravitación. Ahora bien, Einstein ha relativizado por completo el concepto de fuerza. Para Einstein no hay más realidad que los campos: el electromagnético y el gravitatorio; y lo que llamamos fuerza es la manera como el hombre siente la intensidad del campo en un punto determinado. Pero no es una fuerza la que produce el campo. La fuerza no tiene carácter causal. La gravitación es una estructura: la curvatura del Universo. No existe para Einstein fuerza de gravitación» (EDR, 120; cf. EDR, 155).

<sup>21</sup>Cf. ETM, 442.

<sup>22</sup>Cf. ETM, 354.

psíquicas —las facultades de inteligencia, sentimiento, voluntad— que no son exclusivamente materiales, pues son irreducibles a puro sentir, afección y tendencias. Mas tampoco son excluyentes de lo material, pues por apoyarse en estos últimos tienen un momento animal y por ende material<sup>23</sup>. En tanto que potencias, sin embargo, inteligencia, sentimiento y voluntad no son materiales<sup>24</sup>.

Todo ello permite hablar de unitariedad cósmica de la materia y de su universalidad. La materia, en efecto, constituye la unidad cósmica de lo real<sup>25</sup>. Y la respectividad talitativa, llega a decir Zubiri, es «respectividad material» (ETM, 415), con lo que la unidad del cosmos no puede ser sino material. Esta unitariedad cósmica de la materia funda la universalidad de la misma. Si la materia no es aquello «de» que todo está hecho, por lo menos es aquello «en» que todo está hecho<sup>26</sup>, de suerte que las cosas que están en el cosmos son cosas materiales y todo lo cósmico es material<sup>27</sup>: «La unidad del Cosmos es la materia, y por eso es por lo que cada cosa que está en la realidad cósmica tiene que ser material» (ETM, 415). En definitiva, la universalidad de la materia burla las pretensiones omnímodas del materialismo:

---

<sup>23</sup>Cf. ETM, 406, 424.

<sup>24</sup>Cf. ETM, 411; SSV, 377.

<sup>25</sup>Cf. ETM, 415, 420.

<sup>26</sup>Cf. ETM, 170.

<sup>27</sup>Cf. ETM, 367.

«no nos está dada en la realidad cósmica ninguna realidad espiritual. Todas las realidades cósmicas son cosas materiales, en el sentido de que, aunque no todo en ellas fuera material, sin embargo, poseen todas un momento intrínseco y formal suyo que es lo que llamamos materia» (ETM, 376).

La ausencia en la aprehensión de realidades puramente espirituales y la universalidad de la materia no significan una profesión de materialismo, sino lo que Zubiri llama un materismo<sup>28</sup>. La noción de materismo aún, en rigor, la unitariedad de la materia, su universalidad y el carácter dinámico que le es intrínseco y formal, que inaugura la fecundidad de la evolución cósmica y que queda recogido en el vocablo «potencialidades». Los tres aspectos quedan condensadamente expuestos en la siguiente definición:

«El materismo es la afirmación de que toda realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia» (ETM, 413)<sup>29</sup>.

Nacer en función determinante de la materia significa, para toda realidad intramundana, que es la materia la que determina su orto genético, la entrada en acción de sus posibles notas no exclusivamente materiales y su modo mismo de acción<sup>30</sup>. La alusión del párrafo transcrito a la esencia constitutiva conduce a afrontar el concepto formal de materia distinguiendo entre cosa material y materia propiamente dicha.

Cosas materiales son aquellas que aprehenden los sentidos, las llamadas

---

<sup>28</sup>Cf. ETM, 170, 413, 591; SH, 457; SSV, 377.

<sup>29</sup>Cf. ETM, 170; SSV, 377.

<sup>30</sup>Cf. ETM, 405.

cualidades sensibles<sup>31</sup>, pero también lo formalmente reclamado por ellas aunque no sea inmediatamente aprehensible, por ejemplo los átomos y sus partículas elementales. Cosa material es, pues, «el sistema constructo de cualidades sensibles o de lo formalmente necesario para ellas» (EDR, 344). Pero las cualidades sensibles o lo por ellas reclamado son notas constitucionales que se fundan en aquellas notas constitutivas que forman la esencia material. La materia es, precisamente, la esencia de las cosas materiales, la «unidad coherencial primaria material» (SH, 57). Por eso la llama Zubiri «esencia-materia»<sup>32</sup>.

La esencia, como unidad constitutiva de la sustantividad, tiene aquel momento por el que las notas constitutivas reposan sobre sí mismas. En este sentido, la materia cual esencia constitutiva de la cosa material constituye el ámbito del «de suyo» en que su realidad consiste, pero también su talidad, «lo que» es la cosa material<sup>33</sup>. «De suyo» y talidad conforman el concepto de estructura, y la estructura es fundamento de su propia actualidad. La materia es así principio estructural y principio de actualidad de la cosa material.

Como principio estructural, la esencia-materia es un constructo de

---

<sup>31</sup>Cf. ETM, 333-334.

<sup>32</sup>La materia de algo, puntualiza Zubiri, es sólo su determinante formal inmediato; para el mármol, la calcita y no los electrones, protones, etc., que constituyen su materia básica. Esta última escapa a nuestra aprehensión: «Los determinantes mediatos no entran en el concepto de función material determinante. Los determinantes mediatos pertenecen al mármol no como materia sino como cosa material» (ETM, 392). Esto contradice, sin embargo, la calificación de «este electrón, este átomo de plata» como esencia-materia en ETM, 368.

<sup>33</sup>Cf. ETM, 394-395.

elementos que determina la posicionalidad constitucional de la sustantividad material. Determina asimismo la cualidad de las propiedades constitucionales en tanto que aditivas o sistemáticas<sup>34</sup>. Funda, en fin, la consistencia propia de la cosa material, su estabilidad, pero no como «lo opuesto a la disipación» (ETM, 352), lo cual es sólo propio de la esencia-materia, sino como estabilidad variable. La materia como principio de estructuración es la materia estructural.

En su condición de principio de actualidad, la esencia-materia determina la actualidad de la sustantividad material en el mundo porque determina su actualidad factual en el cosmos. Hay un «aquí» cósmico y un «aquí» mundanal del «estar» en que la actualidad consiste. «Y, como estar en el Mundo es el ser, resulta que el fundamento del ser de nuestra factual realidad es su actualidad cósmica» (ETM, 367). La esencia-materia, y consiguientemente la cosa material, es actual en el cosmos. Más aún, «toda actualidad en la realidad cósmica, en cuanto actualidad cósmica, es materia» (ETM, 369). Es decir, que la materia es la razón formal de la actualidad en el cosmos.

La materia en tanto que actual en el cosmos es lo que Zubiri llama materia somática o simplemente soma, como un aspecto diferente de la materia estructural<sup>35</sup>. Así, la expresión y la fisonomía de un hombre son caracteres

---

<sup>34</sup>Cf. ETM, 350-351.

<sup>35</sup>Esta idea está ya bosquejada en los primeros escritos de Zubiri y encuentra sus raíces en la teología paulina del cuerpo con su distinción entre un soma *σαρκικόν* o carnal y un soma *πνευματικόν* o espiritual (cf. SPF, 36; ETM, 14). El concepto de soma común a ambas expresiones está, empero, más allá de lo que habitualmente se entiende por cuerpo (cf. ETM, 14). En el trabajo titulado «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», Zubiri

somáticos, no estructurales, aunque se apoyen en la materia estructural<sup>36</sup>.

Al ser la esencia-materia principio de actualidad, la actualidad cósmica de lo constitucional, de la cosa material, es indirecta, fundada o mediada por la actualidad de la esencia-materia<sup>37</sup>. No obstante, goza de una mayor o menor inmediatez de actualidad en la respectividad cósmica. Así, según Zubiri, un brazo amputado cobra en el cosmos una inmediatez que antes no tenía; ha habido aquí un devenir de actualidad, en este caso implicado por un devenir de la realidad física de la cosa material.

La materia, en fin, como substrato de las cosas materiales, es principio de estructuración y principio de actualidad. Pero este substrato es además dinámico, como procede considerar a continuación.

---

precisa lo que sería ese soma: «no significa en primera línea la simple materia pasiva e inerte, sino la manera cómo [*sic*] la unidad formal del ser tiene realidad en los límites circunscriptivos y definitivos que le impone su "extensión"; pero, en esta visión, a diferencia de la que Zubiri sostendrá en su etapa madura, «hay que entender la materia desde el *sôma* y no el *sôma* desde la materia» (NHD, 440). Por su materia, por la *sárx*, el soma del hombre es presa del pecado, tal como explica J. A. T. Robinson: «*Mientras que σάρξ representa al hombre en su solidaridad con la creación, pero distanciado de Dios, σωμα representa al hombre en su solidaridad con la creación en cuanto hecha para Dios*» (ROBINSON, J. A. T.: *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Ariel, Barcelona, 1968, p. 42. Traducción de N. Fernández Marcos). En el pensamiento de San Pablo, reitera el joven Zubiri, el soma «expresa la presencia real y circunscriptiva de un ser distenso en el espacio. Lo que llamamos materia es el ente que tiene este modo de ser somático. En el hombre esta materia es *sárx*, carne. Pero no está dicho con esto que la materia no pueda tener diversas maneras de ser *sôma*, o en términos paulinos: una misma *morphé* puede presentar varias figuras, *skhémata*. Si entendemos por *sárx* nuestra manera actual, se comprende que los Padres griegos, a una con San Pablo, llamen a nuestro cuerpo *sôma sarkikón*, cuerpo carnal. Pero el mismo *sôma* puede tener su carácter somático determinado por una transfiguración de la materia por el espíritu, *pneûma*: el cuerpo tiene entonces otra figura, que San Pablo y los Padres griegos llamaron *sôma pneumatikón*, cuerpo espiritual, o si se quiere, cuerpo glorioso» (NHD, 456-457).

<sup>36</sup>Cf. ETM, 370; SSV, 375.

<sup>37</sup>Cf. ETM, 372.

### 1.3. Las potencialidades de la materia

La esencia-materia no sólo principia el «de suyo», la talidad y la actualidad de la cosa material, sino que en su dar de sí es un poder de constitución. El autoprocéder no procesual en que consiste el dar de sí de la esencia hace de ella un determinante estructurante de su propia riqueza: «lo procedido es la riqueza de la esencia, y lo que el determinar hace es explicar su riqueza» (ETM, 447). Como hay diversos modos de dar de sí, hay también modos distintos de ser determinante estructurante. La materia da de sí cambiando, y su ser determinante estructurante queda explicado en forma de despliegue, de suerte que el cambio mide lo que la materia «puede» dar de sí<sup>38</sup>. La materia es formalmente un «poder» que está plegado y se explica: «poder es el momento estructural de la materia en cuanto da de sí en despliegue» (ETM, 448).

Poder no mienta, en este contexto, el poder de lo real, esto es, la dominancia de lo real en tanto que real sobre el contenido aprehendido en impresión. Ni es poder en el sentido de lo posible a diferencia de lo real, porque este poder es real y constituye como tal a la sustantividad material<sup>39</sup>. Tampoco se trata de una potencia entendida como principio de producción de

---

<sup>38</sup>Cf. ETM, 448.

<sup>39</sup>Cf. ETM, 398, 448.

cambio o transformación en otro o en sí mismo en tanto que otro<sup>40</sup>. Esto, lo que Aristóteles entiende por potencia, inhiere en la naturaleza, en la cosa ya constituida como real. En cambio, en el poder aludido trátase «de que algo en sí mismo dé de sí mismo justo en cuanto sí mismo» (ETM, 449). Lo que los medievales llamaron potencia activa es algo fijado de una vez para siempre; por el contrario, el poder de constituir una sustantividad material puede cambiar, aumentar, disminuir<sup>41</sup>. Pero Aristóteles también entendió la potencia en el sentido de ser potencialmente —virtualmente— algo. Así, la estatua de Hermes está potencialmente en la madera<sup>42</sup> o, en el ejemplo hegeliano, la encina en la bellota<sup>43</sup>. Frente a estas concepciones hay que destacar que el poder estructural de la materia no es virtualidad, como si la esencia fuera un germen de la sustantividad, pues la virtualidad es algo concebido desde el resultado. En sí misma, la bellota es un sistema de notas y lo que «actualmente puede dar de sí» (ETM, 450). Este dar de sí concierne a la bellota como estructura procededora, y no al término del proceso, a la encina. Entonces, la bellota no es germen porque germina, como pretendería Hegel, sino que germina porque es germen, por su proceder en despliegue.

Potencia activa y virtualidad pertenecen al orden operativo, mientras que

---

<sup>40</sup>Cf. ARISTÓTELES: *Met.*, 1048 a 28-29.

<sup>41</sup>Cf. ETM, 398, 448.

<sup>42</sup>Cf. ARISTÓTELES: *Met.*, 1048 a 33.

<sup>43</sup>Cf. EDR, 44, 229. El ejemplo es de Hegel, para quien el despliegue es un movimiento que «consiste en actualizar algo que previamente estaría como virtualmente en lo movido» (IRA, 291).

el poder de la materia es previo a lo expresado por esos conceptos, concierne al momento de realidad, es constitutivo del «de suyo» material. Este poder estriba en que lo real material es potente, y esta «potentidad» es formalmente dar de sí en cambio:

«No es que la materia sea real y en consecuencia sea potente; es que su misma realidad consiste estructuralmente en ser potente. Dar de sí en movimiento, esto es, el poder del despliegue, es ser-potente. Este ser potente es justo el determinante estructurante de la materia» (ETM, 451).

Entonces, si el germen es germen es por el tipo de potentidad estructural que posee; si lo real puede ser potencia o acto es porque ya es potente en cuanto real. La potentidad está «allende todo lo actual y lo potencial de la dinámica clásica» (ETM, 612).

La potentidad propia de la materia es el dar de sí en cambio. Su «de suyo» es un «dar de sí», donde el «de» alude al «dar», y el «suyo» a su propia realidad, a su «en sí»<sup>44</sup>. Por consiguiente, el «de» y el «dar» dicen potentidad; el «suyo» y el «de sí» expresan la riqueza estructural: «La unidad de potentidad y riqueza estructural (tanto de notas como de unidad) es el *de suyo* en que la realidad de la materia consiste» (ETM, 452).

La esencia-materia es un sistema que es potente, y el cambio mide su dar de sí, su potentidad. La potentidad de la materia es superior, en ciertos casos, a lo que ya da de sí siendo lo que es, y entonces dará más de sí

---

<sup>44</sup>Cf. ETM, 440.

cambiando<sup>45</sup>. De ahí que la realidad material es más que la riqueza de notas que actualmente posee, es constitutivamente innovadora<sup>46</sup>, y en ello reside la posibilidad misma de la evolución cósmica: «La evolución no es cuestión ni de potencia ni de acto virtual, sino que es cuestión de potentidad» (ETM, 453).

En lugar de potentidad, grueso neologismo, Zubiri emplea tempranamente el término potencialidad, decantándose en lo sucesivo —a fin de evitar la confusión con el sentido de virtualidad de la potencialidad aristotélica— por el plural «potencialidades». El vocablo y el concepto proceden de la vieja biología de la diferenciación embrionaria: «las potencialidades de una célula germinal son por ejemplo sus capacidades de diferenciarse en tejidos distintos» (SH, 449; ETM, 583). Desde fines del siglo XIX se hablaba en biología de potencialidades de desarrollo de la célula germinal<sup>47</sup>. Así, dividiendo en dos partes una gástrula de estrella de mar, cada una de ellas da origen a un animal completo<sup>48</sup>. Pero prescindiendo de este uso biológico,

---

<sup>45</sup>Cf. ETM, 453.

<sup>46</sup>Cf. ETM, 358, 411, 453.

<sup>47</sup>Cf. ETM, 384, 454. El vocablo «potencialidades» es abundantemente empleado por R. B. Goldschmidt, y con frecuencia como «potencialidades genéticas», «potencialidades de desarrollo» y «potencialidades de evolución», es decir, exactamente en los mismos sentidos en que lo emplea Zubiri (cf. GOLDSCHMIDT, R. B.: *Base material de la evolución*. Espasa-Calpe, Madrid, 1993, pp. 17, 19, 86, 94, 235, 243, 244, 248, 253, 263, 334, 342, 344, 356). Más adelante se aludirá a otros indicios que apuntan a una lectura zubiriana de esta obra.

<sup>48</sup>El ejemplo, referido en ETM, 401, 454 y 456, evoca los experimentos de H. Driesch (1867-1941), discípulo de E. Haeckel, quien comprobó que al ser divididas, las células de la gástrula de un erizo de mar no daban origen a organismos parciales, sino que reproducían en menor tamaño el organismo entero (cf. DRIESCH, H.: *La Philosophie de l'Organisme*. Marcel Rivière, Paris, 1921, pp. 44-45). Driesch habló, por ello, de «sistemas armónicos equipotenciales», en los cuales el todo está contenido en la parte, la cual tiene el carácter de germen (cf. *op. cit.*, pp. 103s.). En general es el erizo de mar —y no la estrella de mar— el animal célebre en los

Zubiri confiere dignidad metafísica al concepto al exceder su connotación de desarrollo y referirlo al dar de sí. Las potencialidades biológicas no son sino un tipo especial de potencialidades metafísicas<sup>49</sup>. Las potencialidades son el poder mismo de la esencia-materia por el que ésta determina las estructuras de la realidad material. Sus características pueden desgranarse como sigue<sup>50</sup>:

- a) Potencialidades son el dinamismo del dar de sí en forma de cambio, el dinamismo del despliegue. Recíprocamente, el despliegue «es el dar de sí de las potencialidades» (ETM, 488).
- b) Quien es potente es el Cosmos, la materia en su constitutiva unitariedad. Las cosas, fragmentos del cosmos, sólo son potentes de manera aproximada o impropia.
- c) Las potencialidades no son de índole formalmente causal, sino

---

experimentos embriológicos decimonónicos. Fue en esta especie en la que O. Hertwig observó en 1875 que la concepción tenía lugar al penetrar el espermatozoide en el óvulo (cf. DE MIER, A. y ARRANZ, M.: «Gregor J. Mendel † 1884: El sacerdote, el científico», en *Religión y Cultura* 139 (1984), p. 185). Por su parte, Theodor Boveri dedujo, a partir de un experimento con células de erizo de mar —cada una con 36 cromosomas—, que cada cromosoma tenía cualidades diferentes. Sutton y Boveri pudieron llegar a afirmar de esta manera que los genes se localizan en los cromosomas (cf. GIORDAN, A., MOST, V., TESI, D., GAGLIARDI, R.: *Conceptos de biología*, vol. 2. Ministerio de Educación y Ciencia / Labor, Madrid, 1988, pp. 140-141). Los experimentos de Driesch con embriones de erizos de mar son aludidos por autores bien conocidos por Zubiri, tales como H. Bergson y J. von Uexküll (cf. BERGSON, H.: *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985<sup>2</sup>, p. 25; VON UEXKÜLL, J.: *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. Revista de Occidente, Madrid, 1942, pp. 47, 144; VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Calpe, Madrid, 1922, pp. 238, 249). Sin embargo, el propio H. Driesch aduce el experimento con la estrella de mar con idénticos resultados: «si on sectionne ainsi une gastrula d'étoile de mer, soit suivant son axe, soit à angle droit, on obtiendra des organismes complets de taille réduite développés aux dépens de chacune des deux parties» (DRIESCH, H.: *op. cit.*, p. 68. Traducción de M. Kollmann).

<sup>49</sup>Cf. ETM, 399.

<sup>50</sup>Cf. ETM, 400-401, 455-456.

determinante. Pertenecen a la realidad formal de la esencia-materia.

d) Son potencialidades de constitución en el triple aspecto de «de suyo», talidad y actualidad. Esto es, son potencialidades de estructuración y de actualidad.

e) Tienen, en cada cosa y en cada caso, una precisa estructura según la índole concreta de la realidad individual en que cada cosa consiste. Por así decirlo, son potencialidades locales. Un trozo de hierro, valga el ejemplo, no tiene potencialidades inmediatas de hominización.

f) Las potencialidades pueden ser «más» de lo que son las notas estructurales que han determinado en el sistema. En tal caso, el sistema puede dar más de sí en forma de cambio. En este sentido, «las potencialidades son las distintas capacidades de "dar de sí" algo nuevo» (SH, 449; ETM, 583).

g) Las potencialidades pueden no estar fijadas de una vez para siempre. Las potencialidades locales son variables. La célula germinal, póngase por caso, es totipotente, pero no lo es el embrión ya muy formado. Las potencialidades evolutivas de un mamífero son mayores que las de un ave<sup>51</sup>. La variabilidad de

---

<sup>51</sup>Cf. EDR, 212.

las potencialidades determina su dar de sí mediato o inmediato.

Las potencialidades, en suma, son el nombre del dinamismo de la esencia-materia en su poder de constituir la realidad material. Definen la limitada capacidad de dar de sí que tienen las sustantividades materiales o, dicho positivamente, su capacidad cualificada de dar de sí<sup>52</sup>. Las potencialidades son los modos como la materia es principio.

## **2. CONSTITUCIÓN EVOLUTIVA DE LA MATERIA ESTABLE**

Esta constitución es el paso de la materia elemental a la materia corporal, es decir, a los átomos y las moléculas.

### **2.1. De la materia elemental a la materia estable**

La materia inestable es la materia elemental, llamada asimismo materia básica<sup>53</sup>, ya que es la de las partículas elementales e incluye a la propia energía<sup>54</sup>. Las partículas elementales son las potencialidades primeras de la materia y su estudio reviste un interés no sólo científico, sino también

---

<sup>52</sup>Cf. ETM, 457.

<sup>53</sup>Cf. ETM, 392.

<sup>54</sup>Cf. ETM, 354.

filosófico<sup>55</sup>.

Las partículas elementales no son homogéneas, sino que tienen una estructura sistemática determinada por ciertas notas estudiadas por la física: masa, carga, spin, extrañeza, spin isotópico, etc. Estas notas no son propiedades aditivas, sino sistemáticas, porque no se trata de sistemas compuestos<sup>56</sup>. Lo relevante para la filosofía es precisamente esto, que «la elementalidad de las partículas significa que no son un sistema compuesto. Son sistemas, pero primarios» (ETM, 611).

---

<sup>55</sup>Es proverbial el interés y el conocimiento de Zubiri en torno a las novedades suscitadas por los descubrimientos de la física subatómica y su repercusión en la filosofía ya desde sus primeros escritos. I. Ellacuría refiere que Oppenheimer, uno de los «padres» de la bomba atómica, «quedó asombrado de la comprensión que de la nueva física tenía y mostraba Zubiri en su artículo "La idea de naturaleza: la nueva física", NHD, 243-304» (ELLACURÍA, I.: «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», p. 170 n.), y P. Laín Entralgo recuerda «con pasmo» haber asistido en Madrid a una conversación entre Zubiri y W. Heisenberg con ocasión de una visita de este último (cf. LAIN ENTRALGO, P.: «Zubiri hacia el futuro», en TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (ed.): *Zubiri (1898-1983)*, p. 154). Parece que entre las cuestiones que acuciaban a Zubiri en sus conversaciones con el insigne físico estaba la reversión del tiempo en determinadas ecuaciones de física cuántica, tal como relata el filósofo vasco: «cuantas veces he querido que eso se me explique, ... incluso se lo he pedido al propio Heisenberg, que siempre me ha soltado grandes discursos, pero nunca me ha resultado clara su exposición» (EDR, 123). Por nuestra parte, el tratamiento en este trabajo de las partículas elementales no está animado por pretensiones de erudición científica, sino por el interés de elucidar su relevancia en el curso de la evolución de la materia. Tal es el enfoque presente en el apéndice titulado «Las partículas elementales» de ETM, 611-619, que tomamos como punto de partida fundamental de nuestra exposición.

<sup>56</sup>Sistema compuesto es el que se puede descomponer en elementos (cf. SE, 147). Si los quarks componen las partículas fuertes como el protón, desmintiendo así la presunta elementalidad de estas últimas, «serían sistemáticas [...] algunas de las propiedades del protón constituido por los quarks» (SH, 447-448; ETM, 582). Otras podrían ser aditivas, si es que se considera que las verdaderas partículas elementales son en tal caso los quarks; pero Zubiri sabe que los quarks no tienen existencia más que integrados en una partícula, carecen de «vida independiente». La dilucidación del problema, empero, es competencia de la ciencia (cf. ETM, 611). En ésta parece hacerse camino una solución integradora. En efecto, se sabe que los quarks son más que los tres aludidos por Zubiri en 1973-1974 como «hipotéticos» (ETM, 611), y que en aquella época recibían los prosaicos nombres de *u*, *d* y *s*. Son los componentes de partículas como el protón y el neutrón, pero sólo existen asociados. Entonces, las partículas, aun las constituidas por los quarks, son las primeras realidades que pueden existir en estado individual (cf. PASOLINI, P.: *L'avvenire migliore del passato. Evoluzione, scienza e fede*. Città Nuova, Roma, 1982, pp. 20-21).

Por otra parte, las partículas elementales están constitutivamente en interacción: «cada partícula es intrínseca y formalmente activa por sí misma en extensidad de interacción» (ETM, 612). Esta interacción constitutiva está tipificada, señala Zubiri, en cuatro modos: la gravitatoria, la de cohesión fuerte —por ejemplo, las fuerzas nucleares—, la electromagnética y la débil —por ejemplo, la de la desintegración radiactiva—. Cada partícula es una configuración dinámica.

En la interacción desaparece la identidad de cada partícula; aunque siga habiendo, por ejemplo, dos partículas, no tiene «sentido físico» hablar de cada una de ellas por sí misma<sup>57</sup>. Cuando varias partículas entran en interacción, sus dominios espaciales se recubren, por así decirlo ocupan el mismo lugar.

Además, las partículas se producen y se destruyen en colisiones de alta energía, y esta producción es una transformación. No es que haya un sujeto que subyace a las notas de cada partícula, sino que cada una representa un substrato dinámico que es el que se transforma constituyendo un nuevo sistema primario. En la transformación se advierte que el grado de sustantividad de las partículas es el de meras singularidades, con una individualidad exclusivamente numeral y no estricta<sup>58</sup>:

«Después de una reacción contraria, volveremos a encontrar el mismo número de partículas, pero ya no tendrá sentido decir que la partícula A' después de la reacción es individualmente la

---

<sup>57</sup>Cf. ETM, 617.

<sup>58</sup>Cf. SE, 171; ETM, 423.

misma partícula A antes de la reacción; de la misma manera que, al sumar 2 y 3 para formar el 5, si, después de dividir nuevamente el 5 en 2 y 3, pregunto si una unidad determinada del segundo número 2 es individualmente la misma que una cierta unidad del primer 2, la pregunta carece de sentido» (ETM, 638).

Es decir, más que individualidades, las partículas elementales son estrictamente singularidades, son *singuli* y no individuos, según una distinción «desapercibida para la filosofía clásica» (ETM, 639). La unidad numeral es sólo una cuasi-unidad; en ella, la palabra «cuál» no tiene sentido<sup>59</sup>.

A reserva de la explicación científica del cómo de estas transformaciones, en ellas se logra una indistinción entre masa y energía, por lo que es pertinente en ciencia y en filosofía superar el tradicional dualismo entre materia y energía<sup>60</sup>.

El despliegue de las potencialidades de la materia comienza con la transformación de las partículas elementales: «Las partículas son lo que son y lo que pueden producir en interacción» (ETM, 612). Esta capacidad de dar de sí en forma de cambio es el momento inaugural de la evolución cósmica. De ahí que la producción de partículas elementales «es por ello evolución. Por aquí se ve ya que evolución en sentido estricto no es algo exclusivamente biológico» (ETM, 613).

Finalmente, las partículas elementales son en buena medida decaíbles, decaen transformándose en otras partículas y en energía. La mínima estabilidad

---

<sup>59</sup>Cf. EDR, 163; SE, 166, 139, 141, 238-239.

<sup>60</sup>Cf. ETM, 612.

asignable a la materia, la estabilidad decaíble, es la propia de la materia elemental<sup>61</sup>, aunque hay partículas que gozan de mayor estabilidad que otras<sup>62</sup>.

Las partículas elementales son cuasi-unidades de configuración dinámica, donde por configuración dinámica se entiende «la unidad intrínseca y primera de localización espacio-temporal y de estado dinámico» (ETM, 613). Pues bien, tal como ha expresado la física cuántica, estos dos momentos son relativamente independientes:

«Todo impulso se puede medir con rigor, pero la partícula podría estar en cualquier punto del continuo espacio-temporal o incluso en todo él. Se podría medir también con rigor la localización espacio-temporal de la partícula, pero entonces su impulso podría ser cualquiera» (ETM, 613)<sup>63</sup>.

La imposibilidad de medir con exactitud la posición y el impulso de la partícula, el juego de ambas imprecisiones, logra su expresión acaso más pedagógica en el viejo símil propuesto por Zubiri: es como si se tratase de registrar la temperatura de una habitación valiéndose de bloques de hielo; indefectiblemente cambiaría la temperatura anterior de la habitación que, por

---

<sup>61</sup>Cf. ETM, 354.

<sup>62</sup>Se trata del electrón, el protón, el fotón y el neutrino según ETM, 358 y tal como es rutina leer en libros de divulgación científica sobre estos temas. Estas son las partículas que propiamente constituyen los átomos, y todas las demás «tienen una vida media absolutamente fugaz» (EDR, 162). Pero la fugacidad de estas últimas no significa que no sean reales, sino que su realidad es fugaz en sí misma, como es en general indeterminada la realidad de las partículas elementales. Así lo expresa Zubiri en una página de EDR: «El electrón es *de suyo*, efectivamente, aquello que es. Otras cosas son *de suyo* en la propia Física, y son de una fugacidad inaudita: lo son cualquiera de los mesones o de los bariones que se registran en la producción de partículas en un ciclotrón. Pero como quiera que sea, sería evanescente y no sería nada si el algo en cuestión no fuera *de suyo* aquello que es» (EDR, 203).

<sup>63</sup>Cf. ETM, 94; EDR, 163.

tanto, no podría medirse<sup>64</sup>. Ciertamente es un sinsentido —en el alcance técnico del término— tratar de realizar el «sería» del impulso de un electrón precisamente localizado, pretender inteligir lo que es «en realidad» su estado dinámico<sup>65</sup>. Pero es de capital importancia recalcar que si esto es así no es debido a una limitación en las capacidades de medición, subsanable con el perfeccionamiento de los instrumentos, sino a la índole de la realidad misma de las partículas elementales<sup>66</sup>. No obstante lo cual hay que mantener, científica y filosóficamente, la unidad del momento geométrico y del dinámico en la realidad de la partícula. Ambos momentos se pertenecen intrínsecamente

---

<sup>64</sup>Cf. SH, 331.

<sup>65</sup>Cf. IL, 286-287. Sinsentido es la afirmación en que el sentido de la simple aprehensión queda fuera de las exigencias del objeto real del que se afirma. «Así, la medición precisa del lugar de un electrón hace imposible la medida precisa de su impulso, etc. Lo más que se puede lograr es una aproximación que depende de la constante de Planck» (ETM, 102).

<sup>66</sup>Cf. ETM, 613. «E non si deve pensare che ciò sia un fatto di impossibilità di conoscenza da parte di un osservatore umano; ma è la particella in sé che non può essere definita contemporaneamente in tutti i suoi aspetti. Si tratta proprio di una indeterminazione reale» (PASOLINI, P.: *L'avvenire migliore del passato. Evoluzione, scienza e fede*, p. 25). El indeterminismo de las partículas elementales es, dice Zubiri, «absolutamente innegable» (EDR, 81). Y ello, pese a que los creadores de la física del átomo —Einstein, Dirac, Schrödinger, Planck— se han resistido a creerlo (cf. EDR, 80) y han pensado que no se podía eliminar, por ejemplo, la determinación de unas trayectorias (cf. EDR, 116-117). En este punto, la postura de Zubiri es más afín a la de Heisenberg, para quien sí se puede eliminar esa determinación. «Me acuerdo —refiere Zubiri— de la impresión que me produjo cuando a mí, personalmente, me dijo Plank [*sic*] que moriría con la tristeza de ver que no podía aceptar la Física que se ha hecho a base de su descubrimiento. Esto se lo he oído yo a Plank [*sic*]» (EDR, 80). Max Planck (1858-1947) residió largo tiempo en Berlín como director del Instituto Físico de la «Humboldt Universität». Es posible que la confianza relatada por Zubiri haya tenido lugar durante la estancia de este último en aquella ciudad en 1930-1931. El indeterminismo zubiriano con respecto a la trayectoria queda de manifiesto en las siguientes palabras: «Si no se puede definir con rigor simultáneamente el impulso y el lugar de un electrón, ¿qué es, por ejemplo, lo que nos da una cámara de Wilson, cuando vemos precisamente una trayectoria que se puede fotografiar y publicar en los libros? ¿Es el mismo electrón el que va decantando a través de la atmósfera de la cámara de Wilson su trayectoria? Esto no se puede decir. Lo único que se puede decir es que en cada punto hay un electrón que tiene unas características constantes; pero que es el *mismo* el que describe esa trayectoria, esto no tiene sentido, por lo menos plenario» (ETM, 112).

constituyendo la estructura material de la partícula elemental. Pese a que la realidad de las partículas es indeterminada, no por ello deja de ser real. La actualidad de las partículas en el cosmos es la de la unidad de un «aquí» espacio-temporal y de un «así» dinámico, aunque dicha actualidad sea imprecisa, no medible<sup>67</sup>.

En el foro de la filosofía, la indeterminación expresada por el célebre principio de Heisenberg no tiene una significación negativa, sino un carácter eminentemente positivo. La indeterminación de la materia elemental, en efecto, no es la potencia pasiva e indeterminada de la materia prima aristotélica, sino todo lo contrario: es el ámbito en que se constituyen las potencialidades de la materia básica, su dar de sí en forma de cambio en orden a la materia estabilizada. De suerte que «la materia corporal no es simple reestructuración de la materia elemental, sino evolución de ella» (ETM, 615).

La interacción de las partículas da lugar a otras partículas y a la constitución de sistemas compuestos, los sistemas corpóreos fundamentales: átomos y moléculas. En esta transformación hay una cierta conservación del substrato —las partículas elementales— y una capacidad de determinar nuevas propiedades, las propiedades sistemáticas. De ahí que la interacción es fuente de novedad, da de sí cuerpos, compuestos definidos por sus propiedades sistemáticas. Mas esta interacción está regida precisamente por la

---

<sup>67</sup>Cf. ETM, 617-618.

indeterminación cuántica; la no-localizabilidad es principio de interacción de las partículas entre sí<sup>68</sup>. Y en esta interacción se constituye una nueva forma de energía, la «energía de canje», que es la que hace posible la constitución de átomos y de las moléculas<sup>69</sup>. A la búsqueda de la posibilidad del paso de la

---

<sup>68</sup>Cf. ETM, 617-618.

<sup>69</sup>Cf. ETM, 619, 639; EDR, 163. Esta explicación de la constitución de los átomos se encuentra también en otros autores. Así, el ya citado Pasolini atribuye al físico japonés Yukawa esta teoría cual primera aplicación de éxito del principio de indeterminación a comienzo de los años treinta del siglo XX. En una exposición divulgativa de la misma, Pasolini también da cuenta de la energía de canje («forza di scambio») como principio de estabilización de la materia hecho posible, en último término, por la indeterminación cuántica. En la práctica, esto equivale a decir que sobre el principio de indeterminación están las bases de la existencia del Universo. El interés de la cita, que viene en apoyo de la visión científica de Zubiri al respecto, excusa sin duda su inusitada extensión: «Come dicevo prima, un protone è una particella stabile perché non ha l'energia sufficiente per interagire con se stesso e divenire un neutrone, buttando via la sua carica positiva e crescendo di energia. Effettivamente ogni momento il protone cerca di buttar fuori una particella positiva (detta pione-piú) per diventare neutrone; il rispetto alla legge di conservazione dell'energia però glielo impedisce. Ed ecco che qui interviene il principio di indeterminazione applicato tra il fattore tempo e il fattore energia; cioè, se un fenomeno avviene in un tempo sufficientemente breve, durante lo stesso fenomeno rimane indeterminata l'energia che vi concorre; cioè, sparisce il bisogno di energia o, se si preferisce, c'è tutta l'energia che si vuole.

Allora al nostro protone succede questo: come dicevo, esso cerca di buttar fuori un pione per divenire neutrone, ma gli manca un tot di energia per riuscirci. Tuttavia per un tempuscolo sufficientemente breve esso ci riesce, perché durante quel tempuscolo, l'energia resta indeterminata e quindi non ne deve tener conto. Ma quel tempuscolo è così breve che, pur andando quasi alla velocità della luce, il pione fa appena in tempo a sporgere un po' alla superficie del protone, e deve subito essere riassorbito per "non violare la conservazione dell'energia". Il tempuscolo di "libertà" è calcolabile ed è un milionesimo di miliardesimo di miliardesimo di secondo.

Durante quel tempo, grazie al permesso procuratogli dal principio di indeterminazione, il protone può fare tutto quello che vuole nei riguardi dell'energia, perché essa è indeterminata; anzi, deve fare tutto ciò che è possibile perché, come dicevo, in quel mondo ciò che è permesso è obbligatorio.

Fin qui la cosa può essere una bella teoria; ma ci sono conseguenze concrete? Queste ci sono e lo dimostra il fatto che esistiamo. Infatti, se per caso (un caso que si ripete infinite volte nell'interno delle stelle) un protone non è solo, ma anzi viene a toccare un neutrone (il quale anche, a sua volta, si trova sempre in situazione analoga, seppur diversa), succede che in quell'istante certamente c'è un pione che spunta dal protone e fa in tempo a entrare nel neutrone che lo cattura; e ci sono particelle analoghe che dal neutrone spuntano ed entrano nel protone. In conclusione, nel tempuscolo di permesso durante il quale la energia può essere qualunque, avviene uno scambio: il protone diventa neutrone e il neutrone diventa protone, in barba alla mancanza d'energia.

Ma la cosa non finisce qui, poiché nel tempuscolo dopo si ripete il processo inverso. E così, protone e neutrone continuano a scambiarsi l'identità un milione de miliardi di miliardi di volte al secondo, senza potersi piú separare: restano incollati da una forza detta, appunto, di

materia elemental a la materia estabilizada cabe decir que para Zubiri dicho tránsito reside en la llamada energía de canje. Lo cual es tanto como reconocer que la ciencia ha explicado la constitución de la materia estable basándose *fine finaliter* en el principio de indeterminación. La indeterminación tiene consecuencias indiscutiblemente positivas, y esto es «lo esencial que la filosofía ha de conceptuar ante estos hechos y leyes de la ciencia actual. [...] La materia tiene la potencialidad de dar de sí los cuerpos» (ETM, 619). La indeterminación de las partículas elementales es determinante del orto de la materia corporal, es principio de evolución: «La estabilidad y la identidad de la materia es un logro de la evolución» (ETM, 618).

## **2.2. Curso cósmico de la estabilización de la materia**

### **2.2.1. Estructura expansiva y evolutiva del universo**

El proceso de estabilización de la materia ha tenido lugar a escala macrocósmica. Ha habido una efectiva producción de partículas elementales<sup>70</sup>, y además ha habido un «proceso cósmico que va concentrando las partículas

---

scambio, dovuta all'entrata continua di pioni nell'uno e nell'altro durante quei tempuscoli permessi dal suddetto principio. È, in natura, la forza di interazione piú forte che esista, ed è chiamata, appunto, interazione forte. Essa tiene assieme i nuclei atomici. È la stessa forza che, interrotta, libera l'energia durante la fisione dei nuclei di uranio» (PASOLINI, P.: *L'avvenire migliore del passato. Evoluzione, scienza e fede*, pp. 26-27).

<sup>70</sup>Cf. ETM, 166.

hasta llegar a la formación de las moléculas» (ETM, 641). Ello guía la atención hacia la progeñe evolutiva de la materia ya estabilizada, para lo cual, dice Zubiri, «habría que ir hacia atrás en su constitución» (ETM, 442). Aunque este estudio es de competencia científica tiene incidencia filosófica por cuanto acredita una imagen evolutiva del cosmos y de la realidad. De ahí la pertinencia de una consideración sucinta de lo que la ciencia dice acerca del origen del universo físico<sup>71</sup>.

Zubiri asume lo que ha dado en llamarse modelo corriente en la explicación del origen del Universo, la teoría de la Gran Explosión, que es «la más aceptable para la ciencia actual» (TF, 413). Si al Universo se le llama Todo, hay que imaginar que:

«el Todo estuvo instituido, por ejemplo, por un cubo donde estaría la energía, donde hay algunos electrones, unos cuantos fotones, y ese cubo explota, el espacio se dilata, se producen las galaxias, etc.» (EDR, 93-94).

Esta imagen expansiva del Universo no es arbitraria, sino deducida del «fenómeno descubierto por Hubble», a saber, el corrimiento hacia el rojo de las rayas espectrales de la luz emitida por las estrellas, que indica una longitud de onda aparentemente creciente y, por tanto, un alejamiento progresivo de la

---

<sup>71</sup>«Universo físico» es aquel que estudian las ciencias (cf. EDR, 8). Es el Universo en sentido científico, en la acepción en que este término se utiliza en EDR, 66, 67, 120, 154 *et passim*. Es decir, el «Universo que todos manejamos y conocemos» (EDR, 25). A Aristóteles se atribuye el término Universo como sinónimo de *κόσμος*, de *τάξις* (cf. EDR, 47, 111, 112). Por extensión, también Zubiri hace de «Universo» sinónimo de «Cosmos» (cf. EDR, 50). En otros lugares asimila turbiamente el Universo al mundo (cf. EDR, 51, 322), distinguiéndolo de «Universo físico» (cf. EDR, 51). Más clara es otra identificación, la que se opera entre Universo y la totalidad mundo-cosmos (cf. EDR, 119; TF, 413-414) que es la que ejerce últimamente la causalidad (cf. EDR, 97, 111).

fuente emisora, ya que este fenómeno «ha sido interpretado por casi todos los astrónomos como un verdadero efecto Doppler» (TF, 413)<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup>Cf. ETM, 114. El efecto señalado por J. Ch. Doppler en 1842 y que se aplica a los movimientos ondulatorios consiste básicamente en lo siguiente: al observar una onda sonora o luminosa proveniente de una fuente en reposo, el tiempo transcurrido entre la llegada de las crestas de las ondas al receptor es el mismo que entre las crestas cuando dejan la fuente. En cambio, si la fuente se aleja de nosotros, el tiempo transcurrido entre la llegada de las crestas es mayor que el tiempo que transcurre entre ellas al abandonar la fuente, porque cada cresta tiene que recorrer una distancia un poco mayor que la anterior. El tiempo transcurrido entre las crestas equivale a la longitud de onda dividida por la velocidad de la onda, de suerte que una onda emitida por una fuente que se aleja parecerá tener una longitud de onda mayor que si estuviera en reposo. El efecto puede comprobarse fácilmente asistiendo al alejamiento del sonido de un tren u otro tipo de vehículo que se aleja —o inversamente se acerca— a una cierta velocidad. Curiosamente, el mismo Doppler pensó en una aplicación astronómica del efecto descrito. Basándose en que la longitud de onda tiene una longitud de onda mayor que la longitud de onda media de la luz visible, pensó que el color de una estrella que se aleja tenderá al rojo. Buys-Ballot y otros mostraron que el color de las estrellas no depende de este factor, y que globalmente apenas cambia por razón del alejamiento. Pero desde 1868 se aplica el efecto Doppler al estudio de las líneas espectrales individuales. En dicho año, W. Huggins demostró que las líneas oscuras que aparecen en el espectro de la luz de ciertas estrellas filtrada por una ranura y tamizada por un prisma se desplazan ligeramente hacia el rojo o el azul con respecto a su posición normal en el espectro del sol. Interpretó correctamente este fenómeno como un corrimiento Doppler debido al movimiento de la estrella al acercarse o alejarse de la Tierra. Para todos estos datos cf. WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*. Alianza, Madrid, 1988, pp. 22-24.

Con arreglo a esta escueta visión histórica, la interpretación del corrimiento hacia el rojo en el espectro luminoso como un efecto Doppler no es un «fenómeno descubierto por Hubble» (TF, 413; cf. ETM, 93), tal como da a entender Zubiri, sino muy anteriormente. Lo que Hubble anunció en 1929 es que de los corrimientos hacia el rojo de la luz de las galaxias se infiere una relación de proporcionalidad aproximadamente simple entre sus velocidades y sus distancias. En 1931, Hubble ofreció la cifra del relativo incremento de la velocidad conforme a la distancia, lo que se conoce como «constante de Hubble». Zubiri se refiere veladamente a ella en ETM, 106: «En virtud de una expansión, las galaxias se alejan a una velocidad proporcional a la distancia en que están situadas en cada instante. Pero el carácter de esta expansión está aún indeterminado en la astronomía actual». También en ETM, 166 alude nuestro autor a la materia que «continúa su expansión a una velocidad que crece proporcionalmente a la distancia».

Sobre la fecha de la gran explosión, Zubiri refiere que «hoy por hoy» la estimación media de la velocidad de expansión «nos llevaría a colocar el estado inicial único en una fecha del orden de los siete a diez mil millones de años» (TF, 413). Pero este cálculo depende del valor asignado a la constante de Hubble, la cual, como el propio Zubiri reconoce, es «muy diversamente estimada» (TF, 413). Es muy probable que los datos de Zubiri estuvieran ya anticuados en 1964 —fecha de TF— y de hecho lo están en el presente, ya que hoy en día se suele retrotraer el origen del universo conocido a fechas de entre hace diez mil y veinte mil millones de años (cf. WEINBERG, S.: *op. cit.*, pp. 32-34). Zubiri mismo se corrige en 1973 al datar la condensación de la energía radiante hace doce mil millones de años (cf. ETM, 166). Parejo anacronismo cabe sospechar en la siguiente declaración de 1964: «El universo entero hasta hoy conocido se extiende a una distancia de unos cinco a seis mil millones de años luz» (TF, 413). Posiblemente no todos los astrónomos estarían de acuerdo con tal estimación.

Hacen excepción a este marco interpretativo quienes ven en el desplazamiento hacia el rojo una degradación energética de los fotones en su trayectoria cósmica (Zwicky)<sup>73</sup>, o una ilusión debida a la estructura cliffordiana del espacio, o los que propugnan la teoría del estado estacionario<sup>74</sup>.

La expansión hace variar la densidad del universo y remite a un estado inicial del que partió la expansión y la evolución del universo entero<sup>75</sup>. Este estado «está definido por una cantidad de energía y de partículas elementales (diferentes según las diversas concepciones) en gran inestabilidad, tanto material como geométrica» (TF, 413). Todo ello nada prejuzga acerca de la existencia de la materia con anterioridad a ese estado inicial, o de un universo

---

<sup>73</sup>Al respecto, S. Weinberg observa lo siguiente: «¿Qué le ocurre a un fotón individual cuando viaja por el Universo? No mucho, en lo que concierne al Universo actual. La luz de objetos situados a 10.000 millones de años-luz parece llegarnos perfectamente bien. Así, la materia presente en el espacio intergaláctico debe ser bastante transparente para que los fotones puedan viajar durante una parte apreciable de la edad del Universo sin ser dispersados o absorbidos» (WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*, p. 54).

<sup>74</sup>Según esta teoría, propuesta a final de la década de 1940 por H. Bondi, Th. Gold y F. Hoyle —citado este último por Zubiri en TF, 413— el universo ha sido siempre más o menos igual a como es ahora y no hubo un universo primitivo. Se expande para poder seguir siendo igual, «lo cual exige que la expansión vaya acompañada de la aparición de nueva materia, a un ritmo y cantidad fijos» (TF, 413). «A la mayoría de los astrónomos —puntualiza Zubiri— repugna esta idea» (TF, 413).

<sup>75</sup>Además de la línea de argumentación clásica, que infiere de la constatación visual del desplazamiento hacia el rojo el estado expansivo del universo, y de ahí su estado inicial concentrado, hay otras líneas argumentativas en apoyo de la Gran Explosión destacando la proveniente de la radioastronomía. La ausencia de referencias zubirianas a esta otra vertiente de la investigación astronómica hasta 1973 es comprensible, ya que en 1964 estaban realizando A. Penzias y R. Wilson los experimentos conducentes a la detección de un fondo de radiación cósmica de microondas emitidas hacia el comienzo del universo. En años sucesivos se realizaron nuevos experimentos de corroboración, lo cual explica que en el curso sobre el espacio distinga ya Zubiri entre una fase de radiación de gran intensidad y otra de condensación en los orígenes del universo y añade: «Se conserva aún en los confines del Cosmos esta *radiación negra*» (ETM, 166).

anterior al que conocemos<sup>76</sup>. Huelga recordar que aunque hubiera habido cosmos distintos, todos ellos constituirían un único mundo. Como quiera que sea, esa explosión inicial determina el inicio de la estabilización de la materia comenzando por la llamada nucleosíntesis a la que Zubiri, sin nombrarla, alude:

«El Universo comenzó a agrupar sus partículas dispersas en sistemas progresivamente estables, mediante un procedimiento de simple complicación. Complicando entre sí las partículas elementales, estabilizó esas configuraciones que son los átomos de los elementos químicos. Por complicaciones crecientes de átomos, estabilizó a éstos en moléculas» (ETM, 647).

La primera expansión tiene dos componentes: una explosión material y una expansión del propio espacio geométrico que permite plantearse si, en el límite, el Universo tendrá una estructura euclidiana, cerrada, elíptica, parabólica o hiperbólica<sup>77</sup>. De la explosión inicial arranca una concatenación

---

<sup>76</sup>Cf. TF, 413; EDR, 94.

<sup>77</sup>En relación a la explosión o dilatación del espacio geométrico Zubiri cita a G. Lemaître en TF, 413 y ETM, 93. El pensamiento científico del clérigo, astrónomo y físico docente en la Universidad Pontificia de Lovaina poco tiempo después de que el joven José Javier pasase por sus aulas ha dejado su huella en Zubiri, por ejemplo, cuando éste utiliza su expresión «átomo primitivo» (cf. ETM, 93). Es doctrina zubiriana largamente sostenida la dilatación del espacio que acompaña al *Big Bang* inicial: «La expansión del Universo es relativamente clara. Primero aparece en la explosión de una primera configuración de la materia contenida en esa configuración; y en segundo lugar, de la dilatación misma del Espacio, en virtud de la inestabilidad intrínseca de esta primera constitución, resulta un tipo nuevo de espacio muy problemáticamente curvado aún» (EDR, 154-155; cf. ETM, 106). De las teorías de Lemaître puede inferirse la finitud del universo a la par que su ilimitación, así como una incertidumbre con respecto al curso que seguirá el proceso expansivo y si éste se contraerá recogiendo en un *Big Crunch*, una suerte de implosión o sístole universal. Todo ello queda expuesto en el curso «El espacio» en los siguientes términos: «La expansión del Universo no es sólo resultado de una especie de explosión de un átomo primitivo. Este factor puede intervenir también. Pero no es el único, sino que hay además una dilatación del espacio mismo en cuanto espacio. Imagínese más bien una especie de globo de goma, los puntos se van separando entre sí, pero no porque haya habido una explosión, sino porque lo que se ha hecho es dilatar la goma. Pues bien, diría Lemaître, lo que se ha hecho es dilatar el continuo espacio-temporal. Y precisamente por eso acontece esa expansión del Universo. En esa expansión no sabemos cuál será la suerte del Universo. Hoy todavía es discutible y es muy

de configuraciones de las estructuras materiales con sus leyes estructurales. Cada estadio de la evolución cósmica envuelve estos dos factores: las estructuras y sus configuraciones.

A primera vista, la evolución parece consistir en que cambian las configuraciones a que están sometidas las estructuras materiales. Zubiri lo ilustra con una somera descripción de la evolución galáctica. Las galaxias, inicialmente masas gaseosas en configuración de turbulencia hidromagnética, se van fragmentando en concentraciones locales que, por contracción, comienzan a brillar en forma de estrellas. Por un lado cambia la configuración de la galaxia: pasa de irregular a espiral, de espiral a elíptica. Por otro, hay un proceso evolutivo en cada estrella por el que ésta pasa a la condición de gigante, a configuraciones distintas, para terminar por contracción o explosión (supernova) en la configuración de enana blanca. Ha habido, así, una concatenación de configuraciones en que cada una procede de la anterior<sup>78</sup>. Cada configuración impone una cierta limitación al dar de sí de las estructuras materiales. Determina, además, distintos subtipos de materia estabilizada o corporal. No es igual la materia ionizada de una enana blanca con su elevadísima densidad, como se da en el Compañero de Sirio, que la materia

---

discutido en astronomía. Pero, en fin, como quiera que sea, es claro que una cosa es la limitación, es decir, que el Universo no tiene fronteras, y otra cosa completamente distinta es la infinitud. El Universo es perfectamente finito, no infinito como un plano euclidiano, y, sin embargo, no podemos acercarnos a sus fronteras por muchos pasos que demos; es ilimitado» (ETM, 93).

<sup>78</sup>Cf. TF, 413.

molecular corriente de la Tierra<sup>79</sup>.

Pero la evolución cósmica no consiste sólo en una cascada de configuraciones. Las estructuras materiales comprenden las leyes estructurales de la materia: leyes gravitatorias, leyes de las partículas elementales, leyes electromagnéticas, leyes termodinámicas. En la evolución del universo cambian, justamente, esas leyes: «No está dicho en ninguna parte, tampoco en la Cosmología actual, que, por ejemplo, las leyes del campo gravitatorio hayan comenzado por ser actualmente existentes con todo su predominio en el estado inicial del Universo» (EDR, 54). Al paso de la evolución del universo varían unas leyes que no son simplemente accionales —aquellas que vinculan unos antecedentes y unos consiguientes— sino estructurales. Así, la propia gravitación es la estructura de la curvatura del Universo, y sus leyes son estructurales. Las leyes cuánticas del átomo son leyes estructurales estadísticas<sup>80</sup>.

Finalmente, el universo no sólo consta de leyes y configuraciones, sino de «esas cuatro o seis misteriosas realidades» (EDR, 156) que se han llamado

---

<sup>79</sup>Cf. EDR, 153, 162. Antes de que la década de 1970 alcanzase su meridiana, Zubiri incluye en esta clase de materia corporal a las estrellas neutrónicas, las quasars y los agujeros negros, lo cual muestra una vez más su puesta al día en lo relativo a los descubrimientos de la astrofísica (cf. ETM, 355).

<sup>80</sup>Tales leyes «determinan una distribución, pero no determinan acciones que puedan explicar (sería inadmisibile hoy por hoy) por qué un electrón tiene un sistema fundamental determinado en lugar de tal otro. Se pueden dar distintas posibilidades, cada una con un coeficiente numérico distinto. Y el coeficiente numérico de una posibilidad es justamente lo que he llamado una probabilidad» (EDR, 155). Se alude también a esta definición de la probabilidad en SE, 203 e IL, 196.

constantes universales, verbigracia la constante de acción de Planck, la constante de velocidad de la luz, la constante de la carga eléctrica de un elemento, etc. En su forma actual, las constantes universales son, dice Zubiri, un producto de la evolución<sup>81</sup>.

En el curso de la evolución cósmica se logra, por consiguiente, una estabilización de la materia entendida como «persistencia estructural» (EDR, 163) o «estabilidad resistente» (ETM, 358) a diferencia de la estabilidad decaíble de las partículas elementales. Tal estabilización pasa por la constitución de átomos, de moléculas y de grandes moléculas, de formaciones moleculares como el agua o los cristales, y de «sustantividades macromoleculares gigantescas» (EDR, 164) que posibilitan el orto de un nuevo tipo de materia con su respectiva estabilidad, la materia biológica. La ciencia

---

<sup>81</sup>«Algún gran astrónomo, como Eddington, ha pensado que en la evolución se cambia también el sistema de constantes universales» (EDR, 156). Sin embargo, no parece haber sido ésta la postura defendida siempre por el científico inglés. En un texto de 1938, A. S. Eddington escribía lo siguiente: «Se ha sugerido, en muchas ocasiones, la posibilidad de que algunas de las constantes naturales, por ejemplo la velocidad de la luz o la constante de gravitación, varíe con el tiempo. Sin una definición cuidadosa de las unidades de longitud y tiempo, la cuestión planteada no tiene sentido y mucho de lo que se ha escrito sobre el particular debe tenerse por nulo, debido a que los autores no se han compenetrado bien de la naturaleza de la definición de esas unidades. Si alguien sugiere la existencia de la variación de una constante fundamental, se enfrenta con la tarea abrumadora de reconstruir la teoría y de hacer una nueva interpretación de las mediciones realizadas, antes de poder conseguir confirmar o rechazar su propia sugestión. [...] Por este motivo, he llegado a la conclusión personal de que hay tanta seguridad en la independencia de la velocidad de la luz y de la constante de gravitación respecto del tiempo como en la de la relación,  $\pi$ , entre una circunferencia y su diámetro» (EDDINGTON, A. S.: *La filosofía de la ciencia física*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1946<sup>2</sup>, pp. 113-114). El físico S. Weinberg estima que hay tres grandes magnitudes en las partículas elementales que no varían cualquiera que sea el estado del Universo que se considere: la carga eléctrica, el número bariónico y el número leptónico. Pero sólo de la primera cabe una completa seguridad acerca de su invariancia: «Podemos crear o destruir pares de partículas con cargas eléctricas iguales u opuestas, pero la carga eléctrica *neta* jamás cambia» (WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*, p. 84). En una cuestión científica como esta, tal vez la actitud más prudente sea hacer nuestra la coletilla de Zubiri: «En fin, no soy lo bastante técnico en la materia para poder opinar» (EDR, 156).

contempla el universo como «un sistema evolutivo en expansión» (TF, 413). Zubiri piensa, sin embargo, que esta imagen científica del origen y la evolución del universo es insuficiente para dar cuenta cumplida de la aparición del hombre o justificarla «integralmente». En efecto:

«tomada como explicación integral del universo, la imagen "científica" del estado inicial único, tendría que contener no sólo estructuras materiales, sino también aquellas otras que, en su hora, determinarían la aparición de los seres inteligentes» (TF, 414).

Pero esto, para Zubiri, es imposible. La inteligencia, como se ha hecho notar en la explicación del materismo, es irreductible a la materia. Habrá de verse, pues, la conciliación de esta convicción básica de Zubiri con aquella otra según la cual la hominización es una estricta potencialidad de la materia<sup>82</sup>.

### **2.2.2. La unidad melódica del cosmos**

La estructura expansiva y evolutiva del universo adquiere su propia lectura filosófica en lo que Zubiri denomina unidad melódica del cosmos y en su subsiguiente configuración táxica.

La unitariedad de la materia por la que todo lo cósmico tiene carácter material indica que la unidad talitativa de lo real no obedece a un acoplamiento externo de elementos, sino que es primariamente una estructura: el cosmos comienza siendo la sustantividad estricta, un sistema accional en que la materia

---

<sup>82</sup>Cf. ETM, 460.

constituye precisamente el substrato dinámico<sup>83</sup>. No sólo cabe decir que «el cambio es un momento del cosmos» (HD, 119), sino que el cosmos es estructuralmente dinámico en forma de cambio, «es más bien una especie de melodía estructural» (ETM, 380)<sup>84</sup>. De ahí que la acción del cosmos no es fruto de una interacción de cosas; al contrario, el cosmos es una unidad accional primaria<sup>85</sup> y «por tanto, es este Todo, esto es, el Cosmos, el que propia y estrictamente está en acción, no cada cosa en sí y por sí» (ETM, 427). La acción única del cosmos es compleja, diversificada en parcelas cósmicas y

---

<sup>83</sup>Cf. ETM, 380-381.

<sup>84</sup>Zubiri añade que esta imagen de la melodía la ha usado «hace muchos años en mis cursos» (ETM, 380), por lo que no cabe suponer que se trate de una metaforización del ruido de fondo proveniente del origen del universo y detectado en la radioastronomía desde 1964. Aunque aventurado, no es imposible que la metáfora tenga un origen biológico y que le haya sido inspirada al filósofo por la obra de J. von Uexküll. Zubiri, efectivamente, insiste en que no se trata de que una nota actúe sobre la siguiente, sino que el sistema entero varía melódicamente: «El decurso accional del Cosmos es no causalidad *natural* sino melodía» (ETM, 428). El biólogo estonio, por su parte, compendia en la noción de melodía su doctrina de la conformidad a plan en las realidades vivas: «la actuación de una gena provoca a la gena inmediata a una intervención mecánica, no según la ley de causa y efecto, sino conforme a plan, como un tono evoca al otro según el constreñimiento de la melodía» (VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Calpe, Madrid, 1922, p. 78. Traducción de J. M. Tenreiro). En otro lugar habla de «la formación melódica de un cristal» en que todo «se halla unido entre sí como punto y contrapunto», ampliando así el campo de aplicación de la metáfora a realidades no vivas (VON UEXKÜLL, J.: *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. Revista de Occidente, Madrid, 1942, p. 166). Entre los abundantes usos y contextos que la palabra melodía encuentra en esta última obra del biólogo, merece la pena reparar en esta descripción musical de la potencialidad embrionaria: «La biología parte de los hechos de la formación del embrión con arreglo a un plan, que en todos los animales pluricelulares comienza con los tres compases de una sencilla melodía: mórula, blástula, gástrula. Inmediatamente después, como sabemos, se inicia la formación de brotes, que se halla ya establecida de antemano para cada especie animal» (*op. cit.*, p. 63). El autor habla asimismo de las «melodías morfógenas» que produce una estructura (*op. cit.*, p. 153. Traducción de J. M. Sacristán) y de que «quizás la finalidad de la biología sería la de escribir la partitura de la Naturaleza» (*op. cit.*, p. 126). Si en Zubiri ha habido traslación del orden biológico al orden cósmico en el uso de una metáfora tomada de un distinguido discípulo de H. Driesch, no tarda en plantearse la pregunta acerca de la partitura que gobierna la melodía unitaria y estructural del cosmos.

<sup>85</sup>Cf. ETM, 416, 428.

en las sustantividades en que cabe fragmentarlo a efectos de consideración provisional:

«La misma acción es aquella según la cual se está expandiendo el Cosmos, están explotando las estrellas, irradiando los astros y produciéndose reacciones químicas en las estrellas, en los espacios intergalácticos o en un rincón de mi casa» (ETM, 428).

Entonces, los cambios cósmicos no son el producto de un concurso de fuerzas, sino «una especie de variación melódica, una melodía en la que cada nota no actúa sobre la siguiente, sino que no hay sino un sistema que varía melódicamente» (ETM, 416). El cosmos tiene una unidad cursiva o decurrente propia y formalmente anterior al curso de las presuntas acciones de las cosas. Estas últimas acciones son como el despliegue cualitativo de las notas de la melodía única y originaria en que el decurso accional del cosmos consiste. «El Cosmos es materia accional y su acción tiene unidad melódica» (ETM, 429).

Consiguientemente, la unidad melódica del cosmos determina la acción y la interacción de las cosas, la acción de cada «instrumento» y la orquestación entera, la contribución accional de las cosas al cosmos. La interacción puede ocasionar disonancias, pero éstas quedan envueltas por la única melodía cósmica en que pueden producirse. Al fin y al cabo, «nada es disonancia sino siendo momento o elemento de una unidad sonante primaria» (ETM, 429)<sup>86</sup>.

Esta visión en la que predomina la melodía sobre la armonía, la unidad

---

<sup>86</sup>He aquí una versión «paralela» de Von Uexküll: «Las leyes del sonido se hallan consignadas en la teoría de la música. Consonancias, disonancias, octavas, cuartas, quintas, etc., deben su existencia a la sensación del sonido y carecen de corporeidad» (VON UEXKÜLL, J.: *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*, pp. 73-74).

sonante que se multiplica en polifonía, quiere hacer sombra a aquella otra para la que el cosmos empieza por ser una *τάξις* u ordenación. Cosmos comenzó significando, precisamente, ornato<sup>87</sup>.

Para los griegos de la época clásica, la unidad del cosmos es accional, es unidad de cooperación de cosas que actúan a resultas de ser ya reales. Pero para Zubiri no es nada obvio que una confluencia accional aboque a una unidad. También se pensó que la ordenación accional se funda en una ordenación de sustancias naturales, en cuyo caso el cosmos sería una unidad de configuración, complexión o unidad morfológica. Cosmos no sería tanto cooperación como fábrica. Pero es inadmisibile que esta configuración sea consecutiva a la realidad de las cosas: «La cosmicidad es un momento constitutivo de lo real, y no algo añadido a la realidad» (ETM, 417). La unidad primaria del cosmos no es, pues, unidad de ordenación, ni cooperacional ni configuracional, sino algo previo. Esta crítica se extiende a Aristóteles, en quien Zubiri ve presente esa doble concepción del mundo griego. Para Aristóteles:

«El Universo es un sistema, una *táxis* de sustancias. Cada cosa empieza por ser lo que es, pero lo que las cosas son y lo que pueden actuar está acoplado en un cierto orden, en virtud del cual cada sustancia recibe determinadas acciones de otra sustancia o actúa sobre ellas [*sic*] a consecuencia de lo que cada una empieza siendo por sí misma» (ETM, 463-464)<sup>88</sup>.

Esta concepción queda invalidada por la noción de respectividad

---

<sup>87</sup>Cf. ETM, 415.

<sup>88</sup>Cf. EDR, 47.

remitente: no hay sustancias que empiecen por ser lo que son independientemente de las demás, hay sustantividades constitutivamente respectivas<sup>89</sup>. Si de sustancias quiere hablarse, entonces hay que considerar que no hay más que una sustancia que es el cosmos. Las cosas son sólo fragmentos de ese cosmos y a ellas —no al cosmos— es a las que cabe aplicar el concepto de *táxis*<sup>90</sup>, pero en la acepción de jerarquía gradual: «el Cosmos aparece, más que como una mera *táxis* de realidades sustantivas, como una *táxis* gradual, como una graduación en orden a la estricta sustantividad» (ETM, 423).

La *táxis* gradual se va produciendo justamente en el curso evolutivo de la materia, es «logro de la evolución» (EDR, 153). El posicionamiento jerárquico de unas sustantividades respecto de otras es el primer resultado de la evolución: «El Universo va teniendo, ha ido adquiriendo esta forma más o menos *táxis* gracias precisamente a una evolución» (EDR, 152). La configuración espiral de una galaxia es un ejemplo de *táxis* adquirida desde configuraciones anteriores. La ciencia muestra, al respecto, que la concatenación temporal de las configuraciones cósmicas avanza de un máximo desorden a un máximo orden<sup>91</sup>.

Pero la *táxis* presupone un cosmos constitutivo material que es el que

---

<sup>89</sup>Cf. EDR, 58; SE, 426.

<sup>90</sup>Cf. ETM, 465; EDR, 50.

<sup>91</sup>Cf. TF, 413.

evoluciona, el que melódicamente se despliega en forma de *táxis*<sup>92</sup>. De ahí que, en último análisis, la evolución talitativa radical, aquella que comprende a la evolución biológica que aboca a la aparición del hombre, se resume en la consideración de la unidad melódica del cosmos: «El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas» (SH, 466)<sup>93</sup>. Tales notas son las cosas, las cuasi-sustantividades en que va exponiéndose la unidad primigenia, dinámica y melódica del cosmos.

### 2.3. Estructura dinámica de la estabilización de la materia

El dinamismo de «la» realidad, el dar de sí, se desglosa en una serie de dinamismos estructurales en forma de cambio que son como los vectores en que se despliega el dar de sí. Los que conciernen a la estabilización de la materia son el dinamismo de la variación y el dinamismo de la alteración en forma de transformación y de repetición.

---

<sup>92</sup>Cf. ETM, 420; EDR, 50. La primacía de lo melódico sobre lo táxico está claramente expresada en el tercer volumen del tríptico sobre la inteligencia: «En el caso de la *táxis* el curso del cosmos sería un sistema de interacciones de cosas. Pero si la estructura del cosmos no es táxica, entonces el curso del cosmos sería simplemente la variación de momentos de una unidad primera, algo así como la unidad del curso de una melodía. Los momentos de una melodía no se hallan en interacción con otros momentos de ella, y sin embargo hay un curso melódico de estructura perfectamente determinada. En este caso la unidad del cosmos no sería táxica sino melódica según leyes deterministas y de probabilidades» (IRA, 117).

<sup>93</sup>Observa P. Laín Entralgo: «como concepto universalmente cosmológico, y partiendo de la tesis zubiriana, a mi juicio enteramente plausible, según la cual la realidad cósmica es *en sí y por sí misma* dinamismo causal, la evolución del universo debe ser entendida como la historia natural de los distintos modos y niveles estructurales en que el radical dinamismo del cosmos se ha ido actualizando y manifestando» (LAÍN ENTRALGO, P.: *Idea del hombre*, p. 103).

### 2.3.1. Variación

El dinamismo de la variación es el dinamismo del cambio por excelencia y aquel que constituye la base de todo despliegue, pues está presente en todos los dinamismos de dicho despliegue<sup>94</sup>. Se conceptúa desde la diferencia que hay en toda sustantividad entre notas constitutivas, notas constitucionales y notas adventicias. Estas últimas no son accidentes inherentes a un sujeto, sino notas adherentes o adherenciales del sistema mismo. No es que estén sobrepuestas al sistema; son rigurosamente notas sustantivas porque están reificadas por la función transcendental de la esencia.

El dar de sí de las sustantividades que consiste en la capacidad de tener distintas notas adherentes y el dinamismo con el que se obtienen es justamente la variación<sup>95</sup>. Lo que varían son las notas adherentes de la realidad sustantiva en su respectividad con otras realidades sustantivas. Este dar de sí como cambio, básicamente «consiste en prefijar aquello que adherentemente puede ser una realidad sustantiva» (EDR, 107).

Un ejemplo de nota adherente, aparentemente la más extrínseca, es el lugar que ocupan los cuerpos. Un lugar determinado no es algo esencial a un cuerpo. Éste puede estar en muchos lugares distintos. Pero no en todos los posibles: «Una botella no puede estar en el Sol; no por nada, sino porque se

---

<sup>94</sup>Cf. EDR, 104, 108; ETM, 494.

<sup>95</sup>Cf. EDR, 106; ETM, 492.

desintegraría» (EDR, 122). Pero lo que sí es esencial a toda realidad intramundana es estar en algún lugar. Y esta consideración es extensible a realidades no exclusivamente materiales, cuales son las realidades culturales y el espíritu humano que las produce. Así, la cultura china es diferente de la italiana o de la griega por muchas razones, «empezando por que la una está en China y la otra en Grecia» (EDR, 125). De ahí la dislocación traumática que supone atribuir una obra como *La Divina comedia* a un autor chino del siglo XIV<sup>96</sup> o considerar una tragedia griega como gentilicia de cualquier pueblo contemporáneo a la Grecia clásica. El mismo espíritu humano, si de espíritu quiere hablarse, tiene una inevitable referencia local, está en algún cuerpo y no en otro. No es que el espíritu ocupe un cuerpo, pues no hay modo de establecer un paralelismo psicofísico entre puntos del espíritu y puntos del cuerpo<sup>97</sup>. Pero no obstante, el espíritu de cada hombre está en él, dentro de los límites definidos de su cuerpo; no está circunscriptivamente en un espacio, ocupándolo, pero sí que está en él «definitivamente», es decir, «está definida la actuación y la presencia de una realidad en el espacio, sin que por eso esta definición sea ocupar el espacio» (EDR, 125)<sup>98</sup>. De ahí la legitimidad de decir

---

<sup>96</sup>Cf. ETM, 18.

<sup>97</sup>Esto «no tiene sentido», «es un caldo de cabezas» (EDR, 124; ETM, 505). El joven Zubiri ya rechazaba, en 1925, «las absurdas interpretaciones anatómicas y mecánicas de las *localizaciones cerebrales*» (CCM, 207) en un claro rechazo a la viabilidad de la frenología.

<sup>98</sup>«En la vieja antropología se decía, por ejemplo, que el alma está en todas partes del cuerpo. Lo cual quiere decir que no está adscrita a ninguna de ellas. Y, sin embargo, está dentro de los límites definitivos que constituyen la periferia del cuerpo humano. No es lo mismo estar en el espacio que ocuparlo» (ETM, 17).

que el espíritu humano, como el saber cual estado intelectual, no ocupa lugar, por más que esté en algún lugar. De lo contrario sería «absurdo». La inexorable referencia espacial de las realidades intramundanas, en efecto, su carácter coextensivo a «la realidad mundanal en que nosotros existimos» (ETM, 18), trae la remembranza de que en Grecia lo absurdo era precisamente lo ἀτοπον, lo que no ha lugar.

Atendiendo al lugar como nota adherente, el dinamismo de la variación se funda en que una realidad da de sí prefijando el elenco más o menos rico, pero no indefinido ni infinito, de lugares en que puede estar en el espacio<sup>99</sup>. En este sentido, toda variación concreta —póngase por caso la variación local— se inscribe en el dar de sí y afecta a la realidad en tanto que realidad:

«tiene sin embargo el movimiento inexorablemente ese momento de ser algo que está aconteciendo en la realidad, y que el hombre en su inteligencia sentiente está percibiendo precisamente —el movimiento de variación de lugar, por ejemplo— como una funcionalidad dentro de lo real. Toda variación es variación *de* realidad y *en* la realidad» (EDR, 120)<sup>100</sup>.

Pero habida cuenta de que el dinamismo de la variación «pende de los tipos de variación que se puedan registrar en la realidad» (EDR, 108), talitativamente la variación significa el mayor cambio y el menor dar de sí, la menor de las causalidades, el mínimo dinamismo.

De las distintas clases de variación que cabe discernir en la realidad es

---

<sup>99</sup>Cf. EDR, 121-122, 122, 128; ETM, 508.

<sup>100</sup>Cf. ETM, 502; «este dinamismo de variación es un dinamismo radical, que afecta no solamente al mundo físico, sino a la realidad entera» (EDR, 111).

para Zubiri indudable que la variación local, el cambio de lugar, es el dinamismo estructural básico de la realidad: «sin movimiento local no existen ni son posibles todos los demás dinamismos que hay en la realidad» (EDR, 110)<sup>101</sup>. Una variación cuantitativa como es el crecimiento de una planta requiere algún desplazamiento local en forma, por ejemplo, de reacciones físico-químicas. Y lo propio cabe decir de las variaciones cualitativas. El movimiento o variación local va envuelto en cualquier dinamismo estructural de la realidad con tal que no se lo identifique —como ha propendido Aristóteles— con un movimiento mecánico. El movimiento mecánico, el más patente a la vista, se define como «aquél movimiento que es función nada más que de las masas y de las distancias, cuya fuerza se dirige en la línea que une los centros de gravedad de las dos masas en cuestión» (ETM, 495; EDR, 110). Tal concepción del movimiento local no es aplicable, empero, a variaciones de lugar como las que afectan a las ondas electromagnéticas o aun a las partículas elementales. Resulta estéril, en efecto, la tentativa de reducir el campo electromagnético a fuerzas mecánicas<sup>102</sup>. Asimismo, los cambios que se dan en los átomos y partículas elementales son variaciones, pero no son

---

<sup>101</sup>Cf. EDR, 129, 133; ETM, 111. El movimiento local es el que funda las demás variaciones posibles (cf. EDR, 122, 127).

<sup>102</sup>Zubiri recuerda la fracasada teoría del éter como medio hipotético cuya elasticidad explicaría las variaciones locales en un campo electromagnético (cf. EDR, 110). Las ondas electromagnéticas se propagan sin que su movimiento pueda llamarse mecánico: «ahí está el hecho de la radio y de todas esas latas espantosas que la radio nos trae» (ETM, 111).

movimientos producidos por fuerzas<sup>103</sup>.

La respectividad básica del dinamismo de la variación es la respectividad fundada en el lugar. No hay lugares absolutos como el cielo inmóvil de Aristóteles, ni un espacio absoluto desde el cual determinar el lugar que una cosa ocupa como creía Newton<sup>104</sup>. Al contrario, el lugar de una cosa es constitutivamente respectivo a los lugares de las demás cosas y las cosas están en respectividad por razón de su propio lugar<sup>105</sup>. De suerte que el estar en un sitio o ir a otro sitio sólo es comprensible desde el punto de vista de la respectividad espacial.

El espacio es la respectividad constituida por la ocupación de lugar de un cuerpo. Ocupar un lugar, llenarlo, consiste en una correspondencia biunívoca entre los puntos del cuerpo y esa especie de película externa que es su lugar.

El espacio tiene tres estructuras fundamentales que se basan en la respectividad en que están los cuerpos por razón del lugar que ocupan y que aquí sólo procede reseñar esquemáticamente: la estructura topológica, la estructura afín y la estructura métrica. La primera define la continuidad o no

---

<sup>103</sup>Cf. ETM, 443. «La mecánica atómica no es la mecánica clásica. Las ideas de identidad individual, trayectoria, etc., no parece que puedan aplicarse al movimiento atómico. [...] Pero filosóficamente yo tendría que decir: primero, que en el microcosmos atómico, aunque no se trate de movimientos mecánicos clásicos, se trata innegablemente de cambios respectivos, y esto es lo único filosóficamente esencial» (ETM, 148).

<sup>104</sup>Cf. ETM, 121-122.

<sup>105</sup>Cf. EDR, 112, 113.

de los puntos espaciales; la segunda, la direccionalidad de los mismos o su paralelismo; la tercera, su distancia recíproca. Lo más llamativo de esta terna es que cada estructura no determina la siguiente: la topología no determina una afinidad ni una métrica determinadas. Sin embargo, la inversa es verdadera: «Una métrica determinada implica una afinidad determinada, y además introduce una topología absolutamente determinada» (EDR, 115). Ahora bien, la variación local se inscribe precisamente en la estructura métrica del espacio, por lo cual la respectividad basada en el lugar que los cuerpos ocupan es lo que define en último término al espacio. En rigor, el espacio físico «no tiene más estructuras que las que le imponen los cuerpos que lo ocupan, cada uno en su lugar, y además el sistema de desplazamientos» (EDR, 116). Las estructuras geométricas no son sino el precipitado que las cosas que ocupan el espacio decantan en él.

Para Zubiri, los factores físicos que determinan las estructuras del espacio son la luz, la gravitación y la acción. La acción no emerge de un móvil, porque no es un estado de un móvil como «siempre entendió el mundo griego» (ETM, 117), sino que es un carácter estructural de la respectividad del universo. El universo entero es el que está en movimiento y el movimiento es «un parámetro independiente en la consideración del Universo» (EDR, 118)<sup>106</sup>. Por eso, el movimiento del universo no es producto de la interacción

---

<sup>106</sup>Cf. ETM, 109, 500; «movimiento como carácter, como parámetro —el vocablo me importa muy poco— independiente del Universo» (ETM, 111).

de las cosas, sino que las cosas se mueven porque el universo está en movimiento. El cambio de unas cosas respectivamente a otras es posible «porque la unidad cósmica es moviente en tanto que unidad» (ETM, 118). Y el cosmos está en movimiento porque está en consitutivo despliegue, dando de sí en forma de cambio, en respectividad dinámica. Tal movimiento no es algo desencadenado por una cosa, por una causa:

«La causa del movimiento es pura y simplemente la índole activa de la realidad en su lugar, ni más ni menos, ni menos ni más; y la realidad tomada en su respectividad, a saber: en la totalidad del Universo» (EDR, 121).

Por tanto, la condición para que haya variación local no es que haya causa, sino que haya causalidad, funcionalidad de lo real en tanto que real.

### 2.3.2. Alteración

La alteración es un dinamismo montado, como todos los sucesivos, en el dinamismo de la variación. Los dinamismos que no son la variación conciernen no a las notas adherentes, sino a las estructuras constitutivas de las sustantividades, a las notas constitutivas o esenciales con repercusión en las notas constitucionales. Esas esencias son activas por sí mismas.

El dinamismo de la variación prefijaba el inventario de notas adherentes de una sustantividad. El dinamismo de la alteración, en cambio, significa la producción de un *alter*: «es un dar de sí, en el que lo que se da de sí es

justamente un *alter*, otro» (EDR, 132). Esto conlleva una distinción apoyada en un distanciamiento y, por tanto, en una variación local.

La alteración presenta tres tipos posibles: la transformación, la repetición y la génesis. De estos tres, los dos últimos son casos del primero, de la transformación, y sólo los dos primeros tienen lugar en el proceso de estabilización de la materia. La génesis, en cambio, es un dinamismo característico de los seres vivos tal como ha de verse. Pero Zubiri también llama transformación a todo el proceso de estabilización de la materia.

#### **2.3.2.1. Transformación**

La mera transformación de una sustantividad en otra u otras sustantividades acontece por su respectividad con otras sustantividades.

Aristóteles ya trata de la transformación al comienzo de su *Física*. Pero incluye en ella a las variaciones y, sobre todo, supone que es un sujeto sustancial el que pasa de un término al otro en la transformación. La transformación sustancial aristotélica perdura, dice Zubiri, en la escolástica tardía como aquella «según la cual cuando me como una cosa la transformo en mi sustancia» (EDR, 134). Una sustancia, pues, se transforma en una realidad distinta. Para explicar el caso de la generación, Aristóteles recurre a la idea de la materia prima cual principio potencial, indeterminado. La transformación queda así explicada como una transmutación o cambio de forma sustancial: una Estabilización de la materia..... 253

sustancia pierde su forma sustancial por acción de otra sustancia y esta última educa de la materia prima la nueva forma sustancial.

Zubiri observa que esto, más que una transformación, es una sustitución de formas sustanciales<sup>107</sup>. Con lo cual, ni se transforma la sustancia entera ni es la materia prima lo que se transforma. Se transforma, diría Aristóteles, el compuesto<sup>108</sup>.

La explicación aristotélica de la transformación suscita algunos reparos. En primer lugar, es claro que lo que está en transformación no es una sustancia, sino una sustantividad. Con lo cual, lo que se transforma es la estructura sustantiva entera y no estructuras sobre una materia prima inalterable. Ello conlleva la producción de estructuras sistemáticamente nuevas. Los medievales ya lo barruntaron al tratar el problema del mixto: al entrar en reacción diversas sustancias químicas se produce un cierto cuerpo nuevo, lo que al día de hoy quedaría reflejado en una fórmula estructural de átomos<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup>Cf. EDR, 135, 136, 138; ETM, 512, 514.

<sup>108</sup>Cf. EDR, 135; ETM, 512; SE, 260.

<sup>109</sup>En aquel entonces, este hecho se expresaba de manera muy rudimentaria, según recuerda Zubiri: «Pensemos que, todavía en 1908, Bergson escribía que es más que problemática la existencia de un átomo, de modo que no inculpemos a los escolásticos de no hablar de átomos» (EDR, 136-137). En la ciencia moderna, refiere C. F. von Weizsäcker, fue la química la que inauguró la teoría atómica: «Había que explicar que dos elementos químicos se unen en relaciones ponderales constantes. A tal fin se supuso que cada elemento consta de átomos igualmente constituidos, y, por ende, iguales en peso, y que la "molécula" resultante contiene siempre el mismo número de átomos de cada uno de sus elementos» (VON WEIZSÄCKER, C. F.: *La imagen física del mundo*. Editorial Católica, Madrid, 1974, p. 29. Traducción de E. Martino y J. Sanz Guijarro). Pero en los albores del siglo XX todavía es comprensible la duda de Bergson. Así lo justifican las palabras del físico alemán: «En el paso del siglo XIX al XX, la química y la física contaban ya con un vasto conocimiento sobre los átomos, pero tal conocimiento venía a ser como el que adquiere, mediante indicios, un buen detective para la reconstrucción de un caso antes

Se debatió por entonces si en el mixto están presentes los elementos componentes de una manera actual o virtual. Pero ambas respuestas descansan, según observa Zubiri, en la idea de sustancialidad. Por eso, más bien habrá que convenir en que «si el ácido clorhídrico es un cuerpo nuevo no es porque las sustancias que han conducido a él se mantengan ni actual ni virtualmente, sino porque esas sustancias han dado lugar a *propiedades sistemáticas nuevas*» (EDR, 137). Estas últimas no son distribuibles entre los elementos que lo componen, vale decir, entre el cloro y el hidrógeno. Estando al vocabulario de la vieja química, trataríase de una combinación y no de una mezcla.

En la medida en que hay aparición de propiedades sistemáticas nuevas más allá de las propiedades aditivas, hay transformación. De ahí que Zubiri prefiera hablar de «causalidad transformal» (EDR, 138) frente a la mera sustitución de formas. La transformación consiste «en que una estructura, ella, desde sí misma, en tanto que estructura, dé lugar desde sí a una estructura completamente distinta» (EDR, 139).

---

incluso de que se haya apresado al criminal. De modo general, se creía en los átomos, y se sabía que, de existir, tendrían que poseer estas y aquellas propiedades. Pero dos cosas se desconocían: los átomos, ¿existen realmente o son puras hipótesis adecuadas de trabajo? Y si estos átomos de las ciencias de la naturaleza existen, ¿son, asimismo, átomos en sentido filosófico, es decir, unidades últimas indestructibles?» (*op. cit.*, p. 30).

### 2.3.2.2. Repetición

Cuando la transformación da lugar no a una estructura sistemáticamente nueva, sino a un elemento igual que aquellos que han interactuado, entonces hay repetición: «Por ejemplo, los electrones o los neutrinos que pueden obtenerse por un choque de partículas elementales» (EDR, 141). La transformación produce una multiplicidad de elementos que son iguales, no se distinguen por su constitución, sino sólo numéricamente porque son *singuli*, mas no individuos.

La multiplicidad de *singuli* sólo numéricamente distinguibles forma una clase natural: «El dinamismo de la multiplicidad es el *dinamismo del enclasamiento*» (EDR, 141; ETM, 516). En este dinamismo se registra menos cambio que en la transformación, pero más devenir.

El enclasamiento no es una especiación, porque la diferencia entre los individuos de una especie no es de mera multiplicidad numérica. Para que haya especie es menester que haya no sólo multiplicidad, sino multiplicación genética.

## **6. VITALIZACIÓN DE LA MATERIA ESTABLE Y EVOLUCIÓN BIOLÓGICA**

### **1. LA MOLÉCULA ORGÁNICA, BASE DE LA VIDA**

La estabilidad molecular es una consecuencia de la pérdida de individualidad del átomo. El edificio molecular tiene propiedades no sólo aditivas —como el peso molecular—, sino irreductibles a las de los átomos de que está compuesto, propiedades sistemáticas<sup>1</sup>.

La progresiva complicación de las moléculas da lugar a sustantividades macromoleculares que tornan difusa la frontera misma de lo molecular: «¿Por qué se va a llamar molécula, por ejemplo, a una molécula de insulina, y no se llama molécula a uno de los aminoácidos que componen las proteínas?» (EDR, 164).

El máximo grado de complicación adviene en las moléculas orgánicas que constituyen la materia biológica y son el ápice de la estabilización

---

<sup>1</sup>Cf. ETM, 639-640.

estructural de la materia. Es la mera complicación de la materia, regida por la probabilidad estadística, la que da cuenta del origen de las moléculas orgánicas<sup>2</sup>. Tratándose de moléculas tan complejas como las proteínas pudiera pensarse que la explicación de su origen merced a la probabilidad es demasiado aleatoria y, por ello, que la materia biológica se constituiría desde «una excepción a las leyes moleculares ordinarias, estaría regida por el anti-azar» (ETM, 641). Pero este discurrir es falaz en opinión de Zubiri.

Por lo pronto, la probabilidad estadística no se identifica ni con el azar ni con la necesidad, sino que expresa una estricta legalidad a la busca de los antecedentes que determinan rigurosamente un fenómeno y que la biología ha asumido como tarea ineludible. Ésta ha ido encontrando unas leyes y regularidades que si no lo son «en el sentido de una deducción matemática absoluta, por lo menos son unas regularidades tomadas en conjunto: unas ciertas regularidades estadísticas» (EDR, 80). De ahí que el determinismo probabilista o estadístico no es asimilable a la física azarosa de los antiguos. Las leyes estadísticas son leyes físicas de colectividades, dependen de una agrupación de individuos, determinan una distribución, y lo único azaroso es que un individuo determinado entre o no en la configuración estadística. Semejante azar es, de cierto, una indeterminación, pero con una estructura y

---

<sup>2</sup>Cf. ETM, 641, 643; «La estabilidad sigue ascendiendo en la formación de edificios moleculares y culmina en la máxima complejidad de las grandes moléculas orgánicas» (ETM, 657; cf. ETM, 662).

límite precisos. La probabilidad es justamente la estructura objetiva de esa indeterminación<sup>3</sup>. Visto así, resulta injustificado atribuir una probabilidad prácticamente nula a la formación de moléculas orgánicas. Al contrario, la molécula de una proteína «no presenta ni más ni menos excepcionalidad práctica que el resto de las agrupaciones elementales del Universo» (ETM, 642).

Por otro lado, las leyes estadísticas no son genéticas; una estadística de mortalidad no aspira a explicar el origen de una epidemia. En el caso de la estabilidad molecular orgánica trataríase de partir de su configuración sistemática a fin de llegar a definir un tipo de estadística conducente a una distribución de probabilidades adecuada para explicar la estabilidad de esa configuración. Pues no sólo hay leyes causales, sino también estadísticas<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>Cf. ETM, 641. La probabilidad es, para Zubiri, la medida cuantitativa del grado de posibilidad, el coeficiente numérico de una posibilidad (cf. SE, 203; EDR, 155).

<sup>4</sup>Cf. ETM, 642; SE, 23. Zubiri propone como modelo a seguir el de la mecánica ondulatoria, que parte de configuraciones ya dadas y define distintos tipos de estadística que ejercen una función explicativa de tales configuraciones, como las de Bose-Einstein o Fermi-Dirac. La aplicación de este modelo a la química orgánica y a la química fisiológica habría visto resultados positivos en los trabajos de Szent-Györgyi. La analogía con la física del átomo para definir la probabilidad y distinguirla del azar es adoptada igualmente por Van Melsen, cuyos razonamientos muestran un sorprendente parecido con los de Zubiri. Según Van Melsen, es tarea del bioquímico descubrir la disposición de las estructuras anorgánicas para la constitución de lo vivo. Pero este cometido no dista mucho del que tiene el físico de hacer comprensible, desde la mecánica cuántica, qué átomos son posibles, calculando qué estructuras son estables y cuáles no. Otra cuestión es cuáles estructuras posibles están realizadas de hecho y de qué manera, en lo cual sí desempeña algún papel el azar (cf. VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*. J. P. Bachem in Köln, Köln, 1966, pp. 161-162). La conclusión de Van Melsen sobre este punto es, como la de Zubiri, que la apariencia de inverosimilitud de una combinación dada no autoriza a considerarla azarosa si está incluida en una determinada configuración estadística: «Mit dem Zufall werden oft die erstaunlichsten Zauberkunststücke vollbracht. Bisweilen berufen sich Gegner des Darwinismus darauf, daß die Chance für das zufällige Entstehen eines Organismus oder eines Organs so klein ist, daß man mit diesem zufälligen Entstehen nicht rechnen darf. Darum —so argumentiert man weiter— muß doch etwas anderes mit im Spiel sein. [...] Diese Konklusion —wie sie auch lauten

Sin moléculas orgánicas no es explicable la estructura de los seres vivos, inclusive de la célula más elemental, pero sólo desde ellas tampoco lo es. Sería como pretender ilustrar sobre el funcionamiento de una locomotora apelando únicamente a una agregación molecular. Antes bien, desde el solo punto de vista molecular ninguna proteína es de por sí menos inerte que cualquier molécula inorgánica<sup>5</sup>.

## 2. LA MATERIA BIOLÓGICA

Ya se ha tenido ocasión de distinguir entre materia elemental o básica y materia corporal o estabilizada. Esta última culmina en la distinción entre moléculas inorgánicas y orgánicas. Todo ello puede considerarse como «materia física» (ETM, 661) a contraluz de la materia biológica, que se constituye por la vitalización de la materia estable. El estudio de la materia biológica requiere una disquisición sobre la noción zubiriana de materia viva.

---

mag— ergibt sich aber in keiner Weise aus den Prämissen. Zunächst ist zu bemerken, daß nach der Wahrscheinlichkeitstheorie jede Kombination, wie unwahrscheinlich sie auch sein mag, tatsächlich entstehen kann» (*op. cit.*, p. 162). Aunque Zubiri se muestre reacio a la comparación con el juego de azar, es ilustrativa otra cita del mismo autor holandés: «Einer des hierbei begangener Irrtümer ist folgender: Man rechnet z. B. aus, wie groß die Chance ist, daß jeder von vier Kartenspielern bei willkürlicher Verteilung der Karten dreizehn Karten derselben "Farbe" bekommt. Diese Chance ist natürlich besonders gering, und man rechnet also nicht damit. Man vergißt aber, daß die Chance, die Verteilung der Karten zu erhalten, wie sie *nach* dem Geben auftritt, ebenso ungeheuer klein ist, und doch ergibt sie sich tatsächlich» (*op. cit.*, p. 235).

<sup>5</sup>Cf. ETM, 643.

## 2.1. Materia viva

Hay en los textos de Zubiri una descripción de la materia viva por vía de hipótesis y otra por vía de certeza que condicionan la amplitud de dominio de la materia biológica. Sumariamente, y al socaire de los ejemplos aducidos por el autor, llamaremos materia viva viral a la primera y materia viva celular a la segunda.

Carente de originalidad, la expresión «materia viva» comenzó teniendo, sin embargo, un sentido preciso en el vocabulario zubiriano para designar aquellas estructuras que se dejan pensar como inertes o como vivas, a saber, los virus y los viroides<sup>6</sup>. Aquí sitúa el filósofo el umbral de la materia vitalizada:

«Estamos habituados a considerar que la Biología comienza en la célula. Esto es una suposición como otra cualquiera. Hay un problema quizá anterior, que es la constitución de la materia viva, que naturalmente tendrá una vida muy difícilmente detectable y diferenciable de los estados que no son vida,

---

<sup>6</sup>También la llama Zubiri «materia viviente» (SH, 54). Esta expresión y la de materia viva son frecuentes en otros muchos autores (cf. por ejemplo, BERGSON, H.: *La evolución creadora*, pp. 33, 39, 73, 92; VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 49; VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*, p. 83; MONOD, J.: *El azar y la necesidad*. Tusquets, Barcelona, 1985, p. 39; etc.). En dichos autores, empero, materia viva tiene a veces el significado de materia de la que están hechos los seres vivos. En Zubiri, el uso del concepto de materia viva se retrotrae, según ETM, 356, a «hace más de treinta años»; por tanto, a una fecha no lejana a aquel 1935 en que W. M. Stanley aisló el inframicrobio del «mosaico del tabaco» que recibiría el nombre de virus. Del estatuto de los virus depende la amplitud del concepto de materia viva: «Para algunos, los virus serían micro-organismo. Para otros, serían tan sólo edificios macro-moleculares, es decir, no-vivos. Para otros, tienen, en forma parasitaria, algunas funciones vitales determinadas por la célula dirigida por el único ácido nucleico que posee una partícula viral. Si así fuera, podría pensarse que los virus son una forma de materia viva empobrecida, resultado de estructuras celulares» (ETM, 586). En este último caso, el virus sería un «detritus de materia viva» (EDR, 178; ETM, 557).

evidentemente. Por eso es una evolución que en una o en otra forma constituye lo que yo llamaría la vitalización de la materia» (EDR, 178).

Frente a esa «suposición como otra cualquiera», Zubiri establece su propia hipótesis de un primordio de vida como eslabón evolutivo entre la materia física y el sistema celular: «Es una pura hipótesis sin más intención que la de introducir un concepto abierto, una vía abierta, en el camino que conduce de la materia no-viva a la célula» (SH, 452; ETM, 586). Importa precisar que la materia viva no es la materia de que están hechos los seres vivos<sup>7</sup>, sino una materia viviente en sí misma. Tampoco es un organismo elemental, sino una forma de transición que mueve a discernir dos subtipos de materia biológica —materia viva y organismo— lo mismo que la física ha distinguido entre partículas elementales y corpúsculos<sup>8</sup>. Apurando esta doctrina, y tras las grandes conquistas de la biología molecular, la materia viva llega a definirse como aquella estructura material que «sin tener la estructura de un organismo, posee sin embargo replicación, independencia y control» (ETM, 357) sobre el medio como rasgos característicos de lo viviente, dilatándose así el espectro de realidades que merecen aquel título: el sistema de los ácidos nucleicos, del DNA, del RNA en sus diversas formas —mensajero, de transferencia, etc.—,

---

<sup>7</sup>Cf. ETM, 586; SH, 452.

<sup>8</sup>Cf. EDR, 177; ETM, 356, 556, 586-587; SH, 53, 452-453.

los virus, todo sistema enzimático<sup>9</sup>.

En fecha incierta, pero tardía, Zubiri arrincona el concepto «viral» de materia viva para atenerse a uno celular, lo que con su mismo vocabulario habría de llamarse «materia viva organizada» (ETM, 557; cf. EDR, 178) de no ser porque tal expresión está forjada desde el contraste entre materia viva y organismo. Es el punto de vista que domina en el apéndice titulado «El ser vivo»<sup>10</sup>, en estrecha dependencia de los conocimientos biológicos que animan al filósofo a posponer una hipótesis por una certeza:

«Dejemos de lado si existe materia viva distinta de la celular. Los virus plantean agudamente esta cuestión. Su cristalización, revelada recientemente por el microscopio electrónico, hace inclinarse más bien a la idea de que la aparente vitalidad de los virus sea un simple fenómeno de autocatálisis. Sea de ello lo que fuere —es cuestión abierta— la única materia viva existente hoy con certeza es la que se halla en la célula» (ETM, 658).

La denominación de materia biológica, según esto, se retrotraería hasta la célula y sólo a ella se aplicaría el calificativo de materia viva —como de hecho se hace a lo largo del mencionado apéndice—, ya que «Sólo hay materia viva en el enorme complejo molecular de una célula» (ETM, 643). La distinción entre materia viva y materia organizada resulta con ello superflua, quedando válida aquella otra entre materia física y materia biológica. Ello no significa, conforme al pensamiento de Zubiri, que no haya un tránsito gradual

---

<sup>9</sup>Cf. ETM, 357; SH, 53-54. En 1968 ya se incluyen los aminoácidos en la materia viva (cf. EDR, 177). En ETM, 641 se llama materia viva a una molécula orgánica como es la molécula de proteína.

<sup>10</sup>Cf. ETM, 621-699.

de la materia no viva a la materia viva celular. En cualquier caso, así la materia viva como el organismo son formas como la materia no viva da de sí la vida, «son sistematizaciones de la materia no-viva» (SH, 454).

## **2.2. Vitalización de la materia y dinamismo de la vida**

La constitución de la materia viva organizada, de la primera célula, obedece a factores desconocidos para la ciencia. «Hoy por hoy, la formación primera de la vida es pura especulación» (ETM, 669); «No hay nadie capaz de contestar a esta pregunta» (EDR, 178). Pese a lo cual, Zubiri estima que el origen del organismo celular «sería un *proceso* de potencialidades de sistematización» (SH, 454) de la materia no viva. En cualquier modo, es posible analizar la estructura viviente más elemental, dejando en pie el problema de su origen, a fin de trazar una línea de demarcación respecto a las estructuras no vivas<sup>11</sup> y de explicar la novedad que supone la vitalización de la materia.

### **2.2.1. La sustantividad celular**

Una célula es un sistema constituido por una gran cantidad de moléculas

---

<sup>11</sup>Cf. ETM, 669, 670.

enormemente complejas, entre las cuales millones de moléculas orgánicas<sup>12</sup>. Entre estas últimas cuentan los principios inmediatos de la estructura viva —glúcidos, lípidos, prótidos, etc.— y las ergonas —enzimas, vitaminas, hormonas— en estado coloidal junto con moléculas inorgánicas<sup>13</sup>. Pero lo privativo de la vida celular no está en sus moléculas, sino en su funcionamiento sistemático. El sistema celular tiene una cohesión física frente al entorno diferenciada en una distribución regional de sus moléculas, lo cual permite hablar de interiorización nuclear de la vida: «como decía muy bien Darlington, un citoplasma es justamente el campo de acción de un núcleo» (EDR, 178). Empero, el sistema celular constituye funcionalmente «un sistema abierto frente a la actuación material y energética del entorno» (ETM, 644).

Además de la complejidad y de la apertura, la célula se caracteriza por una actividad, representa una unidad de trabajo en que se produce un recambio de los grupos constitutivos de las moléculas orgánicas regido por las enzimas. Este proceso físico-químico significa entonces «una estabilidad estructural en medio de la labilidad del recambio de sus elementos materiales» (ETM, 645). Semejante pérdida y recomposición de la estabilidad es lo que cabe denominar equilibrio dinámico y reversible, del cual carecen los demás edificios moleculares. Si una proteína tiene estabilidad dinámica es por formar parte de la configuración dinámica que es el sistema celular. La constante quiebra y

---

<sup>12</sup>Cf. ETM, 637, 658.

<sup>13</sup>Cf. ETM, 623, 644.

restauración del equilibrio es una característica funcional del sistema.

Entonces, el trabajo molecular intracelular es subsidiario de una unidad de configuración dinámica. Esto no acontece en las moléculas no integradas en un sistema celular, cuya estabilidad es «mera persistencia» (EDR, 165) y se agota en sí misma una vez lograda<sup>14</sup>. En la célula, en cambio, la configuración estable se mantiene merced a un dinamismo interno de recambio, hay en ella «una estabilidad para la estabilidad misma» (EDR, 165), una dominancia dinámica de la configuración sobre los componentes y el trabajo que desarrollan coordinadamente.

Por consiguiente, la sustantividad celular no es ya sólo una sustantividad trans-molecular<sup>15</sup> —un sistema de moléculas—, sino una verdadera unidad supramolecular. Tal unidad estructural es estabilizadora, dinámica y dominante, caracteres que de consuno constituyen la actividad celular.

La dominancia de la actividad celular no es una acción de las moléculas, sino un estado del sistema celular por el que las acciones están orientadas hacia una unidad dinámica, las acciones de las moléculas forman un sistema unitario, tienen sustantividad en la actividad<sup>16</sup>, están intrínsecamente orientadas. Cualquiera que sea el origen evolutivo de la célula, lo cierto es que «una vez constituido el sistema, no hay ninguna acción que vaya orientando o dirigiendo

---

<sup>14</sup>Cf. ETM, 646.

<sup>15</sup>Así se la denomina en EDR, 164.

<sup>16</sup>Cf. ETM, 648, 651.

la actividad celular, desde el punto de vista en que aquí nos hemos colocado, sino que esta actividad está ya orientada de raíz» (ETM, 648)<sup>17</sup>.

La vitalización de la materia significa, en primer término, el paso de la estabilidad molecular a la actividad celular. Dicha actividad «es puramente físico-química, no lo olvidemos» (ETM, 647), y por ello huelga el pensamiento de una fuerza vital especial. La actividad celular está estructurada por las acciones de sus componentes, «consiste en lo que las acciones hacen» (ETM, 651). Con todo, la actividad no se resuelve en las propiedades moleculares, es una propiedad sistemática de la célula, pues «sólo en ella existe el paso de la simple estabilidad a la verdadera actividad» (ETM, 658). Esa estabilidad dinámica y dominante es una unidad superior a que se ha llegado en la materia viva celular tras un proceso de complicación molecular:

«La materia viva es constitutivamente activa. Es una cualidad superior no separada de los elementos materiales, pero que los domina: es la vitalización de la materia. [...] La dispersión inicial del mundo físico comenzó por ordenarse en una estabilidad. Y ha terminado unificándose en una actividad» (ETM, 657).

En la molécula inerte, la estabilidad, la novedad y la dominancia se cobran como caracteres sistemáticos sacrificando la individualidad de los átomos componentes. En cambio, en el caso de la célula, la estabilidad, la novedad y la dominancia no requieren la pérdida de la individualidad de las moléculas, sino la pérdida de su sustantividad. Integrada en la célula, la

---

<sup>17</sup>Esta orientación interna es reconocida como un rasgo básico en la noción monodiana de teleonomía: «La noción de teleonomía implica la idea de una actividad *orientada, coherente y constructiva*» (MONOD, J.: *El azar y la necesidad*, p. 57. Traducción de Francisco Ferrer Larín).

molécula se conserva como sustancia, pero su acción individual ha perdido sustantividad. Una vez más cabe acudir al símil de la pella de hierro y la biela de hierro, cuya diferencia no reside en las moléculas, sino en el funcionamiento del que forman parte: «Al fabricar una biela, el hierro no pierde, pues, ninguna de sus propiedades, pero ha adquirido un funcionamiento que no tiene sentido desde las moléculas que lo constituyen, sino desde el funcionamiento total de la locomotora, éste es el único que tiene sustantividad» (ETM, 649). Paralelamente, cuando un viviente monocelular asimila «un grupo molecular procedente del entorno» (ETM, 650), la estabilidad de dicho grupo se integra en la actividad unitaria del organismo. Las sustancias químicas de las moléculas pasan a ser estructuras del ser vivo, y sus propiedades físico-químicas se convierten en propiedades biológicas. Han perdido su sustantividad accional, y ello en beneficio de la estabilidad dinámica de la célula:

«La asimilación no es una transformación de sustancias, sino una transformación de sustantividades: es una trans-sustantivación. Los grupos moleculares, que tenían en el entorno la sustantividad que fuera, adquieren ahora la sustantividad de la célula» (ETM, 650)<sup>18</sup>.

Por ende, la vitalización de la materia representa el paso de la estabilidad molecular a la actividad celular, de la complicación de sustancias a la sustantividad dinámica viva. La complejidad, la apertura y la actividad son los tres caracteres estructurales del sistema sustantivo que llamamos célula<sup>19</sup>;

---

<sup>18</sup>Cf. ETM, 668.

<sup>19</sup>Cf. ETM, 657.

una sustantividad biológica que, recuérdese, no es nada ultrafísico, ni nada ultraquímico<sup>20</sup>. Pero ello deja pendiente lo específico de esta sustantividad en tanto que viva.

### **2.2.2. La vida como principio sistemático de constitución activa**

El estudio del complejo celular arroja luz acerca de la innovación que representa la vida. Ésta no es una propiedad de los elementos físico-químicos que componen la materia biológica<sup>21</sup>, pero sí es una propiedad sistemática nueva de la materia<sup>22</sup>. La vitalización es un dar de sí de la materia en forma de sistematización; «La vida es una innovación que la sustantividad material da de sí por mera sistematización» (SH, 451).

#### **2.2.2.1. Insuficiencia de tesis clásicas: ni fisicismo ni vitalismo**

La cuestión acerca de la reductibilidad o no de la vida a la materia es la pregunta por lo innovador de la vida. Por una parte, el ser vivo no es sino

---

<sup>20</sup>Cf. ETM, 650.

<sup>21</sup>Cf. ETM, 658.

<sup>22</sup>Cf. ETM, 452; SH, 52, 447. Tal como se anunciaba en SE, la vida no es una nota elemental, sino de todo el sistema que es el viviente: «La vida, así sin más, no es propiamente hablando una nota; lo es tan sólo "vida-vegetativa" o "vida-sensitiva"; y en rigor ni aún estas notas son completas, sino que lo sería tan sólo una nota que fuese algo así como "vida sensitiva de este animal individualmente determinado"» (SE, 145). La vida en sí es algo insustantivo, mero momento de un sistema clausurado y total.

«una estructura físico-química más compleja que otras» (SH, 52). Por otra, las sustantividades celulares y pluricelulares presentan caracteres que no se hallan en los demás edificios moleculares. En uno y otro punto cabe dar la razón al fisicismo y al vitalismo; pero ambos modelos explicativos son insatisfactorios<sup>23</sup>.

Para el fisicismo, en el viviente no actúan más fuerzas que las físico-químicas. La estructura físico-química de un ser vivo obedecería a las mismas leyes y fuerzas que el resto del universo físico. Y esta postura obtiene el apoyo de la ciencia, cada vez más convencida de que un organismo vivo no es otra cosa que una estructura material con cierto grado de complejidad, sin factores misteriosos:

«La biología va descubriendo progresivamente el mecanismo físico-químico de los procesos hasta ahora más aparentemente privativos del ser vivo. Recordemos los organizadores de Spemann: Holtfreter demostró que organizan igualmente si están muertos. De aquí concluye el fisicismo que la vida no es sino un mecanismo físico-químico» (ETM, 658-659)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup>F. Grande Covián transcribe parcialmente observaciones de Zubiri al respecto pronunciadas en el curso de 1950-1951, titulado «Cuerpo y Alma», a saber: «"Hay que reivindicar la riqueza interna de la materia. El mérito del fisicismo es el haber recabado para la ciencia biológica este carácter de investigación quimicofísica de la realidad orgánica. Su deficiencia es que no ha pasado de hacer un análisis más o menos descriptivo. (Maquinismo; las máquinas son un mal modelo de organismo."»

"El vitalismo tiene el mérito indiscutible de haber subrayado la autenticidad y originalidad del nivel de conducta de los seres vivos. Su error está en haber querido convertir la conducta en una especie de fuerza biopsíquica"» (GRANDE COVIÁN, F.: «Zubiri y la biología teórica», p. 100).

<sup>24</sup>El método de los injertos de H. Spemann (1869-1941), de quien Zubiri fue «alumno en Freiburg, en los años mil» (EDR, 190) consiste básicamente en que se toma a un embrión en el primer estadio de gástrula una porción de pared del cuerpo y en su lugar se implanta un trozo de la pared del cuerpo de otro embrión. «En 1924, Hans Spemann y Hilde Mangold demostraron que si se trasplantan las células que constituyen el labio dorsal del blastoporo al margen ventral de otra gástrula de salamandra, la gastrulación tiene lugar en dos posiciones: un locus de gastrulación es

Sin embargo, la actividad de los seres vivos muestra que no se reducen

---

el del propio labio dorsal del blastoporo del huésped; y el otro locus se inicia por las células del labio trasplantado» (GILBERT, S. F.: *Biología del desarrollo*. Omega, Barcelona, 1988, p. 123. Traducción de Joan Antoni Vela). Es decir, el fragmento injertado no se integra plenamente en su nuevo ambiente (cf. VOGEL, G. y ANGERMANN, H.: *Atlas de biología*. Omega, Barcelona, 1987, p. 203). J. von Uexküll resume con claridad dos fases en la investigación de H. Spemann: «Seccionó de un embrión una porción celular que, por su posición, hubiera servido para la formación epidérmica, y lo injertó en otro embrión, seleccionando para el injerto un lugar en que se había de ver forzada a participar en la formación del cerebro. Esto demostró claramente que la estructuración de las distintas partes sigue caminos totalmente diferentes a la constitución de sus propiedades, ya que con el injerto de la célula epidérmica en la zona cerebral que pertenece a diferente especie, se vió que, si bien el injerto adoptó la forma cerebral de su huésped, las células cerebrales del injerto se convirtieron, más tarde, en células cerebrales de especie propia. Ciertamente es que habían adoptado la forma ajena; pero también es verdad que habían, en cambio, desarrollado sus propiedades propias. Los injertos hechos durante la primera fase de la gastrulación se desarrollan, según expresión de Spemann, "de acuerdo con el emplazamiento". Pronto, sin embargo, consiguió injertos cuyo desarrollo tenía lugar "de acuerdo con el origen". Injertos tomados de la proximidad del labio superior del citostoma y trasplantados a la zona epidérmica, no se convertían en epidermis, sino que formaban tejido nervioso. Más aún: obligaron a las células vecinas, aún no diferenciadas, a tomar parte en dicha formación. En este caso el injerto actúa, según expresión de Spemann, como "organizador". Esto es, representa un factor que no sólo adopta un desarrollo propio en su forma, sino que tiene además la facultad de influenciar la estructuración de las células aún no diferenciadas, sometiénolas a las normas de estructuración que en él residen. Es decir, que el "organizador" posee un plan de estructuración autónomo activo que no ha de someterse al plan heterónimo de las células vecinas, sino que arrastra a éstas a su plan autónomo convirtiéndolas en transmisores de este mismo plan» (VON UEXKÜLL, J.: *Teoría de la vida*. Summa, Madrid, 1944, pp. 39-40). El fenómeno que provoca un trasplante de este tipo es lo que H. Spemann llamó «inducción embrionaria» y su investigación le valió el Premio Nobel de Medicina y Biología de 1935. Posteriormente, como bien señala Zubiri, la escuela de Spemann demostró «que los "organizadores" no poseen especificidad zoológica, resisten a la ebullición y pueden ser sustituidos con igual eficacia por muy diversas sustancias químicas (Mangold, Holtfreter [sic])» (LAÍN ENTRALGO, P. y LÓPEZ PIÑERO, J. M.<sup>a</sup>: *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Guadarrama, Madrid, 1963, p. 394).

El vitalismo vió en la inducción embrionaria, como en la generación de un embrión completo a partir de medio embrión según el experimento de H. Driesch, un fenómeno de regulación o reacción dirigida del organismo frente a un cambio de condiciones que postulaba una fuerza vital. Su refutación acudiendo a los experimentos de Holtfreter no es una originalidad de Zubiri, sino que se halla propuesta por R. B. Goldschmidt en los siguientes términos: «Debemos confesar francamente que este poder de regulación no ha sido aún completamente comprendido. De otra manera no constituiría la guarida favorita del vitalismo y de sus variantes disfrazadas. Pero la embriología experimental ya ha suministrado suficiente material que permite cuando menos saber dónde debemos buscar la explicación. Algunos de los hechos más importantes han sido presentados por Holtfreter (1938), y su examen sobre la situación es la declaración más moderna que tenemos sobre el problema» (GOLDSCHMIDT, R. B.: *Base material de la evolución*, pp. 272-273). El autor aduce varios ejemplos que «bastan para demostrar la capacidad reguladora mediante movimientos morfogenéticos» (*ibid.*, p. 274). Según Zubiri, esto hace innecesaria también la idea de la vida como forma sustancial: «Vuelve a quedar en suspenso, en el propio experimento que sirvió de base a Driesch y a Spemann, la facilidad de probar el hilemorfismo» (EDR, 190).

a un acoplamiento de moléculas que funcionasen como las piezas de una máquina, sino que representan «un sistema funcional sistemáticamente nuevo» (EDR, 175), una combinación y no una mezcla.

No es más satisfactoria la solución del vitalismo. Zubiri distingue, de un vitalismo antiguo, uno moderno. Entre los representantes de este último menciona el vitalismo decimonónico de la escuela de Montpellier<sup>25</sup>, el neovitalismo de Jakob von Uexküll<sup>26</sup>, de Hans Driesch<sup>27</sup> y de Johannes Reinke<sup>28</sup>. El vitalismo moderno estima que la vida tiene un fondo irreductible a lo físico-químico. Pero de ahí deduce la existencia de una fuerza vital que rige los procesos físico-químicos del organismo, llámesele *Drang*, *élan*, entelequia, principio vital<sup>29</sup>, sin explicar en qué consiste esa actuación independiente. Llegada la ocasión, no le duelen prendas a Zubiri al reproponer la crítica al vitalismo leída en una página de Henri Bergson: «No se puede negar que, lanzada la cuestión por esta vía, el vitalismo no pasa de ser la rotulación genérica de nuestras ignorancias bioquímicas» (ETM, 659)<sup>30</sup>. Como

---

<sup>25</sup>Cf. EDR, 187.

<sup>26</sup>Cf. TFJ, 33n; CCM, 207.

<sup>27</sup>Cf. TFJ, 33n; CCM, 207; ETM, 665.

<sup>28</sup>Cf. TFJ, 33n; CCM, 207; ETM, 665.

<sup>29</sup>Cf. SE, 261.

<sup>30</sup>El parecido, en efecto, es sorprendente muchos años después de su juvenil lectura de *La evolución creadora*: «Sans doute le "principe vital" n'explique pas grand'chose: du moins a-t-il l'avantage d'être une espèce d'écriveau posé sur notre ignorance et qui pourra nous la rappeler à l'occasion» (BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*, p. 45). J. Monod reitera la crítica: «La actitud de los vitalistas [...] no se basa pues en conocimientos precisos, en observaciones acabadas, sino solamente en nuestra actual ignorancia» (MONOD, J.: *El azar y la necesidad*, p. 40).

alternativa al mecanicismo y al vitalismo, el filósofo judío propuso su teoría del *élan vital*, pero también ésta es una forma de vitalismo para Zubiri<sup>31</sup>. Éste rechaza vehementemente la noción bergsoniana de una evolución creadora de formas vivas y de especies sobre el cañamazo de aquella *vis* cósmica, sobre todo en lo que tiene de fuerza inventora: «pretende Bergson que el *élan vital* es un proceso de invención en que la vida va encontrando nuevos cauces, inventando nuevas maneras. Pero la vida no inventa nada en este orden» (EDR, 150); «Tiene la vida una dimensión de creación (he insistido en ello), pero creación en el sentido de innovación, no una *innovación* que consistiera en ser un *élan* "inventor"» (EDR, 186)<sup>32</sup>. Al ignorar el dinamismo mutacional rector de la evolución biológica y las estructuras físico-químicas del viviente, el *élan vital* no deja de presentar un aspecto menos metafórico que el de las imágenes con que su adalid se esmera en describirlo<sup>33</sup>. Bergson habría olvidado la base

---

<sup>31</sup>El filósofo vasco acepta, no obstante, emplear coloquialmente la expresión «impulso vital» como sinónimo de ímpetu vital en locuciones como «Fulano de tal tiene mucho ímpetu vital» (cf. EDR, 150). También habla de «impulso vital» en el contexto de la ontogénesis, como en 1959 para designar la animación del plasma germinal (cf. SH, 136) y en 1953-1954 para nombrar la articulación entre el viviente y su medio constituida en el seno materno (cf. SH, 557).

<sup>32</sup>Cf. EDR, 172. En HRP, 9 se identifica esta creación con la ampliación del «área del curso vital» gracias a la variedad de las respuestas a estímulos. Si la vida no fuese capaz de mantener y restaurar su equilibrio no habría creación alguna (cf. ETM, 536).

<sup>33</sup>En Zubiri hace mella la imagen del soplo. Pero, se pregunta, «¿qué es el soplo de la vida si no es el ejercicio de las actividades que derivan de unas estructuras, y que revierten sobre ellas? Lo demás es una metáfora; espléndida, ni que decir tiene; tengo gran admiración por Bergson, pero no, la vida no es un *élan* en este sentido» (EDR, 186; cf. ETM, 564). La observación no ha de entenderse como un desprecio por la metáfora, que es un tipo de intelección racional distinto de la mentalidad teórica (cf. IRA, 44, 59) y del que el mismo Zubiri se vale (vgr. la metáfora de la luminaria en SE, 448s; EDR, 296; etc.). Más bien denuncia lo inverificable de tal esbozo racional frente a otras explicaciones contrastadas por la ciencia. Ello no amengua, como se ve, la estima de Zubiri por Bergson, a quien valora como creador de una gran filosofía (cf. CLF, 200). En su descargo, cabe recordar que también Bergson advierte que la comparación de la vida con

material de la evolución, pues la vida es para él «esa especie de élan, que se va abriendo paso a través de la materia» (CLF, 182).

Frente al concepto de *élan vital*, Zubiri esgrime los de potencialidades evolutivas y de realidad, y potencialidades genético-esenciales de producir nuevas esencias individual o específicamente distintas<sup>34</sup>. Tales potencialidades no constituyen un impulso indiferenciado, sino que están incursas en una configuración por la que dan de sí algo determinado y no cualquier esencia. Además, tienen una estructura precisa que permite que, en tanto que potencialidades, vayan variando en el curso del dinamismo; lo cual es claro en el sistema de potencialidades embrionarias que se restringen progresivamente desde la totipotencia inicial del germen. Más aún, las configuraciones no surgen en el universo a capricho, sino que cada configuración es oriunda de una configuración determinada de unas estructuras y, a su vez, determina la configuración ulterior de dichas estructuras<sup>35</sup>. En virtud de este encadenamiento riguroso tiene venia la metáfora de una «cascada de configuraciones»<sup>36</sup> que anilla las potencialidades actualizándolas de manera evolvente. Por eso aprovecha recordar que la producción de una molécula de proteína no resulta de un juego azaroso en el libre trasiego de electrones por

---

un impulso nos da una idea aproximada de lo que ella es, pero no es más que una imagen (cf. BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*, p. 279).

<sup>34</sup>Cf. Cf. SE, 261; EDR, 151; ETM, 523.

<sup>35</sup>Cf. TF, 414; EDR, 151-152; ETM, 524.

<sup>36</sup>Cf. TF, 413; EDR, 152; ETM, 524-525.

el universo<sup>37</sup>, sino que es término de una configuración que la hace posible: «Unas mismas estructuras pueden dar lugar a realidades físicas muy distintas, según sean las configuraciones en que se hallan colocadas» (TF, 413). El concepto zubiriano de configuración veta, pues, un recurso indiscriminado al azar como un dios de conveniencia que viniese a iluminar todas las penumbras de la ciencia en torno a la evolución<sup>38</sup>.

### 2.2.2.2. Principialidad de la vida

Fisicismo y vitalismo tienen una tara común al suponer que el problema de la irreductibilidad de la vida a la materia física se dirime por la existencia

---

<sup>37</sup>Cf. EDR, 152; ETM, 524.

<sup>38</sup>La idea es compartida por otros autores. J. Szaszkievicz habla a este propósito de «probabilidad emergente». La probabilidad de que salga un determinado número en la ruleta es de  $1/37$ , y de que salgan los deseados uno tras otro es de  $1/37 \times 1/37 = 1/1369$ . Es decir, la probabilidad de tener juntos dos o más eventos deseados se obtiene multiplicando una por otra las probabilidades respectivas, con lo cual disminuye la probabilidad. Pero si se dan ciertas condiciones iniciales, configuraciones que diría Zubiri, la probabilidad aumenta: «non è più la probabilità di A moltiplicata per la probabilità di B moltiplicata per la probabilità di C e così via, ma è la somma di queste probabilità (come esempio illustrativo, vedano la differenza fra  $1/100 \times 3/100 \times 2/100 = 6/1000000$  e invece  $1/100 + 3/100 + 2/100 = 6/100$ )» (SZASZKIEWICZ, J.: *Filosofia dell'uomo*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989, p. 325). El autor emplea este razonamiento para mitigar la crítica de quienes creen asaz improbable el origen evolutivo de las moléculas orgánicas y de la vida en general: «Per esempio e molto approssimativamente, il funzionamento del sistema solare è prerequisite al clima terrestre e questo è prerequisite alla vita sulla terra; oppure l'esistenza delle piante è prerequisite a quella degli animali, l'esistenza di erbivori a quella dei carnivori... Così, secondo il detto sopra, la realizzazione di singoli schemi di ricorrenza diventa più probabile: è la probabilità emergente» (*ibid.*). Parecida es la idea que expresa un autor norteamericano: «Sólo hay un número restringido de caminos de desarrollo futuro que están abiertos —es decir, el azar es limitado— y, a medida que pasa el tiempo, el número de posibilidades disminuye» (TAYLOR, G. R.: *El gran misterio de la evolución*. Barcelona, Planeta, 1983, p. ?; cit. en ARTIGAS, M.: *Las fronteras del evolucionismo*. Palabra, Madrid, 1991<sup>5</sup>, pp. 127-128).

o no de una fuerza vital. Pero la vida no es una fuerza, ni vital ni mecánica, sino que es preciso establecer la diferencia entre lo vivo y lo no vivo en otros términos. A tal fin comienza distinguiendo Zubiri entre los conceptos de elemento y principio. Elemento sería «toda realidad completa en su orden y actuante por sí misma» (ETM, 659). En esta actuación propia del elemento va incluido el concepto de fuerza. Por el contrario, dicho concepto no tiene cabida en la noción de principio, ya que lo privativo de éste no es actuar, sino constituir. Principio es «todo aquello que constituye a una realidad en su carácter propio» (ETM, 659-660).

La distinción de principios y aspectos principales no es una distinción de elementos actuantes, ni de fuerzas elementales, las cuales sólo se dan en el elemento ya constituido. Las posibles dimensiones de un principio complejo están fundadas unas en otras, fundamentación que no es interacción, como si la vida fuera algo así como una forma sustancial dotada de automoción que viniera a introducirse en lo no vivo. Al contrario, es en el elemento ya constituido donde los aspectos principales se hallan fundidos en la acción unitaria del mismo.

Admitido que la vida sea un principio y no un elemento, su irreductibilidad a la materia físico-química no será operativa, sino constitutiva. Se daría en el orden de los principios constituyentes, al punto que una misma propiedad puede actuar por una razón muy distinta en el viviente y en el no viviente. La diferencia no radica en fuerzas o en propiedades, sino en la Vitalización de la materia estable y evolución biológica..... 276

manera de estar poseídas por el elemento ya constituido. Pero ello pende de sus diversos principios, ya que un principio «determina la manera como una propiedad es poseída por el elemento» (ETM, 661).

La cuestión es, entonces, en qué reside la principalidad por la que unas mismas propiedades físico-químicas son propias de un elemento vivo de diversa manera a como lo son de un elemento inerte. Y la clave la suministra un análisis de la actividad de los seres vivos, de los elementos vivos, reparando en el más básico de ellos, la célula. Es lo que procede desarrollar a continuación.

En todo viviente se advierte que su actividad físico-química está relativamente orientada. Así, las acciones físico-químicas de las moléculas que componen una célula convergen en la acción bioquímica unitaria de la célula en una triple dimensión<sup>39</sup>. Ante todo, constituyen un sistema total autónomo, una actividad autorreguladora que confina con la muerte. En segundo lugar, constituyen un equilibrio dinámico y reversible que mantiene la estructura del viviente como una autoconservación. Por último, tal conservación se prolonga en forma de una replicación prospectiva de la propia estructura, o dicho brevemente, en forma de génesis. Autonomía, conservación y reproducción o génesis son las características profundas de la actividad del elemento vivo. Pero esta actividad no es algo externo que gobierne desde fuera a los elementos

---

<sup>39</sup>Cf. ETM, 662-663.

físico-químicos. No es que el viviente tenga materia, es que es su materia activa. La índole de esta actividad es la autoorientación interna, que es lo que decide acerca del carácter principal de la vida.

En efecto, vista desde las acciones bioquímicas, la vida es un resultado evolutivo de éstas «por vía de complejidad» (ETM, 662). Pero en la medida en que estas acciones se hallan internamente orientadas, la vida es un principio constitutivo de la actividad: «Desde el primer punto de vista, el viviente está vivo porque ejecuta sus acciones. Pero, desde el segundo punto de vista, el viviente ejecuta sus acciones porque es un ser vivo» (ETM, 663). Entonces, el carácter de la vida como principio consiste en una orientación interna de acciones. Las acciones del viviente están orientadas de raíz y no es necesario recurrir a una fuerza vital:

«La vida, pues, no es una fuerza actuante, ni en forma de interacción, como pretendía el antiguo vitalismo, ni en esa forma turbia de intra-acción, como pretende Driesch. Es simple orientación interna, dada de una vez para todas» (ETM, 665).

Tampoco se trata de que haya una fuerza reguladora<sup>40</sup>, ni unas fuerzas dominantes al estilo de Reinke<sup>41</sup>. No es la vida una fuerza dominante, sino un principio sistemático que domina las actividades estructurales de la realidad

---

<sup>40</sup>Zubiri pudiera estar refiriéndose directamente a Jennings y su concepto de regulación. Como ha hecho con el *élan vital* de Bergson, Zubiri haría de la regulación de Jennings una fuerza vital. «Sólo se necesita, en realidad, considerar la regulación como una fuerza vital independiente para encontrarse ya en el centro del vitalismo. El mismo Jennings, aunque se aproximó mucho a Driesch, vaciló en dar este último paso» (VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 15).

<sup>41</sup>Cf. ETM, 665.

viva orientándolas de manera primaria. De suerte que la organización estructural del ser vivo conlleva, por lo que hace a la actividad, su propio plan: «Si una locomotora es el resultado del plan de un ingeniero, habrá que decir que el viviente es un sistema que lleva en sí mismo sus planes» (ETM, 664). Es decir, la organización estructural, que Zubiri llama disposición<sup>42</sup>, es inseparable de las funciones, recae en las acciones en cuanto tales<sup>43</sup>.

La orientación interna o natural en que la vida consiste moldea la triple dimensión de la actividad del viviente: la autorregulación tiende a un resultado convergente porque está ya orientada hacia él, la autoconservación y la reproducción obran en favor de su integridad y de la unidad primaria de su vida.

En tanto que principio sistemático de constitución activa, la vida es «un modo de ser de la materia» (ETM, 661), «no es un elemento añadido al complejo material, sino un modo de ser propio. La vida es un principio de

---

<sup>42</sup>Cf. ETM, 653.

<sup>43</sup>La inspiración uexkülliana es evidente. Para el biólogo, la conformidad a plan de los organismos es por excelencia el problema de la biología: «El tema de la biología consiste, según eso, junto con la investigación de cada una de las funciones, en llegar también a conocer el plan según el cual las diversas funciones de las partes concurren a la función de conjunto del todo. Llámase a esto la investigación del plan funcional, o *plan de estructura* del organismo» (VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 12). Conformidad a plan no es tendencia a un fin, pues no incluye la variable temporal (cf. *op. cit.*, p. 18); «Prefiero, para evitar equivocaciones, poner "conformidad a plan" en lugar de "conformidad a fin", porque con conformidad a plan, en estricto sentido, no se dice otra cosa sino que las partes están ordenadas en correspondencia con una traza o plan, de tal modo que forman en común un todo con unidad funcional» (*op. cit.*, p. 168). Respecto a la comparación ocasional con el mecanismo —la locomotora—, está en consonancia con la observación del biólogo: «Las máquinas y los seres vivos ya adultos se asemejan en que ambos poseen un plan de construcción que regula la dependencia de las partes en el espacio. Pero en esto termina la comparatividad» (*op. cit.*, p. 148).

constitución activa» (ETM, 666)<sup>44</sup>. La orientación primaria de las estructuras no consiste primariamente en realizar acciones ni padecerlas, sino en estar en acción, donde el «en acción» pertenece al «estar» mismo. Estar en acción es lo que Zubiri llama actuosidad, y ser vivo consiste en ser actuoso:

«Ser vivo, desde el punto de vista en que aquí estamos colocados, no significa ejercer acciones, sino *estar en acción*, ser *actuario*. En esa expresión, el *en acción* pertenece al modo mismo del *estar*; este modo de estar siendo es la vida. La vida de un organismo es simplemente actuosidad. Por consiguiente, desde el punto de vista de las estructuras no es nada ultrafísico» (ETM, 649)<sup>45</sup>.

La actuosidad o acto de vivir revierte en una orientación de las estructuras materiales de las acciones del viviente. En sí mismas, las estructuras organizadas no son vida actual, sino organizaciones vitalizables. Lo muestran los casos de vida latente y muerte funcional con posibilidad de reviviscencia. Biológicamente, todos los procesos vitales sucumben allí, pero las estructuras conservan su orientación interna<sup>46</sup>.

Como quiera que Zubiri ya se había servido en *Estructura dinámica de la realidad* del concepto de actuosidad para significar que la realidad es activa por sí misma, se impone una distinción con respecto a la actuosidad propia de las realidades inertes. Zubiri la cifra en torno al concepto de supra-stancia, que de ordinario ha resaltado como carácter exclusivo de la subjetualidad moral de

---

<sup>44</sup> «Wenn *Leben* nicht außerhalb des Stofflichen besteht, dann kann es schwerlich eine äußere Beifügung sein, sondern es muß vielmehr eine besondere Seinsweise des Stofflichen sein» (VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*, p. 128).

<sup>45</sup> Cf. ETM, 665.

<sup>46</sup> Cf. ETM, 666, 667.

la persona<sup>47</sup>. La subjetualidad de un viviente no es como la subjetualidad de la materia física —substratualidad—, sino que implica estar por encima de sus cambios y acciones dominándolos internamente por orientación: «El viviente no es sub-stante, sino supra-stante» (ETM, 666). Cambia para poder seguir siendo el que es. Por eso, las acciones del viviente son «sus» acciones y no acciones que simplemente emergen de su materialidad física. La vida es orientación interna y natural. Pero esa naturaleza, cual principio de operación, es supraprante en el viviente y substantive en la materia física.

La vida, en el sentido principal activo apenas considerado, aparece como algo distinto del mundo mineral. Pero Zubiri no dictamina contra su reductibilidad a la materia física, pues considera que esta es una cuestión abierta para la ciencia y para la filosofía. Para la primera, «porque no sabemos

---

<sup>47</sup>En 1959 considera la supra-stancia o estar-sobre-sí como una especie de dominio ontológico o prioridad metafísica que tiene el viviente sobre los actos que ejecuta (cf. SH, 125). En 1961 trivializa el contenido de este concepto: cuando se pregunta algo a alguien y éste empieza a tomar toda clase de cautelas se dice que está sobre sí (cf. SSV, 72); pero no elude el carácter de sobreposición ontológica que significa la supra-stancia: el hombre no es un *hypokeimenon* o *subiectum* al que le sobrevienen vicisitudes, sino que está sobrepuesto a la realidad y a sí mismo como realidad, es *hyperkeimenon* o super-iectum. La condición para que pueda preferir y decidir es esa supra-stancia (cf. SSV, 36; HRP, 22). En SE, 161 se reconoce que, en el hombre, «Su realidad física no es formalmente sustancial, sino sustantiva, y su posible subjetualidad no es de tipo sub-stante sino supra-stante», es una subjetualidad moral. Y es que en la sustantividad humana, al tener un área que excede enormemente de las sustancias componentes, su momento subjetual está por encima de las propiedades de las que se apropia por aceptación (cf. SE, 158-160). Es evidente que la aplicación del concepto de supra-stancia al ser vivo infrahumano debe excluir la aprehensión de realidad. Dicha aplicación parece un retorno a la vieja idea de que en el ser vivo la sustantividad es superior a la unidad sustancial, la excede» (cf. SE, 270, 271, 295). También en EDR estaba pergeñada una acepción sólo biológica de la supra-stancia, pero sin alusión a la orientación propia de la vida, sino a la mismidad: «Tampoco se trata de que el ser vivo sea una especie de *sujeto que aguanta* las vicisitudes que le caen desde fuera, en medio de todas estas actividades. No se trata de que las aguante, sino de que *las ejercita para poder ser el mismo que era antes*» (EDR, 185).

si algún día la ciencia aproximará cada vez más, hasta fundirlos, el polo biológico y el físico-químico» (ETM, 669). De hecho, Zubiri es un decidido creyente en la posibilidad de que pueda crearse en laboratorio materia biológica<sup>48</sup>. Para la filosofía también es una cuestión abierta porque el concepto filosófico de vida estará siempre pendiente de lo que la ciencia investigue acerca de los organismos<sup>49</sup>. Pese a todo, y a la vista de la forma como la vida se nos presenta, «resulta justificado considerar a la vida y al viviente en sí mismos como distintos de los hechos físico-químicos» (ETM, 670). A reserva de lo que la ciencia pueda decir sobre qué es la vida, y al margen del problema irresuelto del origen de la vida, Zubiri expresa a menudo que la diferencia entre lo viviente y lo no viviente es meramente gradual<sup>50</sup>, la materia biológica es resultado de un proceso de complicación creciente de la materia física. No hay, pues, un hiato insuperable entre la materia corporal y la materia vitalizada, aunque sí hay innovación.

---

<sup>48</sup>Cf. SE, 84; EDR, 177; ETM, 556.

<sup>49</sup>Esta provisionalidad es recordada en *Inteligencia y razón*, donde se lee que en el conocimiento de las realidades personales y de las realidades vivas en general los «conceptos y expresiones son tan sólo indicaciones parcelarias de la realidad profunda, pero según una dirección muy precisa en sí misma. [...] Su función está en que esta parcialidad se inscribe en una dirección precisa *que la supera*» (IRA, 214).

<sup>50</sup>Cf. ETM, 357, 358; SH, 52, 54.

### 2.2.3. Mismidad o índole dinámica del viviente y de la vida

El estudio del carácter principalmente activo de la vida lleva a conceptualizar a ésta como el dinamismo de una estructura, un dinamismo estructural.

No es la vida un mero dinamismo procesual, ni siquiera como inyectado en unas estructuras. Semejante proceso vital no es nada fuera del viviente: «Si la vida no tuviese unas estructuras básicas, no habría proceso en cuestión» (EDR, 167)<sup>51</sup>. La vida es el dinamismo de una estructura que se ejecuta formalmente para poder mantener la identidad de la estructura, en orden al mantenimiento de la estabilidad. El viviente, consecuentemente, es una estructura sustantiva en equilibrio dinámico y reversible: «Un equilibrio en que se mantiene la estructura alterada dinámicamente. Y, por tanto, se recobra» (EDR, 166). Esta quiescencia dinámica envuelve una doble condición en la línea de la apertura del viviente. En primer lugar, un relativo distanciamiento del viviente respecto de su entorno, del resto del Universo, progresiva en la escala biológica<sup>52</sup>. Es lo que Zubiri llama independencia del medio. Pero, además, en la articulación entre el viviente y su entorno el equilibrio exige un

---

<sup>51</sup>Cf. ETM, 532. «En ciertos momentos de la Biología se ha podido escribir alegremente —así, por ejemplo, escribía Roux, el creador de la mecánica de la evolución, como se llamó a principio de siglo— que la vida es un proceso dinámico. Sí y no: ya estamos viendo que esto no es absolutamente falso, pero tampoco es absolutamente verdadero» (EDR, 167).

<sup>52</sup>Cf. EDR, 165, 166; ETM, 531.

cierto control del primero sobre el segundo. Es el control específico sobre el medio<sup>53</sup>. Esta doble condición es progrediente: «cuanto más vivo sea un ser viviente tiene más independencia del medio y más control específico sobre ese medio» (EDR, 166). Sendos caracteres se corresponden con los primeros rasgos profundos de la actividad celular, autonomía y conservación. Como esta conservación es prospectiva, el viviente tiene además una estructura de auto-replicación o génesis por la que da lugar a «copias» de sí mismo. Este dinamismo de la génesis, visto aquí como incardinado en la actividad de la materia biológica, tendrá su tratamiento ex profeso. Complejidad, apertura y actividad, como caracteres estructurales de la materia viva organizada, se traducen a nivel celular en en el canje permanente de unas estructuras moleculares con su entorno en forma de equilibrio dinámico y reversible moldeado en una independencia del medio, un control específico sobre él y una

---

<sup>53</sup>La independencia del medio se extiende a la conformación de las estructuras propias del viviente, tal como se ve en la asimilación de materiales foráneos a beneficio de la propia estructura bioquímica. A su vez, el control específico sobre el medio se concreta en sistemas de defensa, adaptaciones, movimientos de persecución y de huida, control sobre los demás tipos de "cosas" que constituyen su medio vital. Sin este control, el viviente perecería víctima del entorno (cf. HRP, 7). El binomio independencia del medio-control específico sobre él es muy frecuente en la obra de Zubiri (cf. SE, 172, 173; SSV, 21; EDR, 166, 172; SH, 452, 538; etc.). El solo recurso a la reversibilidad de un equilibrio no basta para definir a un ser vivo. Ello sólo indica su negantropía, es decir, su calidad de sistema con capacidad de mantener y acrecentar su orden a redropelo de la dirección entrópica —degradatoria— del universo. «El ser sistemas abiertos y negantropicos, por ejemplo, no es algo exclusivo de los seres vivos, puesto que éstos caracteres también se encuentran presentes en otros sistemas materiales, como los torbellinos heólicos [*sic*] o los remolinos acuáticos. Existen, incluso sistemas, como las estrellas, cuya existencia parece consistir en un equilibrio constantemente renovado» (ARRANZ RODRIGO, M.: «Hacia una comprensión de la vida. Teorías actuales sobre la naturaleza de los seres vivos», en *Religión y Cultura* XL (1994), p. 334). También Zubiri reconoce estabilidad dinámica a las moléculas infravivas (cf. EDR, 161, 201-202). Cabría acaso decir que por su poseerse, la reversibilidad del equilibrio es, en el viviente, autoreversibilidad.

estructura de auto-replicación<sup>54</sup>. Se trata de un dinamismo, de un dar de sí que Zubiri llama mismidad, pues el viviente cambia para seguir siendo el mismo. La mismidad, como se verá, es también el modo de realidad determinado por la función transcendental del equilibrio dinámico y reversible de las estructuras vivas. No es simple persistencia de lo idéntico, sino «el acto reduplicativo y formal en que un ser vivo ejecuta unas acciones precisamente para ser aquello que estructuralmente ya era» (EDR, 185; ETM, 563).

En el dinamismo de la mismidad, la sustantividad viva interviene como un todo afirmando la actividad del ser vivo; la totalidad del viviente va envuelta en las actividades que desarrolla para ser el mismo que era. Por eso, la mismidad «es esencial y formalmente un acto de poseerse» (EDR, 185; ETM, 564). La actuosidad supra-stante definitoria de la vida queda entrevista cuando se afirma que la esencia de la vida consiste «en ser una actividad por sí misma, la estructura activa por sí misma en orden justamente al dar de sí de su propia mismidad» (EDR, 188). Mismidad dinámica define el modo como en el viviente la principialidad de su vida determina su poseerse como un todo. De ahí que ambos aspectos se reclaman en una caracterización de la vida:

«este modo de estar envuelto en un dinamismo consistente en que el dinamismo sea la única manera de conservar precisamente la propia sustantividad, es aquello en que consiste poseerse. Y ésta es, a mi modo de ver, la definición de la vida. La vida consiste en poseerse. La vida como forma de dinamismo es el dinamismo de la mismidad» (EDR, 312).

---

<sup>54</sup>Cf. ETM, 355, 357; SH, 53. Este esquema trimembre justifica la afirmación de que cada ser vivo es modulación de la estructura básica que es la vida (cf. SE, 172; ETM, 424).

La autoposición como ejercicio de la propia mismidad se incrementa en el curso de la evolución.

Esta caracterización de la vida y del viviente pone al descubierto lo insuficiente de otras tesis clásicas. Además de la vida como automoción y como inmanencia, que se examinarán más adelante, aborda Zubiri sumariamente otras dos.

Por una parte, el animismo de Stahl sostenía que la vida es espontaneidad<sup>55</sup>. Frente a la inercia de los cuerpos inertes, las realidades vivas se moverían espontáneamente. Pero esto es falso incluso en el caso del hombre: «Ningún ser viviente, ni siquiera el hombre, ejecuta una acción si no es a instancias de algo» (SH, 551)<sup>56</sup>. Las acciones del viviente están suscitadas por algo otro, aunque fuera el viviente mismo en tanto que otro. Es el medio externo e interno al viviente el que percute su equilibrio y provoca sus acciones. La presunta espontaneidad misma está atarjeada por las reacciones en cadena de sus estructuras moleculares: «No hay ningún viviente cuya estructura fuera algo así como un surtidor, del cual sale una cosa que es la vida» (EDR, 195)<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup>Cf. EDR, 187. En ETM, 564 se lee «dinamismo» en vez de «animismo». Ambos términos son compatibles, pues, como aclara P. Laín Entralgo —a quien Zubiri apela en EDR, 187—, para Stahl la vida animal es «actividad de un *anima* incorporal, ínsita en el cuerpo viviente y rectora de éste» (LAÍN ENTRALGO, P. y LÓPEZ PIÑERO, J. M<sup>a</sup>.: *Panorama histórico de la ciencia moderna*, p. 244).

<sup>56</sup>Cf. EDR, 187, 194; ETM, 564-565.

<sup>57</sup>Cf. ETM, 571.

Una segunda tesis sostiene que la unidad estructural de un ser vivo consiste en la identidad como un logro del movimiento de la vida. Es el punto de vista de Fichte, con su principio de identidad dinámica enunciado al comienzo de su *Wissenschaftslehre*, y de Hegel, quien en toda su metafísica opera constantemente con el *Selbst* como resultado del repliegue del ser sobre sí mismo. Mas este enfoque es desorientador, pues no hay una vitalidad dinámica que venga a constituir al viviente en su propia e interna mismidad. Al revés, la mismidad del viviente es inseparable de su condición radical de realidad, «el viviente es realidad en vida» (EDR, 192; ETM, 569). Por eso es injustificable aplazar la adquisición de la mismidad: «en el dinamismo de la vida entran formalmente sus estructuras, de manera tal que es en la mismidad de éstas donde las estructuras son plenamente lo que son» (EDR, 197). Por otro lado, la invocada identidad parece eludir que para ser siempre el mismo se requiere no ser nunca lo mismo, poseerse en forma de cambio<sup>58</sup>. El viviente y su dinamismo se copertenecen, al punto que no basta preguntar cómo está el movimiento vital en el viviente, sino cómo el viviente está en su movimiento vital<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup>Cf. EDR, 199-200.

<sup>59</sup>Cf. EDR, 197, 222; ETM, 573

### 2.3. Estructuras del viviente

Si la estabilización de la materia es un dar de sí que Zubiri subsume bajo el nombre genérico de transformación, la vitalización de la materia es por antonomasia el dinamismo de la sistematización<sup>60</sup>. Quiere con ello decirse que la vida, en lo que tiene de innovación evolutiva, es una propiedad sistemática de la materia no reductible a un ensamblaje de elementos de materia inerte, sino que pertenece *pro indiviso* al sistema entero que es el viviente. La vida es el carácter propio de un sistema en equilibrio dinámico y reversible, que se posee a sí mismo, que es una mismidad, en independencia del medio y con control específico sobre él, y que culmina en una replicación del sistema<sup>61</sup>.

#### 2.3.1. Estructura entitativa del viviente

El interés por el estudio de estas estructuras, aquí tan sólo pergeñado, reside en que «son las que determinan la habitud dentro de la cual se inscriben las suscitaciones y las respuestas» (EDR, 174)<sup>62</sup>.

La peculiaridad estructural del viviente se discierne a la luz de sus estructuras materiales, de sus funciones y de sus acciones. Todas ellas son

---

<sup>60</sup>Cf. Cf. ETM, 460, 609.

<sup>61</sup>Cf. SH, 52, 452.

<sup>62</sup>Cf. HRP, 12; ETM, 554.

necesarias, pero no suficientes, para definir al ser vivo.

Las estructuras materiales —morfológicas, físicas, químicas— son aptas para caracterizar al viviente «hasta cierto punto» (ETM, 624), pues pueden ser compartidas con la materia física o servir para distinguir a un mineral de otro. Su importancia no reside en ellas mismas, sino en la función biológica que desempeñan. Lo que la materia biológica tiene de viva no está en sus moléculas, ni en su forma, ni en sus compuestos orgánicos, sino en el funcionamiento unitario del que participan<sup>63</sup>.

Por su parte, la función propia de cada célula tiene una significación sistemática en el conjunto del organismo pluricelular en tanto que remitida constitutivamente a las demás funciones. La biología habla, por ello, de función armónica o armonía funcional<sup>64</sup>. Su significación estriba en regular la significación de las funciones propias o diferenciales, pero no basta para definir al viviente porque, en tanto que mecanismo de integración, la armonía funcional presupone la integridad biológica<sup>65</sup>.

Las acciones del viviente, en fin, manifiestan al viviente entero, su integridad: «no tendría sentido decir que quien anda o huye son las patas; quien

---

<sup>63</sup> Así, respecto a la morfología externa, sea macroscópica o microscópica, «La forma de un ser vivo nunca se aprehende sino desde el punto de vista de las funciones que ejecuta» (ETM, 625). En relación con los compuestos químicos, los hay inorgánicos que sólo desempeñan una función física en el ser vivo, por ejemplo electrolítica. Los orgánicos no tienen carácter vital más que en el conjunto del organismo.

<sup>64</sup> Cf. ETM, 627.

<sup>65</sup> Cf. SE, 152.

huye o anda es el perro» (ETM, 629). Las acciones se ejecutan en vistas a la recuperación del equilibrio alterado, por lo que en cada situación el viviente ejecuta una acción. Suponen las estructuras materiales y las funciones, pero no son suficientes para definir a un ser vivo, pues la situación a la que responden se inscribe en un medio previo —aquel que es propio del viviente en cuestión— que depende a su vez de un rasgo entitativo pre-operacional que es la *habitud*. Por tanto, las acciones son *ratio cognoscendi* del viviente, pero no su *ratio essendi*. Las estructuras materiales y las funciones constituyen ya el cuerpo vivo: «La vida no se despliega *en* las estructuras, sino que *es* una vida estructurada, organizada» (ETM, 632); en consecuencia, el viviente animal no sólo tiene cuerpo, sino que es su cuerpo.

A las estructuras materiales y a las funciones es a lo que Zubiri denomina escuetamente estructura, «no para contraponerla a las funciones, sino para indicar la característica del organismo material en general» (ETM, 634)<sup>66</sup>. La estructura del organismo vivo es una sustantividad dotada de un funcionamiento nuevo respecto del de sus notas. Como no se trata de un ensamblaje de moléculas más su actividad funcional, la imagen aquí pertinente es la de la combinación y no la de la mezcla. Y el nuevo funcionamiento del sistema es lo que autoriza a calificar la estructura sustantiva de un ser vivo

---

<sup>66</sup>«Tomo este vocablo no en el sentido en que suelen emplearlo los biólogos, sino en su acepción más amplia y general, para designar con él la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria» (HRP, 12).

como combinación funcional<sup>67</sup>, cabalmente «porque es en el orden del funcionamiento una innovación homologable a lo que en el orden de las estructuras es una combinación» (ETM, 356). En radicalidad, las estructuras vivas son combinaciones funcionales a diferencia de las máquinas, que serían mezclas funcionales<sup>68</sup>.

Si la vida es «la orientación de las acciones de las estructuras organizadas» (ETM, 666), parece oportuno parar mientes en la radicación de esas acciones en la estructura. La base estructural de las acciones será aquella que las encauza *a radice* en una determinada habitud radical que diseña el repertorio de posibles respuestas —enclasmiento de la acción— y su norma de reacción específica e individual<sup>69</sup>. Pues bien, para Zubiri, la base estructural formal de las acciones es la irritabilidad. Ésta representa la facultación de las estructuras orgánicas para una determinada habitud, al tiempo que la base estructural de la responsividad: «Una irritabilidad constitutivamente facultante, normada y enclasmada: he aquí la estructura radical y última de todo viviente»

---

<sup>67</sup>Cf. SE, 149, 150, 271; EDR, 175, 202; HRP, 23; ETM, 555. Los seres vivos son «combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia del medio y de cierto control específico sobre él» (SE, 172).

<sup>68</sup>La observación está en *Sobre la esencia*: «Hay sistemas cuyo funcionamiento no es de tipo "combinatorio", sino que es una mera "complicación", algo así como una mezcla funcional; tal es el caso de cualquiera de las que llamamos máquinas» (SE, 150). ¿Es ésta —cabe preguntar— una explicación racionalmente suficiente de lo que es una máquina? Ya Aristóteles entiende que la descripción minuciosa de las partes y de los mecanismos de funcionamiento no explica adecuadamente la existencia de un artefacto (cf. *Phys.*, II, 7). Con todo, es válido que «un perro no es un conglomerado de elementos químicos, ni tan siquiera de células acopladas aditivamente, no es un mosaico ni en el orden de la constitución ni en el orden de su funcionamiento» (SE, 143).

<sup>69</sup>Cf. EDR, 171; HRP, 9.

(ETM, 637). Entonces, la complejidad, la apertura y la actividad funcional de la materia biológica fundan su irritabilidad, su habitud radical y el bordado de sus acciones normadas y normales<sup>70</sup>.

### 2.3.2. Estructura entitativo-activa del viviente: la habitud

Esta estructura representa un estrato ulterior que reposa sobre las estructuras materiales de las realidades vivas y emerge de ellas. Zubiri la denomina unitariamente «habitud-respecto formal», o bien habitud a secas. La llamamos estructura entitativo-activa porque reúne esa doble faceta de ser, por un lado, algo determinado por la índole estructural del viviente; por otro, en cambio, algo determinante del tipo de proceso vital<sup>71</sup>. Tiene, por ello, un estatuto intermedio entre las estructuras y las acciones.

Desde los inicios de su etapa metafísica emplea Zubiri el vocablo «habitud» para designar un estrato biológico con repercusiones filosóficas insoslayables en orden a una teoría de la inteligencia, de la realidad y,

---

<sup>70</sup>Cf. ETM, 657. Otros autores enumeran también la irritabilidad entre los caracteres definitorios del viviente (ARRANZ, M.: «Hacia una comprensión de la vida. Teorías actuales sobre la naturaleza de los seres vivos», pp. 328 y 335; OPARIN, A. I.: *El origen y la evolución de la vida*. Curie, Buenos Aires, 1968, cit. en GARCÍA, M.: *Exposición crítica de las teorías vigentes sobre el origen de la vida*. Anthropos, Barcelona, 1982, p. 42).

<sup>71</sup>Cf. IRE, 94. Así, habitud-respecto es una estructura activa según EDR, 174-175, aunque radicada en la combinación funcional en que el viviente consiste. En HRP, 13 se califica a la habitud como «momento operativo». Sin embargo, preferimos relegar la expresión «habitud operativa» para los hábitos morales, tal como Zubiri hace en SH, 259.

consiguientemente, a una comprensión del hombre<sup>72</sup>.

El filósofo no oculta la prosapia escolástica de este latinismo y su raigambre aristotélica. Hábito, en efecto, es una de las diez categorías o predicamentos de que habla Aristóteles, aquella que enuncia el «tener» —ἔχειν— como una disposición entitativa transitoria. Como categoría, sin embargo, «ocupó muy poco lugar en la filosofía de Aristóteles» (HRP, 10), en ella y en la filosofía medieval «se asiste a un completo naufragio de esta categoría» (IRE, 95). Y lo propio cabe decir de la categoría de *situs*, tal como paladinamente denuncia nuestro filósofo:

«De las categorías aristotélicas hay dos que han corrido una triste suerte: la del *situs* y la del *habitus*. Se han interpretado como categorías cosmológicas: estaré en el campo o tendré esta vestimenta, y en esta línea tienen poca importancia. Pero la cuestión es distinta en una filosofía del hombre y de la vida, donde cobran una función fundamental. Desde esta perspectiva nueva es menester enfrentarse con el análisis metafísico de la

---

<sup>72</sup>Los conceptos de *habitud*-respecto habrían figurado en los cursos orales de Zubiri con posterioridad a 1945 según sugiere HRP, 6 nota \*\*. Está atestiguado que la noción de *habitud* es usada ya como categoría biológica en el curso «Cuerpo y alma» (1950-1951) y en un sentido que se mantendrá fundamentalmente hasta los últimos escritos del filósofo (cf. GRANDE COVIÁN, F.: «Zubiri y la biología teórica», p. 99). D. Gracia ve el origen del concepto de *habitud* en la lectura zubiriana de la obra prócer de un discípulo de H. Driesch publicada inicialmente en 1940 y con sucesivas ediciones: GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. No sólo por el tratamiento que el autor hace del «hábito», sino por sus citas de un libro de P. Guillaume, *La formation des habitudes*, de 1947 (cf. GRACIA GUILLÉN, D.: «La vida: origen y evolución», en GONZÁLEZ DE POSADA, F. (ed.): *Cosmología. El sistema solar: La Tierra, la vida, el hombre. Física, biología, filosofía*. Amigos de la Cultura Científica. Departamento de Publicaciones de la E.T.S. de Arquitectura. Fundación General de la Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, 1995, p. 104). Gehlen, sin embargo, no usa la palabra *habitud* ni su contenido específicamente zubiriano de «modo radical de habérselas con las cosas». En realidad, la atención de Zubiri recae sobre la *héxis* o *habitus* como «manera de habérselas» y «reconformación estable de nuestra propia naturaleza» ya antes de 1940, tal como se lee en NHD, 462. Zubiri la aplica a la vida de gracia, la cual es «una *habitud* teológica» (NHD, 466). No hay filiación del concepto de *habitud* ni a Gehlen ni a Guillaume.

habitud y de la situación» (SH, 578)<sup>73</sup>.

El empeño de Zubiri es precisamente el de recuperar estas categorías para una filosofía del viviente y de la vida, cual categorías exclusivas y supremas del viviente en su vida.

Pero hábito tiene también un significado extrapredicamental en el sentido de *habitud*, de la posesión más permanente de cualidades como la ciencia o la virtud, «una disposición incrustada más o menos permanentemente en el sujeto» (IRE, 94), lo que los griegos llamaron ἕξις<sup>74</sup>. Ésta puede ser fruto de un hábito o costumbre y se expresa asimismo en hábitos; es la habitud operativa de que se trata en el curso «Acerca de la voluntad» (1961)<sup>75</sup>. Mas también puede entenderse como una habitud de orden entitativo activo, a ejemplificar lo cual viene el caso de una puerta que hace vicio; éste «conforma su modo de moverse, pero consecutivamente a una conformación interna que tiene el material de la puerta» (SH, 259)<sup>76</sup>.

El concepto biológico de habitud se aproxima más a la última acepción

---

<sup>73</sup>Para los ejemplos de *situs* y de *habitus* aquí reportados baste recordar que el *situs* designa, para Tomás de Aquino, algo «considerato ordine partium in loco» localmente externo al sujeto, y que un ejemplo de *habitus* sería «Socrates est calceatus vel vestitus» (cf. *In Metaph. Arist. Comm.*, lib. V, l. IX, edic. Cathala, nn. 891-892; cit. en VANNI ROVIGHI, S.: *Elementi di filosofia*. Vol. 1. La Scuola, Brescia, 1993, p. 61).

<sup>74</sup>El *habitus* designa aquí una cualidad (cf. ARISTÓTELES: *Met.*, IV 23, 1023 a ss.). El Estagirita distingue allí cuatro tipos de cualidad: facultad o potencia activa, receptividad o potencia pasiva, forma externa, hábito. Zubiri entremezcla a veces los dos sentidos del *habitus*, como categoría y como cualidad: «Aristóteles consideró el *habitus* como un género supremo del ser, en el fondo reducible a la cualidad» (IRE, 93-94).

<sup>75</sup>Cf. SSV, 76-77, 84; SH, 259.

<sup>76</sup>Cf. EDR, 255.

señalada. Habilidad —se demora en aclarar Zubiri— no es costumbre o hábito<sup>77</sup>, sino que éstos son casos especiales de habilidad. Habilidad significa estrictamente modo de habérselas con las cosas. Y en ella se inscriben las posibles suscitaciones y respuestas del viviente. A guisa de ejemplo, ni el topo ni el perro ciego tienen sensaciones lumínicas a las que poder responder. La diferencia está en que el topo no tiene por qué tenerlas, mientras que el perro tendría que tenerlas; el topo no tiene habilidad visual, el perro sí<sup>78</sup>.

En todo viviente hay una habilidad última, un modo primario de enfrentarse con las cosas que determina radicalmente el «cómo está» —ὅπως ἔχει<sup>79</sup>— el entorno para él. Las habilidades radicales son tres, a saber: la habilidad de vegetar, la de puro sentir y la de inteligir sentientemente. Respectivamente determinan que el entorno se presente *a limine* como alimento, como estímulo o como realidad.

Estas habilidades troncales del viviente, vigas maestras de su relación con el entorno, permiten habilidades subsidiarias, de segundo grado por así decir. Así, la apertura del hombre a la realidad por la habilidad de inteligir sentientemente determina una característica habilidad de alteridad personal, sea en forma impersonal (sociedad), sea en forma estrictamente personal

---

<sup>77</sup>Cf. IRE, 36; EDR, 173, 255; ETM, 553.

<sup>78</sup>Cf. HRP, 10; EDR, 172-173; IRE, 93; SH, 18; ETM, 552. Según esto, la habilidad no es un hacer, sino una a modo de actitud connatural, consustancial al viviente (cf. ETM, 547). Independientemente de su visibilidad, la luz tiene un modo radical que es la claridad y que sólo es actualizada en la habilidad visual (cf. ETM, 549-550).

<sup>79</sup>Cf. EDR, 173.

(comunidad)<sup>80</sup>. La propia intelección sentiente puede tener sus propias hábitos en el nivel de la razón<sup>81</sup>. Pero conviene reparar en el análisis de las dos hábitos radicales de lo vivo infrahumano que, sin ser excluyentes entre sí, son distintas.

### 2.3.2.1. Hábito de vegetar

Es la propia de la vida vegetal, que consiste en un canje material y energético con el entorno en forma de nutrición. El vegetal asimila y desasimila para mantener su equilibrio dinámico y reversible, para sostenerse y desarrollarse constantemente. De ahí que su hábito primaria es trófica: «es el sentido etimológico de *trépho*, favorecer el desarrollo de lo sometido a crecimiento» (IRE, 94). Y es que, a diferencia de los animales, los vegetales

---

<sup>80</sup>Cf. HD, 66-67; EDR, 255-256. Sociedad y comunidad personal son sólo posibles sobre la base de la aprehensión de realidad. En los vivientes infrapersonales hay sólo versión genética intraespecífica en virtud de un *phylum* común. Estando al vocabulario de Zubiri, cabe decir que en ellos puede darse, a lo sumo, una hábito de alteridad a-personal.

<sup>81</sup>La razón está lanzada a la intelección en profundidad, y este lanzamiento es lo que cabe denominar «mente». Pero la mente tiene su propia figura hábitudinaria determinada por diferencias individuales y sociales, como la de ser griego o ser semita. Lo que Zubiri llama *forma mentis*, sin embargo, no obedece a estas diferencias extrínsecas, sino que es una hábito intrínseca a la razón, es «la figura concreta que la intelección adopta en su modo formal de estar lanzada a lo real, en el modo de lanzamiento en cuanto tal» (IRA, 152). De ahí que en una teoría de la inteligencia haya de hablarse de mentalidad teórica, poética, científica, con sus diversos modos de hacer filosofía, poesía, ciencia, y que sólo en una sociología del conocimiento tenga sentido hablar de mentalidad griega o semítica (cf. IRA, 150-155). Son casos en que lo hábitudinario depende de lo consuetudinario. Por cierto, IRA identifica *forma mentis* y mentalidad, con lo que corrige posiciones anteriores como la que habla de mentalidad semítica (cf. SE, 355) o la que atribuye a la *forma mentis* el poder expresarse en una mentalidad propia (cf. SH, 192).

son sistemas abiertos en lo relativo al propio desarrollo<sup>82</sup>. Por eso, vivir significa, para el vegetal, nutrirse. El viviente vegetal se mantiene constituyéndose como sistema pluricelular en que cada célula sirve al metabolismo de todo el conjunto<sup>83</sup>, «mantiene las estructuras, primero obteniéndolas por una interna diferenciación, y después conservándolas en forma capaz de incorporar los alimentos» (ETM, 677). Dado que toda habitud radical conlleva un respecto formal, un modo como el entorno queda privilegiadamente cualificado para el viviente, para el vegetal el medio queda con el respecto de alimento. A la habitud de nutrirse corresponde el alimento como respecto formal<sup>84</sup>, la apertura al medio en tanto que «trófema» (IRE, 94). Las cosas son alimento *a parte viventis* en el caso de los vegetales.

Comparadas con la centralidad que reviste en Zubiri la reflexión sobre la habitud de sentir, las referencias a la vida vegetal son parva cuantía. En lo tocante a la evolución biológica, el filósofo busca ejemplos, de preferencia, en

---

<sup>82</sup>Dice Zubiri que «desde el punto de vista de su desarrollo los vegetales son sistemas abiertos, y los animales sistemas cerrados» (ETM, 635). Júzguese el parecido literal de esta frase con esta otra de R. B. Goldschmidt: «desde el punto de vista del desarrollo, las plantas son sistemas abiertos y los animales sistemas cerrados» (GOLDSCHMIDT, R.: *Base material de la evolución*, p. 242). Si la idea ha sido tomada de este libro de 1943, esto obraría en favor de la hipótesis de que algunos materiales del apéndice «El ser vivo» donde figura (cf. ETM, 621-699) fueron utilizados ya en 1950 en el curso «Cuerpo y Alma», en el cual expuso Zubiri sus pensamientos de biología teórica y sobre la evolución.

<sup>83</sup>En el vegetal «las células segregan una sustancia que las mantiene unidas, y a través de la cual circulan los alimentos. En estas condiciones, cada célula trabaja por su cuenta y opera con independencia de las demás, hasta el punto de que incluso artificialmente aislada continúa viviendo; solamente que lo hace entonces con más dificultad si tiene que tomar su alimento del entorno que si aquél circula de célula a célula a través de los canales» (ETM, 656).

<sup>84</sup>Cf. HRP, 11; EDR, 173; ETM, 553; RR, 15.

el reino animal<sup>85</sup>. Una cuestión, empero, parece haber inquietado su pensamiento: la de saber si el vegetal está o no abierto a estímulos. No es de extrañar, pues admitir sensibilidad en las plantas sería tanto como meterse en el brete de reconocerles algún grado de psiquismo. Tal vez por ello, las expresiones de Zubiri en este punto tienden a la afirmación prudente de un ínfimo grado de sensibilidad en los vegetales. El estar abierto a estímulos es «cosa que no le acontece ciertamente al vegetal» (EDR, 219)<sup>86</sup>; «esto es algo confuso. Pero en cuanto pasamos al animal, la cuestión se aclara» (RR, 15). Es que el vegetal «no tiene la función de sentir en la forma que la tiene un animal» (EDR, 173; ETM, 553), «lo cual no quiere decir que esté completamente ajeno a las vicisitudes de la sensibilidad» (EDR, 174), al menos el entorno como alimento es «estimulante suyo» (ETM, 676), por lo que «todo viviente, incluso el vegetal, tiene lo que llamo *susceptibilidad*» (IRE, 95)<sup>87</sup>. Esta última afirmación está alcanzada desde una valoración ecuánime del proceso vital de los vegetales según la cual «El vegetal recibe estimulaciones; sólo el animal se enfrenta con el entorno bajo el respecto de estímulo» (ETM, 683). Se salvaguarda así una difusa presencia en el vegetal de la habitud que

---

<sup>85</sup>Ello se aprecia también en expresiones incidentales: «Tomando la serie animal (dejados de lado los vegetales)» (EDR, 205); «Todo ser viviente, en la medida en que pertenece a un *phylum* genético, está intrínsecamente vertido cuando menos a los demás animales de su propio *phylum*» (EDR, 252); «No es del caso examinar en su detalle las diferencias entre la manera como una realidad inanimada y un ser vivo, sobre todo el animal, se pertenecen a sí mismo [*sic*]» (SE, 504).

<sup>86</sup>Cf. SE, 173.

<sup>87</sup>Cf. SH, 499.

le es superior, la habitud de puro sentir<sup>88</sup>.

### 2.3.2.2. Habitud de puro sentir

La habitud de puro sentir cualifica por antonomasia la animalización de la vida, la vida animal. Enfocando el sentir desde una perspectiva netamente evolutiva, Zubiri lo ha definido de ordinario como liberación biológica del estímulo: «sentir es justamente sentir un estímulo: la liberación biológica del estímulo» (EDR, 173)<sup>89</sup>; no es sino la autonomización de esa función propia de todo viviente que es la susceptibilidad. El respecto formal que corresponde a la sensibilidad, su formalidad estrictamente hablando, es el estímulo, el cual no excluye el respecto de alimento.

El sentir no sólo tiene un origen evolutivo, sino que admite una gradación evolutiva al menos en tres pasos: susceptibilidad, sentiscencia y sensibilidad<sup>90</sup>. La susceptibilidad es el estadio de mayor indefinición de la estimulación, no constituye todavía una liberación del estímulo porque no hay ningún sistema orgánico que autonomice suficientemente esa susceptibilidad. Por su parte, la sentiscencia es ese sentir difuso más o menos general que se

---

<sup>88</sup>Ello obliga a revisar este texto de 1963: «La capacidad de ser afectado por estímulos y la habitud de habérselas con puros estímulos, es un carácter que pertenece esencialmente a todo ser vivo» (HRP, 13). La habitud de habérselas con puros estímulos sería lo propio del animal y no del vegetal.

<sup>89</sup>Cf. HRP, 14; EDR, 174, 180; NIH, 348; SH, 13, 498, 530; IRE, 96; etc.

<sup>90</sup>Cf. EDR, 180; SH, 13, 498; IRE, 95-96.

advierde en los animales más elementales; representa ya algo insólito en la serie vegetal, la autonomización más rudimentaria de las funciones de estimulación. Finalmente, la sensibilidad es el estadio en el que adviene la función de sentir de una manera temática, la liberación biológica del estímulo en cuanto tal. Esto va unido al desarrollo del sistema nervioso que hace posible la centralización del sentir, su sistematización, que permite que a un animal se le pueda dar la puntilla y a un vegetal no<sup>91</sup>.

La liberación del estímulo no es una transmisión pasiva del mismo por la red nerviosa, pues en tal caso un cable sentiría también la corriente eléctrica. Más bien tiene un carácter activo, de hacer que el estímulo esté vivenciado por la propia sustantividad viva. Sentir es recibir activamente, vitalmente, el estímulo, es a una estimulación y vivencia<sup>92</sup>: «es la manera como el animal vive en un acto vital suyo la liberación biológica del estímulo» (ETM, 685). Por eso, en tanto que vivencia, el sentir es el animal entero expreso en su estimulación; y en tanto que patencia de lo estimulante, el sentir es impresión: «Sentir es un momento estructural del viviente animal. Esta estructura consiste en que los estímulos estimulan en impresión» (IRE, 95). Se unen así la vertiente descriptiva del sentir, ya analizada en el capítulo primero de este trabajo, y la evolutiva, impresión y liberación biológica del estímulo. El sentir es, entonces, impresión expresa: «El viviente expresa impresionadamente el

---

<sup>91</sup>Cf. EDR, 181; ETM, 559.

<sup>92</sup>Cf. ETM, 680-681.

estímulo» (ETM, 682), se co-siente en la sensación del estímulo.

En el sentir, lo sentido expresa el organismo patentizando su estado y regulando su reacción. El estado del organismo y su patentización constituyen el estímulo; no basta aprehender un dolor de muelas para que haya estímulo, sino que dicho dolor debe dolerle al aprehensor<sup>93</sup>. La patentización de sentirse sintiendo el estímulo es ya un conato de reacción, de determinar el estado siguiente del animal por iniciativa, lo cual no está al alcance del vegetal. A la unidad radical de patentización y reacción es a lo que Zubiri llama signo. El signo consiste esencialmente en ser iniciativa, es signo de una respuesta.

En la línea de la patentización, el signo es indicio del estímulo, ya sea éste suscitante, excitante o incitante<sup>94</sup>. En la línea de la reacción, el signo es indicación de la reacción, «consigna» de respuesta<sup>95</sup>. Si otrora había distinguido Zubiri entre estímulos inmediatos y estímulos signitivos o signos objetivos, la posición última del filósofo es la de que todo estímulo es signitivo, signante de respuesta, signo objetivo<sup>96</sup>. La formalidad de estimulidad es

---

<sup>93</sup>Cf. IRE, 48.

<sup>94</sup>Suscitación es lo que desencadena una acción animal, por ejemplo salir corriendo. Excitación es lo que desencadena una función animal, como la contracción de una fibra muscular (cf. IRE, 28-29). La incitación es lo que define el carácter signico del estímulo (cf. ETM, 684).

<sup>95</sup>Cf. ETM, 683, 692.

<sup>96</sup>En SH, 14 distingue Zubiri entre estímulos inmediatos y aquellos otros que remiten a un estímulo no presente, estímulos signitivos. En HRP, 17 se lee que «es mayor la independencia del animal que se mueve entre signos objetivos, que la del que responde inmediatamente a estímulos elementales» (HRP, 17). En estos textos, Zubiri reconoce una doble estimulación, la actual y la signitiva, reduciendo así la serie que ofrecía en SE, 394 (estimulación actual, retardada, reproducida y signitiva). En IRE está claro que todo estímulo es signitivo, aunque «esta signitividad admite grados» (IRE, 53).

indisociadamente formalidad de signitividad.

A diferencia de las señales y las significaciones, que son una atribución extrínseca al contenido ya aprehendido, lo propio del signo es pertenecer intrínsecamente a lo aprehendido. La significación, además, es propia del lenguaje y por ello exclusiva del hombre. Las señales tienen un papel en la vida animal, mas en tanto que señales signitivas que llevan a otro estímulo «signando», y no como realidades señalizantes. Pero siempre será que el carácter de señal está sobreimpuesto a la índole sígnica del contenido aprehendido<sup>97</sup>.

El signo lleva *ab initio* a una respuesta animal, sea de manera inmediata o mediata: «signar es determinar sentientemente de un modo intrínseco y formal una respuesta» (IRE, 52). Además, todo signo tiene carácter de signo objetivo, es decir, el estímulo tiene una calidad de cierta autonomía o independencia respecto del aprehensor al que se impone. Aprender el estímulo como mero signo objetivo de respuesta es lo característico del puro sentir.

El carácter de vivencia que tiene el sentir —vivencia biológica— es lo psíquico. El sentir es una función biológica que incluye lo psíquico como un aspecto suyo, comenzando a nivel preconscious<sup>98</sup>. El sentir es la vivencia del estímulo en sí mismo y, por tanto, lo psíquico no es algo que transcurra

---

<sup>97</sup>Cf. IRE, 50-51.

<sup>98</sup>Cf. ETM, 685-686.

paralelamente al sentir, ni una irrupción extrínseca sobre su fisiología, sino una modulación intrínseca al sentir. Inversamente, lo fisiológico, las funciones vegetativas, no son sino modulaciones intrínsecas de la vida animal en su totalidad. No es que haya interacción entre lo psíquico y lo fisiológico<sup>99</sup>.

La habitud de sensibilidad, de puro sentir, es término de una evolución que procede de la mera animación a la animalización de la vida. Representa una innovación, desde luego, con respecto al estrato vegetal. Pero se constituye como resultado de un proceso de complejización de la materia, por desgajamiento de la «actividad bioquímica» (SE, 364), y por tanto es «una propiedad estricta, rigurosa y formalmente material» (EDR, 176), una propiedad sistemática de la materia biológica<sup>100</sup>. En este sentido hay que entender el conocido dicho zubiriano de que la materia siente<sup>101</sup>. Sentir es algo que la materia da de sí en virtud de sus potencialidades de sistematización<sup>102</sup>. Aplicándolo al animal más socorrido de cuantos desfilan por el particular «bestiario» del filósofo: «Ese trozo de materia llamado perro es él, el que siente. No hay duda ninguna» (EDR, 176). Por otro lado, la evolución de la vida animal no es más que el despliegue evolutivo del puro

---

<sup>99</sup>Cf. ETM, 690.

<sup>100</sup>Cf. ETM, 353-354, 357-358; SH, 54.

<sup>101</sup>Cf. EDR, 175, 176; ETM, 354, 593, 690; SH, 54, 454, 459. Naturalmente, no se trata de la materia física, sino de la materia biológica. La materia, «por mera sistematización puede llegar a vivir y sentir. Cuando esto ocurre, la materia vive y siente exactamente igual que pesa o calienta» (SH, 455). Lo que Zubiri nunca dirá es que la materia entiende.

<sup>102</sup>Cf. SH, 454, 455, 459.

sentir como habitud primaria:

«todo cuanto acontezca a lo largo de la historia de los animales, desde el primer animal que tenga sentiscencia hasta el más complicado de los orangutanes y el primero de los homínidos, ciertamente no es sino una complicación evolutiva de esto que es el psiquismo elemental de todo animal, a saber: las complicaciones y el desarrollo de su función de sentir como liberación biológica del estímulo» (EDR, 180).

Este despliegue evolutivo está determinado por la formalización, que afecta tanto a las estructuras entitativas del viviente como al estrato de su habitud y al de la suscitación-modificación tónica-respuesta, por lo que merecerá un tratamiento propio.

### **2.3.3. Estructura activa del viviente: la suscitación-modificación tónica-respuesta**

Las estructuras del viviente y su irritabilidad constitutiva determinan no sólo la habitud, sino el estrato por así decir más superficial, el de la respuesta a los estímulos que suscitan su acción.

Las acciones del viviente son respuestas enderezadas a recobrar el equilibrio perdido por obra de la suscitación y de la modificación de su tono vital<sup>103</sup>. En este sentido, la respuesta no es una mera reacción como la que pudiera darse en el choque de dos estructuras, sino una *responsio* elaborada desde el viviente mismo y para sí mismo, para mantener su propio equilibrio

---

<sup>103</sup>Cf. EDR, 171.

dinámico y reversible, para persistir en su sustantividad<sup>104</sup>. La respuesta fallida puede ocasionar la enfermedad o la muerte, pero la respuesta adecuada significa la conservación de la estabilidad dinámica del viviente. De ahí que responder adecuadamente es un dar de sí característico del ser vivo, es responder en aras de la mismidad, en adecuación a la mismidad: «*Dar de sí adecuadamente*, no ser jamás lo mismo precisa y formalmente para poder ser siempre el mismo» (EDR, 200).

La ausencia de suscitaciones no es un equilibrio idílico y deseable, sino que significaría la muerte del viviente<sup>105</sup>. La situación del viviente es, por eso, constitutivamente desestabilizadora, le crea un problema vital, pone a prueba la persistencia de su vida, remueve la seguridad de su situación previa —porque esa seguridad es insuficiente— y se impone bajo un cariz de peligro. Vivir se traduce, por ello, en poder seguir viviendo, y seguir viviendo no es sino correr el riesgo, intentar acertar biológicamente a seguir viviendo<sup>106</sup>. Arriesgándose a una respuesta inadecuada, el ser vivo se ve compelido a buscar

---

<sup>104</sup>Cf. EDR, 199. A veces, el lenguaje del autor puede ser desorientador, como cuando habla de efección y de respuesta efectora del animal (cf. SH, 16). En general, sin embargo, con el vocablo «respuesta» se sugiere que la acción animal puede ser más que una mera efección automática, aunque no necesariamente merezca el calificativo de libre. Es el vocablo que predomina en los escritos zubirianos (cf. SE, 363; HRP, 9; EDR, 171; IRE, 29-30, etc.). Zubiri no promueve «una edición moderna del autómatas cartesiano» como se ha llegado a afirmar (cf. SEGURA, E. T.: «Biología e inteligencia», en ROVALETTI, M. L.: *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri, 1898-1983*. Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 57). En IRE, 72 se distingue entre selección «signitiva» y selección «real» de respuesta.

<sup>105</sup>Cf. EDR, 172; ETM, 542.

<sup>106</sup>Cf. ETM, 540.

la respuesta adecuada dentro del elenco de respuestas posibles que le ofrece su propia estructura biológica. La respuesta lograda de manera normal y normada, es decir, ajustada a la aseguración del propio equilibrio y a la norma de reacción del organismo en cuestión, es la respuesta adecuada. Entonces, entre suscitación y respuesta no hay simple sucesión, como no la hay entre la situación cesante y la nueva. Lo que hay es una positiva ferencia por la que el viviente es llevado a determinar su respuesta, una tensión desde una situación hacia otra, una versión constrictiva que Zubiri llama tensión vital<sup>107</sup>.

Siempre que la respuesta revierta a la estacionalidad perdida es adecuada, aun cuando fuere de índole mecánica, refleja o casual y no buscada<sup>108</sup>. Incluso si no hubiese efección habría respuesta, decisión de no hacer nada. Y en la respuesta adecuada ejecuta el viviente su control específico sobre el medio.

#### **2.3.4. Formalización**

El devenir evolutivo envuelve una complejización y diferenciación del sistema nervioso. Tal proceso presenta la doble faceta de especificación y formalización; que son «las dos dimensiones de la evolución de la sensibilidad» (SH, 28). La especificación es la diferenciación de la función de sentir en

---

<sup>107</sup>Cf. EDR, 171.

<sup>108</sup>Cf. HRP, 9; SH, 14; ETM, 541.

órganos receptores y efectores, la analítica de la estimulidad, «algo así como un filtro del universo físico» (ETM, 694). Pero es de la formalización de lo que depende la riqueza de la vida animal, de su psiquismo<sup>109</sup>.

Formalización significa, en primer lugar, una estructura material animal determinada anatómica y fisiológicamente, a saber, «una estructura de organización funcional del sistema nervioso» (SH, 501). Como tal, es una sistematización de la estimulidad centralizada en el cerebro y que comporta una proyección de las funciones sensorio-motrices en la parte del encéfalo posterior o terminal —telencefalización<sup>110</sup>—, una diferenciación de la zona cortical y una creciente corticalización de las dichas funciones, en lo cual culmina la formalización<sup>111</sup>.

Correlativamente, la formalización se define en «el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia» (IRE, 43). En este sentido, la formalización no es otra cosa que la modulación de la formalidad, de la autonomía o independencia del contenido apprehendido: «Formalización es

---

<sup>109</sup>Cf. HRP, 15, 16; EDR, 210; ETM, 697; IRE, 69.

<sup>110</sup>Cf. ETM, 691.

<sup>111</sup>Cf. ETM, 697; IRE, 46, 96. «Algunos órganos, como el cerebelo y ciertas áreas corticales, tienen una función preponderantemente formalizadora» (ETM, 696). Zubiri propone que la función del córtex cerebral no es la de ser un sistema de integración, como sostenía Ch. S. Sherrington, ni un órgano de significación al modo de Brinkner, sino la de cualificar todo el cerebro como un órgano de formalización (cf. HRP, 17; EDR, 182; IRE, 46). A diferencia del neo-córtex, en efecto, las partes del cerebro filogenéticamente antiguas «han cambiado muy poco en los últimos cincuenta millones de años de evolución de los mamíferos» (HUDSON, H.: «Biology, Brains and Insight», en Forum X, 2 (1967), p. 27; cit. en GILSON, E.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, p. 224n).

autonomización» (IRE, 63)<sup>112</sup>, atañe a la forma como los estímulos se presentan unitariamente ante el animal en el orden de la patentización y de la reacción. La formalización, pues, no es algo exclusivamente orgánico, sino también psíquico, al punto que concierne a todo el sentir en sus momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta<sup>113</sup>. Es, en suma:

«ese carácter tanto de las suscitaciones de los receptores, como de las acciones de los efectores, como del tono vital interno del ser viviente, en virtud del cual se van creando esos recortes formales que constituyen la independencia de las cosas, de las acciones respecto de las cosas del medio, y de los aspectos del tono vital en el interior de un ser vivo» (EDR, 205).

Inscrita en la alteridad impresiva, la formalización afecta al momento de suscitación independizando lo aprehendido respecto del aprehensor y respecto de otras cosas aprehendidas<sup>114</sup>. A este último aspecto es al que más atiende Zubiri; la formalización es aquello «en virtud de lo cual podemos hablar de cosas independientes, y no simplemente de configuraciones totales» (EDR, 183), redunda en una articulación de las constelaciones perceptivas<sup>115</sup> que Zubiri da en ilustrar con el experimento del cangrejo tomado a David Katz<sup>116</sup>. El cangrejo percibe la constelación «roca-presa», pero si se cambia

---

<sup>112</sup>Cf. IRE, 44, 45, 52.

<sup>113</sup>Cf. HRP, 16; IRE, 40, 41.

<sup>114</sup>Cf. IRE, 37, 201.

<sup>115</sup>Cf. SE, 393-394; HRP, 15.

<sup>116</sup>Cf. HRP, 15-16; EDR, 182; ETM, 561, 696; SH, 28; IRE, 38. Parece que Zubiri convierte al cangrejo de víctima en depredador, pues en el experimento referido por D. Katz, tomado a su vez de Bierens de Haan, «un pulpo no reconoció a un cangrejo como presa posible cuando en lugar de andar por el suelo se agitaba atado a una cuerda», y es que «La forma de movimiento del cangrejo era tan distinta, estaba tan alterada, que cuando estaba atado a la cuerda

la configuración colgando la presa de un hilo ya no percibe la presa. El perro, con un grado superior de formalización, percibe la presa, la roca, el hilo, como unidades independientes y recortadas de las demás<sup>117</sup>.

Mas la formalización afecta también al momento de modificación tónica del sentir diversificándolo en «afecciones» diferentes. El estado tónico de bienestar cobra por formalización matices propios, vivacidad o apagamiento, alegría de una cualidad u otra, etc<sup>118</sup>.

El sentir, en fin, es unitariamente perceptivo y motriz, por lo que la formalización afecta también al momento de respuesta efectora. Esta «formalización motora» (IRE, 40) explica el ajustamiento del movimiento a operaciones finas que puede requerir la respuesta, tales como un juego delicado de prensión o la coordinación muscular que permite a un felino recuperar el

---

ya no representaba un estímulo adecuado para el pulpo» (KATZ, D.: *Animales y hombres. Estudios de psicología comparada*. Espasa-Calpe, Madrid, 1942, pp. 236 y 89 respectivamente. Traducción de José Germain y Antonio Melian).

<sup>117</sup>Parejo experimento fue realizado con chimpancés por W. Köhler tal como relata A. Gehlen: «Cuando el animal más listo de los experimentos ve una cuerda, a uno de cuyos extremos cuelga la presa y por el otro está suspendida de un clavo por un anillo, ve ciertamente la conexión óptica cuerda-presa y pretende conseguirla rompiendo la cuerda, pero fracasa en la sencilla operación de descolgar la cuerda del clavo» (GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 174-175). A menor formalización, menor es la riqueza de lo percibido, según anticipa un lúcido pasaje de Von Uexküll sobre la vieira: «No sólo es teóricamente posible, sino también muy verosímil, que el complejo de notas estrellamar sea lo único que es empleado en el mundo de la ostra jacobea para la formación de un objeto, y que fuera de ello sólo se presenten estímulos aislados, sin ligazón entre sí» (VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 82). Como advierte Zubiri: «El chimpancé aprehende "cosas" mucho más variadas y ricas que las que aprehende una estrella de mar» (IRE, 69). I. Ellacuría ha señalado hasta nueve características de la formalización zubiriana (cf. ELLACURÍA, I.: «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», pp. 77).

<sup>118</sup>Cf. HRP, 16; IRE, 40-41.

equilibrio en caída libre<sup>119</sup>. La formalización, en suma, «independiza relativamente las partes de una percepción global y da mayor elasticidad a la reacción» (ETM, 697). Es un determinante fundamental del cuadro situacional del animal.

En la escala zoológica hay un afinamiento progresivo de la función de formalización: «la marcha de la evolución de la vida es, como decía, progresiva en formalización» (EDR, 205). Esto se traduce en una paulatina labilidad del carácter sónico del estímulo con un despegamiento del aprehensor respecto de lo aprehendido. Finalmente, la pérdida del carácter formalmente signitivo del estímulo marca el advenimiento de una función nueva: la hiperformalización. Ésta consiste en un máximo de despegamiento: «El hombre es el animal de distanciamiento» (IRE, 70). Pero el «hiper» mienta, más que nada, la apertura a una formalidad no estímúlica, la formalidad de realidad<sup>120</sup>; «La hiperformalización es el paso de la independencia objetiva a la reidad» (IRE, 71). Tiene un aspecto orgánico ligado a la inespecificidad neurofuncional propia de las neuronas de axón corto cuya abundancia cualifica al cerebro

---

<sup>119</sup>Cf. HRP, 16; SH, 28; ETM, 696; IRE, 40. Sobre la originaria unidad sensorial y motora del sentir cf. SH, 276, 339. Es una idea en la que insiste A. Gehlen.

<sup>120</sup>De ahí, a nuestro juicio, lo inadecuado de entender la hiperformalización sólo como una «superformalización», tal como favorece el insistir en la idea de independencia. Es que entre formalización e hiperformalización no sólo se ha incrementado la autonomía de lo aprehendido y del aprehensor, sino que se ha cambiado la formalidad. La diferencia, pues, no es tan sólo de grado, sino que está en otra línea: la hiperformalización es una «transformalización». Es decir: «El estímulo mismo ya no es "nota-signo", sino "nota-real". Es una diferencia no gradual sino esencial» (IRE, 71). «La hiperformalización es así cualitativamente distinta de la formalización» (ELLACURÍA, I.: «Biología e inteligencia», en AA. VV.: *Realitas III-IV. 1976-1979*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, p. 308).

humano frente al animal según las observaciones de Santiago Ramón y Cajal<sup>121</sup>. De suerte que «aunque la inespecificidad neuro-funcional no es la inespecificidad de "la" realidad, sin embargo, ambas inespecificidades no son independientes» (SH, 525). Al margen de si la hiperformalización cerebral es lo que hace al hombre (darwinismo) o es ya hombre lo que evoluciona al punto de hiperformalización (lamarckismo), en lo que Zubiri parece inclinarse más a lo primero<sup>122</sup>, hiperformalización es indisociable de aprehensión de realidad: «El animal hiperformalizado no es viable sin aprehensión de realidad» (IRE, 72).

### 2.3.5. Entorno, medio y situación

Las hábitos del viviente, apoyadas en sus estructuras, definen su medio propio como una cualificación del entorno y de la manera como el viviente está colocado en él. El viviente tiene un entorno, pero modulado por sus estructuras y sentido como referido a él. Por eso, el *locus* de un viviente es su medio, el lugar de un ser vivo es de índole necesariamente distinta al lugar de un electrón. Ambos tienen entorno, pero «las cosas de un entorno

---

<sup>121</sup>Cf. SH, 523-525; IRE, 73.

<sup>122</sup>Cf. EDR, 206, 213. I. Ellacuría entiende que «en el orden de los actos la hiperformalización del sentir es el principio genético del inteligir, en el orden de las estructuras el sentir está hiperformalizado por su unidad con la inteligencia» (ELLACURÍA, I.: «Biología e inteligencia», p. 307). Ellacuría no duda por ello de tildar a Zubiri de darwinista.

están en él nada más que por tener realidad» (ETM, 545). La diferencia reside en que el electrón, aunque tenga entorno, no tiene medio; para el viviente, en cambio, el entorno tiene una estructura medial insoslayable, correlativamente a su habitud quedan las cosas en un cierto respecto para él como su medio<sup>123</sup>. Más aún, unas mismas cosas que forman el entorno pueden constituir medios distintos según las diferencias peculiares de los vivientes en sus habitudes<sup>124</sup>: «la vida de una mariposa es de antemano distinta de la de un elefante» (ETM, 631).

El medio es el marco que circunscribe las posibles situaciones del animal<sup>125</sup>. El vegetal tiene medio, está dispuesto en el medio, pero no está situado<sup>126</sup>. La irritabilidad constitutiva de la estructura animal no sólo determina su habitud, sino también su responsividad, y las posibles respuestas del animal definen su situación en un medio determinado. Entonces, toda variedad de situaciones se inscribe dentro del medio propio del animal; según sea el animal, «hay situaciones que no se darán jamás» (ETM, 631). El viviente animal no sólo está colocado en un entorno, sino situado en su medio. Por encima de las situaciones está el medio, y ambos son caracteres del entorno.

Quiere Zubiri con el concepto de situación recuperar la categoría

---

<sup>123</sup>Cf. EDR, 168; ETM, 533.

<sup>124</sup>Cf. EDR, 168-169; ETM, 534, 545; SH, 556.

<sup>125</sup>Cf. ETM, 631, 632; SH, 556.

<sup>126</sup>Cf. ETM, 679.

aristotélica de *situs*: «Barruntada ya por Aristóteles, no desempeñó sin embargo papel ninguno en su filosofía; es que en el mundo físico es prácticamente inoperante» (ETM, 538). De cara a la comprensión del ser vivo, en cambio, es una categoría metafísica fundamental<sup>127</sup>. Mienta la articulación del viviente con las cosas y la manera como el entorno aparece al animal como un problema cuya solución reclama una respuesta adecuada<sup>128</sup>. Es la situación, y no el medio, la que es problema. De ahí que sea recusable la identificación del medio con la situación, error «al que propende fácilmente la biología y gran parte de la filosofía actual» (ETM, 545). Apelando a la famosa noción uexkülliana de *Umwelt* —«mundo circundante» o «circunmundo», o simplemente «medio»—, Zubiri converge con el biólogo en el aire kantiano de su comprensión. El medio no es lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, su *milieu*, lo que Zubiri llamaría entorno. El medio de que habla Von Uexküll es un producto del organismo animal<sup>129</sup>, en palabras de Zubiri algo *a priori*: «son las estructuras del viviente las que definen *a priori* el carácter del medio dentro del cual se va a mover» (SH, 557). Pero el filósofo vasco desapruueba que el conocido biólogo ignore la categoría de situación como algo esencialmente vinculado a la estructura de suscitación-respuesta:

---

<sup>127</sup>Cf. IRE, 93; ETM, 538.

<sup>128</sup>Cf. ETM, 538, 542-543.

<sup>129</sup>Cf. VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 82. Esta comprensión apriorística del medio y su distinción de la situación no siempre es respetada por Zubiri. La misma expresión «independencia del medio y control específico sobre él» indican que se está pensando más bien en el entorno.

«El error de la biología de Uexküll y de Driesch fue creer que el medio es una especie de contrapartida dentro del entorno de las posibles acciones en que el viviente va a ejecutar su plan de conducta. Esto no es verdad, porque en ese caso un elemento patógeno no formaría parte de su medio. El medio está definido por el tipo de estructuras que tiene el viviente y no por el plan de vida que el viviente va a llevar dentro de ese medio. Lo que ese plan puede constituir es una parte de las situaciones que dentro del medio tendrá el viviente» (SH, 557)<sup>130</sup>.

Von Uexküll ha preterido el estrato de la situación, con lo que hace del medio la instancia que impele a movilizar los recursos animales para responder adecuadamente. Su distancia doctrinal respecto de Zubiri se echa de ver al comparar dos textos separados por más de medio siglo. El de Von Uexküll compendia el concepto de *Umwelt* en los siguientes términos: «La suma de estos estímulos forma el mundo circundante del animal. Cada animal vive en un mundo especialmente dispuesto para él, que concierta con su especie de estructura y sólo es capaz de presentarle los problemas adecuados»<sup>131</sup>. Zubiri, en una reflexión sucesiva, recorre las trochas del biólogo precisando que es la situación la que presenta problemas:

«el animal, independientemente de las respuestas que dé a sus situaciones, ha definido ya el medio, y, por consiguiente, es el animal quien define el medio antes de que la situación le plantee un problema» (ETM, 632).

---

<sup>130</sup>Parecida es la crítica de H. Weber: «dice Hermann Weber, con razón, que numerosos factores del medio ambiente, como la temperatura, la presión atmosférica, los rayos infrarrojos, las bacterias, etc., no pueden entrar en un concepto subjetivo del medio ambiente y sin embargo son elementos eficaces de ese circum-mundo» (GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca, 1980, p. 90).

<sup>131</sup>VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 31. De una u otra forma, es uno de los textos que más se citan a la hora de reseñar la doctrina uexkülliana del *Umwelt* (cf. KELLER, A.: *Teoría general del conocimiento*. Herder, Barcelona, 1988, p. 14; GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, p. 84; KATZ, D.: *Animales y hombres. Estudios de psicología comparada*, p. 226).

Incurso en su situación, determinado ya su medio, al animal le aparece su entorno con una triple estructura: espacio-temporal, ecológica y, valga la expresión, biotópica.

El espacio es para el viviente ámbito de orientación y no meramente de dirección como en el caso de los cuerpos inertes. Es una orientación para la movilidad, pues incluso «los seres vivos más fijamente adheridos a un trozo del Universo, en una o en otra medida, tienen sin embargo una cierta movilidad» (EDR, 169). Ese espacio de libre movilidad es el *Lebensraum*, el espacio vital<sup>132</sup>. Pero también hay una variable temporal en relación con el medio, sobre todo si se tiene en cuenta que el viviente tiene un medio interno, oikotrópico, además del externo o idiotrópico<sup>133</sup>. Ello determina que tenga una edad y que guarde una periodicidad en la ejecución de sus funciones.

El entorno medialmente modulado es la casa del viviente, su *oikos*. En su virtud, los seres vivos tienen una estructura ecológica que envuelve su asociación y el aislamiento de unos grupos respecto de otros. En el surco roturado por Charles Darwin, Zubiri reconoce la importancia de la evolución alopátrica, al tiempo que da una de arena al lamarckismo al otorgar un papel

---

<sup>132</sup>Cf. EDR, 169; ETM, 534. Nótese que este concepto es más amplio que el de «territorio» de que hablan los zoólogos. En el espacio vital es donde se constituye la distancia vital: «Una distancia de un metro no es lo mismo para una oruga que para un hombre. La distancia física es el supuesto de la distancia vital; mejor dicho, de las distintas distancias vitales. Más aún, en rigor, distancia, dis-stancia no se da formalmente más que en los seres vivos; en el Universo físico no hay sino simples longitudes» (ETM, 538).

<sup>133</sup>Cf. RR, 14; EDR, 195; ETM, 697.

a la influencia del entorno en la evolución biológica:

«Y, ni que decir tiene, el papel decisivo que en la evolución de los seres vivos desempeña el aislamiento, y además la índole de la región en que están aislados» (EDR, 170)<sup>134</sup>.

Por último, el entorno reviste, cualquiera que sea su índole, el carácter de biotopo. La vida ha cundido asombrosamente por todo el planeta constituyendo una biosfera, dato que evoca al pronto la noción teilhardiana de planetización de la vida. Aparte de si ésta es o no la fuente de inspiración para Zubiri, lo cierto es que la vida «además de generación y de evolución, tiene un misterioso pero innegable factor que es la dispersión» (EDR, 170).

#### 2.4. La génesis y la evolución biológica

Zubiri observa al ser vivo por el triplete de la independencia del medio, el control específico sobre él y la auto-replicación. Este último carácter es el

---

<sup>134</sup>Cf. ETM, 535; OH, 164. Incluso en el caso del hombre, «el aislamiento puede producir variedades» (DHS, 23). El aislamiento geográfico de las especies, que tanto impresionara al joven Darwin en su viaje de circunnavegación, y que estableció como un factor de la evolución, fue notado ya por Aristóteles (cf. ARISTÓTELES: *Hist. An.*, VIII 28, 605 b 22-32 — 606 a 1; MOOREHEAD, A.: «El viaje de Darwin en el "Beagle"», en *Revista de Occidente* XXX (1970), pp. 131-175); «Fue durante su largo viaje de regreso a casa, mientras estaba escribiendo sus notas ornitológicas, cuando [Darwin] empezó a sospechar por vez primera que las pruebas procedentes de los grupos de islas podían dar al traste con la concepción aceptada de la estabilidad de las especies» (BOWLER, P. J.: *Charles Darwin. El hombre y su influencia*. Alianza, Madrid, 1995, p. 81. Traducción de Eloy Rada García). Por otro lado, el mismo Darwin no desecha la influencia del entorno como agente evolutivo: «es bien conocido de los peleteros que animales de una misma especie tienen un pelaje más abundante y mejor cuanto más al norte viven [...]. Pues parece que el clima tiene alguna acción directa sobre el pelo de nuestros cuadrúpedos domésticos» (DARWIN, Ch.: *El origen de las especies*. Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 185. Traducción de Antonio de Zulueta). Si es el clima el que determina que nazcan individuos más protegidos y no que mueran por selección los inadaptados, hay aquí una cierta supervivencia de las teorías de Lamarck.

dinamismo de la génesis, que es procesual, un dar de sí en forma de cambio, concretamente una forma del dinamismo de la alteración. Su tratamiento reviste un triple interés. Por una parte, es el contexto en que se ubica la llamada evolución de las especies y donde Zubiri ofrece definiciones estrictas de evolución. Por otra, hay el interés de establecer un concepto de especie en polémica con Aristóteles. Late, por último, una motivación antropológica de fondo. Comenzamos abordando el doble cariz de la génesis por generación sexual y por originación en los organismos pluricelulares para afrontar todas estas cuestiones paso a paso.

#### **2.4.1. Génesis por generación**

En su análisis de la esencia como algo físico de las sustantividades, Zubiri la llama esencia constitutiva, pues de ella pende la suficiencia constitucional de la sustantividad. Algunas esencias constitutivas, las de los seres vivos<sup>135</sup>, tienen un momento específico y especiabile que es la esencia quidditativa, de menor amplitud que la constitutiva. Esta última es, en rigor, la única esencia de un viviente, su *quid*, pero como conjunto de notas constitutivas posee algunas que son quiddificables, esto es, especiabiles<sup>136</sup>. La

---

<sup>135</sup>Cf. SE, 233, 235.

<sup>136</sup>Cf. SE, 222, 228, 276, 305s, 320.

esencia quidditativa no es, pues, sino lo específico de la esencia constitutiva<sup>137</sup>. Esencia constitutiva y esencia quidditativa no son numéricamente distintas, pero tampoco son idénticas.

La generación o especiación es «el acto físico y causal de la multiplicación de los seres vivos» (SE, 240). Para que haya generación se requiere que haya multiplicación, no mera repetición. La acción multiplicadora que es la generación debe estar apoyada en los generantes, ejecutada por ellos y desde ellos. Por otro lado, la generación implica una transmisión de caracteres de la esencia constitutiva de los progenitores a la esencia constitutiva de los engendrados; y ello no sólo en el reino animal, pues como bien dice Zubiri pensando inequívocamente en Gregor Johann Mendel «también transmiten biológicamente los guisantes» (SH, 265). Ello significa que el generante es un modelo de los generados, ejerce una causalidad «paradigmática» en punto a los caracteres constitutivos —y, por ende, quidditativos— de los generados. La generación, pues, constituye una línea homónima que Zubiri, apartándose del uso biológico y paleontológico de la

---

<sup>137</sup>Cf. SE, 221, 316. El término «especiación» es usado por otros autores no como sinónimo de generación, que es el caso de Zubiri, sino como sinónimo de evolución o «formación de especies». Así lo emplea MARCOS, A.: «Sobre el concepto de especie en biología», en ABEL, F. y CAÑÓN, C. (eds.): *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, pp. 49, 53, 54, 55. R. B. Goldschmidt repudia el término, al que considera también sinónimo de evolución (cf. GOLDSCHMIDT, R.: *Base material de la evolución*, p. 43n). Para ese uso reserva Zubiri el vocablo metaespeciación.

expresión, denomina *phylum*<sup>138</sup>. La especie, entonces, es «la unidad filética de los individuos» (HD, 61), el grupo de notas por los que un viviente pertenece físicamente a un *phylum* determinado<sup>139</sup>. Y la generación es el dinamismo de la especiación, quiddificación o filetización, es decir, es una acción multiplicadora de causación productiva, intrínseca y paradigmática, que constituye una línea homónima y paradigmática o *phylum*. El *phylum* no es una unidad abstracta, sino física, «tan real como pueda ser para un físico el campo magnético o el gravitatorio» (EDR, 143). *Phylum* y especie se definen, pues, correlativamente como ese «mínimo de notas constitutivas transmisibles genéticamente y perdurable por interfecundidad» (SE, 244). Como esas notas son las que Zubiri denomina quidditativas o quiddificables, su definición será idéntica a la de la especie, la cual es «el grupo de notas genéticamente transmisibles y perdurables por interfecundidad» (SE, 243).

Pero no todo lo genéticamente transmisible es forzosamente quidditativo o específico. Así, las notas génicas constitutivas que fundan peculiaridades

---

<sup>138</sup>Cf. SE, 235; EDR, 143. Para Zubiri, *phylum* y especie van de la mano, siendo así que en las taxonomías biológicas son grados clasificatorios distintos: «Desde luego, esas clasificaciones son diversas dentro de ciertos límites, según los autores. Pero hay acuerdo general en cuanto a los grupos básicos, que son: reino-filum-clase-orden-familia-género-especie» (ARTIGAS, M.: *Las fronteras del evolucionismo*, p. 105; cf. STANLEY, S. M.: *El nuevo cómputo de la evolución*. Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 40). Para Zubiri, el *phylum* es una línea más bien unitaria; para la biología, en cambio, es una colectividad de líneas: «*El Phylum*. El haz viviente. La línea de líneas. Muchos ojos se resisten todavía a ver o a considerar como algo real esta malla de la Vida en evolución» (TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*, p. 140). A esto, más bien, es a lo que alude la expresión «campos filéticos» de IRE, 271.

<sup>139</sup>Cf. SE, 235, 246, 312; SH, 188.

fenotípicas como el albinismo no pertenecen a la quiddidad<sup>140</sup>. Zubiri aduce un ejemplo que, sin citar la fuente, ha leído harto probablemente en *La evolución creadora* de Henri Bergson y que originariamente procede de *El origen de las especies* de Charles Darwin, a saber: «los gatos blancos de ojos azules son sordos» (SE, 250)<sup>141</sup>. Estas notas fenotípicas, aclara, son consecuencia de una estructura génica que es constitutiva. Pero su transmisión no constituye de por sí especie, sino que ésta sólo abarca «el grupo de los caracteres transmitidos en todos los casos» (SE, 243), una unidad física que Zubiri da en llamar esquema constitutivo, pues conforme a él se edifica la esencia constitutiva del engendrado. El *phylum* se precisa, pues, como el «esquema constitutivo, genéticamente transmitido» (SE, 244), «el esquema constitutivo replicante» (SE, 311), la «unidad del esquema constitutivo genéticamente desgajado» (SE, 313). Y una vez más, *phylum* y especie son nociones que se iluminan mutuamente:

«El *phylum* es el esquema constitutivo, y la especie es lo que constituye la pertenencia de un engendrado a su *phylum*, el hecho de estar constituido según un mismo esquema constitutivo» (SE, 244).

Ganada la noción de esquema constitutivo, la generación queda

---

<sup>140</sup>Cf. SE, 221. Los rasgos fenotípicos, raciales, etc., son constitucionales y no constitutivos (cf. SE, 136-137, 189-190, 490; EDR, 35).

<sup>141</sup>Ch. Darwin lo menciona como un caso de correlación pintoresca: «Algunos ejemplos de correlación son muy caprichosos: así, los gatos que son del todo blancos y tienen los ojos azules, generalmente son sordos; pero últimamente míster Tait ha demostrado que esto está limitado a los machos» (DARWIN, Ch.: *El origen de las especies*, p. 64). Bergson lo cita como un ejemplo de cambio «solidario»: «los gatos blancos de ojos azules son, generalmente, sordos» (BERGSON, H.: *La evolución creadora*, p. 69).

redefinida como «reconstitución del esquema constitutivo» (SE, 311, 313), toda vez que es un dar de sí esquematizado, consiste en dar de sí conforme a un esquema ya desgajado dentro de la esencia constitutiva<sup>142</sup>.

Las consideraciones precedentes proyectan luz sobre la noción de especie. Para que pueda discernirse una especie no basta que haya una multiplicidad, sino que tiene que haber multiplicación filética. Lo primero sólo garantiza la constitución de una clase, pero no toda clase es especie. Es posible una clase de mesas, pero fuera de los seres vivos no cabe hablar de especie<sup>143</sup>. Tres son los tipos de clases que distingue Zubiri.

Primero, la clase que aquí llamaremos asimilativa, esto es, aquella que se funda en semejanzas y diferencias de lo comparado, lo cual no es forzosamente «especie». Lo ilustran los intentos fallidos de identificar especies vivas con el criterio de la morfología macroscópica externa —velada alusión a Linneo— y con criterios funcionales en pareja alusión elíptica a Georges Cuvier y los anatomistas<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup>Cf. EDR, 145. Aquí se habla de «esquema constituyente».

<sup>143</sup>Tomando las mesas no como cosas-sentido, esto es, como posibilidades para la vida humana, sino como cosas-realidad. Las cosas-sentido no tienen esencia, sino sólo concepto objetivo, y por tanto carecen de especie (cf. SE, 230, 291).

<sup>144</sup>Cf. SE, 231, 246, 309. E. Gilson da cuenta del frecuente recurso al criterio de las semejanzas externas para identificar una especie (cf. GILSON, E.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, p. 312). Tal criterio está presente en Lamarck y en Darwin (*op. cit.*, pp. 101, 315) y es heredado de sus predecesores de los ss. XVII y XVIII, los llamados «clasificadores», quienes lo incluyen en su visión fijista de las especies: «para ellos el problema principal era clasificar las especies vivas a fin de encontrar el "plan de la naturaleza". Les eran totalmente necesarias las especies, y además especies fijas, pues ¿qué interés tendría clasificar las especies si habían de empezar a cambiar? Decir que hay especies clasificables y que hay especies fijas era, para ellos, la misma cosa» (*op. cit.*, p. 313).

Otra clase es la conceptiva, que mienta las notas que caracterizan unívocamente a una cosa. Conceptivamente se pueden establecer series indefinidas de lo general a lo especial. Físicamente, en cambio, la especie es algo último. «No todo lo general es genérico, ni todo lo especial es específico» (SE, 232)<sup>145</sup>.

La clase natural, por último, es la que se da por mera repetición de la esencia constitutiva en individuos semejantes o iguales. Tal ocurre entre las partículas elementales, que están enclasadadas, pero no forman especie<sup>146</sup>.

La distinción entre especie y clase pone de manifiesto que el «gravísimo problema» (SE, 231) de determinar el criterio para constituir especie pasa, de

---

<sup>145</sup>Esta noción de clase está vinculada a la anterior y a los mencionados «clasificadores», los cuales «como conocían mejor que nadie la dificultad que tiene clasificar, no se privaron de decir, como hicieron Aristóteles y Buffon, que las especies no son más que conceptos abstractos, y que las únicas realidades vivientes son los individuos» (GILSON, E.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, pp. 313-314). No tienen desperdicio las observaciones de J. Agustí sobre los criterios que inspiran la obra de Linneo, por cuanto que comprenden la clase asimilativa y la conceptiva de que habla Zubiri: «En realidad, el sistema de Linné no hace sino seguir estrictamente el concepto aristotélico de esencia. Según el filósofo griego, toda realidad se compone de un género (mesa, por ejemplo) más una diferencia específica (de madera, por ejemplo) que la diferencia del resto de "especies" incluidas dentro de ese género. Esta aplicación estricta de la metafísica aristotélica nace de la propia concepción de los seres vivos en tanto que meros "objetos naturales", compartida por Linné y muchos otros naturalistas de su época. Para Linné, la relación existente entre dos seres vivos no es diferente a la que pueda establecerse entre dos objetos cualesquiera que compartan algún carácter en común. La sistemática linneana es pues, en su origen, una mera ordenación de objetos según sus atributos. La base aristotélica del sistema, sin embargo, impuso que la categoría principal fuese el género y no la especie. Este lastre nomenclatural se ha conservado hasta nuestros días» (AGUSTÍ, J.: *La evolución y sus metáforas. Una perspectiva paleobiológica*. Tusquets, Barcelona, 1994, p. 72).

<sup>146</sup>Cf. SE, 233. No todos los comentaristas de *Sobre la esencia* se han apercibido de esta división tripartita de la clase que aquí presentamos. F. Alluntis, por ejemplo, sólo distingue en su lectura entre clase conceptiva y clase natural, incluyendo en esta última lo que nos hemos permitido llamar clase asimilativa a fin de calificar una idea bien acotada frente a las otras (cf. ALLUNTIS, F.: «Esencia, especiación, evolución en Xavier Zubiri», en *Verdad y Vida* 155 (1981), p. 253).

un modo u otro, por atender al dinamismo de la generación:

«Es verdad que la biología no ha logrado aún dar con criterios definitivos de especificidad; la distinción de especies es muchas veces indecisa y flotante. Pero, sin embargo, en todos los criterios entra obligadamente el momento de fecundidad, aunque sea en forma negativa [...]. En su virtud, la especificidad, la esencia quidditativa es siempre "genotipo"» (SE, 241).

Según esto, no toda esencia constitutiva es especiabile, pues no cualquiera tolera generación. Por lo pronto, hay una inespeciabilidad por pobreza de notas constitutivas, como ocurre en las individualidades singulares que sólo admiten repetición. En segundo término, también entre los seres vivos caben esencias constitutivas «inquiddificables», esencias «únicas» (SE, 242). En el curso biológico de las mutaciones génicas surgen organismos vivos que no son de la especie de sus progenitores ni forman una especie nueva, pues carecen de estabilidad biológica para ello<sup>147</sup>. Recelando de la doctrina sobre el «monstruo promisor» de su viejo maestro Richard Benedict Goldschmidt, cuyo polémico contenido se adivina en la urdimbre del texto, Zubiri matiza que el mutante inespeciabile no es en rigor un monstruo. Aun cuando sea cierto que las mutaciones pueden conducir a la producción de verdaderos monstruos, la monstruosidad es intraespecífica: «todo monstruo lo es tan sólo en el interior de una determinada especie; el monstruo, por tanto, presupone formalmente la especie» (SE, 236)<sup>148</sup>. De lo que se trata no es de lo teratológico en sí, sino

---

<sup>147</sup>Cf. SE, 234; IRE, 72.

<sup>148</sup>Cf. SE, 236. Zubiri conoció a R. B. Goldschmidt (1878-1958) en Berlín, cuando éste todavía no había puesto por impreso su doctrina del monstruo promisor —propicio, prometedor, esperanzador, según las traducciones— pero era ya un reputado genetista. En su obra *The material*

de otro ser vivo con esencia constitutiva nueva, pero cuya esencia quidditativa es tan lábil que la innovación se restringe al individuo, la inespeciabilidad es entonces «defectiva». Un ensayo, en definitiva, que no ha sido letal, pero sí frustrado en orden a la constitución de una nueva especie, aun cuando el nuevo individuo pueda agruparse en clase conceptiva con otros seres vivos.

Además de la inespeciabilidad «por pobreza» y de la defectiva, es al menos pensable una inespeciabilidad «perfectiva», a saber, la de esencias constitutivas de tal riqueza y perfección que por su propia índole sólo pueden ser únicas<sup>149</sup>. La alusión transmundana es manifiesta si se completa con la observación de que los ángeles no forman especie: «jamás que sepamos ningún ángel ha engendrado a otro» (EDR, 253).

---

*Basis of Evolution* (1940) insistió en que «ocasionalmente una nueva pauta de crecimiento, viable hasta la madurez, producía un "monstruo prometedor" como fundador de una nueva especie. En circunstancias excepcionales, ese cambio drástico podía inaugurar una línea de evolución completamente nueva» (BOWLER, P. J.: *El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Labor, Barcelona, 1985, p. 227). Para Goldschmidt, en efecto, los mutantes que producen monstruosidades pueden haber desempeñado un papel clave en la macroevolución: «Un gato *Manx* con una concrecencia hereditaria de las vértebras de la cola, o un ratón o rata mutante que se encuentre en el mismo caso, es un monstruo. Pero el mutante de *Archaeopteryx* que produjo la misma monstruosidad fue un monstruo promisor, porque la disposición de las plumas de la cola en abanico constituyó un gran progreso en la mecánica de vuelo» (GOLDSCHMIDT, R.: *Base material de la evolución*, p. 357). Goldschmidt distingue así entre monstruosidades de tipo deletéreo y monstruosidades de tipo promisor (cf. GOLDSCHMIDT, R.: *op. cit.*, p. 359). La rápida traducción al castellano del libro de Goldschmidt hacía difícil que pasara inadvertido en los medios intelectuales. Así, J. Ortega y Gasset conoce y cita la teoría del monstruo promisor en «El mito del hombre allende la técnica» (1951) exagerando tal vez su importancia (cf. ORTEGA Y GASSET, J.: OC., IX, p. 623). Sin embargo, la propuesta de Goldschmidt tuvo poca aceptación en círculos científicos: «El monstruo prometedor, que aparece como un individuo aislado, sin otros especímenes con los que poder cruzarse, constituye un callejón sin salida evolutivo y esa es la razón —junto al rechazo general de las grandes mutaciones— por las que se ignoraron las opiniones de Goldschmidt» (BOWLER, P. J.: *op. cit.*, p. 241).

<sup>149</sup>Cf. SE, 237.

El dinamismo de la génesis, comenzando por su forma de generación, presupone paradójicamente el carácter inalterable de la esencia constitutiva. Inalterabilidad no significa imposibilidad de alteración, sino que cualquier alteración en esa esencia da lugar ipso facto a otra esencia constitutiva: «El menor cambio en el nivel último, esto es, en una sola nota constitutiva de una realidad, haría inexorablemente de ella "otra" realidad» (SE, 258), con lo cual ya no se tiene «lo» mismo que antes<sup>150</sup>. Como quiera que la génesis es formalmente un tipo de alteración, no se trata de una alteración «en sí», sino de una alteración «en otro», con lo que su efecto no es la destrucción de la esencia generante, sino producción de otra esencia constitutiva<sup>151</sup>. Esta alteración no es una mera repetición del generante, sino una rigurosa constitución genética de la nueva esencia individual en tanto que constitutiva y no sólo en las notas quidditativas ni sólo en las extraesenciales. Como acción transmisora, «la generación es, formalmente, "reconstitución". Y esta reconstitución es lo que antes llamábamos causalidad paradigmática» (SE, 310). En consecuencia, las potencialidades genéticas son potencialidades de constitución procesual<sup>152</sup>, «el dar de sí propio de la generación consiste en poner en juego, desde sí mismo, las potencialidades internas de constitución que tienen los generantes» (EDR, 146).

---

<sup>150</sup>Cf. SE, 249, 251, 258.

<sup>151</sup>Cf. SE, 250, 259.

<sup>152</sup>Cf. SE, 253-254; EDR, 145-146.

### 2.4.2. Génesis por originación: evolución de las especies

El dinamismo de la alteración se diversifica en transformación, repetición y génesis, los últimos de los cuales son casos de transformación. La evolución de las especies se inscribe en la génesis, la cual puede calificarse *a potiori* evolución<sup>153</sup>; la evolución «es la forma más llamativa de alteración» (ETM, 527).

Cuando en la génesis no se transmiten todos los caracteres quiddificables no hay generación, sino originación; el nuevo ser vivo, más que engendrado por sus progenitores, procede o se origina de ellos. Si este individuo es inespeciado, lo que ha habido es meta-esenciación. En caso contrario hay evolución específica o meta-especiación. Es ésta un tipo de originación en que las esencias constitutivas de los originantes dan lugar a una esencia constitutiva individual nueva, no sólo por lo que respecta a su sustantividad individual, sino también por lo que respecta a sus caracteres filéticos o quiddificados, y que se constituye en cabeza de un nuevo *phylum* inaugurando así una especie. A la originación de las esencias específicas por metaespeciación es a lo que cabe llamar evolución<sup>154</sup>.

Por ser una extensión del dinamismo de la génesis, la evolución

---

<sup>153</sup>Cf. EDR, 142.

<sup>154</sup>Cf. SE, 241-242, 256; ETM, 519-520.

biológica es un caso de transformación; «no es transformación de una cosa en otra, sino producción de un segundo *phylum*, hecho en función de transformaciones del primero» (ETM, 604). Bajo este cariz, a la pregunta de qué es la evolución responde Zubiri repitiendo a la letra una definición estándar: es «un proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas, desde otras anteriores, en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas» (OH, 162; EDR, 147; ETM, 521). Puesto que la transformación entraña variación, la evolución es producción de un nuevo *phylum* «hecho desde otro por modificación de este otro» (ETM, 588). Esta modificación genética tiene un nombre preciso: es la mutación. En punto al denominado mecanismo de la evolución biológica, Zubiri lo libra casi todo a la mutación<sup>155</sup>. La mutación en generación es «el momento condicional» (EDR, 147; ETM, 520) para que haya evolución, es «el factor de la evolución» (EDR, 160), es en definitiva el «mecanismo de la evolución» (SH, 202). Correlativamente, «lo que le pasa al ser viviente para evolucionar es que le sobrevienen unas mutaciones» (EDR, 150), la evolución «se hace por mutación genética» (DSSH, 23), «procede por *mutación*, sean cualesquiera el origen y la índole de las mutaciones» (DSSH, 22).

La mutación no es sino un cambio en la norma de reacción de las

---

<sup>155</sup>La mutación «parece ser el mecanismo fundamental de la evolución» (BENAVENTE, J. M.: *¿Qué es la evolución?* Grupo cultural Zero, Madrid, 1984<sup>4</sup>, p. 112); «La mutación es el único modo [...] de producirse variación hereditaria» (GOLDSCHMIDT, R. B.: «La evolución vista por un genético», en *Arbor* 66 (1951), p. 233).

estructuras germinales de la esencia quidditativa<sup>156</sup>, es una interferencia en el dinamismo causal de la génesis por generación que puede ocasionar la destrucción de dichas estructuras o dar lugar a lo teratológico, a una meta-esenciación o a una metaespeciación<sup>157</sup>. Sin embargo, el papel hegemónico que compete a la mutación en tanto que mecanismo evolutivo requiere algunas precisiones.

En primer lugar, como se desprende de lo apenas dicho, la mutación por sí sola no explica satisfactoriamente la evolución, pues podría ser letal. De ahí que para que haya evolución se requiere la capacidad de integrar la mutación<sup>158</sup>. Evolución es entonces «la integración de la mutación» (EDR, 160), un devenir que «está precisamente en integrar esa mutación» (EDR, 150), más aún, «es la constitución de nuevas esencias quidificadas por integración de las mutaciones en la sustantividad» (EDR, 312).

En segundo término, ese dar de sí integrando la mutación es también propio de la deformidad intraespecífica y de la meta-esenciación, por lo que la mutación ha de ser no sólo específica<sup>159</sup>, sino que ha de hacer viable una nueva especie, una metaespeciación. Como apunta el filósofo, una especie de

---

<sup>156</sup>Cf. ETM, 636. Como dice R. B. Goldschmidt, los hechos «que nos permiten entrever las potencialidades de la evolución se encuentran casi todos en los casos de norma alternativa de reacción» (GOLDSCHMIDT, R.: *Base material de la evolución*, p. 241).

<sup>157</sup>Cf. EDR, 146.

<sup>158</sup>Cf. EDR, 147; ETM, 520.

<sup>159</sup>Cf. SH, 57; ETM, 358.

idiotas sería inviable<sup>160</sup>.

En tercer lugar, las mutaciones de que habla Zubiri no son bruscas, sino que provocan variaciones atenuadas que se acumulan. En otras palabras, Zubiri no se muestra partidario de un mutacionismo saltacionista al estilo del de Hugo de Vries o el de Richard Benedict Goldschmidt<sup>161</sup>, sino de un mutacionismo gradualista, más en consonancia con la doctrina mantenida por la teoría sintética de la evolución<sup>162</sup>. Ello se advierte en el ejemplo que casi siempre acude a la mente del filósofo al tratar la evolución de las especies, verdadero caso estelar aducido por todo evolucionista de pro, y que hasta cierto punto refleja su formación eminentemente centroeuropea: *Archaeopteryx*, la forma de transición de los reptiles a las aves<sup>163</sup>. El punto de vista de Zubiri está

---

<sup>160</sup>Cf. EDR, 213; SH, 346.

<sup>161</sup>En la primera década del s. XX, H. de Vries utiliza el vocablo mutación «para indicar los cambios genéticos a gran escala capaces de producir una nueva subespecie, o incluso una nueva especie de forma instantánea» (BOWLER, P. J.: *El eclipse del darwinismo*, p. 216). Según Bowler, lo que observaba De Vries no eran auténticas mutaciones, sino el producto de recombinaciones genéticas en una especie vegetal híbrida poco corriente. En las décadas de 1930 y 1940, R. B. Goldschmidt mantenía una teoría genética saltacionista contra el parecer de la mayoría de los genetistas, quienes pensaban que las mutaciones a gran escala no podían regir la evolución porque siempre eran deletéreas: «El único genetista destacado que siguió interesado por la evolución saltacionista fue Richard Goldschmidt. Goldschmidt estaba convencido de que la selección de pequeñas diferencias genéticas sólo podía crear subespecies (microevolución), pero no era capaz de producir auténticas especies nuevas (macroevolución)» (BOWLER, P. J.: *op. cit.*, p. 227). Para cotejar este acertado resumen, cf. GOLDSCHMIDT, R. B.: «La evolución vista por un genético», pp. 237 y 242; *Base material de la evolución*, pp. 151, 175, 176, 196, etc.

<sup>162</sup>Cf. GRASA HERNÁNDEZ, R.: *El evolucionismo: de Darwin a la sociobiología*. Cincel, Madrid, 1986, pp. 87, 91.

<sup>163</sup>Cf. SE, 241, 244; OH, 163; EDR, 146, 147, 148, 149, 213, 242; ETM, 520, 521, 523; DSHS, 19. El otro caso «estrella» invocado por los adalides del evolucionismo es, como indica M. Artigas, el de la evolución de los équidos, cuya documentación fósil procede de tierras americanas (cf. ARTIGAS, M.: *Las fronteras del evolucionismo*, p. 101). Aunque el primer fósil de *Archaeopteryx* fue hallado en Baviera y se conserva en Berlín, la preferencia de Zubiri no parece avalada por razones geográficas, sino por la espectacularidad y plasticidad del ejemplo

diáfanoamente expresado en *Sobre la esencia*:

«no podría decirse sin grave equívoco que la primera ave tuvo por "padre" a un reptil; diremos tan sólo que las aves "proceden" de los reptiles o se "originan" en ellos» (SE, 241).

Seis años más tarde, esta visión gradualista se mantiene intacta:

«Sería absurdo pensar que el ave primera ha tenido como padres unos reptiles. Lo que es verdad es que las aves tienen su origen en los reptiles, que es cosa distinta» (EDR, 146).

De esta manera, Zubiri se separa de la doctrina de las macromutaciones de Otto H. Schindewolf. Este paleontólogo, basándose en el carácter aparentemente antigradual del registro fósil, concluyó tajantemente que la primera ave salió del huevo de un reptil<sup>164</sup>. El mutacionismo zubiriano, al contrario, es gradualista.

El cuarto punto que interesa destacar es que la exclusiva centralidad del concepto de mutación genética no es excluyente de otros factores o mecanismos evolutivos, sean de signo darwinista o lamarckista: «el modo de vida, el

---

elegido, no menos que por una posible toma de postura frente al *logion* paleontológico de Otto H. Schindewolf a que aludimos en el texto. No todos los autores, empero, admiten que *Archaeopteryx* sea una forma intermedia entre los reptiles y las aves (cf. MARCOZZI, V.: *Los orígenes del hombre*. Studium, Madrid, 1958, p. 40; ARTIGAS, M.: *op. cit.*, p. 101; y los paleontólogos citados por ambos autores).

<sup>164</sup>Cf. BOWLER, P. J.: *El eclipse del darwinismo*, p. 226; STANLEY, S. M.: *El nuevo cómputo de la evolución*, pp. 130, 164. Esta opinión está expresada ya en 1936 y, posteriormente, en 1950 (cf. SCHINDEWOLFF, O. H.: *Paläontologie, Entwicklungslehre und Genetik: Kritik und Synthese*. Bornträger, Berlín, 1936, p. 59; *Grundfragen der Paläontologie*. Schweizerbart, Stuttgart, 1950). Es impensable que el nombre de Schindewolf le resultase desconocido a Zubiri, dada su reputación como paleontólogo y las alusiones a su obra en escritos de A. Gehlen y P. Overhage de muy probable lectura zubiriana. Pero es que, además, R. B. Goldschmidt, amigo personal de Schindewolf, lo cita como «el investigador más progresista que conozco» en el campo de la paleontología y relata expresamente la curiosa afirmación del pájaro nacido del reptil (cf. GOLDSCHMIDT, R.: *Base material de la evolución*, p. 361). Si, como apuntan tantos indicios, Zubiri leyó el libro de Goldschmidt, no le debía resultar tampoco desconocida dicha afirmación.

aislamiento ecológico, la competición o lucha, la selección» (OH, 164). El modo de vida o la lucha envuelven dimensiones psíquicas, «y en este sentido el propio psiquismo es causa de evolución» (OH, 165). Mas cualesquiera que sean las causas de la evolución, exógenas o endógenas, ha de producirse una modificación hereditariamente transmisible de las estructuras germinales, en las cuales, «y no estrictamente en las somáticas, gravita el peso entero de lo que se transmite de padres a hijos» (SH, 556). Si hay cambios externos determinantes de evolución, éstos deben repercutir en los genes, «es en ellos donde se encierra el "código genético" de un ser vivo» (OH, 165). Si Zubiri terea en el problema del mecanismo de la evolución otorgando la primacía a la mutación genética es porque, desde una perspectiva noológica, este es el mecanismo que en todos los casos debe prestarse a verificación por parte de la razón.

Por último, la mutación evolutiva es integración, en la materia biológica, de la acción de materia corporal y materia elemental<sup>165</sup>. En este punto, como factor mecánico o vicisitud bioquímica, la mutación es insuficiente para explicar en su integridad el surgimiento de la inteligencia y, con ello, el origen evolutivo del hombre<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup>Cf. SH, 57; ETM, 358. Como dice J. Monod: «una mutación es en sí un acontecimiento microscópico, cuántico, al que por consecuencia se aplica el principio de incertidumbre» (MONOD, J.: *El azar y la necesidad*, p. 127). No hay que olvidar que el código genético es, para Zubiri, materia.

<sup>166</sup>Cf. EDR, 213.

En definitiva, la evolución o metaespeciación se funda en la especiación o dinamismo de la generación. Ambas pueden tomarse por una expresión del dinamismo de la mismidad, puesto que mismidad y alteración son congéneres<sup>167</sup>. Ello significa que la mismidad está montada sobre un dinamismo genético y evolutivo, la vida «tiene una dimensión esencial constitutivamente evolutiva» (ETM, 556). En los seres vivos hay esencias constitutivas especiabiles o quiddificables, otras que son metaespeciabiles o metaquiddificables, otras, en fin, que son inespeciabiles, inquiddificables.

El concepto común a la generación y a la evolución, a génesis constituyente y génesis quiddificante, es el de «génesis esencial». Significa que las esencias constitutivas de las sustantividades vivas se apoyan genéticamente en otras más básicas<sup>168</sup> y que tienen, a su vez, potencialidades genético-esenciales de producir otra esencia individual o específicamente distinta. En este último caso hay que decir que:

«Cada esencia específica tiene una intrínseca "potencialidad evolutiva", muy variable según las especies y según los momentos de su historia natural. Es para mí un concepto metafísico y no meramente biológico. Por esto prefiero llamarlo "potencialidad de meta-especiación"» (SE, 256).

La universalidad intramundana del proceso genético revierte en una estructura ramificada de las esencias específicas: «no es tanto un edificio cuanto un árbol» (SE, 257). Si se quiere, la evolución biológica, más que una

---

<sup>167</sup>Cf. EDR, 201.

<sup>168</sup>Cf. SE, 261; EDR, 142.

estructura arbórea tendría una estructura «arborescente» (OH, 157)<sup>169</sup>. La arborescencia táxica de los seres vivos no es conceptiva —como en el árbol de Porfirio— sino física, es decir, determinada por la evolución biológica.

La conexión sistemática de la metaespeciación y su carácter de continuidad progresiva distinguen a la evolución de la llamada *generatio aequivoca*, es decir, la generación espontánea de que hablaban los antiguos<sup>170</sup>. Asimismo, el concepto de potencialidades evolutivas distingue a la evolución de la generación, que sería simple actualización de virtualidades. La evolución biológica, en cambio, es actualización de potencialidades y no de virtualidades, aun cuando esas potencialidades determinan el elenco de virtualidades de que puede disponer el viviente una vez constituido como nueva especie<sup>171</sup>. De ahí que, para Zubiri, es inexacto decir que los antiguos ya habían formulado una teoría evolucionista con la doctrina de las razones seminales:

«Cuántas veces ha querido decirse, por ejemplo, que los Estoicos y los primeros Padres de la Iglesia eran evolucionistas porque admitían los λόγοι σπερματικοί, las razones seminales.

---

<sup>169</sup>La distinción alude a la variedad de troncos y ramas que asemejarían al manido «árbol de la evolución» más bien a un arbusto que ilustraría el pasado de cada especie particular, en concreto de la humana como en el caso de Zubiri (cf. ANGELA, P. y ANGELA, A.: *La straordinaria storia dell'uomo*. Arnoldo Mondadori, Milano, 1989, pp. 225-228). La imagen de lo arborescente parece la más adecuada, mejor, desde luego, que la del coral que emplea P. J. Bowler aduciendo que «sólo los términos de las ramas están aún vivos» (BOWLER, P. J.: *Charles Darwin. El hombre y su influencia*, pp. 99-100).

<sup>170</sup>Cf. SE, 256-257. «Aristóteles reduce a *generatio aequivoca* aquellas formas de insectos que deben proceder de materias pútridas, y también las de los cetáceos y aquellos que están arraigados al modo de plantas» (SIEBECK, H.: *Aristóteles*. Revista de Occidente, Madrid, 1930, p. 96).

<sup>171</sup>Cf. EDR, 147-148, 160, 242.

Pero esto no tiene nada que ver con la evolución. No se trata de la evolución de un germen, de gérmenes que florecen» (EDR, 160).

Ello no excluye que la lectura de los Padres Orientales, a la que Zubiri se considera un aficionado<sup>172</sup>, no encierre entre sus tesoros intelectuales sugerencias afines al evolucionismo; pero es claro que ninguno de los Padres pudo proponerse el tema de la evolución en sentido moderno<sup>173</sup>. Tampoco, en el criterio del filósofo, cabe conceptuar la evolución apelando a actos virtuales tal como han hecho «todos los neo-escolásticos» (EDR, 160). Estas explicaciones no incluyen la deriva genésica de las especies, aquella que permite apreciar la evolución como «aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables» (SE, 256).

---

<sup>172</sup>Cf. NHD, 403.

<sup>173</sup>Sobre posibles puntos de sugerencia desde la teología se manifiesta favorablemente A. López Quintás: «Desde sus primeros escritos, Zubiri se mostró inclinado a considerar al hombre, según la conocida tendencia de los Padres griegos, como una parte de la creación entera. De ahí su tendencia constante a enraizar el ser humano en los estratos inferiores y fundamentar en éstos el estudio del mismo» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», p. 226). Allende las sugerencias, sin embargo, los Santos Padres no pudieron ser defensores ni propagadores de una doctrina que no conocieron ni pudieron sospechar: «Lo que puede buscarse en los Padres, desde un punto de vista favorable al evolucionismo, es la ausencia de todo testimonio que excluya, formal o virtualmente esta teoría» (GONZÁLEZ, E.: «El evolucionismo en los Santos Padres», en AA. VV.: *El evolucionismo en filosofía y teología*. Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Barcelona, 1956, p. 160). Para M. Arranz, en cambio, la doctrina de las razones seminales no envuelve un transformismo evolucionista, pero sí la imagen de un universo que va emergiendo y perfeccionándose con el paso del tiempo, con lo que *sensu lato* podría considerarse como evolucionista: «¿qué motivo hay para reservar el término "evolucionismo" solamente para teorías que incluyen entre sus principios el transformismo biológico de corte darwinista? ¿Por qué no habría de poderse utilizar este término para designar todos aquellos sistemas que propugnan una visión dinámica de la historia del universo?» (ARRANZ RODRIGO, M.: «Semillas de futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual», en *Religión y Cultura* 156-158 (1987), p. 65).

### 2.4.3. Revisión del concepto filosófico de especie

El estudio de la génesis y de la evolución conducen a una superación de la noción tradicional de especie, que es eminentemente conceptiva, a la luz de la caracterización de la esencia que impone la biología. Los destinatarios de la crítica de Zubiri son Husserl y, en mucha mayor medida, Aristóteles. El vicio común a ambos autores está en suponer que toda realidad individual es especiable.

Para Husserl, especie significaría unidad eidética. La aprehensión de «este» rojo individual conllevaría la intuición de la esencia específica del rojo, «lo» rojo. Ahora bien, tal disociación entre «este» y «lo» requiere, según señala Zubiri, de dos o más individuos con un momento común. Con lo que una realidad que fuese única carecería de especie desde los supuestos husserlianos. Para que haya especie, replica Zubiri, debe darse multitud física de individuos que produzcan especiación<sup>174</sup>.

Mayor gravedad reviste la discusión con Aristóteles, a raíz de su comprensión de la esencia. Desde un punto de vista físico, la esencia siempre es para el Estagirita algo específico, ora en la acepción amplia de compuesto sustancial, ora en la restringida a la forma. A esta esencia, cual físico momento de la sustancia, la llama Aristóteles *εἶδος*, el cuadro de rasgos por los que se

---

<sup>174</sup>Cf. SE, 229-230

ve qué es una cosa<sup>175</sup>. Pero este concepto sirve de puente de enlace entre la vía física (*φύσις*) y la vía de la predicación (*λόγος*).

Comparando diversos *eidos* cabe establecer una genealogía lógica que aboca al tronco común o género. Especie, entonces, significa aquello que denuncia el género. En tanto que lo que define a la especie es el género determinado por la diferencia, la especie no sería otra cosa que el correlato real de la definición<sup>176</sup>. De esta guisa es como convergen el concepto de especie como momento real de la sustancia y como correlato real de la definición:

«Por un lado, la esencia es el correlato real de la definición; por otro, es un momento de la estructura física de la sustancia. Y el presunto punto de "convergencia" sería justamente el momento de especificidad» (SE, 88).

Ahora bien, esto último se determina en función de la definición. Según Zubiri, Aristóteles ha dado la primacía a la vía de la predicación sobre la vía de la naturaleza en el problema de la especie, ha volcado sobre lo natural los caracteres que le convienen como *λεγόμενον*, de modo que la especie resulta ser por antonomasia una unidad «definida»: «la especie, en cuanto definida, es "materialmente" idéntica a la especie en cuanto momento real de la cosa» (SE, 82). Esta connotación prevalentemente logicista del *eidos* ha perdurado en la *species* de los medievales<sup>177</sup>. Lo que en *Sobre la esencia* denuncia Zubiri

---

<sup>175</sup>Cf. SE, 80, 302. Sobre esta noción, cf. NHD, 61s, 109. Para otras acepciones del término, cf. EDR, 15, 72; IRA, 31.

<sup>176</sup>Cf. SE, 81.

<sup>177</sup>Cf. SE, 81.

*avant la lettre* es una logificación de la intelección que ha distorsionado de raíz la comprensión misma de la esencia haciendo de ella quiddidad, lanzándola por la línea de la especificidad. Por eso, aunque en Aristóteles se encuentre una noción física de especie obtenida sobre el cañamazo de la generación<sup>178</sup>, el griego no se ha planteado con rigor formal qué es una especie física:

«Por el contrario, tomó de la generación tan sólo el hecho de la multiplicidad de individuos "iguales", y su inclusión en la "identidad" de un mismo concepto [...]. Según esto, la especie tiene realidad física en el individuo, pero lo que en el individuo es especie, es la unidad del concepto en cuanto realizado en múltiples individuos» (SE, 89).

La especie sería así el predicado mínimo en que coinciden varios individuos, último por indivisible, y el género sería el atributo mínimo en que coinciden individuos de varias especies<sup>179</sup>.

La consecuencia de todo este planteamiento ha sido el desarrollo del problema de los universales, que Zubiri básicamente detecta en «la diferencia entre unidad común o abstracta y su realización numérica en un ejemplar de aquélla» (SE, 222). Lo que a Aristóteles interesa, en efecto, es cómo se articula éste individuo dentro de la especie; cómo las diferencias individuales contraen la especie al individuo<sup>180</sup>. De ahí, también, la necesidad de buscar un principio de individuación.

La crítica de Zubiri disipa todo intento de separar una vía física y otra

---

<sup>178</sup>Cf. SE, 79, 88.

<sup>179</sup>Cf. SE, 216, 217.

<sup>180</sup>Cf. SE, 91, 168.

lógica al tratar la cuestión de la especie, así como la tentación de distinguir entre especie biológica y especie filosófica.

El primer pivote sobre el que gira tal crítica es que, noológicamente, la predicación se apoya en algo antepredicativo, que es lo que hay que determinar<sup>181</sup>. De entrada, lo que nos está dado son individuos, no especie<sup>182</sup>. De ahí que:

«La predicación de notas es una mera aprehensión "lógica" y objetiva de la "realidad" individual; y, por tanto, sólo es posible si el "sujeto" de la predicación es ya individual, independientemente de la predicación» (SE, 168).

Por aquí se ve que no basta la mera identidad de concepto unívocamente realizada en muchos individuos para que éstos constituyan especie<sup>183</sup>: podrían constituir una simple clase. También se aprecia que no hace falta recurrir a ningún principio de individuación, pues la individualidad es ya un momento de lo real aprehendido, su «unidad física irreductible» (SE, 138).

El segundo punto de la crítica de Zubiri dice que la esencia física de las sustantividades no es de por sí específica, no es aquello en que coinciden los individuos que la poseen, sino que es constitutividad individual<sup>184</sup>. Es decir, no toda esencia es quiddidad como opina Aristóteles. La función primera de la

---

<sup>181</sup>Cf. SE, 218.

<sup>182</sup>Cf. SE, 165.

<sup>183</sup>Cf. SE, 89; IRE, 122. Contraviene la concepción nominalista de la especie de autores como J. Locke (cf. LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. L. III, §§ 13 y 39. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 439-440, 455-457).

<sup>184</sup>Cf. SE, 219.

esencia es estructurante y no especificante: «Esta función no es primaria y formalmente una función de especificación [...]. Porque la esencia ignora formalmente a los otros posibles individuos» (SE, 184); su función es constitutiva «y no especificativa» (SE, 193); «La especificidad es formalmente ajena a la esencialidad» (SE, 92); «la esencia no es formalmente el principio de especificación expresado en una definición, sino que es un momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma» (SE, 99)<sup>185</sup>. Identificándola con la especificidad, Aristóteles desvió el problema de la esencia. Pero la esencia no es especie conceptiva, sino algo físico que hay que buscar en el análisis de las estructuras reales, «dentro» de cada sustantividad individual:

«de suerte que es *dentro* de esta realidad, y no fuera de ella o anteriormente a ella, donde hay que averiguar si, además del momento de individualidad, hay en la cosa algún momento que precisamente considerado sea susceptible de multiplicación en otros individuos» (SE, 165).

Por lo tanto, la esencia como especie es algo fundado en la esencia física individual<sup>186</sup>. Más aún, en los seres pluricelulares —aquellos en que privilegiadamente piensa Zubiri al tratar de la especie— la suerte del individuo no está ligada a la suerte de la especie. Contra el parecer de Pierre Teilhard de Chardin, «la evolución no ha anulado en manera alguna la suerte de cada uno de los individuos vivos» (EDR, 274)<sup>187</sup>. Entonces, el verdadero problema no

---

<sup>185</sup>Cf. SE, 456.

<sup>186</sup>Cf. SE, 178.

<sup>187</sup>«Sí, sin duda es muy sencillo describir en términos grandiosos la marcha de la evolución según Teilhard de Chardin, como si efectivamente los individuos no tuvieran nada que hacer, sino formar parte de la especie» (EDR, 179; cf. ETM, 557-558). Teilhard, en efecto, estudia «no sólo

es la individuación de la especie, sino la especiación del individuo<sup>188</sup>. La especie no es algo que se contrae en los individuos, sino al revés, «una posible (nada más que posible) especiación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay "contracción" de la especie, sino "expansión" del individuo» (SE, 168). Especie es «expansión de la esencia constitutiva individual» (SE, 317). Y esta diástole específica que cambia de alto en bajo la sístole individuante de Aristóteles sólo puede ser comprendida desde una pauta física, biológica, genética. Zubiri afirma sin rebozo que «No existe distinción ninguna entre una especie "biológica" y una especie "filosófica"» (SE, 244). Dado que el criterio biológico es eminentemente genético a la hora de identificar una especie, ésta no es sino una unidad filética, «una unidad genética de unos individuos con otros en punto al esquema de su esencia quidditativa» (EDR, 257)<sup>189</sup>. La verdadera *species* es expresión de la unidad filética. Y el llamado

---

el ciclo biológico del individuo, sino principalmente el de la especie» (SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, J.: *Persona y evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin*. Aldecoa, Burgos, 1974, p. 3).

<sup>188</sup>Cf. SE, 166, 227, 234, 246. Como ya advertía Von Uexküll, «Mientras se tuvo a la especie por una simple suma de seres aislados, su origen parecía el problema más sencillo; ahora es de otro modo: la especie es más difícil de comprender que el ser aislado. Por eso tiene también que comenzarse primeramente el estudio por el origen del ser aislado antes de osar aproximarse al origen de la especie» (VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, p. 141).

<sup>189</sup>Por los años en que Zubiri pone por escrito estas ideas, las comparte con otros pensadores como L. Ricard, que en el IV Congreso Tomista Internacional (1956), y para descubrir en el ser singular un principio de universalidad se aplica «como Zubiri, a descubrir las implicaciones que encierra, en la forma individual, la tendencia a la generación (p. 558), fenómeno que, a su entender, se basa en una profunda estructura ontológica del individuo concreto, según la cual no existe forma alguna individual que no esté inserta en "un contexto de participación ontológica en la totalidad de la especie"» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, p. 346). La afinidad de planteamiento con Zubiri hace que el autor conciba la relación de individuos y especie no «como una "realización" del universal en los singulares, sino como una "universalidad

problema de los universales es subsidiario de esta visión genética de la especie:

«La realidad de la especie en cada individuo no es, pues, en primera línea la realidad de un universal en un singular, sino la realidad de un esquema constitutivo en una esencia constitutiva. Por esto, la especie como problema no es el problema de los universales, esto es, no es el problema del concepto específico, sino el problema de si la esencia está o no físicamente edificada sobre un esquema constitutivo» (SE, 311).

La quiddidad, pues, no es una unidad inteligible y abstracta, sino una realidad de índole genético-génica en cada sustantividad viva. Ello comporta su carácter alterable insoslayablemente evolutivo. En la perspectiva aristotélica, la especie «física» sólo tolera alterabilidad en cuanto sometida a generación y corrupción<sup>190</sup>; mas la especie «lógica» o «filosófica» es inmutable y eterna, algo ingénito e inmortal. Esta invariabilidad es rémora del idealismo platónico y perdura, atenuada, en el cristianismo<sup>191</sup>. La objeción que Zubiri plantea es netamente evolutiva, por biológica, como lo es su noción misma de quiddidad, a saber, que ha habido y hay nacimiento y extinción de especies a lo largo del tiempo<sup>192</sup>, lo que cuestiona que haya especies absolutas o inmutables. La unicidad de la vía genética en la comprensión de la especie es evolucionista y desacredita el fijismo inherente al planteamiento aristotélico. Hay evolución de las especies y no sólo generación.

---

dinámica relacional"» (*op. cit.*, p. 347).

<sup>190</sup>Cf. SE, 252, 254.

<sup>191</sup>Cf. SE, 32, 255.

<sup>192</sup>Cf. SE, 255.

La especie, en definitiva, no es el correlato real de la definición<sup>193</sup>. No es que no sea susceptible de ser definida, sino que la definición es subsiguiente a la realidad física de la especie, define lo ya delimitado, pero es la unidad filética la que por delimitación como esquema constitutivo hace que la realidad sea definible por géneros y diferencias<sup>194</sup>.

#### 2.4.4. Relieve antropológico de la metaespeciación

Zubiri llega a un concepto filosófico de especie desde la biología y en estrecha vinculación a un interés antropológico, como muestra su tratamiento en el artículo «El origen del hombre»<sup>195</sup>, cuya datación original ya se ha fijado como anterior a *Sobre la esencia*.

Si una definición se establece en función de la quiddidad, la definición talitativa del hombre estará necesariamente apoyada en su carácter genético y en su origen evolutivo. Clásicamente se ha definido al hombre como animal racional. En la perspectiva aristotélica que privilegia la especie sobre el individuo, ello se entendería como «animal + racional»<sup>196</sup>. En la perspectiva de la constitución individual habría de decirse que el hombre es «animo-

---

<sup>193</sup>Cf. SE, 345; SH, 215; HD, 60.

<sup>194</sup>Cf. SE, 316, 349.

<sup>195</sup>Cf. OH, 157, 165.

<sup>196</sup>Cf. SE, 81, 139-140.

racional» (SE, 350). De todos modos, Zubiri manifiesta severas cauciones contra la definición clásica y la rechaza<sup>197</sup>, pues es la inteligencia lo que formalmente caracteriza al hombre y la razón es sólo un modo ulterior de intelección. Aun así, la observación es provechosa en la búsqueda de una definición del hombre, cuestión que el filósofo se plantea acuciantemente en estas líneas:

«¿qué tipo concreto de organismo animal es este que entra en la estructura de la especie humana? ¿Cuáles son las notas verdaderamente constitutivas de este organismo? Cosa necesaria no sólo para el conocimiento "positivo" de lo que es el hombre, sino también para el "filosófico". Porque la definición ha de contener un género que sea "próximo". Sólo cuando las conociéramos podríamos decir que conocemos la índole específica del hombre. Saber tan sólo que tiene inteligencia no es suficiente. Ello 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» (SE, 245-246).

Este texto tiene una importancia crucial, pues viene a decir que a la definición del hombre le es esencial la generación y la evolución biológica. Pero al mismo tiempo, el hombre excede el *phylum* animal del que es término. Si no basta decir que el hombre «tiene» inteligencia, sino que es animo-intelectivo, la nota próxima que Zubiri busca en la animalidad no puede ser sino su habitud característica: el sentir. El hombre es, entonces, el sentiente-intelectivo, el animal de realidades, y esto es lo que talitativamente lo

---

<sup>197</sup>Cf. SE, 243, 266; OH, 159; EDR, 211.

define<sup>198</sup>:

«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» (SE, 452).

Según esto, aunque «el animal humano procede o se origina de otro *phylum* animal» (SE, 242) significa una innovación radical en la serie zoológica. Al definirse el hombre como animal de realidades, la razón de animalidad no es homologable con el *zoon* aristotélico. El hombre no es un animal más al que se le añade como nota distintiva la inteligencia, sino que ya en su animalidad es más que animal<sup>199</sup>. Apelando a la doctrina del estado constructo habría que decir que el hombre es «animal-de-realidades» (SH, 505), que es otra manera de decir que en la sustantividad humana «todo lo biológico es mental, y todo lo mental es biológico» (HRP, 19). De ahí la acertada observación de que una hipotética supresión de la inteligencia en el hombre no daría por resultado un organismo animal viable, sino la aniquilación de la

---

<sup>198</sup> «Desde el punto de vista de sus notas, esto es, desde el punto de vista talitativo, el hombre es animal de realidades» (HD, 46). Esta definición del hombre salpica toda la obra de Zubiri: cf. OH, 155, 159; HRP, 21; SH, 60, 391, 480; *et passim*. Se distancia tanto de la clásica «animal racional» como de la heideggeriana «pastor del ser» (cf. SE, 441, 451, 452). En su ser animal de realidades se funda el que el hombre sea animal personal (cf. SH, 480).

<sup>199</sup> De algún modo lo expresa también la observación de Zubiri, aceptando provisionalmente la definición clásica, de que «no se es hombre porque se es animal y racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre» (SE, 322). El rango diferencial de la animalidad del hombre ya fue destacado por A. López Quintás comentando a Zubiri: «Nada explica, pues, antes todo lo embrolla considerar la animalidad específicamente humana como idéntica a la del animal bruto» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», p. 240). J. Bañón incide posteriormente en la misma idea: «No hay un estrato humano meramente animal al que se superponga otro específicamente humano. Lo que el hombre tiene de animal está exigiendo desde sí mismo la inteligencia» (BAÑÓN, J.: «Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad», en AA. VV.: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, p. 81).

sustantividad<sup>200</sup>.

En el estudio del curso talitativo de la evolución, pues, Zubiri no pierde de vista su alcance antropológico. Ya se ha visto que el proceso cósmico de estabilización de la materia desencadenado por la Gran Explosión es una explicación que no alcanza a esclarecer exhaustivamente el origen del hombre. Tampoco lo logra el mecanismo mutacional de la evolución biológica. Todo ello es necesario, pero no suficiente, para explicar el origen evolutivo del animal de realidades. Por otro lado, sólo del hombre detalla Zubiri la genealogía evolutiva, aun lamentando lagunas en el registro fósil; y su interés por la paleontología lo es, por excelencia, por la paleoantropología. De hecho, ella es la estrella de su único escrito monográfico sobre la evolución.

La visión que tiene Zubiri de la evolución biológica en su etapa metafísica es, desde el punto de vista científico, integrable en la teoría sintética de la evolución a reserva de un apoyo más explícito al mecanismo de la selección natural que, sin embargo, no es descartado. La visión gradualista de la evolución —retrotraíble al propio Charles Darwin— y el mutacionismo genético son rasgos próceres de la gran síntesis elaborada por los años en que culminaba la etapa «ontológica» del pensamiento de Zubiri. También lo es, en consecuencia, la objeción clásica de que el registro fósil es incompleto y su aneja propensión a buscar «eslabones perdidos», tendencia no ausente en «El

---

<sup>200</sup>Cf. SE, 153-154; SH, 59.

origen del hombre». Asimismo, la relevancia concedida al aislamiento geográfico como factor de la evolución y la consideración de que todos los homínidos forman una única especie. Todo conduce a pensar que en lo referente a la evolución de las especies, no sólo en lo que concierne a la estabilización de la materia, y si bien Zubiri maneja conceptos procedentes de otras fuentes, el filósofo suscribe la explicación científica de mayor consenso.

En un escorzo de conjunto, la evolución como despliegue dinámico se ha descrito hasta ahora como un proceso puramente material de transformación primero, y de sistematización después. Esta pacífica asunción de las potencialidades de la materia se quiebra, empero, al llegar al hombre.

## 7. ELEVACIÓN DE LA MATERIA

La inteligización de la vida animal es el problema de la hominización y, en cierto modo, invierte el título de la primera parte de este trabajo. Ya no se trata de ir de la intelección sentiente a la realidad en evolución, sino de la realidad en evolución a la intelección sentiente y a su tipificación evolutiva.

Punto de referencia insoslayable en el estudio de este tercer hito evolutivo que conduce a la aparición del hombre es el concepto de elevación y su tratamiento en el escrito titulado «Génesis de la realidad humana», incluido en el libro *Sobre el Hombre*<sup>1</sup>. La noticia de que éste era el texto sobre el que Zubiri estaba trabajando cuando le sobrevino la muerte da cuenta de su madurez y su temática lleva a incluirlo en el volumen *Espacio. Tiempo. Materia*, figurando allí con el encabezamiento «Materia elevada: la génesis humana»<sup>2</sup>. Las variantes de ambas versiones son ligerísimas e insignificantes. Importa destacar la posterioridad cronológica por cuanto ayuda a entender la

---

<sup>1</sup>Cf. SH, 445-476.

<sup>2</sup>Cf. ETM, 579-610.

novedad que presenta este texto frente a otros anteriores en que, de un modo más o menos temático, se trata la progenie evolutiva del ser humano: *Sobre la esencia*, «El origen del hombre» y *Estructura dinámica de la realidad*. Asimismo, porque permite acudir a otros textos contemporáneos para esclarecer su contenido, especialmente *Inteligencia y realidad*, fijándose así la postura definitiva de Zubiri. Estas dos últimas consecuencias abrirán la posibilidad de nuestra propia tesis interpretativa del pensamiento de Zubiri.

El texto en cuestión busca una convergencia de ontogenia y filogenia humanas o, por más precisión, una lectura del origen filético de la especie humana desde perspectiva ontogenética. La evolución, recuérdese, es una forma de génesis. En este sentido, el citado escrito es coherente con el monofiletismo profesado por Zubiri en lo relativo al linaje evolutivo del hombre y, más aún, es compatible con un monogenismo.

## **1. EL PROBLEMA DE LA HOMINIZACIÓN**

### **1.1. La sustantividad humana y la génesis de la psique intelectual**

El animal de realidades es una sustantividad que comprende dos subsistemas o sistemas parciales de notas, a saber, cuerpo y psique, carentes de clausura cíclica.

Las notas corpóreas son de carácter físico-químico, algo que la materia  
Elevación de la materia..... 348

da de sí y que incluye el sentir como propiedad sistemática<sup>3</sup>. Propende Zubiri a llamar organismo a este momento del sistema total, pues la corporeidad también es un momento estructural de todo el sistema<sup>4</sup>.

Las notas psíquicas constituyen la psique humana, que no debe prematuramente ser identificada como conciencia, espíritu o alma. Psique no es conciencia, sino que es como realidad anterior a la conciencia y sólo en algunos actos se torna consciente algo de su realidad psíquica<sup>5</sup>. Pero psique tampoco es espíritu ni alma, vocablos usados de marras por el filósofo<sup>6</sup>. No es espíritu porque es psique-de este organismo. Ni es alma, vocablo orlado de connotaciones que soslayan la noción de sustantividad, como la de ser una entidad sustancial «dentro» de un cuerpo y separable de él<sup>7</sup>.

Ni cuerpo ni psique gozan de suficiencia constitucional, son sólo momentos de la unidad sistemática de la única sustantividad psico-somática o somato-psíquica, por lo que no cabe una psique humana sin organismo ni un organismo humano sin psique; antes bien, todo lo psíquico es corpóreo y viceversa.

Las notas psíquicas humanas son «parcialmente distintas de las de un

---

<sup>3</sup>Cf. SH, 459.

<sup>4</sup>Cf. SH, 48; HD, 41.

<sup>5</sup>Cf. SH, 47-48.

<sup>6</sup>«Espíritu» aparece, vgr., en SE, 262; «alma», en HRP, 24, 25, 26, 27; OH, 168, 171.

<sup>7</sup>Cf. SH, 48, 455; HD, 40; ETM, 424, 589.

animal superior» (SH, 455) y las principales —aunque no las únicas— son la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. A éstas les llama Zubiri estructuras humanas<sup>8</sup>. Lo privativo de estas notas y de todo el psiquismo humano es que envuelven, de manera formal y constitutiva, el momento de realidad<sup>9</sup>. El sentimiento como afecto de lo real, y la volición como determinación de mi realidad en la realidad, entrañan versión a la realidad. Como quiera que la realidad está *prima facie* actualizada a la psique en aprehensión intelectual —aprehensión primordial de realidad—, la intelección sentiente goza de prioridad formal como nota psíquica, es «la nota radical de lo psíquico» (SH, 457; ETM, 591), «tiene un rango estructuralmente preponderante» (SH, 98), «sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición» (IRE, 284). La radicación de inteligencia, sentimiento y voluntad en el sentir como momentos de una acción única impiden hablar aquí de intelectualismo. Pero la prelación formal del momento intelectual autorizan el título de inteleccionismo y la vieja expresión zubiriana «psique intelectual» a resultas de que la «intelección sentiente es lo que constituye el carácter estructural de todo lo psíquico» (SH, 459; ETM, 593)<sup>10</sup>. Más aún,

---

<sup>8</sup>Cf. IRE, 281s.

<sup>9</sup>Cf. SH, 16, 457, 469; ETM, 591, 602; etc.

<sup>10</sup>Es decir, que «el enfrentamiento con las cosas como realidad es lo que hace que la mera tendencia se torne en volición, y que la afección se torne en sentimiento» (SH, 37). El hacerse cargo de la realidad «es la actividad de la intelección. Todos los demás momentos de aquella actividad están posibilitados por el área que abre la intelección. Por tanto, es a ésta a la que hemos de atender ante todo» (SH, 521). Ya en SE, 500 se lee que «lo volente está fundado (sea cualquiera el modo como se entienda esta fundamentación) en la nota de inteligencia». Expresiones semejantes

intelección sentiente o sentir intelectual, como unidad estructural, resumen la unidad coherencial de cuerpo y psique.

A la luz de esta doctrina, si se afronta genéticamente la constitución de la sustantividad humana lo que cabe decir es que en el momento en que lo somático tiene calidad de ser «cuerpo-de» una psique, ya hay psique. Es decir, que la psique intelectual «procede de la sistematización constitutiva de la célula germinal» (SH, 463). Zubiri se pregunta qué es ese proceder.

El proceder aludido no consiste en recepción, como si la célula germinal fuera una causa dispositiva, algo que estuviera a punto para recibir una psique completa. Tal recepción daría lugar a una psique «en» un cuerpo, pero no «de» este cuerpo. Además, ya se ha visto que la materia no es pura indeterminación receptora. No obstante, la idea de recepción no es del todo ajena a esta problemática como ha de verse.

El proceder tampoco ha de entenderse como que el cuerpo exige una psique. La exigencia sólo puede atribuirse a una sustantividad completa, no al cuerpo ni a la psique independientemente considerados. Pero tampoco esto significa la abolición de la noción de exigencialidad. Disposición y exigencia

---

son las siguientes: «La moral empieza desde el momento en que interviene la inteligencia haciéndose cargo de la realidad» (SH, 436); «El querer se dispara por la intelección, y en el caso del hombre por una intelección sentiente» (SH, 573). Esta prioridad innegable del momento intelectual no quita que la realidad esté actualizada al hombre en el sentimiento y en la volición. La realidad es *de* la inteligencia, *de* el sentimiento y *de* la volición. «La verdad, la belleza y el bien son en este sentido los tres modos intrínsecos como la realidad efectivamente está actualizada en el hombre. Ante el hombre no está actualizada solamente como inteligencia y después, como un apéndice, con el sentimiento y la voluntad, no» (SSV, 356).

se dan, según Zubiri, en la línea de la actividad de lo sustantivo ya constituido, pero no en la línea de la constitución misma de la sustantividad psicossomática<sup>11</sup>.

Ni la psique intelectual sobreviene a un cuerpo ni está exigida por un cuerpo, sino que «brota» desde el cuerpo mismo, desde la célula germinal. Pero este brotar no es un mero surgir, un «florecimiento», porque esto volvería a dar la idea de una psique «en» un cuerpo, mas no «de» este cuerpo. Brotar, dice Zubiri, es un «brotar-desde» las estructuras de la célula germinal.

Es notable que, hasta aquí, el filósofo no pretende estar desdiciéndose de lo expresado en textos cronológicamente anteriores: «Es verdad que yo he empleado muchas veces los conceptos de causa dispositiva y exigitiva, pero en contextos en que no me proponía el problema de que ahora estoy tratando» (SH, 463-464; ETM, 597). Y respecto del florecimiento dice ser «expresión que yo mismo he solido emplear en otros contextos» (SH, 464; ETM, 598). Conviene lanzar una mirada retrospectiva a fin de compulsar esta declaración de Zubiri y rehacer el camino andado hasta que se plantea la cuestión de cómo resulta la psique a partir de la célula germinal.

En *Sobre la esencia* se hablaba de una exigencialidad entitativa como índole de las notas en el constructo sustantivo ya constituido. Cada nota está constituida en su plenitud envolviendo necesariamente la realidad de las

---

<sup>11</sup>Cf. SH, 464; ETM, 597.

demás<sup>12</sup>. Operativamente, esta estructura entitativa se manifiesta, por ejemplo, en lo que Zubiri llama desgajamiento exigitivo de unas funciones por otras:

«En la actividad de los seres vivos, llega un momento en que una función no puede ser ni seguir siendo lo que ella misma es sino haciendo que entren en acción otros tipos de función. Por ejemplo, llega un momento en que el quimismo de un animal superior, como el perro, no puede seguir en su "normal" funcionamiento químico más que si el perro percibe ópticamente unos estímulos» (SE, 363)<sup>13</sup>.

El desgajamiento se da desde una estructura y en vistas a la conservación de esa estructura<sup>14</sup>. No significa separación de un módulo ni desgarramiento, sino autonomización de una función nueva que «acude» al reclamo de la función desgajante estabilizándola por integración<sup>15</sup>. Es una subtensión dinámica de la función superior por la inferior que es aplicable al caso del hombre: «La actividad bioquímica ha desgajado así en el animal superior la actividad perceptiva, y en el hombre la actividad intelectual» (SE, 364). Cabe observar que, tanto entitativa como operativamente, la exigencialidad de que habla *Sobre la esencia* presupone ya una sustantividad. Así, el quimismo que desgaja una función superior es actividad bioquímica de una estructura viva, luego toda una estructura es la que desempeña una función desgajante de la actividad intelectual, lo cual secundaría la doctrina que sobre

---

<sup>12</sup>Cf. SE, 330-331, 361.

<sup>13</sup>Cf. SH, 507.

<sup>14</sup>Cf. SH, 138-139.

<sup>15</sup>Cf. SH, 489, 497. No valen, pues, las imágenes del gajo de cítrico ni de la rama del árbol para pensar el desgajamiento.

este punto se sostiene en «Génesis de la realidad humana». Ahora bien, es aquí donde procede adelantar la reflexión de que lo desgajado debe de algún modo estar previamente delimitado en la sustantividad, delimitación que habrá que elucidar más adelante<sup>16</sup>. Por otro lado, la cuestión no se plantea en 1962 en el estricto nivel de la célula germinal. Por tanto, el contexto es distinto y no se pretende explicar —como en «Génesis de la realidad humana»— la constitución misma de esa sustantividad que tiene entitativamente delimitado lo intelectual que va a desgajar como actividad.

En el posterior artículo «El origen del hombre» figura la expresión «causa exigitiva» por rechazo de «causa dispositiva», pero de nuevo como propia de la sustantividad psicosomática y en la línea de la actividad muy ulterior a su constitución. Así, tras afirmar que en la célula germinal humana está constituido íntegramente el sistema cuerpo-psique, Zubiri agrega que:

«en el decurso genético de esa célula llega un momento postnatal, en que *esas mismas* estructuras bioquímicas, ya pluricelulares y funcionalmente organizadas, exigirán *para su propia viabilidad*, el uso de la inteligencia, es decir, la actuación de la psique intelectual. Ahora bien, este carácter exigitivo está germinalmente prefigurado en la célula germinal» (OH, 167).

Es cierto que el artículo asigna causalidad exigitiva de una psique intelectual a realidades que no gozan de suficiencia constitucional, como «la estructura bioquímica de una célula germinal» (OH, 167), «el psiquismo

---

<sup>16</sup>De hecho, delimitación es uno de los matices semánticos de desgajamiento. En SE, 315 se identifica desgajamiento con delimitación actual aplicándola a la esencia quidditativa respecto de la constitutiva.

transformado del homínido infra o pre-humano» (OH, 168), o «las estructuras somáticas» (OH, 170). Pero la indicación de que la psique intelectual debe envolver transformadamente como momento esencial suyo no sólo el cuerpo, sino el psiquismo sensitivo propio de ese cuerpo de homínido inmediatamente anterior al hombre, así como el reconocimiento de que la psique intelectual «no es una adición de sensibilidad e inteligencia, sino que es una psique intrínsecamente una» (OH, 166), y de que el hombre es una «unidad psico-somática» (OH, 171), llevan a pensar que en aquella asignación Zubiri ha tomado sencillamente la parte por el todo. La ambigüedad de la expresión obedece también a una todavía deficiente conceptualización de la unidad estructural de la intelección sentiente en términos de versión de la inteligencia a la sensibilidad, en lo cual el lenguaje no se distancia del empleado en *Sobre la esencia* y, posteriormente, será rechazado por Zubiri como expresión de la «inteligencia sensible»<sup>17</sup>.

Así y todo, el autor reconoce que con el concepto de causa exigitiva asignado a las estructuras somáticas, «el resultado sería sólo una psique que

---

<sup>17</sup>Queriendo indicar, en efecto, que la psique es psique-de este cuerpo, Zubiri se expresa así: «La inteligencia, por ejemplo, no sólo se halla vertida desde sí misma a la sensibilidad, sino a este preciso tipo de sensibilidad determinado por las estructuras somáticas» (OH, 167-168). El tenor de esta declaración es análogo a esta otra de *Sobre la esencia*: «lo que constituye la apertura de esta esencia intelectual que es el hombre, no es primariamente *comprensión*, sino el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia al sentir» (SE, 506). Esta interpretación de la unidad entre inteligir y sentir se mantiene en el artículo «Notas sobre la inteligencia humana» de 1967-1968: «la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible en forma de impresión» (NIH, 350). Será más tarde cuando Zubiri abandona definitivamente esta explicación: «No se trata de que la inteligencia esté vertida a lo sentido; esto constituiría una *intelección sensible*. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad. Es *intelección sentiente*» (HD, 35).

*está en las estructuras»* (OH, 170), por lo que hay que subrayar que la psique intelectual florece «desde dentro de las estructuras somáticas en el acto generacional» (OH, 170), «*brotar desde el fondo* de la vida misma, porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca» (OH, 170). Difícilmente se sustraen estas expresiones a la crítica posterior de la «vaga metáfora» del florecimiento<sup>18</sup>, si bien la expresión «brotar desde» delata una proximidad con «Génesis de la realidad humana».

En el curso oral *Estructura dinámica de la realidad* se recuerda que la constitución de la psique intelectual «tiene que ser una exigencia por parte del animal humano» (EDR, 214). Se emplea, asimismo, la imagen del florecimiento; si se pudiera asistir al desarrollo de un plasma germinal desde el momento de la concepción hasta los primeros actos inteligentes del niño, se observaría «cómo la inteligencia florece precisamente de sus estructuras. Y esto no es una vaga metáfora» (EDR, 215). La metáfora, pensamos, es admisible si se advierte que se trata de florecer «de» y no «en», y que por plasma germinal se entiende un sistema ya psicósomático; luego la inteligencia está ya, *aliquomodo*, «en» ese sistema.

Estas conferencias de 1968 coinciden con «El origen del hombre» en señalar que una determinación exigitiva es necesaria para la producción de la psique intelectual, pero no suficiente, pues se requiere además una causalidad

---

<sup>18</sup>Cf. SH, 464; ETM, 598. El florecer, predicado de la psique intelectual, figura en OH, 163, 164, 166, 170, 171.

efectora. Y este es el punto que permite retomar el discurso de «Génesis de la realidad humana». Aquí se precisa, en efecto, que brotar «desde» algo es ser constituido por ese algo, el cual «hace» o «constituye» entonces las notas psíquicas, inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente: «Las estructuras de la célula germinal hacen, constituyen, las notas psíquicas» (SH, 464; ETM, 598). Con ello, dichas estructuras se convierten en momentos intrínsecos y formales de lo que venimos llamando psique intelectual. Sólo así pretende Zubiri que se constituye una unidad psicosomática en que rigurosamente pueda decirse que todo lo psíquico es somático y todo lo somático es psíquico:

«Las estructuras de la célula germinal, pues, "hacen" desde sí mismas la psique, y con ello el sistema psico-somático en cuanto sistema, en todas y cada una de sus notas y en su unitaria y indivisible actividad» (SH, 465; ETM, 599).

Esto significa atribuir causalidad efectora a las estructuras germinales en orden a la originación de la psique intelectual. Ahora bien, razona Zubiri, aquí se impone una observación capital. Las estructuras germinales del antecesor inmediato del primer hombre están psicosomáticamente cualificadas en la línea del sentir animal, del puro sentir. Como tales, provienen evolutivamente de un proceso de complicación y sistematización material. Pero el sentir propio del hombre es sentir intelectual, y en este punto la psique intelectual representa una innovación esencial: «La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial» (SH, 460). Si se quiere salvaguardar el origen evolutivo de la

psique intelectual, y con ello del hombre en cuanto tal, se impone profundizar la reflexión tipografiada ya en 1964, a saber: «El psiquismo humano está determinado en su origen evolutivo por las transformaciones germinales, pero no está producido sólo por ellas. Aquí la determinación causal no es efección. La mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia» (OH, 165). A la altura de «Génesis de la realidad humana» se refrenda el citado pensamiento con una diferencia de matiz: «aunque las estructuras de la célula germinal hacen *desde sí mismas* la psique, no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas*» (SH, 465). El matiz diferencial está precisamente en ese hacer efector que no se reconocía a las estructuras germinales en el primer texto. Recuérdese que Zubiri ha establecido en el último escrito que las estructuras de la célula germinal no sólo son factores «en» la constitución de la psique intelectual, sino que son «factoras» de la misma, y que ésta procede de la sistematización de la célula germinal. Pues bien, sobre este aspecto de la causalidad efectora se vuelve a imponer una revisión de las posturas sucesivamente mantenidas por Zubiri, no sólo a fin de comprobar que en su pensamiento se ha dado una variación en este punto, sino con el propósito de abocar al correcto planteamiento de la problemática que envuelve y de cuyo desenlace depende la entera unidad de esta investigación.

El punto de partida son los artículos de 1964, singularmente «El origen del hombre». En aquél se mantiene que en la evolución biológica los cambios germinales —mutaciones— producen por sí mismas la morfología y el Elevación de la materia..... 358

psiquismo de cada nueva especie según una determinación que es «causación efectora» (OH, 165). No es así en el caso del primer homínido ya humano. En éste, la morfología es causada efectoramente por la transformación de las estructuras germinales, pero éstas sólo pueden ser causa exigitiva y no efectora de la psique intelectual. Consiguientemente, se requiere una causa efectora de la psique que Zubiri no duda en identificar con Dios:

«la psique del primer homínido hominizado, es esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre. Como tal, está determinada por la transformación, (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. Por tanto, 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*» (OH, 166).

La doctrina nítidamente recogida en estas líneas es la de un creacionismo de lo psíquico ulterior y distinto al primer acto creador. De inmediato se aplica Zubiri a poner sordina a estas palabras al objeto de evitar la ingenua representación de una insuflación externa del «alma». La creación *ex nihilo* de la psique intelectual no es ni una adición a las estructuras somáticas evolucionadas ni algo externo al proceso evolutivo.

No es mera adición porque es lo que lleva a cumplimiento la exigencia biológica de la célula germinal, su causalidad exigitiva de una psique intelectual<sup>19</sup>. Pero tampoco es externa, porque esa acción creadora no es un colofón añadido al proceso evolutivo, sino que discurre intrínsecamente en el

---

<sup>19</sup>Cf. OH, 168.

despliegue material que exige la psique, es una *natura naturans*<sup>20</sup>, al extremo que Zubiri la califica como un «mecanismo» causal intrínseco al mismo, un factor integrado a las mutaciones germinales<sup>21</sup>. Más que en un concurso de causas, el filósofo piensa en la acción de la causa primera en y por las causas segundas. Desde luego que cabría preguntar si no es suficiente con el primer acto creador de un cosmos en evolución del que la producción de la psique intelectual no fuera sino una prolongación, pues por la misma fecha consigna Zubiri que Dios, al que de nuevo llama «*natura naturans*» (TF, 414), es:

«fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, "hace que éstas hagan". [...] Dios no evoluciona, pero nada evolucionaría si Dios no le hiciera estar en evolución» (TF, 414)<sup>22</sup>.

A pesar de ello, la creación en evolución que Zubiri admite es distinta de la creación de la psique intelectual de parte de Dios, por más que sea convergente con ella, pues «su voluntad creadora de una psique intelectual es voluntad de evolución genética» (OH, 173), la «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» (OH, 171).

La necesidad de una causalidad efectora de la psique intelectual distinta de la que ha producido la materia y su vitalización es punto en que vuelve a

---

<sup>20</sup>Cf. OH, 170.

<sup>21</sup>Cf. OH, 167, 172.

<sup>22</sup>Interesa notar la presencia, ya en 1964, de la expresión «hacer que hagan» y la identidad de planteamiento con el teilhardiano «Dieu fait se faire les choses».

insistir *Estructura dinámica de la realidad*. Una vez establecido que la apelación a una causalidad exigitiva es aquí «una consideración penúltima» (EDR, 214), se repite que la causalidad efectora no se agrega a la evolución animal, sino que es intrínseca a ella, cumplimiento exigitivo de la hiperformalización. Y, sobre todo, que es una segunda acción efectora respecto de la que da lugar a la realidad infrahumana:

«por parte de la *natura naturans* esta causalidad efectora no es la misma, o por lo menos no es una prolongación meramente transformante de la causalidad con que esa *natura naturans* ha producido los seres vivos anteriores al hombre» (EDR, 215).

El «otro» de que precisan las estructuras germinales para hacer la psique vuelve a denominarse *natura naturans*. Pero, a diferencia de «El origen del hombre», aquí ya no se menciona a Dios ni se apela a causas sobrenaturales, sino a una causalidad que compete al Todo. La *natura naturans* es precisamente ese Todo, genéricamente definido como «aquellos elementos que constituyen la respectividad del mundo» (EDR, 213). A pesar de que el conferenciante Zubiri dice estar haciendo metafísica intramundana y desafía a quienes dudan de que el psiquismo es un producto del Todo por no haber desenmascarado en rigor qué es ese Todo<sup>23</sup>, la verdad es que ya lo ha hecho en sesiones precedentes; es «el sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos» (EDR, 91). La totalidad mundo-cosmos es la *natura naturans* a la que compete la causación efectora de la psique intelectual. Con ello, sin

---

<sup>23</sup>Cf. EDR, 216.

embargo, la posición no ha variado sustancialmente respecto de la mantenida en 1964 y retrotraíble a 1959. Las conferencias sobre la estructura dinámica de la realidad, en efecto, son posteriores a la noción de mundo como transcendental disyunto elaborada en *Sobre la esencia*, y por ende es admisible la posibilidad de un concepto de mundo que incluya la realidad de Dios. Si Zubiri parece atenerse a un concepto de mundo como transcendental formal es por fidelidad a su enfoque intramundano de la problemática tratada, pero que no es claro que excluya el recurso a Dios mantenido en textos anteriores. De hecho, el autor concluye que las objeciones que pueden cruzar la mente del lector al atribuirse al Todo la causación de la psique intelectual se resuelven en esa misma atribución, porque «aunque resuelva como quiera esa objeción, siempre será verdad que ese Todo es el que produce el psiquismo humano» (EDR, 216).

Pese a que la solución teológica de «El origen del hombre» es integrable en la de *Estructura dinámica de la realidad*, es visible que en esta última obra se ha producido un desplazamiento del acento en el sentido de una mayor valoración de lo cósmico-talitativo. No sólo la causalidad exigitiva, sino también la efectora competen a la totalidad mundo-cosmos. De ahí que, en caso de ser admitida la transcendentalidad disyunta del mundo, la causalidad cósmica deja entrever como coextensiva a ella la causalidad divina. El planteamiento, entonces, trasluce más nítidamente aquel «nada evolucionaría si Dios no lo hiciera estar en evolución» de 1964 que la férrea distinción entre Elevación de la materia..... 362

causalidad efectora de lo morfológico y exigitiva de lo psíquico oriunda de 1959, distinción que queda asumida en la causación propia del Todo.

Un paso ulterior se detecta en la recopilación titulada «La materia», con nueva insistencia en el protagonismo de lo cósmico hasta el punto de que es tan sólo al cosmos al que se le llama Todo<sup>24</sup>. Es la variante que conduce directamente al planteamiento de «Génesis de la realidad humana», donde se sostiene que las estructuras de la célula germinal hacen desde sí mismas la psique intelectual, pero no por sí mismas. La idea queda recogida en la expresión «dar de sí por otro» según la siguiente caracterización:

«"Dar de sí" no es lo mismo que "dar de por sí". La sustantividad material puede tener capacidades de dar de sí por la acción de otra sustantividad: el "dar de sí" es por tanto dar de sí por sí mismo o por otro» (SH, 449; ETM, 583)<sup>25</sup>.

Hay un «otro», una sustantividad, que lleva a las estructuras germinales a hacer desde sí mismas lo que por sí mismas no podrían hacer, esto es, les «hace que hagan». Como avisa el autor: «A la célula germinal se le puede hacer que haga una psique» (SH, 465; ETM, 599). La pregunta es acuciante: ¿Qué es lo que hace hacer una psique intelectual a las estructuras germinales? Ya no se trata de Dios, ni del Todo cósmico-mundanal. La realidad que en este último escrito de Zubiri asume el papel de *natura naturans* es sencillamente el cosmos. La sustantividad estricta produce, en el curso de su melodía

---

<sup>24</sup>Cf. ETM, 426, 427.

<sup>25</sup>Cf. ETM, 456.

estructural, la psique intelectual en tanto que *natura naturata*. Y este producir no es *ex nihilo*, sino que el cosmos «determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas» (SH, 466; ETM, 600), pero no prescindiendo de ellas, sino haciendo que sean ellas mismas las que producen la psique. Por tanto, la acción del cosmos transcurre intrínsecamente a la acción de las estructuras germinales, y en esta unidad intrínseca descansa la constitución del primer sistema psicosomático que Zubiri, traduciendo el viejo término *Keimplasma*, denomina «plasma germinal». El plasma germinal no designa sólo aspectos orgánicos de la célula germinal, como en la biología decimonónica de Ernest Haeckel y August Weissman, sino el entero sistema «psique intelectual-célula germinal»<sup>26</sup>.

La identificación de la *natura naturans* con el cosmos, dechado de metafísica intramundana, acarrea graves problemas para interpretar la visión zubiriana de la evolución en su conjunto. De momento baste consignar que la doctrina de que es el cosmos el «otro» por el que las estructuras germinales dan

---

<sup>26</sup>Cf. SH, 50-51, 463; ETM, 597. «La unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas "psíquicas" radicales es lo que muchas veces he llamado plasma germinal, a pesar del equívoco histórico del vocablo» (DSSH, 46). P. J. Bowler hace notar que la expresión «plasma germinal», usada por A. Weissman en la década de 1880, era en sí misma prometedora, muy adaptable a discursos sobre embriogenia ajenos al sentido en que Weissman la utilizó (BOWLER, P. J.: *El eclipse del darwinismo*, p. 237). No le falta razón, pues se la encuentra, como «plasma germinativo» o «protoplasma» en autores como H. Bergson, J. von Uexküll y —todavía en 1940— R. B. Goldschmidt (cf. BERGSON, H.: *La evolución creadora*, pp. 36, 80, 83; VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, pp. 21, 179; GOLDSCHMIDT, R. B.: *Base material de la evolución*, pp. 105, 200, 208). Allende lo biológico, el uso metafórico del término «protoplasma» es uno de los preferidos de J. Ortega y Gasset en locuciones como «protoplasma social», «justicia protoplasmática», «aspecto protoplasmático, amorfo», etc. (cf. BENAVIDES LUCAS, M.: *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, p. 103).

de sí la psique intelectual no parece resolver la cuestión por la que se procedió a distinguir entre dar de sí por sí mismo y dar de sí por otro, a saber: la diferencia esencial entre psique sensitiva animal y psique intelectual humana. Ya se vió, en efecto, que el cosmos es una realidad constitutivamente material, que todo lo cósmico es material. En consecuencia, el estatuto de la célula germinal es, aparentemente, idéntico al de la cósmica sustantividad que le hace hacer una psique intelectual, esto es, puramente material. Presumiblemente no habría más que una diferencia gradual, y no esencial, entre célula germinal y plasma germinal, entre lo animal y lo humano, dentro de la línea homogénea de la materia. Pero antes de plantear en todo su alcance esta objeción es oportuno ahondar en lo que Zubiri entiende por «hacer que haga» aplicado al cosmos.

## **1.2. La elevación y su problemática**

La distinción entre el hacer propio de la *natura naturans* —«hacer que haga»— y el hacer de las estructuras germinales evoca aquella otra de causa principal y causa instrumental de la filosofía clásica. Pero la semejanza «no pasa de ser remota y superficial» (SH, 467; ETM, 601). En tanto que manejada por la causa principal, la causa instrumental tiene dos efectos, el suyo propio y el de la causa principal. El efecto propio del pincel es colorear el lienzo, pero pintar un paisaje es algo que el pincel hace porque se le hace hacer. Elevación de la materia..... 365

Entonces, toda causalidad instrumental es un «hacer que haga», pero no a la inversa. Tanto más cuanto que el «hacer que haga» del cosmos tiene un único efecto en este contexto, la producción de la psique intelectual como una promoción de la realidad biológica desde ella misma:

«A mi modo de ver, el "hacer que haga" no consiste en utilizar o aplicar la realidad biológica como un instrumento, sino en "absorber" (por así decirlo) naturando las estructuras de la célula germinal en un nivel superior, que consiste precisamente en hacer que las estructuras mismas —ellas— hagan la psique» (SH, 467; ETM, 601).

Esta acción «absorbente» peculiar de la *natura naturans* en ese momento de la *natura naturata* que es la célula germinal es lo que Zubiri llama elevación. La palabra figura ya en parejo contexto, con un sentido muy preciso, en 1964, cuando el filósofo afirma que «todo el psiquismo prehumano se halla transformado, por elevación, en el hombre» (OH, 164). Aunque la cita parece incidental en el conjunto del artículo sobre el origen del hombre, ese «por elevación» es una perla que veníase cultivando de antaño, como se mostrará, por lo que es verosímil suponer su presencia en la antigua redacción de 1959. En el mismo escrito se alude a un concepto teológico de elevación: «El animal racional fue elevado a un estado que llamaríamos "teologal", descrito por el Génesis y por San Pablo» (OH, 173). Esta acepción teológica de la elevación, si no respalda resueltamente que sea la teología la cantera de la que Zubiri ha hecho acopio, la presenta por lo menos con la característica

de ser intrínseca a lo elevado, idea que se mantiene constante en el pensador<sup>27</sup>. Además, converge con la cita anterior en que el agente de la elevación, naturalmente, es Dios. Más tarde, en 1968, la palabra elevación incide en el carácter abierto que cobra la sustantividad humana merced a la inteligencia sentiente: «elevación significa en *primer lugar* que la realidad se abre a sí misma, a su propio carácter de realidad» (EDR, 216) y esta apertura acaece personalmente en cada individuo humano. El agente de la elevación es aquí el Todo.

En rigor, la elevación es una promoción de las estructuras materiales a un orden de realidad que las supera sin dejar por ello de ser material. Ante todo, elevación es un dinamismo, «una especie de impulso» (SH, 478; ETM, 606), «una especie de movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real» (SH, 469; ETM, 603). En esta imagen de superación es donde hay que inscribir las de absorción y transformación.

En segundo lugar, esa superación lo es en la materia germinal hacia el orden de lo real, hacia la psique intelectual: «es hacer que la materia misma esté haciendo su propia superación» (SH, 474; ETM, 608). No se trata de una evasión de la materia, sino de conservar la materia en una estructura superior que es la sustantividad humana psicósomática, la cual, por su psique

---

<sup>27</sup>En NHD, 445-446 se habla de la deificación como elevación de las cosas para asociarlas a la vida personal de Dios. En SSV, 40 también se habla de elevación de la voluntad al orden sobrenatural; por tanto, hay un uso teológico de «elevación». P. Laín Entralgo se pregunta si la idea zubiriana de elevación no será un trasunto del *De hominis elevatione* de los tratados de teología (cf. LAÍN ENTRALGO, P.: *Idea del hombre*, p. 136).

intelectiva, es superior ya «en» el plasma germinal al orden de su «mera realidad material» (SH, 473; ETM, 607). La elevación es lo que produce la hominización<sup>28</sup> porque es lo que produce la psique intelectual, las principales notas que envuelven formalmente versión a la realidad: inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente. Esto no quiere decir que en el plasma germinal esté actualizada impresivamente la formalidad de realidad, pero sí que está ya constituida una psique intelectual *sui generis* que Zubiri llama «radical y primigenia» (SH, 470; ETM, 604).

En tercer lugar, la elevación se transmite de padres a hijos. Si es cierto que aquellos no transmiten el cuerpo ni la psique del engendrado<sup>29</sup>, lo que sí transmiten es el dinamismo de la elevación que hace que sean las estructuras germinales las que constituyen el primer estado psíquico. Los progenitores no transmiten la psique, pero sí el primer estado psíquico<sup>30</sup>. Es por esto que se ha hecho notar al principio de este capítulo la posibilidad de integrar el planteamiento de Zubiri en una doctrina monogenista del origen del hombre. No se trata de un monogenismo bíblico, porque éste juega, en opinión de Zubiri, con la idea del hombre como dotado de razón; es el *homo sapiens* «el hombre de que nos habla el Génesis y del que desciende toda la humanidad actual» (OH, 173). Se trata más bien de un monogenismo del hombre como

---

<sup>28</sup>Cf. SH, 474; ETM, 608.

<sup>29</sup>Cf. SH, 461; ETM, 595.

<sup>30</sup>Cf. OH, 171; SH, 471-472; ETM, 605.

animal de realidades y no como animal racional, es decir, del hombre «de que se ocupan la paleontología, la prehistoria y la filosofía» (OH, 173) a diferencia de la teología. De una pareja de homínidos prehumanos se habría originado, merced a la elevación, el primer homínido inteligente, el homínido humanizado<sup>31</sup> o, como Zubiri prefiere llamarlo, «hominizado»<sup>32</sup>. Este primer animal de realidades transmitiría genéticamente aquel dinamismo de la elevación que le constituyó como primer viviente humano sobre la tierra, convirtiéndose así en protoparente de la humanidad. Sólo con posterioridad alcanzaría el hombre el nivel noológico de la razón.

Un último punto en torno a la elevación, y el más desazonante, es el veredicto final de Zubiri de que el agente de este dinamismo es el cosmos. No hay elevación sin evolución, pero la elevación es un dinamismo tan cósmico como la evolución misma. En palabras del filósofo: «Evolución y elevación son dos potencialidades del cosmos mismo. El poder de elevación es del cosmos» (SH, 470; ETM, 604). Siendo así que la materia define la unidad cósmica de lo real, que la respectividad cósmica es respectividad material y que todo lo cósmico es material, la elevación queda determinada como un dar de sí de la materia; no en vano usa Zubiri el vocablo «potencialidades», el nombre propio del dar de sí característico de la materia. Por eso, sea como *natura naturans*

---

<sup>31</sup> Así se lo designa en OH, 162, 165, 168.

<sup>32</sup> Cf. OH, 149, 151, 163, 166, 169, 171, 172. Zubiri no utiliza la nomenclatura de prehomínidos y homínidos.

o como *natura naturata*, como dando de sí por sí misma o dando de sí por otro, lo cierto es que es la materia quien tiene potencialidades de elevación: «La materia puede dar de sí su propia elevación a estructuras superiores» (SH, 475; ETM, 460, 609). Según esto, la última etapa del proceso evolutivo, la inteligización de la vida animal o aparición del hombre en la serie zoológica parecería exclusivamente atribuible a un proceso de complicación de la materia, tanto como lo es la transformación que define la estabilización de la materia o la sistematización desde la que se explica el orto de la vida y la constitución de la excelsa propiedad de sentir como hábitud. Los dinamismos de transformación, sistematización y elevación estarían en pie de igualdad en cuanto a su estatuto material, con sólo una distinción de grado de complejidad, pues se ha visto que incluso el origen de la psique está en «la sistematización constitutiva de la célula germinal» (SH, 463). La inteligencia humana, pues, sería reductible a la materia, habría emergido evolutivamente de la sola materia, y con ello no habría injusticia en tildar a Zubiri de materialista y no de materista. Efectivamente, en «Génesis de la realidad humana» no hay trazas de creacionismo y todo el discurso se limita al dominio inmanente al cosmos, sin alusión alguna a realidades inmateriales ni posibilidad —aparente— de hacerla. La consecuencia es de tomo por lo que concierne al argumento de este trabajo, pues conlleva que la visión global que de la evolución termina haciéndose Zubiri es la de un emergentismo materialista donde todo procede de la materia y todo se resuelve en ella.

Fuerza es preguntarse si el filósofo ha madurado hacia una posición materialista procediendo a un revisionismo radical que desacredita sus fugaces insinuaciones sobre la insuficiencia del *Big Bang* de la materia física y de las mutaciones genéticas de la materia biológica para explicar el origen del hombre.

Sin embargo, contra semejante conclusión milita un reparo gravísimo que es la convicción sólida e inflexible, constante hasta el final del quehacer intelectual de Zubiri, de que entre el psiquismo humano y el psiquismo sensitivo o estímulo del animal —material, en suma— hay una diferencia que no sólo es gradual, sino esencial. Tal doctrina, que adquiere tintes de verdad axiomática, queda expresada —no siempre con fortuna— de múltiples maneras. Primeramente, como una irreductibilidad de los términos invocados: «el hombre tiene una inteligencia irreductible al psiquismo animal» (SE, 245); «Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles» (SE, 414); «Que el hombre tenga algo irreductible a la materia, es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir» (HRP, 24); «estimulidad y realidad son dos formalidades irreductibles *esencialmente* y no sólo gradualmente» (SH, 27); «De ahí que las notas psíquicas de la estructura humana sean esencialmente irreductibles a las puramente orgánicas» (SH, 57); «El hombre sigue siendo una realidad material, una realidad animal, aunque dotada de un psiquismo irreductible al psiquismo estímulo del animal» (ETM,

576); etc<sup>33</sup>.

Otro modo de expresar la misma verdad, enfocada ahora desde el punto de vista del devenir evolutivo, declara rotundamente la imposibilidad de obtener aprehensión de realidad por vía de complicación progresiva de la aprehensión de estimulación: «Por mucho que se compliquen los meros estímulos y su forma de aprehensión, jamás llegarán a constituir realidades estimulantes y aprehensión intelectual» (OH, 166); «La formalidad realidad no saldrá jamás de una complicación de realidades-estímulos. Estimulación no alcanza nunca a realidad» (EDR, 214); «Por muchas vueltas y complicaciones que se dieran al orden estímulo, jamás lograríamos que un estímulo sea realidad» (EDR, 219); «Por muchas complicaciones que otorgáramos a la potencia de sentir, esto es, a la liberación biológica del estímulo, no tendríamos nunca el más leve indicio de una potencia de "hacerse cargo de la realidad"» (DSSH, 46); «Estimulación jamás se transformará en la más modesta realidad» (SH, 28); «Toda la imaginable complicación de estímulos estímuloicamente aprehendidos, jamás daría el menor atisbo de realidad» (SH, 57); «Una complicación de estímulos, por muy formalizados que estén, es siempre solamente signo de respuesta. Jamás será algo "en propio"» (IRE, 77); «de una

---

<sup>33</sup>«Es absolutamente [*sic*], esencialmente irreductible una inteligencia a los sentidos, no por razones de complicaciones somáticas sino por razones intrínsecas y formales» (EDR, 214); «entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencial irreductibilidad» (NIH, 352); etc. Más sobre la diferencia «esencial» y no sólo «gradual» en SH, 460, 470, 502, 515, etc.

formalidad signitiva jamás saldrá una formalidad de realidad» (IRE, 91); etc<sup>34</sup>.

En el mismo sentido, otros textos resaltan la abismática diferencia entre objetivismo estímulo del animal y formalidad de realidad. Se resumen en una de esas afirmaciones categóricas y rutilantes que Zubiri se complace en repetir: «El animal, cuanto más perfecto, es más objetivista, pero jamás es el más modesto realista» (ETM, 335)<sup>35</sup>. Por muy formalizado que esté, el animal no tiene el menor adarme de aprehensión de realidad, pues realidad no es un modo más desarrollado de objetividad<sup>36</sup>.

Tomada en bloque, esta relación de textos vulnera en toda la línea la pretensión de que la sola materia da de sí al hombre, destaca la innovación esencial que representa la psique intelectual y la discontinuidad entre el hombre y el animal, tornando delicada la afirmación de que el hombre —todo el hombre— es término de evolución zoológica. Ésta se pretendía salvaguardar con el concepto de causalidad divina efectora de la psique e intrínseca a la causalidad exigitiva intramundana. Mas si se atiende sólo al dinamismo de la elevación ejercido por el cosmos material, resulta fácil afirmar el origen

---

<sup>34</sup>«por complicados que se quieran esos estímulos, jamás saldrá de ahí un adarme de lo que llamamos realidad» (PFMO, 334); «Por muchas complicaciones que pueda presentar lo estímulo, siempre sería algo que formalmente consiste en suscitar una respuesta, jamás será formalmente algo que es "de suyo"» (SH, 27); «No hay complicación ninguna de estímulos que produzca por sí misma el sentir esos estímulos como realidades» (SH, 515); «estimulidad, por mucho que se enriquezca y se complique, no será jamás realidad» (HD, 36).

<sup>35</sup>Reproduce casi literalmente lo escrito en NIH, 345 y reaparece en SH, 25 y HD, 37. Afirmaciones del mismo jaez en IRE, 63 y 178.

<sup>36</sup>Cf. SH, 460; ETM, 594.

evolutivo del hombre, su continuidad con la serie animal, pero es problemático salvar su peculiar innovación específica, dejándola reducida a una diferencia de grado en el curso de la complejización de la materia. Efectivamente, es el postrer recurso al cosmos como agente de la elevación el que plantea la virulencia del dilema.

Sin embargo, así una como la otra posición son definitivas en el pensamiento de Zubiri y figuran expresamente en «Génesis de la realidad humana» induciendo a acordar una singular paradoja: la sustantividad psicósomática que llamamos hombre se ha constituido evolutivamente merced a un dinamismo cósmico-material de elevación siendo, empero, esencialmente irreductible a la realidad material que lo ha producido. Bien se ve que de la armonización de los extremos depende la recta comprensión del origen del hombre y de su unidad genético-evolutiva con las formas prehumanas y, por extensión, con la materia física. Con la resolución del dilema, por tanto, está en juego la visión íntegra que de la evolución se ha forjado Zubiri y el nombre que más le ha de convenir, si se trata o no de un evolucionismo materialista.

Nuestra posición impugna que el último Zubiri haya optado por una solución materialista y ve la integración de los extremos aparentemente dilemáticos desde la distinción, también zubiriana, entre potencia y facultad. El texto «Génesis de la realidad humana» no recoge como tal esta distinción que, sin embargo, es indispensable para su comprensión y está presente subliminalmente en sus afirmaciones. En consecuencia, y sin mayor demora, Elevación de la materia..... 374

establecemos la siguiente tesis:

«El dinamismo de la elevación no es sino el paso de las potencias a la facultad en punto a las estructuras humanas, y privilegiadamente la facultación de la potencia de inteligir. La distinción entre potencia y facultad insta a diferenciar tres niveles de realidad personal, contribuyendo así a esclarecer la problemática antropológica entrañada en la génesis y autorizando a calificar la visión zubiriana del despliegue de la evolución como un emergentismo materista. Su unidad con el concepto de evolución como transcendentalidad dinámica descubre como panorama completo el de un emergentismo pluralista».

La explicación de esta tesis alumbrará una respuesta plausible al problema previamente señalado, a saber, por qué Zubiri recurre al cosmos cual agente de la elevación saliendo al paso de la diferencia esencial entre psique animal y psique intelectual. Por su parte, justificar la última proposición de la tesis sólo será alcanzable al final de la misma.

### **1.3. La distinción potencia-facultad y la elevación**

#### **1.3.1. La distinción potencia-facultad**

Sentir e inteligir, pese a su esencial diferencia, convergen en la impresión de realidad como momentos de un acto unitario de sentir intelectual o intelección sentiente<sup>37</sup>. No hay oposición entre sentir e inteligir, sino entre

---

<sup>37</sup>Cf. IRE, 79, 81, 84.

puro sentir y sentir intelectual, entre formalidad de estimulidad y formalidad de realidad. Pero ambos son modos de sentir: «el puro sentir y el inteligir son tan sólo modos de aprehensión sensible» (IRE, 80).

A fin de explicar la constitución genética de esa unidad metafísica estructural que es la psique intelectual —inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente— a base de dos momentos heterogéneos, lo animal y la versión a la realidad, introduce Zubiri la distinción entre potencia y facultad. Esta distinción no es un hecho inmediato como lo es la impresión de realidad, sino una conceptualización teórica, pero la única que al filósofo le parece capaz de explicar genéticamente el hecho de la impresión de realidad<sup>38</sup>. Daremos, pues, preponderancia en el análisis a la intelección sentiente siguiendo la inclinación del propio filósofo.

Zubiri no escatima elogios a la noción aristotélica de potencia: «La genialidad de Aristóteles está en haber acuñado conceptos como el de *δύναμις*, de potencia, para alumbrar con ellos dimensiones metafísicas inmensas de la realidad» (EDR, 17); «es uno de los conceptos grandiosos y geniales que se han producido en la historia de la Filosofía» (EDR, 48). Ya se ha aludido en este trabajo a dos acepciones operativas de la noción de potencia: como potencialidad —en sentido aristotélico— y como potencia activa. Como potencialidad, potencia es virtualidad, por ejemplo la que tiene una semilla para

---

<sup>38</sup>Cf. IRE, 89, 91, 92. Es por este motivo por lo que en *Inteligencia y realidad* su tratamiento queda relegado a un apéndice.

devenir planta. Como potencia activa, la potencia es capaz de actuar<sup>39</sup>; es principio de cambios en otro o en sí mismo en tanto que otro<sup>40</sup>. Pero también hay una acepción pasiva de la potencia como formalmente receptora, como potencia inactiva o indeterminada<sup>41</sup> que es la que más interesa a la distinción potencia-facultad. En síntesis: «Potencia es un poder o capacidad de producir o recibir un acto» (SH, 503).

Los latinos tradujeron el concepto de *dýnamis* como *potentia seu facultas*. El propio Zubiri no ha sido ajeno a esta identificación<sup>42</sup>, pero tardíamente —con posterioridad a 1968— la considera inadmisibile<sup>43</sup>. El punto de disensión reside en que no toda potencia está facultada para realizar su acto propio, y entonces no toda potencia es ya facultad<sup>44</sup>. En tal caso, la potencia precisa de la participación de otras potencias para la ejecución de su acto. Dicha participación no es un concurso en que cada potencia produjera un acto parcial del acto total, pues entonces tales potencias serían ya facultades. Al contrario, estas potencias son incompletas en cuanto potencias en orden a la

---

<sup>39</sup>Cf. ETM, 457; SH, 449.

<sup>40</sup>Cf. ETM, 398, 462.

<sup>41</sup>Cf. ETM, 381, 398.

<sup>42</sup>Inteligencia como facultad y *κατὰ δύναμιν* se identifican en SE, 451 y en NIH, 341, identidad también presupuesta en SE, 61.

<sup>43</sup>En EDR no sólo no se distingue todavía entre potencia, facultad y capacidad, sino que se mantiene la confusión. A propósito de la sustancia dice Zubiri que ésta «es una fuente y una raíz de lo que Aristóteles llama *δυνάμεις*, justamente sus facultades, sus capacidades» (EDR, 43). La distinción potencia-facultad está documentada en textos de la primera mitad de la década de 1970, como DSHS, «La materia» y algunos textos antropológicos recogidos en SH.

<sup>44</sup>Cf. IRE, 90; HD, 36, 71; DSHS, 45; SH, 36.

producción del acto. Éste sólo adviene cuando las potencias están intrínseca y estructuralmente codeterminadas como facultad<sup>45</sup>. A esa facultad, única capaz de producir el acto, es a la que pudiera llamarse «potencia completa» (SH, 503), y conserva como momentos suyos las potencias incompletas.

Todo esto es cuanto acontece en la constitución de la inteligencia sentiente en particular y, en general, de la psique intelectual. La inteligencia en cuanto tal es mera potencia irreductible esencialmente al puro sentir<sup>46</sup>. Esta potencia intelectual no está por sí misma facultada para producir su acto, la impresión de realidad; sólo llega a ser facultad cuando está intrínsecamente estructurada con la potencia de puro sentir. Así es como se constituye la facultad de inteligencia sentiente: «la inteligencia es en el hombre potencia, pero sólo la inteligencia sentiente es facultad» (HD, 71). De no tener esta estructura sentiente sería potencia, mas no facultad; en cambio, la inteligencia sentiente no es mera potencia, sino facultad: «La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual» (IRE, 91).

El puro sentir está ya facultado, es potencia completa o «potencia-facultad», pero en orden a la inteligencia sentiente —y esto no es suficientemente destacado por Zubiri— es mera potencia no facultada para su acto como sentir intelectual o impresión de realidad. La inteligencia sentiente consta, pues, de dos potencias irreductibles, sentir e inteligir, intrínsecamente

---

<sup>45</sup>Cf. IRE, 90.

<sup>46</sup>Cf. IRE, 91; HD, 36; SH, 504.

estructuradas. Genéticamente se advierte, sin embargo, la asimetría entre sentir e inteligir. El sentir primigenio está germinalmente ordenado a ser, o bien facultad de puro sentir, o bien facultad de sentir intelectual, toda vez que la potencia intelectual sólo se constituye como facultad en tanto que inteligencia sentiente. De ahí que la constitución morfogenética de la inteligencia sentiente sea, en términos generales, «una especie de modulación de la facultad de puro sentir en facultad de sentir "realmente", esto es, intelectivamente» (SH, 36).

También cabe observar que la distinción entre potencia y facultad, extraña a la filosofía aristotélica, no coincide exactamente con la distinción entre potencia y acto. Aplicada a la inteligencia, más bien refleja la dualidad potencia incompleta-potencia completa o la existente entre potencia y codeterminación de potencias en acto como posibilidad de un acto nuevo o irreductible a las potencias que entran en la codeterminación. A ello se añade la diferente capacidad de la facultad para ejercer su acto. Potencia, facultad, capacidad, términos que reflejan «un grave problema metafísico» (SH, 90), son tipos de poder constitutivo de la sustantividad psico-somática en que el hombre consiste, según estas palabras recapituladoras:

«Hay ante todo el poder como potencia de producir un acto. En segundo lugar, hay el poder como facultad para producirlo: es la potencia facultada. No toda potencia, por el mero hecho de ser potencia, está facultada por sí misma para producir un acto. Así, a mi modo de ver, la inteligencia es una potencia que sólo está facultada para inteligir por su unidad no sólo intrínseca sino también formal (esto es, en cuanto facultad) con la potencia de sentir. Como facultad, la inteligencia es inteligencia sentiente; por sí misma, la inteligencia no es sino potencia. Lo propio debe decirse del sentimiento y de la voluntad. Son puras

potencias. Pero no son facultades sino por su unidad intrínseca y formal con la afección y la tendencia animales. El sentimiento y la voluntad como facultades son sentimiento afectante y voluntad tendente respectivamente. Finalmente, hay el poder como capacidad mayor o menor, más o menos rica, para producir los actos a los que se está facultado: es la facultad capacitada. No toda facultad está igualmente capacitada» (ETM, 399)<sup>47</sup>.

Lo dicho acerca de la inteligencia sentiente como facultad es extensible, por tanto, a las otras estructuras humanas, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. El sentimiento afectante es un atemperamiento a lo real, y como tal es una facultad compuesta de dos potencias: sentimiento y estimulación tónica animal. La voluntad tendente, a su vez, es la facultad de querer realidad y se constituye por la unidad intrínseca y constitutiva de potencia volitiva y tendencia sensible<sup>48</sup>.

Si el hombre es una sustantividad que surge genéticamente, lo propio cabe decir del punto sobre el que gravita la psique intelectual y la antropología entera: «la inteligencia sentiente resulta ser una facultad genéticamente lograda» (SH, 502)<sup>49</sup>. A fuer de tal, las potencias constitutivas de la facultad de sentir intelectivamente mantienen de partida su irreductibilidad, son dissociables de algún modo —se verá cuál—, lo que resulta expresamente reconocido al pensar la génesis del primer homínido hominizado a la luz de la facultad ya constituida: «Inteligir y sentir son tan sólo dos momentos de un acto único.

---

<sup>47</sup>Cf. DSH, 50-52.

<sup>48</sup>Cf. SH, 38-39.

<sup>49</sup>Cf. SH, 497, 504, 505, 513; DSH, 47; «Hay una rigurosa génesis psíquica» (SH, 472).

Ciertamente estos momentos pueden separarse filogenéticamente» (IRE, 81).

Tratándose de un binomio destinado a esclarecer la vertiente genética de las estructuras humanas, la distinción potencia-facultad no podía dejar de estar tácitamente presente en «Génesis de la realidad humana». Todos los ejemplos que allí se aducen de psique intelectual ya constituida por elevación se exponen en términos de facultad: «Las estructuras de la célula germinal, pues, "hacen" desde sí mismas la psique, y con ello el sistema psico-somático en cuanto sistema» (SH, 465; ETM, 599), «este proceso de notas producirá en su momento y al ritmo de los procesos celulares, una inteligencia sentiente, un sentimiento afectante y una volición tendente» (SH, 472; ETM, 606). Ello significa que lo que la elevación hace es constituir facultades, tal como se desprendería de la siguiente declaración del citado escrito:

«Pongamos algunos ejemplos. El animal aprehende las "cosas" como estímulos. Por elevación al orden de lo real como tal, estas mismas aprehensiones aprehenden el estímulo como estímulo "de suyo", esto es como estímulo real: color real, sonido real, etc. Pero entonces lo que tenemos es justamente inteligencia sentiente. Ha sido producida por las estructuras animales pero elevadas al orden de lo real como real. El tono vital elevado al orden de lo real es justamente el sentimiento, y la tendencia elevada al orden de lo real es la volición» (SH, 468-469; ETM, 602).

Pero se ha indicado que las potencias son de por sí incompletas en orden a la constitución de la facultad, a resultas de su diferencia esencial no pueden dar de sí por sí mismas su recíproca codeterminación, sino que ésta debe ser de alguna manera recibida. No es por ello casual que, tratando de deslindar los conceptos de potencia y potencialidades, Zubiri brinde en el escrito aludido una

definición de potencia en términos de pasividad: «Potencia es aquello cuyo acto es una determinación que ha de ser recibida» (SH, 449; ETM, 457, 583). Es inequívoco el trasfondo y legible la distinción entre potencia de sentir y potencia de inteligir cuyo acto no es sino aquella codeterminación para la que sólo la elevación es eficaz. El dinamismo de la elevación se perfila, pues, claramente como el paso de las potencias a la facultad.

### 1.3.2. Relectura de la elevación

A diferencia de la distinción potencia-facultad, el concepto de elevación no surge, en el pensamiento de Zubiri, en la reflexión sobre la génesis, sino que está estrechamente vinculado al concepto hegeliano de *Aufhebung*<sup>50</sup>.

Elevación dice, por lo pronto, superación, eminencia. Pero ya se ha visto el vocablo asociado al término «absorción». Si el dinamismo de la elevación es el paso de las potencias a la facultad, la facultad habrá de absorber

---

<sup>50</sup>También lo vio así D. Gracia (cf. GRACIA, D.: «Problemas filosóficos de la génesis humana», en AA. VV.: *La fecundación artificial: ciencia y ética*. PS, Madrid, 1985, p. 60). Aquí se verá mucho más diáfananamente la vinculación, por encima de una sugerencia ocasional. Queda desestimada toda influencia de K. Rahner con su concepto de *Sichselbstübersteigen* porque, pese a formularse en el mismo círculo de problemas, difiere en matices fundamentales con la elevación zubiriana —sobre todo en ser una autoelevación—, matices que además son propios de esta última antes de que el teólogo publicase su ensayo sobre la hominización. El texto de Rahner dice así: «das sich selbst transzendierende Kommen zum Sein überhaupt [...] wirklich ein Sichselbstübersteigen derart ist, daß das Erwirkte, nämlich das Haben des Seins, hier in radikalster Weise Bestimmung des erwirkten Subjekts selbst wird» (OVERHAGE, P., RAHNER, K.: *Das Problem der Hominisation*. Herder, Friburgo de Brisgovia, 1961, p. 75). Análoga sospecha debe recaer sobre el concepto de *Selbstüberbietung* empleado por Rahner y posteriormente asumido por Van Melsen (cf. VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*, pp. 174-175).

o asumir la diferencia esencial de las potencias que la componen tornándolas en cierto modo idénticas<sup>51</sup>. La integración de sentir e inteligir en la irreductible unidad de la inteligencia sentiente desintegra, entonces, la irreductible diferencia de aquellas potencias. Bajo esta luz puede leerse un pasaje de *Sobre la esencia* ajeno todavía a la dualidad potencia-facultad y que, sin embargo, acredita a la perfección la bondad de vincularla al concepto de elevación:

«Cuando se dice que A y B son idénticos, esta identidad puede tener tres sentidos. Puede significar que A es formalmente B, o que B es formalmente A, o que la cosa no es lo que la A y la B son formalmente, sino que es algo que absorbe en unidad superior todo lo que son A y B, las cuales son entonces idénticas no por identidad formal, sino por elevación» (SE, 467).

A los términos A y B cabe adscribir respectivamente la potencia de inteligir y la potencia de sentir, constituyendo la inteligencia sentiente su unidad superior por elevación. Pero la elevación no sólo conlleva la absorción de sus momentos constitutivos, sino una transformación de la sustantividad de que forman parte, de una estructura germinal en el caso que nos concierne. Ahora bien, puesto que la potencia de sentir está germinalmente ordenada de por sí a ser ya facultad de puro sentir, su estructuración con la potencia

---

<sup>51</sup>En SE, 514, a propósito de una hipotética esencia extramundana, Zubiri habla de elevación al modo de una *via eminentiae* que absorbe las diferencias: «no podemos concebir esa esencia más que partiendo de la idea de estructura y concentrando sus momentos por elevación hasta reducirlos en el límite a algo así como un simple punto». También se habla de anulación de una diferencia «por absorción y por elevación» en SSV, 362. No es extraño que A. López Quintás escribiera ya en 1968: «Con el mejor pensamiento actual, Zubiri resuelve las paradojas por vía de elevación» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, p. 344). En la misma línea, la disyunción trascendental entre verdad y falsedad, bondad y maldad, *pulchrum* y feo, puede «por elevación» (SSV, 386) ser actualizada en Dios como verdad, bien y *pulchrum*.

intelectiva por elevación supondrá para ella cierta depuración. Puro sentir e inteligir se conservan en la facultad de inteligir sentiente, pero no como tales potencias, sino en una estructura material transformada<sup>52</sup>.

Absorción, depuración, elevación, son los términos inseparables para conceptuar la constitución genética de la psique intelectual, privilegiadamente de la inteligencia sentiente como facultad. Es el tercero el que otorga su sentido preciso a los otros dos, con lo que la inteligencia sentiente absorbe y depura, por elevación, al puro sentir.

Resulta claro, pues, que elevación es un instrumento conceptual que Zubiri toma de Hegel y que aplica al problema de la génesis de la inteligencia sentiente. Explicando la dialéctica hegeliana, en efecto, el filósofo registra el triple significado del verbo *aufheben*. Primero, el de eliminar o quitar de en medio (*tollere*). Segundo, el de suprimir la incompatibilidad entre dos términos que quedan conservados en una nueva situación (*conservare*). Tercero, en fin, y principal, el de superar, levantar (*elevare*)<sup>53</sup>. Es el momento de la síntesis, pues «se sale de la antítesis con respecto a la síntesis por elevación» (PFMO, 286). Basta con aplicar la falsilla para apreciar que la tesis es la potencia-

---

<sup>52</sup>De ahí lo inadecuado de distinguir entre hábito de sentir y hábito de inteligir (cf. HRP, 11), que inevitablemente llevaba a pensar la inteligencia sentiente como un ensamblaje y no como una unidad estructural, llegándose a la sorprendente afirmación de que en el hombre coexisten dos hábitos: «en el hombre se dan las dos hábitos: el hombre tiene inteligencia, pero tiene también sensibilidad» (SH, 32). Lo definitivo es la distinción entre hábito de sentir y hábito de inteligir sentientemente (cf. IRE, 94). «La unidad de estimulidad no coexiste en el hombre con la unidad de realidad» (IRE, 111); de lo contrario, el hombre tendría facultad de puro sentir más facultad de inteligir, sentidos «y» inteligencia.

<sup>53</sup>Cf. PFMO, 285-286.

facultad de puro sentir, la antítesis es la potencia de inteligir y la síntesis es la inteligencia sentiente. Esta última, como facultad, absorbe, depura y eleva las potencias antitéticas quitando su antagonismo y conservándolas por superación.

Cabalmente, la tríada «absorber-depurar-elevar» remonta muy atrás en los textos zubirianos<sup>54</sup> y está implícita en el artículo «El origen del hombre». Por eso no era azaroso que allí se hablara de psique intelectual «por elevación» (OH, 164), en consonancia con lo cual se afirma el origen de «un psiquismo que conserva transformados los momentos básicos de la especie anterior» (OH, 163). Conservación y transformación mientan un absorber y depurar el puro sentir. Por más señas, la transformación se da «sea por eliminación de lo inútil, sea por reconfiguración de lo conservado» (OH, 164).

El momento de absorción del dinamismo de elevación es reconocible en muchas indicaciones de Zubiri sobre la conservación del estímulo y de su estimulación en la intelección sentiente, los cuales están entrañados en la facultad y no extrañados de ella<sup>55</sup>. Lo que se ha depurado es el modo «estimúlico» de sentirlos, pues una cosa es aprehender estímulos

---

<sup>54</sup>Ya aparece en 1933, cuando el filósofo afirma que la ontología propia del cristianismo «salvo raras excepciones, absorbe, depura y eleva la ontología griega» (SPF, 52) y, expresando la misma idea, en 1962: «los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega» (SE, 200). Cf. también NHD, 405. No se olvide que en 1931 había pronunciado Zubiri una conferencia sobre «Hegel y el problema metafísico».

<sup>55</sup>Cf. SH, 33. En 1953-1954, asimilando «elevación» a «liberación» señala Zubiri la imposibilidad de libertad humana que no asumiera la naturaleza: «De la vida natural a la vida liberal hay un proceso de elevación, un proceso de liberación. Que haya liberación no significa que se abandone aquello que se libera. Tal fue la tesis de Hegel: la aparición del espíritu es la despedida de la naturaleza, la libertad consiste en despedirse de la naturaleza» (SH, 594). Hegel también es corregido por su modo «reflexivo» de entender la superación (cf. SH, 473; ETM, 607).

estimúlicamente —el puro sentir— y otra aprehenderlos como realidades<sup>56</sup>. «Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprehendidos estimúlicamente, sino que están aprehendidos realmente» (IRE, 77). La estimulación se conserva, siquiera como estimulación «incitante» (SH, 38), esto es, lo aprehendido se presenta como intrínsecamente ordenado a una respuesta, pero no como formalmente ordenado a ella<sup>57</sup>. De ahí que ha quedado quebrada la unidad de estimulidad y reemplazada por la unidad de realidad<sup>58</sup>. Pero ello no significa la abolición del estímulo y su estimulación. Antes bien, lo aprehendido por el hombre son estímulos sentidos intelectivamente como reales, como «de suyo»<sup>59</sup>. Así es como la elevación no es una despedida de la materia sentiente, de la vida animal, sino que hay una continuidad evolutiva: «El mero hecho de que el hombre comienza sintiendo la realidad como realidad estimulante indica bien claramente la continuidad total, integral, en que está la esencia humana con las esencias animales» (EDR, 219). El viviente humano se enfrenta con las cosas reales «animalmente» y con las cosas-estímulo «realmente»<sup>60</sup>. No aprehende calor-estímulo, sino calor-realidad, pero la

---

<sup>56</sup>Cf. SH, 21, 29, 34; IRE, 49, 71.

<sup>57</sup>Cf. SH, 23.

<sup>58</sup>Cf. IRE, 71, 111; SH, 479. Hay una sustitución con abrogación de la unidad de estimulidad y no, como confunde I. Ellacuría, una absorción de esta última en la unidad de realidad (cf. ELLACURÍA, I.: «Biología e inteligencia», p. 307).

<sup>59</sup>Cf. EDR, 29; SH, 23, 29, 31, 32, 459, 478, 502, 531; NIH, 349; PFMO, 332; IRE, 72; SE, 391; OH, 149. «De suerte que estamos abiertos al momento inespecífico de realidad tan sólo en y por el proceso en que estamos específicamente estimulados» (SH, 522).

<sup>60</sup>Cf. SH, 40.

afección térmica es común a los dos modos de aprehender. No tiene «mera» afección térmica, pero tiene afección térmica.

No podría ser de otro modo tratándose de inteligencia sentiente. El puro sentir queda depurado al ser elevado, por codeterminación con la potencia intelectual, a sentir intelectual. La inteligencia sentiente como facultad se constituye por una elevación que comprende los momentos de absorción y depuración, tal como se mantiene inclusive en *Inteligencia y realidad*. La inteligencia sentiente surge, escribe Zubiri, «en el momento de superación de la estimulación, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir» (IRE, 78). Que la superación de que habla el autor en este paso no es otra cosa que la elevación es algo que no ofrece dudas cuando se comprueba que suspender el puro sentir no impide asumir la estimulación, aunque depurada de estimulación:

«el hombre suspende, por así decirlo, su respuesta, y sin abandonar el estímulo, sino más bien conservándolo, lo aprehende según él es en propio, como algo "de suyo", como realidad estimulante; esto es aprehende el estímulo pero no estímúlicamente» (IRE, 78).

Elevación, en suma, es facultación del puro sentir en sentir intelectual o inteligencia sentiente por absorción depuradora, es superación catártica del puro sentir por codeterminación con la potencia de inteligir.

#### 1.4. El problema cronológico-antropológico

Sabido es el interés y hasta el escrúpulo que pone Zubiri en determinar cuándo se produce genéticamente la hominización, cuál es el estatuto antropológico del embrión y aun de la célula germinal. Aquí no se trata de afrontar el problema en prolijidad, pero sí lo suficiente como para apreciar la claridad que recibe desde la distinción entre potencia y facultad. Sin ánimo de agotar la cuestión, ello permitirá el coherente vislumbramiento de un grado de personidad no formulado como tal por Zubiri. Se advertirá, sobre todo, que cualquiera que sea la solución cronológica aceptada, ello no invalida la tesis de que la elevación es el tránsito de las potencias a la facultad.

La problemática descansa sobre dos supuestos. Por un lado, la convicción básica de Zubiri de que desde el momento de la concepción está germinalmente dado todo lo que forma parte de la sustantividad humana:

«Pienso que en el germen está ya todo lo que en su desarrollo constituirá lo que suele llamarse hombre [...]. A mi modo de ver, en el sistema germinal, además de sus notas físico-químicas, están ya todas sus notas psíquicas, inteligencia, sentimiento, voluntad, etc.» (SH, 50)<sup>61</sup>.

Esto implica conceder que la célula germinal es ya plasma germinal, una cierta sustantividad psico-somática<sup>62</sup>.

Pero, por otro lado, es ineluctable que la génesis es un proceso que

---

<sup>61</sup>Afirmaciones de esta laya en HRP, 25; DSHS, 46.

<sup>62</sup>Así se considera en SH, 463, 489, 512, 521; ETM, 597.

requiere tiempo, que la constitución de la sustantividad humana es genética y que, por ello, tanto el cuerpo como la psique están sujetos a génesis, hay una rigurosa génesis psico-somática.

Ambos supuestos están presentes, sucesivamente armonizados y enfrentados, en el texto mismo de «Génesis de la realidad humana». La visión armónica queda reflejada en el siguiente apunte sobre el carácter embrionario del sistema psicosomático:

«Personalmente he pensado siempre que la psique surge en cuanto se produce la célula germinal. Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida, y por tanto en él hay ya psique. De suerte que en el punto de partida embrionario hay un sistema psico-somático integrado por célula germinal y psique» (SH, 463; ETM, 596-597).

La perspectiva dilemática, en cambio, se detecta en la tensión entre dos afirmaciones antagónicas, a saber: «La célula germinal está elevada desde el instante mismo de la concepción» (SH, 469; ETM, 603) y «La elevación no es pues algo instantáneo sino que es de carácter genético» (SH, 472; ETM, 606). Es evidente que la primera afirmación no puede entenderse en el sentido de que las facultades estén ya constituidas en el preciso momento en que se forma el cigoto. Pero, puesto que «embrionariamente» hay ya el carácter de versión a la realidad, hay esa «psique radical y primigenia», la afirmación ha de entenderse entonces en el sentido de que la estructura germinal está *ab ovo* incurso en el dinamismo de la elevación. En su calidad de dinámica, la elevación es procesual, un despliegue temporal, un tránsito.

El estatuto de las notas psíquicas en el plasma germinal y en el término

*ad quem* de la elevación obtiene mirífica claridad desde la distinción entre potencia y facultad. Es el propio Zubiri, en efecto, quien en otros textos suministra la preciada clave de lectura: inteligencia, sentimiento y volición no están en el plasma germinal como facultades, sino como potencias. Limitándose a la primera afirma el filósofo:

«La inteligencia como tal inteligencia es pura potencia, y como potencia es esencialmente irreductible a la sensibilidad. Y por eso está en el plasma germinal no como facultad sino como potencia» (SH, 504)<sup>63</sup>.

En este caso, el carácter genético de la psique intelectual y de la inteligencia sentiente en particular coincide con el carácter genético de las estructuras germinales, la morfogénesis es psicogénesis y en ello consiste el transcurrir de la elevación: «desde su concepción la actividad vital del sistema es siempre intrínseca y formalmente psico-orgánica» (SH, 512), «ya en este momento inicial no hay sino una sola y misma actividad integral psico-orgánica» (SH, 486). Sucede, empero, que en la actividad del plasma germinal, la dominancia accional está de parte de las notas somáticas, físico-químicas, mientras que las notas psíquicas están en actividad pasiva<sup>64</sup>. Dichas notas no ejecutan nada, sino que su acción consiste en estar polarizadas por las notas somáticas de las que reciben una configuración o determinación por hallarse incursas en la actividad global del sistema. Actividad pasiva no es un estar

---

<sup>63</sup>Cf. SH, 496, 503, 505, 527.

<sup>64</sup>Cf. SH, 84, 86, 486, 529. Sobre la distinción entre actividad accional, disponible y pasiva, cf. SH, 81-86, 486-490, 528-530.

pasivamente, mera pasividad, sino un modo de pertenecer polarizadamente a la ondulación accional del sistema<sup>65</sup>, formando parte de ella como un vano o valle, y «ser un vano es justo una intervención real» (HD, 76) distinta a la de las crestas. Sólo con el paso del tiempo cobrarán las notas psíquicas su actividad accional propia, pero este logro está supeditado al desarrollo orgánico, en particular del cerebro. El cerebro no es el órgano productor de la psique intelectual, pues ésta se halla ya como potencia en el plasma germinal, pero sí es lo que permite la liberación o desgajamiento de la psique intelectual para sus propios actos. «Lo que el cerebro hace es *autonomizar* hasta cierto punto la fase accional del psiquismo» (SH, 489). Así como el sistema nervioso desgaja la función de sentir como liberación biológica del estímulo desde una potencia de puro sentir como susceptibilidad celular, el cerebro desgaja la función de inteligir sentientemente<sup>66</sup> desde una potencia intelectual previa, siendo así que el desgajamiento es una exigencia de la sustantividad psico-somática en orden a su estabilidad<sup>67</sup>. En breves palabras:

«El cerebro no es el órgano productor de la psique, sino el órgano que, desde la actividad psico-orgánica sensitiva, abre la entrada en acción a lo "superior" de una psique ya preexistente desde el plasma germinal» (SH, 510).

Esa preexistencia no es sino el carácter de potencias de las notas psíquicas. Por eso ha quedado dicho más arriba que todo desgajamiento

---

<sup>65</sup>Cf. SH, 84, 529.

<sup>66</sup>Cf. SH, 489n, 491, 498.

<sup>67</sup>Cf. SH, 93, 95.

presupone una delimitación previa de aquello que va a desgajarse; lo delimitado aquí son justo las potencias adscritas al plasma. El desgajamiento o liberación para los actos propios no puede ser entonces más que la constitución de las facultades respectivas, tal como expresamente reconoce el filósofo, de nuevo ciñéndose a la inteligencia:

«En el plasma germinal, como dije, está ya la inteligencia como potencia intelectual. El plasma germinal es ya un sistema psico-orgánico. Pero sólo genéticamente se constituye la facultad intelectual gracias al desarrollo cerebral. La morfogénesis es, pues, unitariamente la constitución del cerebro y la constitución de la facultad intelectual» (SH, 527).

El texto viene a confirmar que la elevación es aquí tránsito genético de las potencias de sentir e inteligir a la facultad de inteligencia sentiente. Como dicha facultad no está constituida en la célula germinal, es justo preguntar por el momento cronológico de su constitución y por el estatuto antropológico del embrión antes de tener facultad intelectual. Es la preocupación latente en las dos notas marginales de Zubiri a «Génesis de la realidad humana», a saber: «Pero, ¿cuándo?» (SH, 464n) y «La célula germinal, ¿es un hombre?» (SH, 474n). Admitido que la célula germinal sea ya plasma germinal, hay que conceder que dicha célula es ya humana desde el momento de la concepción. Ha sido la opinión habitualmente sostenida por Zubiri: «El germen es ya un ser humano [...] el germen es un hombre germinante [...]. El sistema germinal, pues, es ya el sistema sustantivo humano integral» (SH, 50); «desde el plasma germinal no hay sino un solo sistema integral psico-celular. [...] No hay sino una *morfogénesis humana* desde el plasma germinal» (SH, 489). Las aporías

a que conducen estos asertos desde la mera consideración de la diferenciación embrionaria, no menos que su afinidad con el preformacionismo —modelo embriológico fracasado<sup>68</sup>— habrán inclinado al autor hacia declaraciones más «epigenistas». La más extrema de ellas, en frontal discrepancia con las habituales del filósofo, aparece en la quincuagésima página de *El hombre y Dios* en los siguientes términos:

«Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización» (HD, 50).

No ofrece dudas que la «inteligencia» de que aquí se habla es la facultad, la inteligencia sentiente<sup>69</sup>. La negación de personidad en una cierta fase embrionaria, acaso un hápax en la obra publicada de Zubiri, suscita el interrogante de su estatuto antropológico. Ya es sintomático que a ese embrión se le llame «humano» sin entrar en distingos de antes y después. Pero, sobre todo, la coherencia con la doctrina acerca de la potencia y la facultad obliga a plantear si no hay un nivel de personidad previo a lo que Zubiri ha

---

<sup>68</sup> Así lo considera el filósofo en IRA, 122: «en muchos otros [casos] asistimos al despliegue histórico del fracaso de esta tendencia a constituir "modelos". [...] En un momento se pensó por muchos que la embriogenia humana partía de algo así como de un invisible homúnculo».

<sup>69</sup> Una frase posterior disipa toda posible vacilación al respecto: «El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad» (HD, 81). Por otro lado, nótese la discrepancia del citado pasaje de HD, 50 con este otro cronológicamente anterior: «El hombre es desde el plasma germinal una personidad, porque su inteligencia es la última y radical posibilidad entitativa y operativa para que pueda ser lo que es» (SH, 666). Nuestra propuesta intenta integrar ambas declaraciones.

designado con ese nombre. La distinción entre personeidad en sentido entitativo y personeidad en sentido operativo, personeidad y personalidad, supone formada ya la facultad de inteligencia sentiente, y el filósofo también la denomina como personeidad en acto primero y personeidad en acto segundo. Adoptado el punto de vista de las potencias, no parece inmoderado hablar de una «hominidad» previa a la constitución genética del animal de realidades y, por tanto, de una potencia de personeidad en el plasma germinal consistente en las potencias de sentir e inteligir no plenamente estructuradas. Sería una personeidad en nuda potencia en una estructura viva dotada de facultad de puro sentir estímulos en grado de susceptibilidad y con candidatura a la realidad. El paso a la personeidad en acto primero o personeidad sin más sería la elevación<sup>70</sup>.

La distinción entre potencia y potencialidades muestra que este *tertium quid* de realidad personal no obedece a un simple juego de palabras. Las estructuras germinales de un equinodermo no tienen nuda potencia de personeidad, pero el equinodermo tiene potencialidades de hominización. Sólo un homínido muy transformado, cuyo psiquismo procede evolutivamente del psiquismo del equinodermo, puede tener potencialidades inmediatas de

---

<sup>70</sup>Hablamos aquí de personeidad en potencia o nuda potencia de personeidad y no, como hacía D. Gracia en 1985, de «personalidad potencial» (Cf. GRACIA, D.: «Problemas filosóficos de la génesis humana», pp. 51, 54, 56). El planteamiento de HD, 50 obliga a buscar esta radicalidad y centrar la indagación en el concepto de personeidad, que es donde se decide la hominización.

hominización y, a una con ello, potencia intelectual en el plasma germinal<sup>71</sup>.

Por otro lado, aun cuando potencia de puro sentir y potencia de inteligir no estén plenamente estructuradas en la célula germinal, Zubiri reconoce a ésta un estatuto «humano» diferente del que pudiera predicarse de las células sexuales por separado: «ninguno de los dos elementos germinales, a pesar de ser células, ninguno de ellos, digo, es la célula germinal» (SH, 461; ETM, 595).

Sea o no acertada esta interpretación, lo cierto es que no afecta a la tesis de que la elevación es el paso de las potencias a la facultad. Por lo mismo, es irrelevante la cuestión cronológica para nuestro problema. La morfogénesis cerebral aboca al acto propio de la inteligencia sentiente como facultad, la impresión de realidad. Ya sea que ésta se produzca «a las pocas horas de nacer un niño» (EDR, 206), «a las poquísimas semanas» (OH, 160), a las «pocas semanas» (HD, 37) o más tarde, siempre será posible por una facultad constituida genéticamente por elevación.

---

<sup>71</sup>Cf. OH, 164, 168-169; EDR, 212-213. El detalle de la filiación humana al equinodermo es asegurado por otros autores: «no hay duda alguna (la bioquímica lo confirma), que los erizos de mar son parientes más próximos nuestros, que los miembros de ciertos grupos más evolucionados, tales como los cefalópodos por ejemplo» (MONOD, J.: *El azar y la necesidad*, p. 115).

## 1.5. Emergentismo materista

### 1.5.1. Índole de las potencias en el plasma germinal

Aunque la potencia de sentir y las potencias de inteligencia, sentimiento y volición forman ya un cierto sistema en el plasma germinal, su irreductibilidad originaria se confirma midiéndolas con la vara de la materia. Una vez constituidas como facultades, la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente conservan depuradamente un momento animal. Como facultades son intrínseca y formalmente animales y, por ello, materiales<sup>72</sup>. La potencia de sentir, según se vió, se constituye evolutivamente como término de una complejización de la materia, sentir es una propiedad sistemática de la materia. Sin embargo, las potencias de inteligencia, sentimiento y voluntad, consideradas en sí mismas, no son materiales<sup>73</sup>. Es una precisión contemporánea a la distinción entre potencia y facultad el reconocimiento formulado de que las notas psíquicas del hombre, en su calidad de potencias, «no son formalmente de estructura material» (ETM, 424). No son innovaciones sistemáticas de la materia, es decir, «no se constituyen por una estructuración de momentos materiales» (ETM, 412). Como tales, dichas

---

<sup>72</sup>Cf. ETM, 406. «No se puede pretender que en el caso del psiquismo animal, y aun en el hombre en la medida en que tiene un psiquismo animal y sensitivo; sea otra cosa, sino una propiedad estricta, rigurosa y formalmente material» (EDR, 176).

<sup>73</sup>Cf. ETM, 411.

potencias no tienen un origen evolutivo, pues son radical y formalmente inhomogéneas con las notas animales. Entre las propiedades del átomo y de la molécula hay homogeneidad, y por ello puede haber evolución del primero a la segunda. La psique intelectual en su estado de potencia, en cambio, es de un orden distinto al material, no está «dentro de la misma línea» (ETM, 412), pues «ninguna estructuración de estímulos puede dar el menor asomo de formalidad de realidad. No hay homogeneidad, por ejemplo, entre la inteligencia como tal y el sentir como tal» (ETM, 413). Consiguientemente, tampoco hay formalmente génesis de las potencias: «La morfogénesis bioquímica no constituye la potencia intelectual, pero constituye la facultad intelectual» (SH, 36-37). Abundando en la misma idea, y a diferencia de la génesis material de la inteligencia sentiente, Zubiri acentúa enfáticamente el origen no material de la potencia de inteligir:

«Aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectual a base de ácidos nucleicos y de liberaciones biológicas de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la facultad de intelección justo a base de ácidos nucleicos» (DSSH, 47).

Inteligencia, sentimiento y voluntad, en tanto que potencias, son las únicas realidades a las que el texto «La materia» otorga el raro privilegio de no ser materiales. Sin embargo, «están» en la estructura material germinal, por lo que es justo demandar cómo. La última respuesta de Zubiri a esta cuestión se encuentra en *Inteligencia y realidad*. Limitándose a la potencia de inteligir, y tras advertir que no se trata de una nota estímulo-complejamente elaborada,

el filósofo añade: «No es tampoco una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental» (IRE, 97). El intento de desentrañar el críptico sentido de estas palabras exige retomar aspectos de la teoría de la sustantividad por ver de ofrecer una interpretación que, sin pretensión de concluyente, no afecta a la médula de nuestra tesis.

El plasma germinal es ya un sistema, y somáticamente una sustantividad. Como tal, consta de notas constitutivas o esenciales y notas constitucionales, las cuales se fundan en las constitutivas. Cuando Zubiri dice que la potencia de inteligir —extiéndase esto a las demás potencias— no es una nota sistemática, sino un elemento «elemental», probablemente indica que se trata de una nota constitucional, pues este rango agrupa a notas elementales, aditivas o sistemáticas<sup>74</sup>. El plasma germinal es sistema, pero acaso cabría decir que no es un sistema primario, sino compuesto, es decir, que se puede descomponer en elementos<sup>75</sup>, pues la potencia de sentir y la potencia de inteligir no forman aún unidad estructural plena o esencial. Sistema es la diversidad vista desde la unidad, pero en esta fase germinal prevalece la diversidad. Por eso se ha indicado páginas atrás que potencia de sentir y potencia de inteligir son disociables de algún modo; ahora se ve cuál: justamente porque la potencia de inteligir está disociada «en» el sistema germinal de la potencia de sentir al modo como se distingue una nota constitucional de una constitutiva. Un hombre

---

<sup>74</sup>Cf. SE, 171.

<sup>75</sup>Cf. SE, 147.

no es viable sin inteligencia sentiente; de cercenar su inteligencia perecería la sustantividad. En cambio, si a la célula germinal le faltase la potencia de inteligir, en principio podría ser viable, sería el plasma de un homínido antecesor del hombre. «Separado del inteligir, el término que nos queda no es "sentir", sino que es "puro sentir". Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia» (IRE, 81). Esto indica que el plasma germinal, en principio, tiene suficiencia constitucional con o sin la potencia de inteligir, es una sustantividad. Pero «con» la referida potencia está incurso *ab initio* en el dinamismo de la elevación, con lo que la sistematización está en marcha y «lo prolonga a un nivel superior: el nivel de la sustantividad humana» (SH, 473)<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup>Es injustificado, desde los textos zubirianos, negar simple y llanamente el carácter de sustantividad, y por tanto la suficiencia constitucional, a la célula germinal, tal como hace D. Gracia en 1993. La confusión inherente a su discurso es patente en la siguiente declaración en que se asigna y se niega, sucesivamente, esencia quidditativa al embrión humano: «En el nuevo ser no parece posible hablar de sustantividad hasta que no se consigue la "organización" primaria, y quizá hasta que no está bastante avanzada la "organización secundaria". Esa organización constituyente es previa a la individuación sustantiva, a diferencia del crecimiento, que acontece en una sustantividad ya constituida. Antes de ese momento crítico, difícil de precisar, el embrión no tiene sustantividad ni esencia quidditativa. El genoma solo no constituye un nuevo individuo. Por tanto, los embriones que no alcanzan ese momento, pertenecen a la especie humana, puesto que tienen 46 cromosomas y la esencia quidditativa humana, pero no son individuos humanos, puesto que carecen de sustantividad, es decir, de "suficiencia constitucional"» (GRACIA, D.: «Problemas filosóficos en genética y en embriología», en ABEL, F. y CAÑÓN, C.: *La Mediación de la Filosofía en la Construcción de la Bioética*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, p. 241). El autor llega a decir que el embrión es sólo una parte de la sustantividad del medio —o sea, de la madre— y que sin formalización no hay sustantividad humana (cf. *art. cit.*, pp. 242 y 236). Nos parece que es éste un uso del vocabulario zubiriano para expresar un pensamiento que no es el de Zubiri. Sobre todo, cuando se recurre a HD, 50 como «confirmación» (cf. *art. cit.*, p. 250). Para el filósofo vasco es claro que la célula germinal es una célula, y por tanto un sistema sustantivo con suficiencia constitucional y con esencia propia. Aunque no sea discernible todavía la individualidad de «un» individuo humano, como tal sistema tiene su individualidad. Y si se añade que dicho sistema es ya psicósomático, entonces no hay duda de que esa individualidad merece el calificativo de humana antes de la diferenciación embrionaria y de la organogénesis. Jugar con un concepto de suficiencia constitucional como sinónimo de existencia independiente de

Tal sistematización es, a nuestro juicio, la progresiva codeterminación de la potencia de inteligir y de la potencia de sentir como notas constitutivas o esenciales de una sustantividad nueva. Ya en la célula germinal son las propiedades somáticas notas-de las potencias psíquicas, aunque con dominancia accional de lo somático. Lo ilustra el control génico de lo psíquico, como la oligofrenia larvada en la célula germinal por trisomía del cromosoma 21. Aquí, la versión a la realidad del *nasciturus* es anómala de raíz por una alteración cromosómica previa a la constitución del cerebro<sup>77</sup>.

Atinada o no la discriminación entre notas somáticas esenciales y notas psíquicas constitucionales, es inamovible que las potencias psíquicas del hombre son de índole inmaterial, no proceden de la materia y, sin embargo, «están» en la materia de la célula germinal desde el instante mismo de la concepción. Ahora bien, esto no refleja sino un caso de materismo, «el» caso por excelencia. La célula germinal nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia y tiene en su esencia constitutiva un momento de materia, tal vez incluso exclusivo. Por tanto, es la materia la que determina el

---

la madre es algo insólito en los escritos de Zubiri y que llevaría a negar dicha suficiencia a cualquier sustantividad intracósmica, incluida la madre, pues sólo el cosmos es estricta sustantividad. Negar tal suficiencia a la célula germinal porque las potencias psíquicas no son todavía notas sistemáticas, sino elementales, no debe hacer olvidar que somáticamente sí es constitucionalmente suficiente la célula que «lleva» en sí dichas potencias.

<sup>77</sup>Cf. SH, 471, 491-492. «El generante no produce una *esencia constitutiva fija* desde el primer momento, sino una esencia que se va constituyendo a través de un proceso» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», pp. 228-229). No hay duda de que la inteligencia sentiente, la facultad, es una nota esencial del hombre junto a otras somáticas, «se halla en unidad esencial, en unidad coherencial primaria, con determinados momentos estructurales somáticos» (OH, 155).

orto genético de la célula germinal y la acción pasiva de sus notas no exclusivamente materiales. Dichas notas —las potencias psíquicas— no están hechas de materia ni desde la materia, pero están «en» la materia, tienen en ella un momento intrínseco y formal, y son conformadas por ella.

### **1.5.2. Evolución como emergentismo materista**

La distinción entre potencia y facultad permite conjugar que el hombre es término de evolución genética y que, no obstante, la evolución de la materia no es capaz de abocar al hombre si no se estructurase con un ingrediente inmaterial, a saber, las potencias psíquicas. Dicha estructuración es precisamente la elevación. La interpretación de conjunto del evolucionismo de Zubiri pende de la tesis de que la elevación es el paso de las potencias a la facultad, particularmente la facultación de las potencias de sentir e inteligir por mutua determinación en inteligencia sentiente. Se ha tratado de apuntalar dicha tesis con suficiente provisión de referencias textuales, destacando el carácter de la elevación como absorción depuradora del puro sentir. Contemplado el proceso desde la vertiente de la potencia intelectual, entre los cangilones de la prosa zubiriana se encuentra un texto definitivo que viene a calzar con elegancia y pulcritud la tesis aquí sostenida. Su valor es, por ello, neurálgico en el conjunto de este trabajo, pero también lo es porque en su factura representa un recamado iridiscente en que refulgen tantos pormenores ya Elevación de la materia..... 401

conocidos. El texto, del que nos permitimos subrayar las alusiones a la elevación, dice así:

«La sensibilidad *por su propio desarrollo genético* va adquiriendo en algunas zonas y dimensiones, no en todas, caracteres que exceden de lo que fuera sentientemente suficiente para la actividad vital del sistema. Es la génesis de determinadas estructuras cerebrales. Este exceso, por así decirlo, de desarrollo de la sensibilidad es el que hace que la actividad animal del sistema se estructure intrínseca y formalmente con la actividad pasiva de las demás notas psíquicas. Es una especie de superación o elevación de la sensibilidad que sin dejar de ser lo que es, a saber, sensibilidad, entronca por elevación estructuralmente con la potencia intelectual que en actividad pasiva de la psique se ha ido conformando por la propia embriogenia. Con ello, la potencia intelectual cobra un carácter distinto: de "potencia" se torna en "facultad". La génesis de la superación de la sensibilidad es aquello que determina una génesis de la inteligencia sentiente. En el plasma había tan sólo una potencia intelectual, y sólo genéticamente tenemos ahora una facultad intelectual. Y sólo porque existe ya como facultad, ejecutará en su momento los actos propios de la intelección sentiente» (SH, 504-505).

Asimetría entre potencia de sentir y potencia de inteligir, actividad pasiva de lo psíquico y protagonismo de lo somático, elevación como codeterminación o «entronque estructural» de ambas potencias, como dinamismo genético, carácter morfogenético de la facultad con asunción de una sensibilidad superada, se concitan lúcidamente en estas líneas.

Mas, sobre todo, en ellas resalta que la elevación es un dinamismo genético de la materia. Lo es desde sí misma, desde las estructuras germinales, según recoge el texto. Lo es también, añadimos, por sí misma si se atiende al cosmos como agente de la elevación. Sea desde sí misma o por sí misma, la materia da de sí al hombre. Ahora bien, esta visión del origen evolutivo del hombre no puede ser calificado de otra manera sino como un emergentismo.

Independientemente del uso indiscriminado que hace del verbo *emerger*, Zubiri deja asentado que *emerger* significa brotar algo de algo, «salir de» algo. La inteligencia sentiente «sale de» o proviene de las estructuras materiales, brota desde dichas estructuras. Aunque el filósofo no etiqueta su visión como «emergentismo», este título es el más indicado para compendiar una doctrina evolucionista en que la materia estabilizada da de sí la materia biológica, y ésta a su vez da de sí al hombre. Así se lo verá como idóneo en el enfoque transcendental modal de la evolución, y así lo justifica en el orden talitativo de que se está tratando el siguiente aserto:

«todas las sustantividades del Universo, por lo menos aquéllas a las que es accesible una experiencia, en su más amplio y ancestral recorrido, son constitutivamente *emergentes*» (EDR, 130).

Ese «amplio y ancestral recorrido» es la evolución como proceso, de donde la licitud de calificar el evolucionismo de Zubiri, en tanto que despliegue dinámico, como un evolucionismo emergentista. En ello no nos desviamos de lo barruntado o afirmado ya por otros estudiosos<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup>A. del Campo lo sugiere al comentar el curso oral de 1951-1952: «Ya había escrito el maestro que la realidad siempre es emergente, lo cual quiere decir que, para estudiar el cuerpo humano, era necesario retroceder hasta el cuerpo físico. Era preciso, por tanto, ver *emerger* el cuerpo vivo desde el cuerpo físico y, estudiando a aquél en todas sus formas, presenciar el surgimiento del cuerpo humano. [...] Una vez definido el cuerpo físico, y con esas notas en la mano, Zubiri se propuso la más fundamental y urgente de las preguntas biológicas: ¿qué es la vida?, ¿cómo emerge de la materia?» (CAMPO MAÑÉ, A. del: «El último curso de Xavier Zubiri, sobre "Cuerpo y alma"», Cuadernos Hispanoamericanos 22 (1951), p. 123). Al mismo A. López Quintás no se le escapa, restringiéndose a la materia biológica, que todo ser vivo pertenece a un ámbito filético «en cuyo seno dinámico-creador emerge a la realidad» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», p. 233). I. Ellacuría comenta que en el cosmos zubiriano «las cosas nos aparecen como emergentes las unas de las otras y en constante interacción» (ELLACURÍA, I.: «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», p. 509). Años después, C. Baciero observa de soslayo que «El hombre, por ser realidad que emerge

Ahora bien, cabría preguntar: ¿Es este emergentismo materialista? ¿Se justifica la serie completa de la evolución desde la sola materia? Porque es irrecusable que los «mecanismos» que marcan los hitos de la evolución son netamente materiales: la energía de canje, las mutaciones genéticas, la elevación. Por tanto, ¿es Zubiri materialista en punto a la evolución?

Aquí es donde se impone una precisión fundamental. La materia da de sí la psique intelectual, en particular la facultad de inteligencia sentiente. Lo que la materia no puede dar de sí desde sí misma ni por sí misma es la potencia intelectual y las demás potencias psíquicas. Dichas potencias están «en» la materia, pero no proceden ni salen de ella. Luego el emergentismo evolutivo, que ha sido materialista hasta la constitución de la materia biológica y de los últimos homínidos no hominizados, se torna, en orden al primer hombre u homínido hominizado, en emergentismo materista.

Materista y no materialista, pero emergentismo al cabo. Porque

---

evolutivamente del animal, posee también la habitud del puro sentir estímulos. Pero esta emergencia evolutiva lo lleva, por su inteligencia, más allá del puro sentir» (BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del "de suyo"», p. 320). Quien no tiene escrúpulos en atribuir los calificativos de emergentista y emergentismo a Zubiri es J. Monserrat, por ejemplo en el siguiente párrafo: «Otro de los aspectos en que la obra de Zubiri aporta una riqueza conceptual nueva y sorprendente es en relación a uno de los conceptos usados modernamente con gran frecuencia para describir y explicar la naturaleza de los tránsitos evolutivos: el concepto de *emergentismo*. A mi modo de ver, Zubiri no solamente utiliza explícitamente esta palabra en repetidas ocasiones en la línea de lo que hoy se conoce por "emergentismo", sino que en el conjunto de su obra ofrece un entramado formidable de conceptos y precisiones que podrían presentarse como una rigurosa propuesta conceptual para una explicación emergentista de los procesos dinámicos» (MONSERRAT, J.: «Sobre la estructura dinámica de la realidad», en *Pensamiento* 185 (1991), p. 87). La articulación de esas precisiones a fin de justificar el título de emergentismo —que Zubiri no emplea literalmente— es lo que estos autores no hacen y hemos pretendido llevar a cabo aquí. Por otro lado, ninguno de ellos llega al punto de apellidarlo «materista» y, menos aún, de detectar un emergentismo *sui generis* de modos de realidad como haremos en este trabajo.

potencias y potencialidades son, por separado, insuficientes para la elevación. En cambio, una vez dadas las potencias «en» la materia, las potencialidades de la materia ejecutan la elevación. Merced a sus potencialidades, la materia es principio dinámico de acto, y la elevación es un principio material<sup>79</sup>. Las potencias de sentir e inteligir, por el contrario, son aquello cuyo acto —su constitución como facultad— es una determinación que ha de ser recibida. Ello es claro en la potencia intelectual, que va siendo modulada o conformada por la potencia de sentir. Pero también lo es en la potencia de sentir, donde la recepción no es recepción de un acto sino, en gracia a las potencialidades materiales, acto de recepción<sup>80</sup>; es decir, no es que la materia sentiente reciba pasivamente una impronta, sino que «es la materia misma la que determina, cuando menos, el tipo de notas que puede recibir, tanto tratándose de notas constitucionales como de notas adventicias» (ETM, 381). Por eso puede haber potencia intelectual, no en cualquier estructura germinal, sino en la de un homínido «cuyas estructuras cerebrales hubieran sufrido una precisa evolución estructural» (SE, 154), un homínido psicossomáticamente muy evolucionado. Y por eso, también, la oportunidad de mantener el carácter exigitivo de una potencia intelectual por parte de tal estructura material. Así lo hace Zubiri al mantener que la potencia intelectual es una nota elemental —constitucional a nuestro entender—, un elemento «exigido desde las estructuras materiales

---

<sup>79</sup>Cf. SH, 450, 469; ETM, 583, 584, 603.

<sup>80</sup>Cf. SH, 451; ETM, 585.

hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas» (IRE, 97). Exigido, desde luego, mas no creado por ellas. Razón de más para ver de nuevo supuesta en «Génesis de la realidad humana» la distinción de potencia y facultad cuando el filósofo rubrica sus reflexiones con estas palabras: «no podemos decir que la materia intelige, sino que la materia hace inteligir materialmente» (SH, 476; ETM, 609). Es decir, la materia constituye, por elevación, la facultad de inteligencia sentiente<sup>81</sup>. Ahora es dable entender en todo su alcance aquella afirmación de que la realidad hace emerger las inteligencias<sup>82</sup>.

El evolucionismo de Zubiri, en tanto que despliegue dinámico, es un emergentismo materista. Bien se ve ya que esta calificación, «materista», no hubiera sido posible sin distinguir entre potencias y facultades y sin precisar la índole inmaterial de aquellas. Pero es que ese materismo tampoco sería emergentista de no haberse conceptualizado la elevación como paso de las potencias a la facultad producido por la materia misma.

Mientras que el emergentismo concierne a toda la serie de la evolución, desde la materia elemental hasta el hombre, su carácter materista sólo afecta al origen del hombre. De ahí que en la expresión «emergentismo materista»,

---

<sup>81</sup>Como observa A. López Quintás: «No cabe, por tanto, sostener que la inteligencia sea una facultad *adherida* al ser animal, pues *procede de él* en todo rigor, aunque sea irreductible al mismo» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», p. 239). La designación de la inteligencia como facultad es aquí convencional, ajena a la distinción potencia-facultad, aunque converge magníficamente con nuestro planteamiento.

<sup>82</sup>Cf. EDR, 215.

el atributo ha de entenderse a modo de sinécdoque, adscribiendo al todo lo que en rigor sólo corresponde a una parte. Se trata de destacar que no es por completo materialista.

Manteniendo los dos extremos, emergentismo y materismo, es posible conciliar que el hombre no procede de una pura complicación de la materia con la afirmación de que «la hominización es una de las potencialidades de la materia» (SH, 475; ETM, 608). No cabe la menor duda, insiste Zubiri, de que la materia da de sí al hombre<sup>83</sup>. «Como las estructuras de la célula germinal son las que por elevación hacen la psique, la hominización es una estricta potencialidad de la materia» (SH, 474; ETM, 608). Tratándose de una materia configurada la que inmediatamente da de sí al hombre, el animal de realidades «nace en el seno de la materia y en función de la materia, entendiendo por materia concretamente las esencias animales» (EDR, 218). Sin embargo, la psique intelectual es una innovación cualitativa esencialmente irreductible al psiquismo animal, hace del hombre un modo de realidad peraltado sobre el plano mostrenco de la realidad material<sup>84</sup>. La noción de emergentismo materista permite acompasar continuidad y oposición entre el animal y el hombre: «Como toda oposición, se halla montada sobre una línea previa que es común a los términos contrapuestos» (HRP, 6). Continúa vigente, entonces,

---

<sup>83</sup>Cf. SH, 474-475; ETM, 460, 608.

<sup>84</sup>«Sólo elevada la célula a la realidad como tal, lo producido en y por las estructuras celulares humanas puede ser superior en ellas al orden de su mera realidad material» (SH, 473; ETM, 607).

la vieja observación de Zubiri: «El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él» (SE, 413). Y no sufre merma si se matiza que «la vida animal no es sino el remoto prelude de la vida humana» (ETM, 699).

Un emergentismo materista, en suma, ratifica que el hombre procede por evolución de formas infrahumanas y lo vincula, «en su más amplio y ancestral recorrido», al origen del universo. Pero a la vez mantiene que, considerada aisladamente, la materia no puede dar de sí al hombre. Le es imprescindible para ello contar con las potencias psíquicas inmateriales, especialmente con la potencia intelectual.

La pregunta ha venido, sin duda, gestándose desde páginas atrás: ¿Cuál es el origen de la potencia intelectual? ¿Es término de una creación inmediata por parte de Dios? Zubiri no lo afirma, mas tampoco lo niega. No siendo de índole material, la potencia intelectual no puede proceder del cosmos ni de una mera transformación de las estructuras germinales<sup>85</sup>, «no es resultado de una embriogenia» (DHSB, 46). Pero el filósofo escamotea deliberadamente la cuestión planteada:

«ya en el primer instante de su concepción, la célula germinal, además de su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual, sea cualquiera su origen, tema que aquí no hace al caso» (DHSB, 46).

El tema no hace al caso si el discurso se mantiene escrupulosamente en

---

<sup>85</sup>Cf. SH, 50, 502.

los límites de una metafísica intramundana. Esta cláusula autoriza a hablar de emergentismo materista y no de emergentismo creacionista de lo psíquico. A falta de declaraciones terminantes de Zubiri sobre el asunto es más prudente la expresión «emergentismo materista». No obstante, parece difícil negar que el origen evolutivo del hombre es una de esas cuestiones en que la metafísica intramundana ha de verse coronada por una metafísica transmundana. Lo dice el hecho de que, al ser inmateriales las potencias de inteligencia, sentimiento y voluntad, son necesariamente extracósmicas, extramundanas por tanto, condición que comparten con Dios mismo. El estudio de la evolución, que comienza siendo puramente intramundano, arriba a un punto en que no solamente no excluye la realidad de Dios sino que parece exigirla. Como señala Zubiri a propósito de la universalidad de la materia: «la metafísica ha de partir del estudio de las realidades intramundanas y plasmar en ellas sus conceptos. Sólo si por este estudio se viera forzada a ello, podría y debería ir más allá del Mundo» (ETM, 403). Y esto mismo debe ser aplicado al origen absoluto del cosmos o de los cosmos. Aunque Zubiri comparte el pensamiento de Duns Escoto de que «la creación es una verdad de fe pero no de razón» (HD, 153), no oculta en sus escritos sus convicciones creacionistas. Dios sería el agente último, la raíz transfísica de un mundo en respectividad dinámica<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup>He aquí algunas muestras: «decía ya en uno de mis cursos hace muchísimos años: "Dios ha creado el mundo en cuanto tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás"» (SE, 335; cf. ETM, 110); Dios «ha creado un mundo en acción» (SSV, 169), «Dios ha creado unas cosas, pero, además, las ha creado en movimiento» (EDR, 118).

Consiguientemente, Dios es el creador de un cosmos en evolución<sup>87</sup>; a la expresión bergsoniana «evolución creadora» prefiere Zubiri, en este contexto creacionista de que aquella carecía, la de «creación evolvente» (OH, 173).

El problema no es justificar la creación frente a la evolución ni viceversa, sino más bien la mundanidad de Dios en la evolución y su ser trascendente «en» la materia que evoluciona<sup>88</sup>.

El evolucionismo zubiriano es teísta, y en punto al origen del hombre lo es a fuer de materista. Por tanto, y manteniendo la denominación de emergentismo materista, no parece sino que en el pensamiento final de Zubiri hay dos órdenes de realidad que sólo pueden emerger de una raíz transfísica: la materia en su estado inicial y las potencias psíquicas de inteligencia, sentimiento y voluntad. Es decir, el cosmos —primigenio, si se quiere— o sustantividad única y lo que el cosmos dinámico requiere para hacer que las estructuras germinales den de sí otra sustantividad estricta, la sustantividad

---

<sup>87</sup>«Dios ha querido producir no solamente un mundo de realidades distintas de Él. Estas realidades podía haberlas hecho de otra manera. Pero las ha hecho en forma tal que estas realidades se conduzcan (aun partiendo de la materia más elemental) lo más divinamente posible, es decir: dando de sí lo que son en sí mismas en su propia realidad. Por esto, la realidad es evolvente en su propia y formal estructura» (EDR, 157).

<sup>88</sup>Es una cuestión que excede el planteamiento de este trabajo. Pero la noción de Dios como fundamento y no como causa en HD da pie a prometedoras reflexiones. Si la religación se da ya en aprehensión primordial y Dios aparece como el fundamento fundante del poder de lo real, en atención a la mundanidad dada en impresión de realidad cabría decir que Dios sería objeto de lo que pudiéramos llamar una metafísica cismundana que no coincidiría con lo que Zubiri ha entendido por metafísica intramundana ni por metafísica extramundana o transmundana. La verdad de la evolución no puede colisionar con la de la creación porque ambas conciernen a la cismundanidad, fuera de la cual no es dable pensar nada. Téngase en cuenta que la religación no es sólo un hecho antropológico, sino también cosmológico (cf. HD, 93). Aludiendo al poder de lo real, Zubiri escribe: «En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya» (HD, 94).

humana.

Alejado ya el espantapájaros del materialismo que acompañaba al pensamiento del carácter material del dinamismo de la elevación, la confrontación de estas dos sustantividades estrictas —cosmos y hombre— ofrece una vía de solución a la pregunta aún pendiente de por qué las estructuras germinales no pueden dar de sí por sí mismas al hombre.

Las realidades materiales, incluidas las estructuras germinales, son sólo cuasi-sustantividades, sólo el cosmos es estricta sustantividad. Pero el hombre, como unidad psicosomática, es también sustantividad estricta: «Una sustantividad que ciertamente emerge del Cosmos, pero que se constituye en él como figura propia de realidad» (ETM, 426). Es decir, el hombre excede, por su carácter psíquico, de lo material cósmico: «El Cosmos es una estricta sustantividad, y en ella se constituye otra sustantividad estricta, la sustantividad humana. Entre ambas, están las cuasi-sustantividades puramente materiales» (ETM, 426). El hombre es sustantividad a un tiempo intracósmica —y entonces lo es «en dimensiones limitadas» (EDR, 90)— y supracósmica, pues en virtud de la inteligencia sentiente no es un mero fragmento del cosmos material. Ahora bien, en su calidad de cuasi-sustantividades, las estructuras germinales sólo podrían dar de sí por sí mismas una cuasi-sustantividad, pero no una sustantividad estricta como es el hombre. Sólo el cosmos podrá dar de sí por

sí mismo otra sustantividad estricta<sup>89</sup>. Entonces, ésta habrá de ser intracósmica, pues la hace el cosmos, y supracósmica, pues de limitarse al orden cósmico sería cuasi-sustantividad. Para poder dar de sí por sí mismo esta sustantividad supracósmica, el cosmos no se basta sin las potencias psíquicas inmatrimales. Con ellas, es irrecusable que el hombre emerge del cosmos. En definitiva, la unidad de codeterminación de dos potencias inhomogéneas como son sentir e inteligir hace preciso el recurso al cosmos como agente de la elevación, lo que justifica que sea el cosmos el «otro» por el que las estructuras germinales dan de sí la psique intelectiva. El cosmos tiene potencialidades de hominización, pero de por sí no tiene potencias para ello.

### 1.6. Hacerse cargo de la realidad

Una vez constituida por elevación, la facultad de inteligencia sentiente está pronta para su acto propio, la aprehensión de realidad. En contexto ontogenético y filogenético, este tránsito de la facultad a su acto es designado como el «hacerse cargo de la realidad»<sup>90</sup>. No es algo *ad libitum*, sino

---

<sup>89</sup>Ya en SE se mantiene que la sustantividad individual estricta —el hombre— procede de la sustantividad «única» —el cosmos— (cf. SE, 171-173).

<sup>90</sup>La expresión es usada a granel en escritos anteriores a la trilogía IS junto a la de hacerse cargo de la situación y, versión más certera, hacerse cargo de la situación como realidad. Por dar sólo una muestra de la que se entresacarán las referencias convenientes a cada matiz, la atención a la cronología arroja la siguiente serie: SH, 235-236, 242, 252, 338, 339, 346, 352, 387, 421, 436, 562, 568, 595, 596, 617, 634; SH, 139, 140; SE, 364, 447; HRP, 18, 19; EDR, 205-206, 213, 218; NIH, 349; PFMO, 334; SH, 15, 33, 58, 69, 70, 71, 75, 85, 86, 87, 93, 96, 478, 509, 511, 516, 517, 518, 519, 532, 533-534, 537; DSHS, 14, 15, 19, 26-27; SSV, 333; etc.

necesario, exigido por las estructuras hiperformalizadas del homínido ya hominizado<sup>91</sup>. Es decir:

«una especie que tuviera las estructuras somáticas transformadas que posee el homínido hominizado, y no poseyera psique intelectual, no hubiera podido subsistir biológicamente con plena estabilidad genética; se habría extinguido rápidamente sobre la tierra» (OH, 169).

Por tanto, el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad para subsistir como sustantividad psicosomática<sup>92</sup>, para asegurar la estabilidad de la especie<sup>93</sup>. «El hombre para ser viable biológicamente tiene en un momento determinado que hacerse cargo de la realidad estimulante, tiene que considerarla como realidad» (SH, 346). De ahí que la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica, consiste en hacerse cargo de la realidad para escoger una respuesta adecuada que asegure el equilibrio y la supervivencia del viviente humano<sup>94</sup>. El animal tenía asegurada la idoneidad de las respuestas.

Evolutivamente, el hacerse cargo de la realidad se inscribe en la dilatación progresiva que, en la escala zoológica, se observa en la fase intermedia entre la estimulación y la respuesta; en la debilitación del carácter

---

<sup>91</sup>Cf. SH, 140.

<sup>92</sup>Cf. SH, 617. Hay un cierto precedente de esta idea en H. Bergson: «nuestra inteligencia, en el estricto sentido de la palabra, está destinada a asegurar la perfecta inserción de nuestro cuerpo en su medio» (BERGSON, H.: *La evolución creadora*, p. 9).

<sup>93</sup>Cf. EDR, 206. «Lo que quiero decir es que una especie cuyo sentir tuviera la hiperformalización del sentir humano y no tuviera aprehensión de realidad no sería viable» (IRE, 72).

<sup>94</sup>Cf. SE, 364; HRP, 19; OH, 149; EDR, 213; NIH, 349; SH, 29, 338, 346, 509; etc.

de consigna del signo estímulo. Es en el interludio entre el estímulo y la respuesta donde Zubiri, a veces, sitúa el hacerse cargo de la realidad y la suspensión de la respuesta signada<sup>95</sup>.

Hacerse cargo de la realidad es un acto que envuelve a las tres facultades: «El hombre, en efecto, pone en juego su inteligencia, su sentimiento y su voluntad haciéndose cargo de la realidad» (SH, 75). Significa, por ello, un encargarse temperadamente de la realidad y un cargar volitivamente con ella<sup>96</sup>: «Hacerse cargo de la realidad es determinar la manera como voy a estar en la realidad temperadamente» (SH, 71). Pero también aquí hay una precedencia formal del momento intelectual. Ciertamente es que la inconclusión de los impulsos, la insuficiencia de lo tendencial animal, abre y cualifica el área del hacerse cargo de la realidad<sup>97</sup>, y que este hacerse cargo conlleva una opción del hombre, no sólo por la respuesta eventual, sino por «lo que "puede"

---

<sup>95</sup>Cf. SH, 15, 139-140; ETM, 692-693. Este intermedio se corresponde, salvo las diferencias, con el «hiato» de que habla A. Gehlen a propósito del aplazamiento de la respuesta: «Ese aplazamiento crea por tanto un espacio vacío, un *hiato* entre las necesidades y su satisfacción y en ese espacio vacío se ubica no solamente la acción, sino también todo pensamiento objetivo» (GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, p. 394); «Ese "hiato" entre indigencias e impulsos por una parte, y su cumplimiento y acciones que se ocupan de ello por otra parte es la circunstancia decisiva que *permite la existencia de un "dentro"*» (*op. cit.*, p. 398).

<sup>96</sup>«Tanto teórica como prácticamente el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas —hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella— se le irá descubriendo lo que ella es en realidad» (ELLACURÍA, I.: «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», p. 16). El triple momento y la preeminencia del intelectual queda patente en la siguiente síntesis del propio Zubiri: «Cuando la aprehensión estímulo misma coloca al hombre en la imposibilidad de asegurar por ella misma una respuesta adecuada, el hombre se hace cargo de la realidad. Este nuevo enfrentamiento concierne ante todo al momento aprehensor: se aprehende en una intelección sentiente, pero concierne también al modo de atemperamiento: se está afectado por lo real en sentimiento, y concierne al momento de respuesta propiamente dicha: el hombre ha de optar por la respuesta real que ha de dar a lo real» (SH, 69).

<sup>97</sup>Cf. SH, 517-518, 519, 537, 352.

hacer» (DHS, 38) y por su propia figura de realidad, pues significa «optar por la forma específica de realidad que en cada caso queremos ser. En cierto modo al "hacernos cargo" de la realidad optamos por "cargar" con una forma de ella» (SH, 533-534). Pero, originariamente, hacerse cargo de la realidad es habérselas con la realidad, la habitud de sentir intelectivamente característica del hombre<sup>98</sup>, por tanto «está fundado, como algo necesario, en la presentación de la realidad como un *prius*» (SE, 447), es una acción «específicamente intelectual» (SSV, 35). El protagonismo del momento intelectual —hacerse cargo de la realidad es «el orto de la intelección» (SH, 15, 478)— queda bien plasmado en los giros de que se vale Zubiri y que presuponen la facultad de inteligencia sentiente ya constituida, a saber, «poner en juego»<sup>99</sup> o «entrar en juego»<sup>100</sup>, o «entrar en función»<sup>101</sup>, la inteligencia. Poner en juego la facultad de inteligir no es ponerse a pensar sobre lo aprehendido, ni tampoco una reflexión, sino el acto elemental y radical de aprehender los contenidos como siendo «de suyo».

El poder hacerse cargo de la realidad es el exponente más claro de que el hombre, como animal de realidades, es una sustantividad radicalmente nueva en el decurso de la evolución, una sustantividad abierta. Apertura no se opone

---

<sup>98</sup>Cf. SH, 346, 568.

<sup>99</sup>Cf. SH, 75, 235, 562, 568.

<sup>100</sup>Cf. SH, 339; EDR, 213; OH, 158.

<sup>101</sup>Cf. EDR, 218; SH, 509.

aquí a clausura —algo propio de toda sustantividad— sino a conclusión en la estructura de realidad. En las sustantividades cerradas, su manera de ser «de suyo» está unívocamente determinada por la talidad de sus notas, lo que sucede en las realidades infrahumanas. No ocurre así en las sustantividades abiertas, que lo son por estar abiertas a su propio carácter de realidad y hacen su propio carácter de realidad, se «realizan»<sup>102</sup>. Genéticamente, en el embrión humano «se va fraguando, por así decirlo, el acto de hacerse cargo de la realidad» (SH, 86). Es decir, antes del momento en que es inaplazable hacerse cargo de la realidad, la sustantividad humana «es una estructura no inconclusa en acto formal de inconclusión, pero sí una estructura que va haciéndose cada vez más insostenible, es una sustantividad en proceso de inconclusión» (SH, 87).

La apertura de la sustantividad abierta concierne a su estructura, no al carácter mismo de realidad. En tanto que realidad, transcendentemente, las sustantividades cerradas son tan abiertas como las sustantividades abiertas: «En

---

<sup>102</sup>Cf. SH, 65, 67s. La diferencia entre sustantividad abierta y sustantividad cerrada se resuelve en la que hay entre esencia abierta y esencia cerrada (cf. SE, 500-504; EDR, 100-102, 206-209). Esto corrobora que la facultad de inteligencia sentiente es una nota esencial de la sustantividad humana. Además, dicha nota se constituye evolutivamente. Un párrafo de EDR se titula precisamente así: «Primera cuestión: el origen evolutivo de la esencia abierta» (EDR, 209). La asimilación de la esencia abierta a la facultad intelectual constituida por evolución genética permite superar el doble escollo denunciado por Zubiri con respecto a la apertura, a saber, que la apertura sea un añadido a la esencia (subjetivismo) y que la esencia sea un precipitado de la apertura (existencialismo), según SE, 502 y EDR, 102, 207. En rigor, «surge evolutivamente una esencia abierta en el seno de las esencias cerradas» (EDR, 209). Por otro lado, los seres vivos se hacen a sí mismos, si bien no en su carácter de realidad (cf. SH, 68); son sustantividades «menos» cerradas que un astro o una piedra. Por su carácter de preludeo de la sustantividad humana sería más aproximado llamarles sustantividades cuasi-abiertas, en correspondencia con la esencia «cuasi-abierta» de que habla Zubiri en SE, 504. Ello sería también más acorde con la distinción de tres modos de realidad.

este sentido, las esencias cerradas mismas son como realidad esencias abiertas» (IRA, 17).

Abierto a su propia realidad y al todo de la realidad, el hombre, dice Zubiri reproponiendo un aserto de Arnold Gehlen, ya no tiene medio como los animales, sino que tiene mundo<sup>103</sup>. Está abierto al campo y al mundo de la realidad.

## 2. TIPIFICACIÓN DE LA HUMANIDAD

El paso del homínido prehumano al homínido hominizado, la constitución del *phylum* humano, es la cuestión radical que Zubiri, coincidiendo con el título del libro de Karl Rahner y Paul Overhage —*Das Problem der Hominisation*— da en llamar «"el problema de la hominización"» (OH, 162).

---

<sup>103</sup>Cf. HRP, 20; OH, 148; EDR, 206; SH, 26; IRE, 97. Parece difícil refutar la procedencia gehleniana de esta idea, que apuntala de manera decisiva la sospecha de que Zubiri leyó ya la primera versión de la obra de A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tal como ya se ha señalado con anterioridad a este trabajo (cf. GRACIA, D.: «La vida: origen y evolución», p. 102). No compartimos todos los indicios esgrimidos por Gracia para fundamentar esta hipótesis, *quod nimis probat nihil probat*. Pero hay en A. Gehlen elocuentes declaraciones sobre el punto preciso que nos ocupa: el hombre «no estaría ligado ya a la pulsión y al medio ambiente, sino liberado del entorno o abierto al mundo»; «Frente a él no hay un medio ambiente (*circunmundo*) con distribución de significados realizada por vía instintiva, sino un mundo»; «El animal tiene "circun-mundo" (un medio ambiente que lo rodea) y no mundo» (GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, pp. 41, 41 y 206 respectivamente; cf. también pp. 24, 39, 40, 151, 229, 304). Es claro que en Gehlen hay una crítica de fondo a Von Uexküll. El hombre no tiene *Umwelt*, sino *Welt*. Pero también hay una crítica a Max Scheler, quien en su obra *El puesto del hombre en el cosmos* sostiene que el hombre tiene medio y mundo, naturaleza y espíritu, medio vital y mundo espiritual, problemáticamente engarzados en el concepto de *Kosmos*. Esto sería zubirianamente inadmisibile, pues equivaldría a aceptar el dualismo de que en el hombre hay habitud de sentir y habitud de inteligir, estimulidad y realidad, sentidos «y» inteligencia.

El dinamismo evolutivo de la elevación ha pretendido explicar el origen de la psique intelectual como indisociable de unas estructuras hiperformalizadas, la unidad específica del hombre desde la unidad esencial y evolutivamente lograda de inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente y un tipo determinado de estructuras somáticas. Pero no hay sólo evolución «a» la psique intelectual, sino evolución «de» la misma. Correlativamente, el resultado de la hominización no es «el» hombre a secas, sino un tipo determinado de hombre primigenio<sup>104</sup>. Se plantea así el «"problema de la tipificación"» (OH, 162) de la especie humana, ulterior y subordinado al de la hominización.

Los hallazgos fósiles instan a distinguir filosóficamente tipos distintos de hombre según una línea evolutiva que comparte con la de los póngidos —grandes simios— un origen común en arcaicos antropomorfos<sup>105</sup>. A más de la erudición paleoantropológica, que permite a Zubiri apelar a varios criterios

---

<sup>104</sup>Cf. OH, 154. La psique humana, según se ha mostrado, tiene un origen evolutivo. Además, y es lo que se trata a continuación, evoluciona. Teniendo en cuenta uno y otro aspecto resulta inexacta la interpretación de que «Como diversos pensadores, Max Scheler entre otros, Zubiri niega pues una filogenia de la intelección. Esto pareciera aparentemente contradictorio con su posición evolucionista en general» (SEGURA, E. T.: «Biología e inteligencia», p. 56). Esto no puede afirmarse ni teniendo sólo a la vista OH, el artículo a que el autor se refiere.

<sup>105</sup>De acuerdo con la sistemática corriente, de los primitivos antropomorfos se bifurcan dos grandes líneas, la de los póngidos y la de los homínidos (Cf. OH, 147, 162; EDR, 209; cf. también la nota de CRUSAFONT PAIRÓ, M. en TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*, p. 234). El nombre del grupo radical originante puede variar —llamarse, por ejemplo, «homínidos»— pero la idea fue intuita ya por Ch. Darwin, por lo que ya en su tiempo era inexacto el dicho popular, a menudo denigratorio, de que el hombre desciende del mono; más bien, el mono y el hombre tienen un origen común: «La fórmula "el Hombre desciende del Mono" nunca ha tenido una significación muy profunda: traducía sobre todo la esquematización cómoda de una apariencia morfológica. Hoy en día, menos que nunca, podría ser aceptada» (BERGOUNIOUX, R. P.: *La prehistoria y sus problemas*. Taurus, Madrid, 1960, p. 144). En el *phylum* homínido ha habido «antropomorfos que aún no son humanos, sino infrahumanos (aunque no simios, como lo son los póngidos)» (OH, 147).

clasificatorios, hay una fisonomía general de la evolución humana que no merece ser tomada a beneficio de inventario y que es la que distingue entre australopitécidos, arcántropos, paleántropos y neántropos<sup>106</sup>. Los homínidos más representados por la pluma de Zubiri son, respectivamente a cada uno de esos tipos, el australopiteco africano, el pitecántropo de Java, el hombre de Neanderthal y el hombre de Cromagnon. Pero cualquier consideración que se haga acerca de los homínidos debe tener en cuenta como pauta general que la paleontología no conoce con exactitud la forma de proliferación de los homínidos, ni el punto preciso de su hominización, ni los límites geográficos de su distribución<sup>107</sup>. Es decir, no conoce a ciencia cierta cuántos y cuáles son los homínidos, ni si está en todo caso ante un fósil de homínido hominizado, ni todos los pormenores de su *modus vivendi* incluido el de su parentesco con formas geográficamente distantes: «Constantemente surgen nuevos hechos que imponen una revisión en la descripción de los tipos

---

<sup>106</sup>Cf. OH, 149-153; EDR, 209-210; DSHS, 23. El orden está alterado en EDR, 268. Esta clasificación procede de G. G. Simpson según M. Crusafont (cf. referencia en nota 103) y es seguida por autores contemporáneos al artículo OH como el citado BERGOUNIOUX, R. P.: *La prehistoria y sus problemas* (la edición francesa es de 1958). Zubiri también menciona en OH, 157 la clasificación tripartita de *homo erectus*, *homo habilis* y *homo sapiens*, variante de la propuesta por W. Le Gros Clark en 1955 después del reconocimiento científico del *homo habilis* como un taxón independiente. Respecto a la clasificación de Le Gros Clark comenta J. Agustí: «Esta clasificación representó un claro avance frente al panorama que ofrecía la paleontología humana hasta entonces, dominado por un enmarañado bosque de denominaciones genéricas dispares producto del capricho particular de cada investigador, ansioso de tener su propio homínido» (AGUSTÍ, J.: *La evolución y sus metáforas. Una perspectiva paleobiológica*, p. 178-179). La clasificación a que más se atiene Zubiri es la primera. Su información le lleva a citar los nombres de varios paleontólogos: F. Weidenreich y A. Keith (cf. OH, 151), y sobre todo O.S.B. Leakey en relación con el hallazgo del *homo habilis* (cf. OH, 150, 151; EDR, 210).

<sup>107</sup>Cf. OH, 147, 154, 162.

humanos y en la precisa articulación genética de su evolución» (OH, 154). A partir de aquí se explican las dudas zubirianas sobre el estatuto antropológico de los australopitecos<sup>108</sup>, la hoy anacrónica datación de su origen<sup>109</sup> y, sobre todo, el tránsito de una inclinación inicial a considerarlos humanos hacia un progresivo retardamiento del estadio en que se reconoce que un homínido aprehende ya la realidad, lo que se detecta sobre todo en la valoración zubiriana del pitecántropo<sup>110</sup>.

Dondequiera que en la serie homínida se produzca la aprehensión de

---

<sup>108</sup>Éste depende del valor que se conceda a su industria lítica, la llamada *Pebble-culture* (cf. OH, 148, 150), si supera o no la fijeza instintiva de la fabrilidad animal. El optimismo moderado de Zubiri se conjuga con la reserva prudente sobre este punto: «De confirmarse el carácter innovador, creador, de la industria de los australopitecos, éstos poseerían una inteligencia, todo lo rudimentaria que se quiera» (OH, 155), «denotarían, por tanto, una cierta inteligencia» (OH, 150), «habrían comenzado a aprehender las cosas como realidades, como cosas que son "de suyo"» (OH, 150), «Es problemático saber si efectivamente son hombres o no son hombres los *australopitécidos*. No me incumbe resolver esa cuestión. [...] lo sabrán, si algún día lo averiguan, los paleontólogos» (EDR, 209-210).

<sup>109</sup>Hace dos millones de años según OH, 149 y EDR, 209. En ETM, 411 se pregunta si no será hace cuatro millones de años, lo cual es mucho más acorde con los datos actuales tras los hallazgos de la década de 1970 («Lucy» en 1974, huellas de Laetoli en 1978... cf. ANGELA, P., ANGELA, A.: *La straordinaria storia dell'uomo*, pp. 11 y 67).

<sup>110</sup>Al pitecántropo, primero, se le reconoce inteligencia; aunque «es mínima la racionalidad que tiene un pitecántropo» (EDR, 211), éste «se hace cargo de la realidad» (SH, 520). Posteriormente le niega Zubiri la condición de hombre, pues «el pitecántropo no tenía la aprehensión primordial de la "realidad-piedra". [...] El pitecántropo no tenía la menor actualidad intelectual de la cosa que llamamos piedra» (IL, 182-183). Su falta de inteligencia dependería, al parecer, de que los lóbulos frontales son «aún muy deficientes» (OH, 151), pues el desarrollo de éstos es un aspecto importante de la formalización (cf. IRE, 46). Así lo ve también S. M. Stanley al comentar el tipo *homo erectus* al que pertenece el pitecántropo: «El *homo erectus* no tenía la frente despejada, de lo que puede inferirse que carecía de la estructura cerebral frontal propia de nuestra especie» (STANLEY, S. M.: *El nuevo cómputo de la evolución*, p. 177). En realidad, las dudas sobre el estatuto antropológico del pitecántropo aquejaron a su propio descubridor, Dubois, y están ligadas a la ausencia de instrumentos en los hallazgos, a la sazón en terrazas fluviales y por ello acaso alejados del lugar del óbito. Por otro lado, Zubiri nunca niega —sería científicamente heterodoxo— que el hombre de Neanderthal sea ya inteligente, y afirma que pertenece a la especie humana por más que «nuestro cerebro está mucho más trabajado que el del hombre de Neanderthal» (SH, 543).

realidad queda inaugurada la especie humana, pues el *phylum* humano se constituye por la inteligencia sentiente. Allí donde algunos paleontólogos hablan de género *homo* y especies del mismo, Zubiri prefiere considerar que se trata de una única especie diversificada en lo que llama «tipos de humanidad» distintos en lo relativo a lo somático y a lo psíquico, y encadenados evolutivamente<sup>111</sup>: «la humanidad puede alojar y aloja dentro de sí no sólo vidas distintas, sino hasta "tipos" distintos de hombre» (HRP, 20). Los tipos de humanidad son menos que especie y más que variedades, título este último que cabe aplicar a los homínidos hominizados de cada tipo<sup>112</sup>. Todos ellos son verdaderos hombres, diferencias «en» la especie, hombres de distinta cualidad humana en lo morfológico y en lo intelectual<sup>113</sup>. En lo morfológico descuellan como rasgos típicamente humanos la bipedestación y el uso inespecializado de la mano<sup>114</sup>. Aunque la bipedestación no sea lo definitorio del hombre<sup>115</sup> y la posición ortoestática sea aprendida sobre la base de una

---

<sup>111</sup>Cf. OH, 149, 157; EDR, 210; SH, 514, 520; DSHS, 23.

<sup>112</sup>Cf. EDR, 210; SH, 520.

<sup>113</sup>Cf. OH, 154-155, 156.

<sup>114</sup>Cf. OH, 155. Zubiri no omite la capacidad craneana y volumen cerebral, el aparato fónico, las peculiaridades en la dentición, etc., pero no decide en el viejo litigio sobre si la bipedestación precede a la liberación de la mano, posibilitándola, o es ésta la que conduce a la bipedestación y sus consecuencias anatómicas y psíquicas, perspectivas hasta cierto punto conciliables para Unamuno: «La posición erecta le libertó las manos de tener que apoyarse en ellas para andar, pudo oponer el pulgar a los otros cuatro dedos, y escoger objetos y fabricarse utensilios, y son las manos, como es sabido, grandes fraguadoras de inteligencia» (UNAMUNO, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 41). El hecho es que el australopiteco ya era bipedestante y tenía las manos libres (cf. OH, 150).

<sup>115</sup>Cf. SE, 227.

adecuada infraestructura anatómica<sup>116</sup>, no cabe duda de que el hombre, como animal bipedestante, lo es «cuando menos por excelencia» (IL, 276). A su vez, la mano humana sorprende por su falta de adaptación a un medio determinado —por ejemplo, arborícola— y su calidad de órgano de intervención inespecífica en la realidad, pues «no sirve especialmente para ninguna cosa, pero sirve maravillosamente para la mayoría de todas ellas» (SH, 332)<sup>117</sup>.

Desde el punto de vista psíquico, cada tipo de humanidad es un «tipo de hacerse cargo de la realidad» (SH, 520) dentro de determinados umbrales, es una configuración cualitativa de la psique intelectual, una *forma animae*<sup>118</sup>. Dentro de un tipo, un homínido puede ser más o menos inteligente que otros,

---

<sup>116</sup>Zubiri reseña que los niños-lobo encontrados no guardan posición ortoestática (cf. SH, 239).

<sup>117</sup>Una idea afín figura en GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, p. 270. Desde esta idea se ilumina también la afirmación de que el instrumento no es, en el caso del hombre, una mera prolongación del miembro (cf. SH, 337-338). Ambas ideas, y el asombro filosófico continuado que despierta la mano humana son comentados así por D. Katz: «En los animales distinguimos diferentes clases de garras, según las diversas funciones: excavar, nadar, correr y trepar. Cada uno de estos tipos representa, en cierto grado, un instrumento especial. La mano del hombre es la menos especializada, y así utiliza su versatilidad para el manejo de instrumentos artificiales. La mano del hombre tiene, debido a su estructura compleja, un asombroso número de formas de agarrar, y por el libre movimiento del brazo puede adoptar casi todas las posiciones que están a su alcance. ARISTÓTELES describió con admiración esta versatilidad de la mano del hombre, y KANT, en una gráfica metáfora, la llamó el "cerebro exterior del hombre"» (KATZ, D.: *Animales y hombres. Estudios de psicología comparada*, p. 230). Más sobre la inespecialización de la mano con las consecuencias que acarrea en este texto, también próximo cronológicamente a la observación zubiriana: «Gracias a la no especialización y también a la diferenciación neuro-muscular unida a la gran abundancia de órganos táctiles, la mano del Hombre, liberada, en la estación vertical, de la función de sostén, se ha convertido en un órgano imprescindible para hacerse cargo objetivamente del espacio alrededor, y que por la multitud de posibilidades de utilización permite al Hombre la fabricación y uso de verdaderas herramientas. Así, el Hombre, gracias a su mano, puede construirse un mundo propio sólo para él: el mundo de la civilización. Así la mano pasa a ser *par excellence* órgano de civilización» (KÄHLIN, J.: «El problema de la evolución en el campo de la antropología», en *Arbor* 66 (1951), p. 327).

<sup>118</sup>Cf. OH, 158; EDR, 211.

pero su inteligencia está cualitativamente promocionada y restringida a los límites de ese tipo. «Estas fronteras del "poder" hacerse cargo de la situación son justo los distintos tipos de humanidad» (SH, 520). Zubiri no precisa cuáles son esas configuraciones cualitativas o *formae animae*, pero todas ellas se inscriben en la evolución de la inteligencia sentiente, en la progresiva cualificación del animal de realidades como animal racional. De ahí que la tipificación evolutiva no es un paso de prehombrés a hombres<sup>119</sup>, «sino la evolución humana de la inteligencia a la razón» (OH, 161). El animal racional es sólo un tipo del animal inteligente porque la razón no es sino «un uso de la inteligencia» (SH, 250), «una forma de inteligencia» (SH, 263), «un tipo especial y especializado de inteligencia» (OH, 159), un modo ulterior de intelección. Entonces, la evolución gradual de la inteligencia, perfectamente coherente con la del sentir —susceptibilidad, sentiscencia, sensibilidad— indica que hay homínidos prerracionales y racionales, que aunque no sea posible cronometrar el momento en que adquieren uso de razón «los hombres se van racionalizando» (OH, 161). Es un proceso de «sapienciación» (OH, 162)<sup>120</sup>.

Hay, en suma, una evolución psicosomática del hombre jalónada por unos tipos de humanidad de contornos más o menos fluidos. No es que la

---

<sup>119</sup>Cf. OH, 159, 161.

<sup>120</sup>No está de más recordar aquí que la trilogía IS termina afirmando que la unidad de los modos de intelección —aprehensión primordial, logos y razón— es una unidad de crecimiento o maduración, de despliegue (cf. IRA, 323). Si despliegue es dar de sí en forma de cambio, se advierte la connotación evolutiva del término.

totalidad de los homínidos de un tipo dé origen a los del tipo siguiente, pues hay ramas colaterales que abocan a una vía muerta<sup>121</sup>, pero la evolución humana es «una evolución de las cualidades típicas de la unidad psico-somática» (OH, 159). Todo ello permite a Zubiri afirmar, en un tono muy nítidamente teilhardiano, que:

«puede discernirse *grosso modo* (con todas las inexactitudes de detalle que entran en ello) algo así como un eje o vector de propagación de la onda humana que va desde el mero animal inteligente al animal racional» (OH, 161)<sup>122</sup>.

El término de este proceso es el *homo sapiens*, paradigmáticamente representado por el hombre de Cromagnon, cuyas notas psicossomáticas son las

---

<sup>121</sup>Cf. OH, 154.

<sup>122</sup>Zubiri descarta, sin embargo, que se trate de una evolución en línea recta u ortogénesis: «Es un proceso evolutivo de racionalización no-rectilíneo» (OH, 160; cf. OH, 157). Con todo, el «vector de propagación» del hombre constriñe a la razón a reconocer que, en su perfil completo, la evolución ha sido un progreso. Zubiri usa la expresión «marcha progresiva» referida a la evolución, que no parece aludir sólo a su carácter progrediente sino también al perfectivo (cf. EDR, 178, 186, 203, 205, 217, 224; ETM, 431). Sólo en esta acepción no estrictamente científica puede considerarse el evolucionismo de Zubiri como ortogénético. Pero vincular el pensamiento zubiriano con la ortogénesis científica y con el nombre de Th. Eimer —primer gran difusor del vocablo «ortogénesis»— o, como hace F. Sanguinetti, con los del botánico C. von Nägeli y el biólogo D. Rosa, aventajados seguidores de esta tendencia, carece de fundamento y más parece un alarde de imaginación que una opinión fundada en los textos zubirianos (cf. SANGUINETTI, F.: «Quale evoluzione?», en BABOLIN, A. (a cura di): *Xavier Zubiri*. Bernucci, Perusa, 1980, pp. 117-132). Lo más que cabe atribuir a Zubiri es lo que Teilhard de Chardin llama «ortogénesis de fondo», es decir, la línea «axial» de la evolución que conduce del eobionte al hombre. Así se expresa el jesuita: «el *phylum* humano no es un *phylum* como los demás. Mas como la Ortogénesis específica de los Primates (la que les empuja hacia una cerebralidad creciente) coincide con la Ortogénesis axial de la Materia organizada (la que empuja a todos los seres vivos a una consciencia más alta), el Hombre, aparecido en el corazón de los Primates, surge en la flecha de la Evolución zoológica» (TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*, p. 219). El vocablo ortogénesis le parece a Teilhard «irreemplazable por señalar y afirmar la propiedad manifiesta que posee la Materia viva para formar un sistema "en el seno del cual los términos se suceden experimentalmente siguiendo unos valores constantemente corrientes de centro-complejidad"» (*op. cit.*, p. 133n). No se descuide la presencia, en el artículo OH, de la expresión «fenómeno humano» (OH, 147) tan poco zubiriana y tan teilhardiana, sobre todo, «si hemos de dar razón completa del fenómeno humano», tal como reza la condicional en que se incluye.

del hombre actual<sup>123</sup>. El tipo humano en que la evolución ha dado de sí la variedad de hombre en cuyos rasgos se reconoce el hombre de hoy cristaliza en la adensada fórmula de antiguo ascendiente sobre Zubiri: «el hombre de Altamira»<sup>124</sup>. El hombre de Altamira no es sólo aquel que produce «pinturas rupestres admirables» (OH, 153), sino el que a través de su arte parietal, mobiliario y funerario atestigua un uso de la inteligencia plenamente desplegado en sus modos de aprehensión primordial, logos y razón. Este hombre no sólo aprehendía cosas-realidad, sino cosas-sentido, las cuales se actualizan en el logos<sup>125</sup>. Lo dice el hecho de que la caverna ya no es para él, como para el oso del cuaternario, simple guarida, sino «habitáculo humano» (RTE, 47), verdadera morada<sup>126</sup>. En ella ha dejado vestigios de «creencia en espíritus» (OH, 153) y testimonios de una capacidad de proyecto, lo que denota una incipiente explicación racional de lo real allende la aprehensión inmediata que irá complementándose con modos rudimentarios de hacer ciencia<sup>127</sup>. La inteligencia del hombre de Altamira es ya la que quiere describir

---

<sup>123</sup>Cf. DSH, 36, 38, 43; OH, 152.

<sup>124</sup>Cf. NHD, 11; SH, 581; ETM, 275; HD, 272.

<sup>125</sup>Cf. IRE, 277.

<sup>126</sup>Es muy afín a la noción «hombre de Altamira» el hecho de que al hablar de cosas-sentido, es decir, de cosas que, más allá de su nuda realidad, representan posibilidades para la vida del hombre, acude a la pluma de Zubiri el ejemplo de la caverna como algo natural que representa un sistema de posibilidades para el hombre: «una caverna no es artificial: sin embargo, el que sea "morada" hace de ella una "cosa-sentido"» (SE, 402). En cambio, su carácter de cosa-realidad es previo a su condición o aptitud para ser cosa-sentido: «Que una oquedad en una montaña sea una caverna y habitación de un hombre, le tiene sin cuidado al fenómeno geológico» (EDR, 228).

<sup>127</sup>Cf. ETM, 341.

fenomenológicamente la trilogía zubiriana sobre la inteligencia. Por eso, el hombre de Altamira no es sólo un homínido inequívocamente hominizado, sino el «hombre primitivo». Más que objeto de la paleontología, su estudio lo es de la prehistoria o, como más propiamente habría de decirse, de la protohistoria.

**II. LA EVOLUCIÓN  
COMO TRANSCENDENTALIDAD  
DINÁMICA**



## 8. EVOLUCIÓN COMO TRANSCENDENTALIDAD MODAL DINÁMICA

En el orden talitativo, la evolución es un tipo de funcionalidad de las cosas reales. En función transcendental, la evolución es un dar de sí en funcionalidad de lo real en tanto que real, un carácter que compete a la realidad misma.

La función transcendental de la evolución descubierta y estudiada por la ciencia recibe en *Inteligencia y realidad* la denominación de «transcendentalidad dinámica». Fruto de un proceso en el que Zubiri ha madurado la noción de función transcendental como cometido de estudio de la metafísica<sup>1</sup>, el filósofo llega a definir la evolución en los siguientes términos:

«Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la *transcendentalidad dinámica*, es el dinamismo transcendental de lo real.

Podría pensarse que estoy aludiendo a la evolución. En cierto modo es verdad, pero es verdad secundaria. Porque la evolución tendría que desempeñar aquí no una función cósmica, esto es, talitativa, sino que tendría que ser un carácter de la realidad

---

<sup>1</sup>Cf. BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri»; PINTOR-RAMOS, A.: «El lenguaje en Zubiri», p. 120.

misma en cuanto realidad. La talidad, decía, tiene función trascendental. Pues bien, la función trascendental de la evolución sería, como ya he indicado, la trascendentalidad dinámica. Pero la evolución en sentido estricto es una cuestión científica, y como tal una cuestión meramente de hecho; un hecho todo lo fundado que se quiera, pero que por ser hecho científico es siempre discutible. Por esto, al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados trascendental y dinámicamente los unos en los otros. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la trascendentalidad dinámica» (IRE, 131-132).

El carácter de glosa que tiene el presente capítulo respecto del texto precedente justifica su íntegra transcripción. Se trata, pues, de incidir en la vertiente trascendental de la realidad, aquella por la que cabe afirmar que es «la» realidad la que evoluciona.

## **1. CONCEPTUACIÓN DEL ORDEN TRANSCENDENTAL**

La talidad y la trascendentalidad aprehendidas en intelección sentiente como unidad funcional conforman la articulación básica de la metafísica intramundana: el orden talitativo y el orden trascendental.

El orden talitativo no es el orden de los contenidos, pues ya se ha tenido ocasión de ver que «talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real» (RR, 26)<sup>2</sup>. Sólo los contenidos reificados

---

<sup>2</sup>Cf. ETM, 418-419. Sin embargo, en SE todavía se concibe la talidad desde el contenido no modulado por la formalidad de realidad. En efecto, el contenido de una cosa determinado por la

conforman el orden talitativo como orden de cosas reales en cuanto «tales»<sup>3</sup>.

Por su parte, el orden transcendental es el orden de la formalidad dada en intelección, el orden de la realidad. En rigor, el orden transcendental es «el orden de la realidad en cuanto realidad» (SE, 424)<sup>4</sup>. No como desvinculado de la talidad de las cosas, sino como funcionalmente indiviso de ella, aprehensible en y desde su impresiva transcendentalidad: «el orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo "de suyo"» (SE, 432). La índole comunicativa de la formalidad «de suyo» permite convenir con la tradición en que lo transcendental es un carácter común a todas las cosas, a todas las notas y aun a sus últimas diferencias con independencia de su talidad<sup>5</sup>. Es el orden de la mismidad numérica de realidad de todo contenido, el orden de la transcendentalidad.

La tradición, empero, ha conceptualizado el orden transcendental desde el ser y no desde la realidad. La escolástica lo descubre a partir de «lo que es»,

---

esencia «es aquello según lo cual es "tal" cosa y no tal otra», y esto es lo que constituye el orden de la talidad (cf. SE, 344). Semejante calificación de lo talitativo puede interpretarse en la línea de la individualidad negativamente entendida como unidad numeral, esto es, como «aquel carácter de toda realidad, según el cual esta realidad no es físicamente la otra» (SE, 138). De ahí que el orden de la talidad es aquel que considera que «cada cosa es tal o cual cosa determinada» (SE, 424) y que la talidad misma «es aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad» (SE, 473). Todavía en EDR no está la talidad ligada inequívocamente a la formalidad de realidad, por lo que se dice que para el animal los «contenidos talitativos son meramente estímulos» (EDR, 83).

<sup>3</sup>Las cosas reales «son siempre "tales" cosas reales» ( ELLACURÍA, I.: «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», p. 123). La talidad incluye a la realidad (cf. SE, 425).

<sup>4</sup>Cf. SE, 372. «Por tanto, lo que hemos llamado formalidad de "realidad" es justo el momento transcendental de la presentación de las cosas» (SE, 457-458).

<sup>5</sup>Cf. SE, 372, 388.

del *ens ut nomen*, de suerte que allí «el orden transcendental es el orden del ente real nominalmente considerado, el orden del ente apto para existir, el *ordo entis ut sic*» (SE, 387). La realidad se reduce entonces a ente, aquello en que todo coincide por el mero hecho de ser<sup>6</sup>. La adscripción cartesiana de transcendentalidad al yo funda la concepción del ser como «objetualidad» y de la transcendentalidad como posición *a priori* de un objeto verdadero por y para ese yo. Será Kant quien reduce la realidad a «objeto puesto» (SE, 389). A ello cabe oponer —puntualiza Zubiri— que la realidad del yo es previa a su trascenderse, como previa es en su «prius» la realidad común a todo objeto y a toda verdad. El orden transcendental no es el orden del ser ni de la entidad, «es el orden de la realidad, *ordo realitatis ut sic*» (SE, 413). Frente a la clásica preeminencia del ser, cual radical carácter transcendental de todo:

«Se ha pensado que lo transcendental en cuanto tal es, por ejemplo, el ser; o bien la conciencia, etc. Modestamente, he pensado que lo transcendental no es el ser en cuanto tal, ni la conciencia en cuanto tal, sino que lo transcendental es lo real en tanto que real» (ETM, 151)<sup>7</sup>.

Por concernir a la realidad en cuanto realidad, el orden transcendental no versa sobre un concepto universal máximamente abstracto, sino que es de

---

<sup>6</sup>Cf. CLF, 219; SSV, 378; Tradicionalmente «es transcendental aquel carácter que compete formalmente a todas las cosas, notas y diferencias, sea cualquiera su talidad, por el mero hecho de ser (cosas, notas o diferencias)» (SE, 383). En la obra de Zubiri, de acuerdo con este enfoque clásico, no está completamente ausente una caracterización del orden transcendental como orden de la entidad (cf. SSV, 166).

<sup>7</sup>Cf. SSV, 378.

índole inexorablemente física y no conceptual<sup>8</sup>. Lo transcendental no es un predicado de máxima extensión y mínima comprensión, es decir, aquel predicado mínimo que «es, pues, en cierto modo, un predicado máximo» (SE, 216), sino la comunidad de realidad por comunicación física. Dicha comunidad no es indiferenciada, sino que está «ordenada», interiormente estructurada. De ahí que el orden transcendental no designa un *modus considerandi* de la

---

<sup>8</sup>La transcendentalidad es un carácter físico de las cosas (cf. IRE, 123; HD, 23). No es el correlato de un concepto máximamente abstracto: «No es que este concepto no exista —bien entendido—» (EDR, 244), pero cuál sea este concepto «es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad» (IRE, 123). Lo transcendental no es, pues, un concepto abstracto, porque no es un concepto. Pero también porque no es abstracto. En torno a la abstracción, Zubiri distingue netamente entre abstracción y extracción, como lo denuncian la misma comparecencia de ambos términos en conjunción —«abstractos y extractos» (EDR, 98)—, la distinción no tematizada en algunos textos (cf. SE, 301) y las propias palabras del autor: «La abstracción no ha de confundirse con una extracción. Un extracto no es un abstracto. La extracción es una "división" en partes. El resultado es una "cosa-extracta". La abstracción no divide una parte de otra sino que al inteligir una o varias "prescinde" de otras. Es una "precisión" en el sentido etimológico de prescindimiento. El resultado es entonces un "abstracto"» (IL, 103; cf. ETM, 198). Zubiri se suma así a quienes, como Kant, se ciñen a un uso intransitivo o negativo de la abstracción entendida como «abstraer de» algo. Así se expresa el regiomontano: «Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis». Por eso, dice Kant, al concepto sería mejor llamarle abstrayente que abstracto (cf. KANT, I.: *La «Dissertatio» de 1770 sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961, secc. II, § 6, pp. 84-85). Esta abstracción precisiva no es lejana a la reducción fenomenológica y encuentra su propio reflejo en expresiones idiomáticas conocidas: el «absehen von» del alemán o el «abstracción hecha de» en el español. Zubiri se separa, pues, de la interpretación positiva de la abstracción escolástica como «abstraer algo» (las formas universales desde lo particular), y muy expresamente de su comprensión como una «extracción». Su postura es incompatible con la de quienes, como J. Ortega y Gasset, E. Hugon o H. Wagner, han interpretado la doctrina clásica de la abstracción como una extracción (cf. ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en O.C., vol. VIII. Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 100, 105-106; HUGON, E.: *Las veinticuatro tesis tomistas*. Porrúa, México, 1990, p. 125; WAGNER, H.: «Concepto», en KRINGS, H. (et al.): *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, vol. I. Herder, Barcelona, 1977, p. 328). Para Zubiri, en cambio, abstraer no es sinónimo de expoliar a un objeto de unas notas: «hay una abstracción más honda, que consiste en expoliar a la realidad de su carácter físico para dejarla reducida a puro objeto, y por consiguiente, en condiciones de disponibilidad amundanal» (SH, 651). La reducción a realidad objetual es el carácter positivo de la abstracción, de modo que más tarde reconocerá Zubiri: «En cuanto abstracción, es un movimiento esencialmente positivo y creador: es la creación del ámbito mismo del "abs" como ámbito de irrealidad. La forma como "la" realidad termina en un "qué" reducido a concepto, es ser ámbito de "abs"» (IL, 103).

realidad a diferencia de una línea de consideración meramente talitativa, cual si de una clasificación se tratase, sino que el orden transcendental es «la estructura misma de la realidad en su transcendentalidad, por razón de su carácter transcendental. Orden significa, pues, estructura interna» (SE, 417-418).

Por la inescindible unidad funcional de talidad y transcendentalidad, esta estructura interna sólo se constituye y se entiende en función del orden talitativo. Lo que sea el orden transcendental es algo determinado por la función transcendental de la talidad, por lo que «es al análisis concreto de ésta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura» (SE, 425). La transcendentalidad, el momento de realidad, es formalmente anterior a la talidad y la constituye. Pero la estructura de esa transcendentalidad está determinada por la talidad en función transcendental<sup>9</sup>, de manera que: «El orden transcendental está determinado por el orden de la talidad en función transcendental» (SE, 481). La metafísica, como saber de la unidad transcendental de lo real, es una metafísica estructural del «trans» de lo dado

---

<sup>9</sup>La función transcendental del orden talitativo «determina en lo real no sólo un carácter, sino también una verdadera estructura transcendental» (SE, 455). Como observa A. López Quintás: «El orden transcendental no puede entenderse, según Zubiri, como el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener el hombre acerca de las cosas reales, pues constituye, visto del único modo realista posible, una dimensión efectiva de las cosas, ya que la dimensión transcendental de la realidad no es sino la *función reificante* que ejercen las talidades» (LÓPEZ QUINTÁS, A.: «La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro», en *Realitas I. Trabajos 1972-1973*, p. 467).

en impresión, es la «física del trans»<sup>10</sup>. Por ello, el orden transcendental no es un inventario de caracteres de lo real que el metafísico fija por decreto de una vez para siempre, sino que depende de lo que sean las cosas reales, pues no hay más realidad que la realidad de cada una de las cosas<sup>11</sup>. Lo que haya de ser la realidad en su estructura interna —el orden transcendental— es algo constitutivamente abierto, pendiente de la indagación de lo real dado a la inteligencia sentiente, y sujeto a inevitable revisión. La jactancia filosófica que se pretende ajena al estudio científico y metafísico del orden talitativo obtiene de Zubiri un justificado reproche:

«No vaya a pensarse que el metafísico tiene esa soberbia satánica de saber, ya de antemano, todo cuanto hay que saber del orden transcendental, y que lo único que necesita es aplicarlo a los pobres hombres, que siglo tras siglo se rompen la cabeza para saber lo que es la luz, o lo que es el ácido nucleico. No. Esto es quimérico.

El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación» (EDR, 244)<sup>12</sup>.

En consecuencia, el orden transcendental no es un orden cerrado *a priori* ni *a posteriori*, se constituye en función de las talidades aprehendidas, por lo

---

<sup>10</sup>Cf. IRE, 123, 130. La metafísica se ocupa de «la verdad de la unidad transcendental de lo real» (IL, 335). Dado que esa «unidad transcendental» es el mundo (cf. RR, 40), la «física del trans» es metafísica intramundana que no puede desentenderse de lo cósmico talitativo, pues el mundo se entiende desde el cosmos, es «la función transcendental del campo y del cosmos entero» (IRA, 19). Una vez más queda patente la profunda unidad entre noología y metafísica, inseparable de la preeminencia del momento de realidad que anuda el orden talitativo y el orden transcendental.

<sup>11</sup>Cf. IRE, 130; EDR, 244.

<sup>12</sup>El tenor original de estas palabras, pronunciadas en el curso «Estructura dinámica de la realidad» (1968), debió ser más duro, tal como se desprende de su transcripción parcial, aparentemente fidedigna, en GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. 241.

que es un orden constitutivamente abierto; se trata de que la apertura de las cosas reales determina funcionalmente qué sea la realidad en cuanto realidad<sup>13</sup>. De ahí que Zubiri llega a la indistinción entre orden transcendental y función transcendental<sup>14</sup>.

Ahora bien, la realidad no tiene sólo un carácter abierto, sino un carácter dinámico. El dar de sí sentido determina nuestra intelección de la transcendentalidad como «transcendentalidad dinámica» (IRE, 131), y es justamente a esa transcendentalidad dinámica a la que cabe llamar evolución. «Evolución» es el apelativo que Zubiri aplica a la transcendentalidad en cuanto dinámicamente considerada. Dicha transcendentalidad no es «propiedad sino función: función transcendental» (IRE, 125).

Recogiendo una perspectiva tradicional, la función transcendental es aquella por la que la talidad determina las propiedades de lo real en cuanto real, esto es, sus propiedades transcendentales<sup>15</sup>. Pero dado que esa función es la que determina el orden transcendental, merced a ella «la realidad no sólo posee "materialmente", por así decirlo, unas propiedades transcendentales, sin

---

<sup>13</sup>Cf. IRE, 131; ETM, 162.

<sup>14</sup>Cf. EDR, 244.

<sup>15</sup>Cf. SE, 422, 425. En terminología escolástica, trátase de «una función por la cual y sólo por la cual tiene "propiedades" transcendentales el ente en cuanto tal» (SE, 424). Por ejemplo, los transcendentales *unum* y *aliquid* fundan su carácter de indivisión y alteridad, respectivamente, en una positiva entidad y en una necesidad metafísica de multitud que son las que desempeñan una función transcendental (cf. SE, 421-422).

que es "formalmente" una verdadera *estructura* trascendental» (SE, 425)<sup>16</sup>.

El orden trascendental es «la» estructura de lo real en cuanto real que comprende la trascendentalidad en sus propiedades y en su estructura. Y si la trascendentalidad es dinámica es porque su estructura es dinámica: es la estructura dinámica de «la» realidad que envuelve una estructura evolutiva<sup>17</sup>.

Más allá de un estudio de los transcendentales como modos generales de la realidad, procede detener la atención en la estructura dinámica de la trascendentalidad para contemplarla, en primer término, como estructura<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>Cf. SE, 481: «lo que esta función determina no son sólo unas "propiedades" transcendentales, sino una verdadera "estructura" trascendental».

<sup>17</sup>Tal parece ser el doble sentido que encierra la expresión «trascendentalidad dinámica» en IRE 131-132: el dinamismo trascendental de lo real y la función trascendental de la evolución como fundación de unos modos de realidad sobre otros. Sólo atendiendo a esta última identifica Zubiri a la trascendentalidad dinámica como evolución. No así a lo primero, pues en tal caso habría que entender como «evolución» la función trascendental de todos los dinamismos talitativos de la realidad, a los que coherentemente cabría tildar de evolutivos. Inclusive los dinamismos humanos de la convivencia —la sociedad y la historia— serían desde este punto de vista evolución, y la obra de Zubiri habría de ser rebautizada como «Estructura evolutiva de la realidad». Pero en EDR, la evolución es considerada como un dinamismo estructural de la realidad entre otros, vinculado en particular al dinamismo de la génesis (cf. EDR, 142ss), y Zubiri nunca admitirá que la sociedad o la historia puedan reducirse a evolución.

<sup>18</sup>Cuántos y cuáles son los transcendentales es cuestión debatida desde que Felipe el Canciller, en su *Summa de bono* (h. 1230), enumera como tales la unidad, la verdad y la bondad de Dios. Tomás de Aquino encuentra esta elaboración teológica de los transcendentales y cambia de perspectiva: el sujeto primario de las propiedades transcendentales es el ente concebido como acto de ser, principio y fundamento de la vida intelectual. Para el Doctor Angélico, los transcendentales —*passiones* o *trascendentia*— son modos generalísimos que caracterizan al ente en cuanto tal: «modus generaliter consequens omne ens» (*De Ver.*, I, 1). En este sentido, acompañan siempre al ente como sus permanentes «acólitos» y expresan su mismo concepto desde una perspectiva distinta, son convertibles con el ente. En el pensamiento más completo de Tomás de Aquino, los transcendentales son seis: *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum* (cf. *De Ver.*, I, 1), aquellos que Zubiri señala expeditivamente como «el orden trascendental según la filosofía escolástica» (SE, 388). De acuerdo con A. Lobato, Santo Tomás sigue, en su doctrina de los transcendentales, una pista ontológica ordenada a la comprensión de la *res* y del ente bajo la razón de la indivisión (*unum*) y de la alteridad (*aliquid*), una pista antropológica ordenada a la comprensión del *verum* y del *bonum*, y una pista teológica enderezada a la comprensión del *bonum* y que redundaba en la comprensión del *ens* uno y verdadero en cuanto creado por el *ipsum esse subsistens* (cf. LOBATO, A.: «Fundamento y desarrollo de los transcendentales en Santo Tomás de Aquino», en *Aquinas 2*

---

(1991), pp. 203-221). Por su parte, Duns Escoto distingue entre dos grupos de propiedades transcendentales del ente: los transcendentales convertibles simples (*passiones convertibiles simplices*), que son los seis clásicos, y los transcendentales disyuntos (*passiones disjunctae*), compuestos por parejas de contrarios con un término fuerte y otro débil, tales como infinito-finito, necesario-posible, incausado-causado, acto-potencia, etc. (cf. MERINO, J. A.: *Historia de la filosofía franciscana*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993, pp. 222-224). La finitud o la infinitud se expresan en géneros, pero en sí mismas no son un género: «utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 19). Considerado el término débil, puede inferirse el fuerte, pues lo imperfecto supone lo perfecto y no al revés (cf. GILSON, E.: *Jean Duns Scot. Vrin*, Paris, 1952, pp. 97, 314, 317). En la modernidad, Kant concibe lo transcendental como aquello que precede a toda experiencia y hace posible la experiencia. Según C. Fabro, el punto de partida de la comprensión kantiana de lo transcendental no es el *ens*, como en Santo Tomás, sino el *unum*, como en Baumgarten y Suárez. Los predicados transcendentales de las cosas tendrían como fundamento las categorías de la cantidad (unidad cuantitativa, pluralidad y totalidad). En último término, dice Fabro, también Kant concibe seis transcendentales: espacio y tiempo, el «yo pienso en general» (es decir, la unidad transcendental de la autoconciencia con sus doce categorías) y las tres ideas transcendentales (cf. FABRO, C.: «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», en *Angelicum* LX (1983), pp. 534-558).

Zubiri no hace excepción a las oscilaciones históricas en la determinación de los transcendentales, acaso por fidelidad a su pensamiento de que el orden transcendental es un orden abierto. Naturalmente, lo transcendental por excelencia es «realidad», que es lo que el filósofo entiende por *res* (cf. SE, 424). En *Sobre la esencia* comienza considerando dos transcendentales simples —*res* y *unum*— y cuatro complejos —*mundo*, *aliquid*, *verum*, *bonum*— de los cuales el mundo es un transcendental disyunto y a los otros tres se les llama «conjuntos» (cf. SE, 432). No es ocioso resaltar la originalidad zubiriana de tomar al mundo como un transcendental, probablemente siguiendo a Kant y, sobre todo, a Heidegger. El *ens* no es un transcendental (cf. SE, 424) y tampoco se le reconoce este carácter al ser (cf. SE, 412). En este punto juzgamos inadecuada la interpretación de I. Aísa por la que Zubiri habría distinguido como una de las perspectivas de la transcendentalidad «la perspectiva que engloba a los transcendentales: *res*, *unum*, *mundo*, *aliquid* y *esse*» y habría reconocido transcendentalidad al ser, aunque fundada en la realidad (cf. AÍSA, I.: «De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri», en *Thémata* 4 (1987), pp. 11 y 8 respectivamente). Más acordes con las palabras expresadas por Zubiri en otros lugares (cf. NHD, 383) son las de M. L. Rovalletti: «Rigurosamente hablando el *ser no es transcendental*, porque no cabe aplicarle la forzosidad de la disyunción, sino en uno de sus miembros. Por ser actualidad mundanal, la forzosidad obliga a la cosa real a quedar actualizada o como "ser" o como "sobreser". Dios tiene realidad, pero no ser. Es pro-ón: sobre ser, extramundanal» (ROVALETTI, M. L.: *Esencia y realidad. La función transcendental de la esencia en la filosofía de Zubiri*. López Libreros, Buenos Aires, 1979, p. 83). A los seis transcendentales señalados, Zubiri añade más adelante el transcendental disyunto «suficiencia-limitación» (SE, 467; cf. SSV, 384) y, por cierto, con un sentido manifiestamente próximo al de los transcendentales disyuntos de Escoto. En efecto, en él se funda para apelar a una *via contingentiae* argumentativa de la existencia de Dios, pues la «limitación intrínseca y formal es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera» (SE, 473). Este procedimiento es de regusto escotista. El transcendental «suficiencia-limitación» se funda, según Zubiri, en que la intelección siente la caducidad de las cosas intramundanas en su talidad. En función transcendental, dicha caducidad determina la limitación como carácter transcendental de la realidad, como «suficiencia no-plenaria» (SE, 463), frente a la realidad plenaria o *a se* que sería Dios. J. Bañón ha criticado la justificación zubiriana de este último transcendental como un residuo de metafísica clásica incompatible con la doctrina última de la

Las cosas reales son sustantividades, esto es, constructos unitarios de notas con un carácter estructural. Las notas son notas «de» la unidad, a la que talifican reificándola. Pero, previa y primariamente, la unidad está «en» las notas. En el nivel de la esencia, esa presencia de la unidad es esenciación. La copertenencia de notificación y esenciación en la constructividad talitativa de la esencia es justamente el «de suyo». El «de suyo», pues, tiene un carácter transcendentamente constructo: «La manera como concretamente las cosas son "de suyo" es por constructividad» (SE, 477). Entonces, la constructividad talitativa tiene una función transcendental por la que instaura la talidad como algo «de suyo».

Por ser un constructo transcendental, el «de suyo» no sólo envuelve la intrínseca copertenencia de «notas-de» y «unidad-en», sino que esta pertenencia tiene ese carácter transcendental que puede llamarse constitución individual. Además, en virtud de esa copertenencia la cosa es «de suyo» según distintos respectos internos o dimensiones. La constructividad, en fin, tiene distinta

---

impresión de realidad: «La experiencia de la caducidad de lo real en tanto que real, en la que se funda la limitación transcendental de SE, no es una experiencia originaria de inteligencia sentiente y, por tanto, difícilmente pueden ser admitidas las consecuencias metafísicas que de ella se derivan para la concepción del orden transcendental» (cf. BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri», p. 304). En efecto, desde una doctrina más madura de la intelección sentiente, Zubiri deshechará el transcendental «suficiencia-limitación» con ocasión de una crítica a la tercera vía tomista de la existencia de Dios: «La experiencia muestra tan sólo y formalmente "lo que es", muestra que las cosas "son así" y nada más. Lo posible y lo necesario no son un hecho dado en la experiencia» (HD, 120).

En 1975, con ocasión de sus «Reflexiones filosóficas sobre lo estético», presenta el filósofo una nueva conceptualización de los transcendentales. La verdad aparece allí como un transcendental disyunto, al igual que el *bonum* y el *pulchrum* (cf. SSV, 381ss), doctrina que parece mantenerse en *Inteligencia y realidad* cuando afirma que «como no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo, resulta que no toda realidad tiene verdad» (IRE, 230) y tiene su precedente en SE, 381.

función transcendental según el tipo de talidad de que se trate. Constitución, dimensionalidad y tipicidad son los tres momentos estructurales transcendentales de lo real, del «de suyo» determinado por la esencia. El esclarecimiento de lo que son las formas y los modos de realidad a fin de atender a la fundamentación evolutiva de estos últimos exige recalcar en el concepto de constitución transcendental.

## **2. LA CONSTITUCIÓN TRANSCENDENTAL DE FORMAS Y MODOS DE REALIDAD**

En una primera aproximación, el concepto de constitución mienta la intrínseca determinación talitativa de la unidad de algo por sus notas; es la manera como las notas determinan la unidad del sistema sustantivo, el modo que tiene cada sustantividad de ser «una»<sup>19</sup>. Talitativamente, esta constitución es la estructura primaria de algo<sup>20</sup>: «es, en efecto, la *compage*, la compleción o estructura "física" primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones» (SE, 137). La unidad que determina esta constitución talitativa es meramente unidad numérica, es constitución del «modo según el cual "una"

---

<sup>19</sup>Cf. SE, 187, 190, 223, 275; IRE, 204; EDR, 38; HD, 20.

<sup>20</sup>Cf. SE, 137, 188.

cosa es "esta" cosa» (RTE, 45)<sup>21</sup>. En este sentido, la constitución talitativa es una constitución individual, entendiendo por individualidad aquel momento constitucional por el que toda sustantividad es radical e irreductiblemente «esta» sustantividad aun cuando sus notas puedan ser comunes a otros individuos<sup>22</sup>. Esta individualidad, pues, comprende desde la individualidad meramente singular que consiste «sólo» en no ser otro hasta la individualidad talitativa estricta, que difiere de otras individualidades por su constitución.

Semejante concepto de constitución, sin embargo, no es el más radical, y tampoco lo es el concepto de unidad individual del sistema en tanto que indivisión del constructo. En todo constructo talitativo, su carácter de «real» es común a las notas y a la unidad en cuanto reales. Este carácter transcendentamente común es la unidad transcendental. Como unidad del «de suyo», la unidad transcendental difiere de la unidad del sistema: «Es una unidad transcendentamente individual» (SE, 483). Los momentos de unidad numeral y constitución talitativa quedan absorbidos en la unidad transcendental individual como un carácter superior: la constitución transcendental. A su vez, el momento de incomunicabilidad de todo individuo, aquel por el que toda cosa real está separada de todas las demás, queda también absorbido en la unidad

---

<sup>21</sup>La constitucionalidad individual consiste en que «Cada sustantividad tiene su modo peculiar de ser una y total, de ser "esta"» (SE, 166). De ahí otra reiterativa definición más de la constitución como «el modo propio que "cada" cosa tiene de ser "esta", de ser numeralmente una; si se quiere, la índole del "ser-unidad"» (SE, 140).

<sup>22</sup>Cf. SE, 139, 165.

transcendental individual como positiva pertenencia de lo real a sí mismo. La suficiencia constitucional que significa la clausura cíclica de «tal» sistema y que lo distingue de los demás desempeña en el orden transcendental la función positiva de que lo real se pertenece a sí mismo en tanto que real: «Lo real, como un "de suyo", es así un "suyo"» (SE, 484). No se trata de que la cosa tiene «sus» propiedades —orden talitativo— sino de que es «suya»<sup>23</sup>.

El «suyo» como momento estructural transcendental del «de suyo», como función transcendental de la incomunicabilidad individual, es lo que Zubiri llamará «forma de realidad».

Pero en el orden transcendental lo real no sólo es «suyo», sino que se pertenece a sí mismo de un modo propio. Las estructuras sustantivas «son cada una a su modo. Cada cual es a su modo una» (EDR, 39). Sus notas modulan la pertenencia a sí mismas, y este ser «suyas» según un modo propio es la constitución transcendental. A cada una de esas modulaciones la llamará Zubiri «modo de realidad». La unidad individual transcendental, en este sentido, es el «modo intrínseco de pertenecerse a sí mismo» (SE, 487), y por ello comprende la unidad de incomunicabilidad y su modulación, la forma de realidad y su modo de realidad, con lo cual constitución es en último deslinde «el momento

---

<sup>23</sup>Esta «suidad» reconocida en *Sobre la esencia* no diverge de la suidad como momento transcendental de la impresión de realidad descrita en IRE, 121. La única diferencia está en que en SE se conceptúa la suidad desde la negativa incomunicabilidad individual, mientras que en IRE se hace desde la positiva respectividad. El pertenecerse de lo real a sí mismo es *ex positivo* suidad por suificación, *ex negativo* es forma de realidad. La individualidad «tiene un carácter de realidad incomunicable» (SE, 170).

según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso» (IRE, 201)<sup>24</sup>. Y esta constitución transcendental no es sino la constitución talitativa en función transcendental<sup>25</sup>.

## 2.1. Formas y modos de realidad

En una perspectiva noológica, formas y modos de realidad son tipos de independencia de lo real aprehendido determinada por el tipo de sistema de sus notas. La intelección sentiente aprehende contenidos independientes como unidades clausuradas de notas, algo «de suyo» independiente y uno, constitucionalmente suficiente en orden a la independencia<sup>26</sup>. Dichos contenidos, en cuanto son «de suyo», es decir, en tanto que talificados por la formalidad de realidad, determinan en función transcendental su forma y modo de realidad<sup>27</sup>. Formas y modos de realidad, pues, se distinguen de la talidad

---

<sup>24</sup>Cf. IRE, 204.

<sup>25</sup>Cf. SE, 487; IRE, 204. Esta constitución transcendental recubre la diferencia que en el orden talitativo se da entre unidad numeral y constitución. Hay, en efecto, individuos que no sólo se distinguen numeralmente, sino por su constitución. En otros, la diferencia es sólo numeral. Pero en uno y otro caso hay individualidad transcendental: «Tanto el *singulum* como el *individuum*, tomados en función transcendental, determinan el "de suyo" como algo que es "suyo", como algo que se pertenece a sí mismo, según un modo propio» (SE, 487).

<sup>26</sup>Cf. IRE, 201, 209.

<sup>27</sup>Cf. IRE, 124; RR, 31. De estas referencias puede deducirse que formas de realidad y modos de realidad son «de» el contenido talificado y «de» la formalidad de realidad. Ello explicaría que autores como A. López Quintás y D. Gracia asignen, por ejemplo, los modos de realidad al orden talitativo (cf. LÓPEZ QUINTÁS, A.: «La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro», p. 466; GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. 193). Por su parte, B. Castilla acentúa el carácter transcendental de formas y modos de realidad: «La forma y el modo de realidad es justamente la determinación que el momento talificante ejerce sobre el momento de

de las notas<sup>28</sup>:

«todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es un momento que técnicamente llamaría transcendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico» (HD, 23).

Saliendo al paso de las oscilaciones semánticas que estas expresiones presentan en Zubiri, avanzamos hacia una delimitación de lo que se entiende por forma y modo de realidad<sup>29</sup>.

### 2.2.1. Forma de realidad

Cada nota o sistema de notas determina, por la función transcendental de su constitución talitativa, una forma de realidad. Las notas talificadas connotan en su constitución la forma concreta de la unidad de lo real, del «de

---

realidad» (CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Rialp, Madrid, 1996, p. 256). A decir verdad, formas y modos de realidad son transcendentales, pero el mismo Zubiri, en un texto en que no distingue suficientemente entre forma y modo de realidad, admite una consideración talitativa de los mismos discriminando transcendentalidad material de transcendentalidad formal, distinción que parece admisible en la misma trilogía de la inteligencia: «Porque el modo de realidad puede considerarse como algo que, aun fundado en el momento de realidad en cuanto excedente de lo que es cada cosa real, sin embargo, concierne a la realidad de *esta* cosa. En este aspecto, aun siendo transcendental, no lo hemos considerado transcendentalmente. Si se quiere, el modo de realidad de cada cosa es transcendental materialmente; pero no lo es formalmente. Sólo lo será si considero el modo de realidad de cada cosa como momento del sistema de la realidad en cuanto tal» (ETM, 150). Por otro lado, en actualización mundanal formas y modos de realidad son formas y modos de ser (cf. IL, 386-387; IRA, 150).

<sup>28</sup>Cf. IRE, 219; HD, 22. En IRA, 23 se distingue entre cosas reales (plano talitativo) y formas y modos de realidad en cuanto realidad (plano transcendental).

<sup>29</sup>Nuestro punto de referencia fundamental es el «Apéndice 7» de *Inteligencia y realidad* (IRE, 209-215), donde Zubiri parece haber puesto fin a las imprecisiones que aquejan a estos conceptos en otras obras suyas, aunque no desarrolla suficientemente allí el contenido de los modos de realidad.

suyo», su forma de realidad<sup>30</sup>.

En rigor, una sustantividad elemental o nota única es ya una forma de realidad por ser aprehendida como algo «de suyo». Así, el verde aprehendido como nota independiente es forma virídea de realidad, pues esa nota, talificada como «de suyo», determina su ser una forma de realidad<sup>31</sup>. Pero de ordinario, lo aprehendido es sustantividad sistemática en que la constitucionalidad de las notas determina transcendentamente su forma de realidad. Así, «cada uno» de los animales tiene una forma de realidad<sup>32</sup>.

Todo contenido aprehendido como «de suyo» comienza siendo en su unidad una forma de realidad distinta de otras formas de realidad. Un trozo de hierro, uno de cobre, un astro, un perro, son distintas formas de realidad<sup>33</sup> entre las cuales hay una unidad de respectividad no sólo mundanal, sino

---

<sup>30</sup>Como observa B. Castilla, la forma de realidad de una cosa «correspondería a su talidad —es decir el contenido modulado por el momento de realidad—, que le hace ser tal o cual cosa» (CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, p. 331). El momento de individualidad incommunicable de la forma de realidad queda bien recogido en la cita. No así, pensamos, su carácter transcendental, que aparece algo más claro cuando la autora interpreta que la forma de realidad «es la talidad vista desde el nivel transcendental» (*op. cit.*, p. 256). Los dos aspectos confluyen en estas palabras de Zubiri: «Cada cosa no es sólo real sino que constituye "una" forma de ser real, esto es, una forma entre otras. Porque la realidad es constitutivamente respectiva; y esta respectividad es el mundo. Por tanto, la cosa real como momento del mundo es "una forma" de realidad, es "su" forma de realidad» (IRA, 285).

<sup>31</sup>Cf. RR, 27; IRE, 210; HD, 22.

<sup>32</sup>Cf. IRE, 211. No se trata de cada especie animal, sino de cada individuo transcendentamente considerado, esto es, como función transcendental de la incommunicabilidad individual. Así, cada animal, como cada astro, cada piedra, etc., es «suyo».

<sup>33</sup>Cf. IRE, 210. «Toda cosa real, además de las notas de su contenido, envuelve cuando hay varias cosas reales, intrínseca y formalmente, el carácter de ser *una* forma de realidad, la *suya*, respecto de las otras formas y modos de realidad» (RR, 29).

también cósmica o talitativa<sup>34</sup>.

### 2.1.2. Modo de realidad

Modo de realidad es la modulación de la pertenencia a sí mismo de lo real, el modo como las notas de la sustantividad son «suyas». Es la modalización de las formas de realidad. En efecto, cada forma de realidad se inscribe en algún modo de realidad, constituyéndose así diversos modos de realidad:

«Astro, hierro, cobre, encina, perro, hombre, etc., como formas de realidad se distinguen entre sí tan sólo por su constitución propia; es decir, por la índole de sus notas, por su constitución. Pero hay entre estas realidades una diferencia mucho más honda. Lo real es "de suyo". Pues bien, en los ejemplos citados se ve inmediatamente que esas cosas reales no difieren tan sólo por sus notas, sino también y sobre todo por el modo como esas notas son "suyas", son de la sustantividad; es decir, difieren por el modo de realidad» (IRE, 210-211).

Cada modo de ser «suyo» lo real también es, en último término, función transcendental de las notas y su constitución talitativa: «Entiendo por función transcendental el modo de realidad que las talidades en cuestión constituyen» (EDR, 203). Por ende, los modos de ser «suya» la realidad son modos de ser «de suyo» fundados en la pertenencia del sistematismo de las notas a la realidad, modos del «de suyo».

Diversas formas de realidad pueden tener un mismo modo de realidad.

---

<sup>34</sup>Cf. IRA, 115-116, 285, 291.

Así, cada animal tiene su propia forma de realidad, pero todos ellos comparten ese modo de realidad que es la vida<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>Cf. IRE, 211. La consideración de la vida como modo de realidad corrige otras declaraciones de Zubiri en que se la denomina «forma de realidad» (cf. HD, 22, 47; EDR, 186). El uso aparentemente esperpéntico que se hace de las expresiones «forma de realidad» y «modo de realidad» en textos de redacción anterior a IRE, si bien no falta una coherencia interna a cada obra, tiñe de ironía la advertencia de Zubiri: «No confundamos, pues, forma y modo de realidad, aunque muchas veces use los dos vocablos indiscriminadamente cuando lo que quiero decir no requiere esta distinción» (HD, 23). En HD, 47-50 se describe al hombre desde la personificación como «forma de realidad», correspondiendo a lo que en IS se entiende por modo de realidad. Incidentalmente se deja caer la expresión «forma de realidad» para designar la caída de un hombre a diferencia de la de una piedra (cf. HD, 48). En la misma obra se describe el modo de realidad como modo de implantación en la realidad (cf. HD, 23, 47, 51, 52), distinguiendo a la persona como modo absoluto a diferencia de las demás realidades: «persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro» (HD, 23). Esta breve cita no alude a tres modos distintos de implantación en la realidad, sino a los dos que en IRE se describen como «figuras de instauración en la realidad» (cf. IRE, 212-215). Ya en 1959, al decirse que la persona no es sólo una forma de realidad sino un modo de realidad, se entendía por modo de realidad que es un relativo absoluto, es decir, lo que posteriormente se llamará «absolutización» como figura de instauración en la realidad (cf. SH, 123).

En EDR hay textos que se prestan a equívoco como el siguiente: «el hombre, en virtud de la inteligencia, es un modo de realidad, evidentemente, como puede serlo un orangután o un chimpancé» (EDR, 220). No se sabe si el orangután y el chimpancé representan dos modos de realidad distintos o uno solo. Pero en esta obra también se denomina a la vida, conforme a la nomenclatura definitiva, modo de realidad (cf. EDR, 167, 184, 188), aunque caracterizándola desde el dinamismo de la mismidad. Paradójicamente, a la mismidad se le llama «forma de realidad» (cf. EDR, 184) y «modo de realidad» (cf. EDR, 198, 200). Al parecer, la terminología no pretende aquí ser técnica. Mismidad como forma de realidad designa algo común a todos los vivientes y no un carácter de la constitución de cada individuo a diferencia de otros. Mismidad como modo de realidad tampoco apela al modo de ser «suyo» cada individuo, sino a la manera como transcurre el dinamismo vital, a la mismidad como equilibrio que se rompe y se recupera para mantener la mismidad estructural (lo que en HD, 31 se denomina «modo de autopoerse»). En un texto antropológico posterior a 1962 utiliza Zubiri la expresión «manera de ser "de suyo"» en un sentido muy próximo al que tiene «modo de realidad» en IRE, tal como se aprecia en estas palabras: «Un conjunto enorme de sustantividades, distintas por razón de las notas tales o cuales que las constituyen, pueden tener todas la misma manera de ser "de suyo", esto es, tienen un mismo carácter de realidad» (SH, 65-66). Y este carácter es transcendental. En el curso acerca del espacio, el filósofo vasco afirma sin rebozo que la extensidad es «una forma o modo de realidad» (ETM, 150).

Pero la confusión en el uso de las expresiones alcanza, incluso, a la obra misma en que se fijan los tres modos de realidad. En efecto, en IRE, 173 se designan como modos de realidad: la realidad de una cosa material, la realidad de una persona, la realidad de la sociedad, la realidad de lo moral, la realidad de mi propia vida interior. En IL, 308 y 315 se llama formas de realidad a la verdad y el error, a las verdades de razón, a las de hecho y a las verdades factuales. En todos estos casos no hay un uso técnico de «modo de realidad» y «forma de realidad». Por ello, y a fin de evitar nuevos equívocos, es importante subrayar que los modos de realidad no se corresponden con la estructura modal de la impresión de realidad. Así, por ejemplo, al modo de sentir la realidad en «hacia» se le llama, desorientadoramente, «modo de realidad» en IRE, 184; IL, 33;

Los modos de realidad, en cuanto son de realidad están dados a la aprehensión primordial de realidad. Zubiri no lo dice explícitamente, pero así los sugieren su tratamiento en el primer volumen de la trilogía de la inteligencia y algunas otras declaraciones del autor: «Que hay distintos modos de realidad, no simplemente distintas cosas reales sino distintos modos de realidad, esto es un hecho evidente. [...] Es un hecho sobre el cual no habría mucho que decir, sino constatarlo meramente» (ETM, 172). Ahora bien, en tanto que modos, son inteligidos en razón<sup>36</sup>. Razón no es sólo intelección en profundidad e intelección en búsqueda, sino también intelección mensurante de lo real. De conformidad con la distinción que establece Zubiri entre la razón como «razón mía» y la razón como «razón de las cosas»<sup>37</sup>, cabe también discernir dos sentidos del vocablo «mensura», cabalmente atendidos a los que presenta en latín.

Como propia de mi razón, la mensura es medición o actividad mensurante que lleva a cabo la intelección racional. Como propia «de» las cosas, la mensura es la medida de la realidad que ellas son: «La razón es

---

IRA, 42, 139, 200, 202, 241. En IRA, 232 se precisa que el «hacia» es un modo de presentarse lo real como real. Por ello, sería mejor decir que el «hacia» no es un modo de realidad, sino realidad en modo de «hacia».

<sup>36</sup>Como observa A. González, «desde el análisis de la misma aprehensión podemos decir que cada cosa real tiene una forma y un modo de realidad en cuanto determinación de la formalidad por el contenido. Ahora bien, determinar cuáles son esas formas y modos es ya hablar de lo que las cosas reales sean en la realidad allende la aprehensión, y supone, por tanto, una búsqueda racional que puede descubrir nuevas formas y modos que no estaban en el campo de mi aprehensión» (GONZÁLEZ, A.: «La idea de mundo en la filosofía de Zubiri», p. 501; cf. también pp. 509-510, 513).

<sup>37</sup>Cf. IRA, 40-41.

intelección mensurante de la realidad. Pues bien, las cosas nos dan la medida de su realidad» (IRA, 71).

La razón, como mía, mensura —mide— lo real en profundidad como cosa real y como modo de realidad<sup>38</sup>. Para ello precisa de un canon, que es justamente la realidad campalmente inteligida en el logos<sup>39</sup>. Con ello entiende cada cosa real fundada en la realidad profunda como modo de realidad<sup>40</sup>. Pero si la realidad campal puede ser adoptada como canon es porque ya tiene su medida en vistas a lo que es en profundidad, en el mundo, la realidad que se trata de entender racionalmente<sup>41</sup>. Lo campal previamente inteligido es «mensura tanto por lo que concierne a lo que es real como por lo que concierne a lo que llamamos forma y modo de realidad» (IRA, 57). En definitiva, razón es una intelección en la que las cosas ya inteligidas nos dan la medida de su propia realidad, no como medida numérica, sino como «medida sentiente de la realidad de las cosas reales» (IRA, 316-317)<sup>42</sup>. Los modos de realidad son realidad sentientemente mensurada.

En *Inteligencia y realidad*, Zubiri llega a fijar en tres los modos de realidad aprehensibles en intelección, tres modos de ser «suya» la realidad, a

---

<sup>38</sup>Cf. IRA, 55, 57.

<sup>39</sup>Cf. IRA, 58, 118, 143-144.

<sup>40</sup>Cf. IRA, 160-161.

<sup>41</sup>Cf. IRA, 22, 44, 55.

<sup>42</sup>Cf. IRA, 310. «Significa esto que cada cosa real es real en su medida, es una medida de realidad —diremos forzando la expresión—» (FERRAZ, A.: «Inteligencia y razón en Zubiri», en *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia* 1 (1984-1985), p. 47).

saber: mero tener en propio, autoposeerse y ser persona. Estos modos se corresponden con lo que en *Sobre la esencia*, con una terminología afecta al orden talitativo, se presentaba como tres «zonas de realidad», la de la naturaleza material inanimada, la de los seres vivos y la de los hombres<sup>43</sup>. Ya entonces se advertía la articulación evolutiva de estas tres «zonas», resultantes

---

<sup>43</sup>Cf. SE, 238-246. Nótese que no se trata de los tres reinos clásicos de las ciencias naturales, el mineral, el vegetal y el animal. Las tres «zonas de realidad» zubirianas son detectadas por otros autores. Piénsese en la distinción de P. Teilhard de Chardin entre previda, vida y pensamiento que hilvanan su reflexión hacia la sobrevida. La articulación de los tres no puede ser sino evolutiva: «El eje de la Geogénesis pasa y se prolonga en adelante por la Biogénesis. Y esto se expresa, en definitiva, en una Psicogénesis» (TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*. Taurus, Madrid, 1967<sup>4</sup>, p. 181. Traducción de M. Crusafont Pairó). La psicogénesis aboca, para Teilhard, en la constitución de la noosfera. Tal como glosa Hemleben, rememorando el «natura non facit saltus» kantiano: «Teilhard ist ein entschiedener Gegner des Satzes "Die Natur macht keine Sprünge". Seine Sicht der Entwicklung von Erde und Mensch blickt auf zwei wesenhafte Sprünge: 1. Vom Prä-Vitalen-Sein zur Lebenssphäre, der "Biosphäre"; 2. Von der Biosphäre zum bewußten Sein des Menschen, der "Noosphäre"» (HEMLEBEN, J.: *Teilhard de Chardin*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1991, p. 131). Pero los tres ámbitos talitativamente diferenciados por el autor de *Sobre la esencia* también admiten un prudente contraste con la clásica tríada *esse, vivere, intelligere* de procedencia neoplatónica —Proclo, Pseudodionisio— y distinta de aquella otra, seguida por Porfirio, Jámblico y Siriano que sustituye *vivere* por *moveri*. San Agustín establece una gradación de perfección de menos a más en esta terna: «Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, estoy certísimo de que el que entiende existe y vive, por lo cual no dudo que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas; porque, en efecto, lo que vive ciertamente existe, pero no se sigue que sea también inteligente: tal es, según creo, la vida de los animales; y de que una cosa exista, no se sigue que viva ni que entienda: de los cadáveres, por ejemplo, puedo afirmar que existen, pero nadie dirá que viven. Y, finalmente, si una cosa no tiene vida, mucho menos inteligencia» (AGUSTÍN, A.: *Del libre albedrío*. L. 2, cap. 3, n. 7. Editorial Católica, Madrid, 1947. Traducción de V. Capánaga). Se antoja irresistible la comparación con la secuencia piedra-perro-persona de HD, 23 o con la de mesa-perro-persona de ETM, 128. Aun así, Zubiri considera que es «problemática la idea de grado de entidad» (HD, 120) en una metafísica del ser, pues tendría que asumir la idea de una evolución de grados de ser y «Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución» (EDR, 156). Por otro lado, no cabe ignorar que la terna neoplatónica aludida admite también lecturas en el sentido de una degradación desde la plenitud que el ser representa, tal como se comprueba en el siguiente pasaje de Tomás de Aquino: «Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere» (*De Ver.*, q. 20, a. 2, ad 3um; Cf. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9um). En fin, la alusión al pensamiento antiguo no es meramente erudita, pues el propio Zubiri notaba ya en su escrito sobre la deificación la presencia, en el Nuevo Testamento, de «tres modos de ser», a saber, el ser de los cuerpos, el ser de los seres vivos y el ser personal (cf. NHD, 440-441).

de un proceso de estabilización de la materia, vitalización de la materia estable e inteligización de la animalidad<sup>44</sup>. Pero considerando la función transcendental de la constitución talitativa de las sustantividades, lo que puede decirse es que «Muchas formas de realidad pueden tener, pues, un mismo modo de realidad. Y estos modos, como acabamos de ver, son tres: mero tener en propio, autoposeerse, ser persona» (IRE, 212).

### 2.1.2.1. Mero tener en propio

El tener notas «en propio» es algo escible en todas las cosas reales aprehendidas, sean inertes o vivas, pero el «mero» tenerlas «en propio» es el modo de realidad exclusivo de las realidades inertes<sup>45</sup>. Así, en el hierro o en el cobre «su sustantividad no consiste sino en "mero tener en propio" sus notas» (IRE, 211). Mero tener en propio consiste en que las notas aprehendidas como «de suyo» pertenecen a la cosa como siendo sin más «suyas». Entonces, el ser «suyo» o forma de realidad encuentra su primera modalización en el sólo ser «suyo» y nada más.

Tener notas en propio no se identifica con tener propiedades, sino que es algo anterior en el orden de la aprehensión, ni propiedad es lo mismo que

---

<sup>44</sup>Cf. SE, 171-173.

<sup>45</sup>El «meramente» representa una diferencia significativa en la caracterización de algo, según se hace notar en SE, 465.

nota.

Cierto es que en sentido lato propiedad «significa efectivamente la pertenencia en propio a algo» (IRE, 55) sin que revista necesariamente el carácter de inherencia a una sustancia. Todo lo que forma parte de una cosa es propiedad suya: su materia, estructura, psiquismo, composición química, etc. En esta línea no hay inconveniente en usar como sinónimos propiedad, nota y cualidad<sup>46</sup>. Por nota se entiende, de manera similar, «todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella "en propiedad", como algo "suyo"» (SE, 104). De ahí que lo «en propio» viene a coincidir con esta acepción amplia de propiedad y de nota.

Mas en sentido estricto es propiedad aquella nota que dimana de la índole de una cosa<sup>47</sup>, por ejemplo como accidente suyo o como el *proprium* aristotélico —ἴδιον— cual haber consecutivo a su constitución. Con este matiz, propiedad no es idéntico a nota. Nota es, en principio, lo «gnoto» o presente en la impresión de realidad como otro; no es algo que lleva a lo aprehendido, sino lo aprehendido mismo en su estar aprehendido. Y sólo algunas notas son

---

<sup>46</sup>Cf. IRE, 55-56; SH, 43; «notas o propiedades» (IL, 135; SE, 147), «propiedades o notas» (HD, 53). Muchas veces usa Zubiri la palabra cualidad en vez de nota, a menudo como tributo a la inveterada expresión «cualidades sensibles». Otras, prefiere subsumir todo bajo el título de nota: «En toda realidad sustantiva designo con el nombre de *notas* algo sumamente amplio, que abarca tanto los momentos cualitativos distintos como las partes integrales u otras. Es decir, designo con el nombre de notas todos los caracteres de la estructura del constructo sustantivo» (ETM, 441).

<sup>47</sup>Cf. IRE, 56.

cualidades: tres puntos vistos no son cualidad, pero son nota<sup>48</sup>.

Tomadas en sentido estricto, nota, propiedad y cualidad califican aspectos distintos de lo real, de lo «en propio»: «la "nota" es lo notado en propio, la cualidad es siempre y sólo cualidad "de" lo real, propiedad es la nota en cuanto emerge (en la forma que fuere) de la índole de una cosa» (IRE, 56).

Por consiguiente, en el mero tener notas en propio puede tomarse «nota» como sinónimo de propiedad en el sentido lato de «pertenecer propiamente a algo»<sup>49</sup> y es lo que fundamenta el que, ulteriormente, algunas de estas notas puedan ser conceptuadas como propiedades<sup>50</sup>, sea aditivas o sistemáticas.

### 2.1.2.2. Autoposeerse

Un modo de realidad distinto y nuevo con respecto al mero tener notas en propio es el autoposeerse, que consiste en que lo real «de suyo» es «suyo» perteneciéndose en virtud del sistematismo de sus notas, es decir, siendo y sintiéndose como un «sí» mismo, como un *autós*<sup>51</sup>. Este modo de realidad es

---

<sup>48</sup>Cf. IRE, 33. Esta explicación radicaliza la distinción entre nota y cualidad, aparentemente asimiladas en HD, 18: «Por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esa nota es la cosa». A la luz de IRE, nota no es un aspecto manifestativo de la cosa, sino la cosa misma notada, y es en este sentido en el que cabe decir que «la nota pertenece a la cosa».

<sup>49</sup>Cf. BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del "de suyo"», pp. 314-318.

<sup>50</sup>Cf. IRE, 211.

<sup>51</sup>Cf. IRE, 211-212. La alusión al sentir es capital, pues éste es esencial a la vida cual modo «de una realidad formal y constitutivamente sentiente» (SH, 444).

el que comparten «los animales todos» (IRE, 211) y en general los seres vivos, pues «el viviente es un "sí mismo", un *autós*» (HD, 31). Es justamente la función transcendental que tienen los vivientes la que determina este nuevo modo de realidad común a todos ellos: «Por ser *tales* los vivientes, es de determinada manera el *tipo de realidad en cuanto realidad* que representa cada uno de ellos» (EDR, 184)<sup>52</sup>. Al autoposeerse puede llamársele, por ello, vida como modo de realidad, y también, *mutatis mutandis*, «mismidad». La vida «consiste en ser el mismo y poseerse» (EDR, 199), es mismidad en propiedad. Esta autoposición admite grados, desde una forma rudimentaria de *autós* en la vida elemental hasta una forma plena en el hombre<sup>53</sup>. Pero siempre se trata de que en el viviente «sí mismo es poseerse» (EDR, 198).

La vida no es una propiedad que inhiere a un sujeto o emerge de él. De ahí la crítica zubiriana al concepto aristotélico de automoción como propiedad distintiva de la vida. Así entiende el pensador donostiarra la doctrina del Estagirita al respecto:

«En el movimiento [del viviente] hay una dimensión de mutación que es propia del acto realizado, pero hay otra dimensión que es la pura operación, interna productora de esa mutación. Esta segunda dimensión es la que constituiría el movimiento vital. La vida, nos dice Aristóteles, es un *ergon* que no tiene más producto érgico que su propio movimiento. Este

---

<sup>52</sup>Cf. ETM, 562.

<sup>53</sup>Cf. HD, 31; IRE, 211; EDR, 186; SH, 553. Los grados de autoposición dependen de los grados del sentir, que es lo característico del ser vivo y lo que determina el autoposeerse como modo de realidad. El vegetal se inscribe en este modo de realidad en la medida en que, además de su troficidad, se le reconoce una susceptibilidad o primordio de sensación. En este sentido, un león es más viviente que una encina (cf. SH, 553).

*ergon* es la cualidad de un movimiento vital en sí mismo: es *energeia*. El movimiento vital no es espontáneo, sino *inmanente*; la vida es *automoción*» (SH, 551).

Cursan varios motivos para recusar esta tesis. El más notable es que esa «cualidad» que es el movimiento íntimo puede entenderse como una propiedad que dimana de un sujeto. Aun concediendo la vidriosa noción de sujeto, siempre podría replicarse que ese sujeto ha de estar ya vivo para que de él pueda emerger el automovimiento como propiedad inmanente suya. Si carece de automoción es porque está muerto; si tiene automoción es porque «ya» está vivo<sup>54</sup>. Es el modo mismo de este estar en movimiento lo que remite a un nivel más radical: «En el fondo de esta concepción de la vida como automoción, se admite que hay un *autós*» (SH, 551-552). Si el viviente es operativamente un semoviente, si se mueve a sí mismo, es porque constitutivamente ya es un «sí mismo», y cuanto más sí mismo es, más se aproxima en su mismidad a ese «me» que siente la realidad humana cuando dice «me siento sediento» o «me siento hambriento». Este «me» hace referencia a la realidad propia, es la forma primaria del «sí mismo» como realidad. En

---

<sup>54</sup>Cf. ETM, 568. En NHD vincula Zubiri la noción aristotélica de automovimiento (cf. *Phys.* VIII, 250 b 14) con la declaración del Estagirita de que para los vivientes su vida es su *éivai*, su ser (cf. *De An.* II, 413 b): «Si quitamos al movimiento vital lo que tiene de mutación, y nos quedamos con la simple *operación* interna del vivir, comprenderemos que el propio Aristóteles nos dijera que para los seres vivos su ser es su vida, entendida como operación inmanente más bien que como mutación» (NHD, 412). En EDR hace Zubiri una lectura sustancialista del aserto aristotélico, leyendo una vez más *οὐσία* como sustancia, pues el griego tendría en el fondo presente la distinción entre el sujeto y su ser: «Aristóteles toma ahí al viviente como un sujeto a quien le acontece, en la forma que sea, eso que se llama ζῆν, vivir. Es un sujeto a quien le acontece la vida» (EDR, 189). Esto conduciría a la inadmisibile afirmación de que la vida es un accidente del viviente.

definitiva, la vida no es «auto-moción», como ha solido decirse desde los griegos, sino que es un modo de «auto-poseción» (IRE, 211)<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup>Desde Aristóteles, la tradición habría pensado que la vida se reconoce «in motu» (cf. NHD, 412). Esta observación de Zubiri no es del todo justa y parece más manualística que precisa. A decir verdad, la doctrina transcendental de la vida que mantiene Zubiri no está lejos de la sostenida por Tomás de Aquino. Para el Aquinatense, la vida se nos manifiesta, efectivamente, en el movimiento, pero no se identifica con él. Todos los seres de la naturaleza están sometidos al movimiento, pero no todos son vivientes. Así, el universo no puede ser viviente porque su movimiento no proviene «a movente intrinseco» (cf. *I S. Th.*, q. 18, a. 1, in c). Pero ello no significa que la vida se reduzca a ser una operación inmanente. Esta es, más bien, una interpretación impuesta por comentaristas y autores tomistas que no respeta la letra del santo doctor. Entre ellos cuenta el famoso medievalista M. Grabmann: «Das Charakteristische des Lebens ist sonach die Selbstbewegung, also die Immanenz der Tätigkeit» (GRABMANN, M.: *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*. Paderborn, 1922, p. 10). Pero también el creador en Lovaina del Instituto Superior de Filosofía donde cursó su licenciatura Zubiri, apreciado por éste como «un audaz profesor, hoy *Cardenal Mercier*» (CCM, 203) y citado en su tesis doctoral (cf. TFJ, 10). En un texto finisecular indica D. Mercier que la distinción entre movimiento y movimiento vital está en la inmanencia. El movimiento, aun continuo, de la materia bruta es transitivo, mientras que el movimiento de la vida es inmanente. Entonces, los dos rasgos del movimiento vital son su continuidad y su inmanencia: «Pour nous, disciples de saint Thomas d'Aquin, nous ne voyons dans la vie végétative que des forces mécaniques et physicochimiques; et si l'être qui vit est supérieur à celui qui ne vit pas, ce n'est pas à raison d'une irréductibilité fictive de ses forces aux forces communes de la matière, mais à raison du mode spécial suivant lequel ces forces se déploient pour réaliser le but intrinsèque de la nature vivante, le bien-être de l'individu et la conservation de son espèce. Le mouvement vital n'est pas spontané au sens propre du mot, il n'est spontané qu'en apparence, en réalité il est provoqué. Mais s'il n'est pas spontané, quels sont donc les caractères que le distinguent des phénomènes observables dans les corps bruts? Le mouvement vital est, de sa nature, continu et il est immanent» (MERCIER, D.: *La définition philosophique de la vie*. Louvain, 1898, pp. 47-48). También Zubiri rechaza la definición de la vida por la espontaneidad y considera que es el medio el que provoca las acciones del viviente (cf. EDR, 194-195; SH, 550-551). Aun así, para Santo Tomás es insuficiente la conceptualización de la vida como operación inmanente, pues se queda en un nivel puramente descriptivo: «Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura: et vita significat hoc ipsum sed in abstracto [...] Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operatione vitae» (*I S. Th.*, q. 18, a. 2, c). Si la vida, según este texto, no es propiamente operación, mucho menos podrá identificarse con una de las características de la operación como es la inmanencia. Desde el juvenil comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo está fijada la contraposición tomista entre *esse* y *operatio* en lo concerniente a la vida: «Vivere dicitur dupliciter. Uno modo idem est quod esse viventis [...] Alio modo dicitur vita operatio rei viventis» (*II Sent.*, d. 38, q. 1. a. 2, ad 3um; cf. *De Ver.*, q. 4, a. 8; q. 13, a. 4, ad 2um; *I S. Th.*, q. 54, a. 2, ad 1um; etc.). Para el Doctor Angélico, a la vida en cuanto operación sólo le compete una cierta prioridad en el orden temporal del conocer humano: «Essentia re ex operatione ipsius cognoscitur; et ideo ex operationibus quibus per prius convenit nomen vitae translatum est nomen ad ipsum esse, secundum quod alius est effectus talium operationum» (*III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 1um). La identificación precipitada de vida e inmanencia deja sin conceptualización filosófica adecuada a operaciones transeúntes que pueden también ser vitales, pues las operaciones transeúntes son comunes a vivientes y no vivientes (cf. *I S. Th.*, q. 51, a. 3). Zubiri extrema la observación crítica que ya hiciera Santo Tomás: «Cada una de las acciones elementales, o de los mecanismos elementales que componen un acto vital es,

Autoposeerse tampoco es sinónimo de reflexión, pues ésta presupone un *autós*. Considerarse uno a sí mismo supone el ser ya «sí mismo»: «No se entra en sí mismo sino sintiéndose sí mismo» (IRE, 109)<sup>56</sup>. Y la unidad primaria del «sí mismo» es lo que permite el desdoblamiento de sentirse a sí mismo.

La requisitoria de distinguir entre el *autós* y su moción, entre la vida como modo de realidad y el movimiento vital, invita a discernir también dos niveles en la visión zubiriana de la mismidad, aunque ambos estén coimplicados en el viviente: la mismidad que se es y la mismidad que se ejerce. Sólo la primera es la vida como modo de realidad, el *autós*. La segunda corresponde al decurso vital, es decir, a «la manera de autoposeerse» (HD, 31)

---

desde el punto de vista de las estructuras, formalmente transitivo o transeúnte» (EDR, 196). En una cuidada investigación de la que hemos extraído los textos aquí citados de Grabmann, Mercier y Sto. Tomás, M. Sánchez del Bosque ha demostrado que la vida del viviente no consiste, para Tomás de Aquino, en movimiento ni en operación, sino que es un principio *ex se* respecto del viviente. Lo que aparece constantemente en los escritos de Santo Tomás es la contraposición entre *ex se* y *ab alio*, tal como se muestra en la citada *quaestio* 18 de la primera parte de la *Suma Teológica*, el texto que Zubiri probablemente tiene presente al escribir sobre la vida como modo de realidad: «tandiu indicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae» (*I S. Th.*, q. 18, a. 1, c). La extensión del término vida al movimiento y la operación se basa en su origen «ex se» y no «ad aliquem motum», es decir, el movimiento vital es «sine aliquo principio extra» (*IV Sent.*, d. 14, q. 2, a. 3, q. 2, c). De ahí que la vida se interpreta mejor, en el espíritu de Santo Tomás, desde la noción de principio que desde la de inmanencia: «La idea de vida está asociada expresa y continuamente a la idea de principio. La perfección de la vida se mide por el modo más o menos completo de ser principio. La misma literalidad de las expresiones "ex se, per se, a se, in se (habet principium)"; el contraste establecido con otra expresión constante "ab alio moveri"; [...] he aquí una serie de argumentos que nos señalan, vigorosa y definitivamente, la asociación conceptual, voluntariamente apoyada en la experiencia, entre vida y principio» (SÁNCHEZ DEL BOSQUE, M.: *Una raíz de la modernidad. Doctrina tomista sobre la vida*. Universidad Pontificia de Salamanca / Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca. Salamanca, 1985, p. 91).

Conocer la vida «in motu», por consiguiente, no excusa la consideración más radical de la vida como principio de algo que ya es «sí mismo», en lo cual apunta un hermanamiento doctrinal entre Santo Tomás y Zubiri.

<sup>56</sup>Cf. HD, 31; ETM, 408.

y es lo que Zubiri llama dinamismo de la mismidad. Pero lo más radical de la vida no es su transcurso o fluencia, sino que es formalmente el autoposeerse<sup>57</sup>. Este autoposeerse envuelve un dinamismo en orden a esa misma autoposición constitutiva, en orden a la mismidad que se es. Es el autoposeerse en mismidad ejercida, el dinamismo real que se funda en la mismidad como modo de realidad, el poseerse como acto. Tomada entonces como dinamismo, «la mismidad es consecutiva a las estructuras. Es consecutiva al *αυτός*» (EDR, 194)<sup>58</sup>, y la vida como movimiento lo es de algo que estructuralmente es «sí mismo» y que por ello puede conferir carácter de mismidad a los movimientos vitales.

### 2.1.2.3. Ser persona

Persona es un nuevo modo de realidad distinto del mero tener notas en propio y del autoposeerse. Que este concepto ha adquirido carta de ciudadanía filosófica relativamente tarde testimonia el carácter abierto y no fijado del orden transcendental<sup>59</sup>. La persona no se posee tan sólo en virtud del

---

<sup>57</sup>Cf. EDR, 198; SH, 444; ETM, 564. Lo que la vida tiene de vida es su propio carácter de realidad (cf. SH, 624).

<sup>58</sup>«El sí mismo, el *αυτός*, no es un resultado de la vida sino un principio de ella» (EDR, 192; cf. ETM, 569). Por eso se llama a la vida como autoposeerse «sede del dinamismo de la mismidad» (EDR, 323).

<sup>59</sup>«Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente,

sistematismo de sus notas, «materialmente» por así decir, sino que «tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio "ser suyo"» (SE, 504). Y ello en virtud de esa nota suya que es la intelección, por la cual hace la realidad suya<sup>60</sup>. Como modo de realidad, persona es aquel modo por el que el «de suyo» es precisa y formalmente suyo en tanto que realidad. Es su realidad la que «de suyo» consiste en ser «suya»<sup>61</sup>. Como esta realidad ya es suya en cuanto forma de realidad, la persona es no sólo suya formalmente, sino reduplicativamente. Su modo de realidad es «suidad» porque es reduplicativa y formalmente suya<sup>62</sup>. Persona es, pues, «formal y reduplicativa *suidad* real» (IRE, 212). Consiguientemente, la persona no es sólo un *autós*, sino que se autoposee en su propio carácter de realidad, es «sí misma» siendo suya. En gracia a la inteligencia, «vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas

---

la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsustancial» (IRE, 131). A fin de contraponer el modo de realidad de la persona al modo de realidad sustancial llama Zubiri «modo de realidad» a la naturaleza (cf. IRA, 339). Para distinguir a la persona del mero tener en propio llama asimismo «modo de realidad» a «cosa» (cf. IRA, 56). Como se sabe, la introducción del concepto de persona es «obra del pensamiento cristiano», en particular de las especulaciones cristológicas de los Padres capadocios (cf. HD, 323; HRP, 5). Pero intramundamente, sólo el hombre constituye ese modo de realidad que es la persona (cf. SE, 506) y que se tiene que configurar en personalidad (cf. EDR, 225).

<sup>60</sup>Cf. EDR, 247.

<sup>61</sup>Cf. SE, 504; EDR, 207; HD, 48, 75, 373; SH, 480. «Persona es justamente ser "suyo"» (EDR, 222).

<sup>62</sup>Cf. EDR, 222; SE, 504; HD, 136. El vocablo «suidad» no designa aquí la suidad como estructura transcendental de la formalidad de realidad ya analizada en el capítulo 2. Por otro lado, aquí no se trata sino de ofrecer una caracterización sumaria de la persona como modo de realidad en orden a su papel en la transcendentalidad dinámica que es la evolución, sin recurso a la inundatoria bibliografía sobre el tema de la persona en Zubiri.

en la realidad» (HD, 81). La persona no es simplemente un sistema «indivisum in se et divisum a quolibet alio», esto es, un sistema cíclico y clausurado, sino que sus notas le pertenecen formal y reduplicativamente en tanto que reales, la persona se pertenece plenariamente a sí misma<sup>63</sup>. Como ya observara Zubiri en 1959:

«Suidad es, pues, tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad» (SH, 117).

De ahí que la persona, la suidad, puede definirse como realidad en propiedad en cuanto realidad<sup>64</sup>. Y esto es constitutivamente anterior a ser dueño de los propios actos<sup>65</sup>.

Si la mismidad o autoposeerse era propia de los vivientes, el modo de realidad de la persona como suidad ya no es mismidad sino hipermismidad, envuelve el poseerse en su propio y formal carácter de realidad. La persona es,

---

<sup>63</sup>Cf. IRE, 212; SH, 111-112, 117.

<sup>64</sup>Cf. SH, 110, 111. «La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y, además, reduplicativamente, por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad» (SH, 112). Persona es ser mi «propio» mí real (cf. SE, 505). La persona, pues, es *autós* «siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad» (IRE, 212). Ser persona significa «poseerse en forma de realidad» (EDR, 312).

<sup>65</sup>Cf. SH, 112-113; EDR, 198. Sólo porque la persona es «suya» son sus actos «suyos» y puede ser dueña de ellos. Es cierto que el ser dueño de sí —lo que Zubiri entiende por libertad— es la forma suprema de autoposesión en suidad, pero ello pertenece al orden operativo de la persona, a la personalidad: «Vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad. Apoderado de sí mismo lo está el hombre *velis nolis*; no es algo a que el hombre *tenga que llegar*, es algo que constitutivamente el hombre es en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias» (SSV, 153). Lo que la libertad añade a la autoposesión es el ser autor de la misma (cf. HD, 78).

por ello, «animal personal»<sup>66</sup>.

A la persona así caracterizada en su constitución es a lo que Zubiri llama personeidad. La razón formal de la personeidad es la suidad: «Personeidad es "suidad"» (SH, 159)<sup>67</sup>.

Pero la persona no sólo es formal y reduplicativa suidad real, sino que a su propio «de suyo» le pertenece, en acto segundo, comportarse no sólo según las notas que tiene, sino en vista de su propio carácter de realidad<sup>68</sup>. Desde la transcendentalidad cobrada en intelección, «la persona actúa formalmente en vista de su "suidad"» (SH, 154). La apertura al todo de la realidad *qua* realidad envuelve congéneremente la apertura al carácter de realidad propio por y para el que la persona vive, configurándose así dinámicamente su personeidad. Y esta modulación de la personeidad es precisamente lo que llamamos personalidad. Si por personeidad ha de entenderse la estructura básica que confiere subsistencia, el principio estructural de la sustantividad personal<sup>69</sup>, la personalidad es la figura «que esta persona va cobrando en el inexorable ejercicio de los actos de su vida» (EDR, 224)<sup>70</sup>. Y ello aun cuando esos actos sean pasivos o puramente vegetativos y tengan

---

<sup>66</sup>Cf. HD, 51, 61; SE, 507; SH, 480; DSHS, 12, 37.

<sup>67</sup>Cf. HD, 136.

<sup>68</sup>Cf. SE, 500, 503; HD, 47; ETM, 128.

<sup>69</sup>Cf. SH, 114, 124; EDR, 224.

<sup>70</sup>Sobre la personalidad como «figura», cf. SH, 136, 360, 661; HD, 58, 110, 136, 373; ETM, 425. También se le llama «forma de realidad» en HD, 104, 105, 106, 107, 108.

sólo el carácter de *actus homini*<sup>71</sup>.

Personalidad es la modulación de la personeidad<sup>72</sup>, modulación que dota a ésta de concreción individual<sup>73</sup> y que tiene un carácter decurrente o temporal<sup>74</sup>. La personalidad es el dinamismo de la personeidad por el que ésta, siendo siempre la misma, nunca es lo mismo; es el homólogo en la persona del dinamismo de la mismidad. Por eso, aunque intramundaneamente sólo hay vida personal dando de sí una personalidad<sup>75</sup>, esa vida es personal «por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene el carácter de personeidad» (SE, 505). Por la primacía entitativa que ostenta la personeidad es por lo que a la personalidad la llama Zubiri personeidad en acto segundo, reservando para aquella otra el redundante título de personeidad en

---

<sup>71</sup>Cf. SH, 135, 481.

<sup>72</sup>Cf. SH, 127; IRA, 255; HD, 49. Un acervo de caracteres psíquicos sólo son personalidad en la medida en que modulan la suidad (cf. HD, 50).

<sup>73</sup>Cf. HD, 51. Para el hombre, «su personalidad no consistirá en otra cosa sino en dibujar de una manera concreta, dentro de un sistema de posibilidades, su condición misma de personeidad» (SH, 433). Al carácter transcendentamente individual es a lo que Zubiri llama individuad, según lo cual: «Personeidad es el tipo de individuad de la esencia abierta» (SE, 505). Las notas de la ulterior concreción hacen que el individuo tenga individualidad, la cual es modificable (cf. SE, 490). La personeidad personaliza, individualiza, todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella, da de sí una personalidad.

<sup>74</sup>«Mi personalidad es aquello que soy habiendo sido todo lo que "fui" y como lo fui. No es la "sucesión" de modos de ser, sino la "figura" temporal concreta de mi ser» (SH, 168); personalidad «es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida» (SH, 113). En este sentido, se va haciendo, deshaciendo o incluso rehaciendo.

<sup>75</sup>Cf. EDR, 225; «El hombre no puede ser persona sino personalizándose» (EDR, 249); «Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada» (HD, 56); «Y 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» (DHS, 20).

acto primero<sup>76</sup>.

Por último, y aunque algunos textos dejan entrever una identificación entre la personalidad y el yo<sup>77</sup>, es lo habitual considerar que el yo es el ser de la realidad sustantiva en que la persona consiste, su actualidad mundanal.

\* \* \*

Mero tener en propio, autoposeerse y ser persona son los tres modos de realidad que reconoce el último pensamiento de Zubiri. A poco que se reflexione sobre su significado se advierte que la noción común a todos ellos es la de modo de propiedad poseída. Hay, efectivamente, un tener «en propio» meramente, un tenerse «en propio» y un tenerse «en propio» en tanto que realidad. Genéticamente, diríase que en el pensamiento de Zubiri ha sido la idea de autoposesión o autopropiedad como carácter distintivo de la persona la que ha guiado la tentativa de esclarecer y acotar los modos de realidad. El concepto de persona como suidad habría sido el parámetro o canon para discernir los modos como la realidad es constitutiva y transcendentalmente «suya»<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup>Cf. SH, 124, 132-133; EDR, 225.

<sup>77</sup>«En este modo de pertenencia se funda a su vez el carácter de sus actos vitales, a saber, la constitución y configuración de nuestro ser, de nuestro Yo: es en lo que consiste lo que llamamos *personalidad*» (SH, 480; cf. SH, 544).

<sup>78</sup>Esto se desprende de la misma consideración de la estructura transcendental de la esencia (cf. SE, 481-508), que ofrece la base teórica de la descripción de lo que es forma y modo de realidad, en una obra que a decir de I. Ellacuría estaba destinada a fundamentar y elucidar metafísicamente el concepto de persona (cf. ELLACURÍA, I.: «Presentación», en SH, XX; cf. también ELLACURÍA, I.: «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», p. 178). Pero a la misma persuasión conduce un *excursus* cronológico textual sobre el concepto de autoposesión y el emblemático «vivir es poseerse», que comienzan siendo caracteres propios de

El propio Zubiri reconocerá el carácter variable y abierto del canon con que la razón mensura la realidad campalmente sentida: «Por ejemplo, lo que es el canon después de haber inteligido "personas", no es lo mismo que lo que era mientras no inteligíamos más que "cosas"» (IRA, 59). El canon así dilatado determina que lo real medido resulta ser de realidad mayor o menor con respecto a la realidad como principio.

Por eso mismo, si ya a simple vista ofrecen los modos de realidad una articulación gradual, es presumible que esta articulación ha sido pensada por Zubiri desde y hacia la persona. Ser persona sería así el concepto matriz a la par que terminal de la gradación evolutiva de los modos de realidad.

---

la persona. Así, en el curso «El problema del hombre» (1953-54) señala Zubiri que nuestra vida «es una autoposesión en forma positivamente conviviente» (SH, 224; cf. SH, 302). Para el hombre, se nos dice, «Vivir es poseerse» (SH, 302), «poseerse en pura sustantividad» (SH, 552), «autoposeerse» (SH, 303, 661), es «autoposesión y autodefinitión» (SH, 376); la vida del hombre «no consiste en aquello que se puede contar; eso es sólo el cuadro y la estructura que va tomando la vida. Lo que en ella hay de vida es el íntimo modo de poseerse» (SH, 574). En todo ello se percibe algún eco orteguiano: «Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros, y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás» (ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía?*, en OC, VII, pp. 414-415). ¿Ha trasladado Zubiri una idea pensada para la vida biográfica a la vida psicofísica?

En el curso «Sobre la persona» (1959) se define a ésta como «realidad en propiedad» (cf. SH, 111, 115) y al individuo personal como aquel que se autoposee, que es «autopropiedad» (cf. SH, 130); el ser «sí mismo», que Zubiri acabará extendiendo a toda forma viviente, es aquí signo de identidad de la persona: «se es *sui ipsius* por el mero hecho de ser inteligente» (SH, 115, n. 1). También en *Sobre la esencia* (1962) se reconoce que el autoposeerse, como un carácter del vivir en acto primero —es decir, no de la vida como transcurso— es lo que constituye a la persona: «Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad» (SE, 504). En un texto antropológico posterior a 1962 se nos dice, en la misma línea, que «La vida consiste en poseerse a sí mismo como realidad. Cada acto vital es una manera de autoposesión» (SH, 207). Es en *Estructura dinámica de la realidad* (1968) donde Zubiri aplica el «vivir es poseerse» a todos los vivientes (cf. EDR, 185, 198) y considera que la vida del hombre «como la de todos los animales, consiste en poseerse» (EDR, 221). Posteriormente se precisará que ese poseerse infrahumano también es autoposesión, pues para todo viviente vige que «vivir es autoposeerse» (SH, 12) y la vida humana es «un proceso de autoposesión de su propia realidad» (SH, 18). Dicho en términos generales: «Vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse» (HD, 31).

Contemplada desde los modos de realidad se adensa la noción de función transcendental: «Entiendo por función transcendental el modo de realidad que las talidades en cuestión constituyen» (EDR, 203), es decir, aquella función que «determina en las cosas reales un modo de ser reales *qua* reales» (SE, 427). Queda entonces patente que la consideración del orden transcendental no es una especulación en el vacío, sino que éste se constituye por respecto a las cosas reales como «el modo de realidad que su talidad determina en cada una de ellas» (EDR, 244).

Finalmente, los modos de realidad determinan figuras de instauración en la realidad. Como momentos de la pura y simple realidad, las cosas inertes y los vivientes son partes del mundo y comparten esa figura de instauración en la realidad que se llama integración. El hombre, en cambio, por ser reduplicativamente suyo frente a todo lo real, está absuelto del mundo, su figura de instauración es la absolutización. Por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo, es un absoluto relativo, pero esa relatividad es «momento de lo absoluto» (IRE, 213). Entre integración y absolutización ha habido, al igual que entre los modos de realidad, una evolución:

«En otras palabras, realidad en cuanto realidad es un momento físicamente abierto a distintas instauraciones. Y de hecho esta apertura es dinámica. Efectivamente ha habido un progreso dinámico en lo real en cuanto real, porque ha habido un progreso en la instauración en la realidad. Ignoramos si este progreso dinámico no marchará todavía hacia adelante» (IRE, 215).

Este progreso encuentra su ilustración en la articulación fundante y evolutiva de los tres modos de realidad estudiados.

### **3. LA CONSTITUCIÓN DINÁMICA DE LOS MODOS DE REALIDAD**

La transcendentalidad no sólo es abierta, sino que es dinámica, está abierta dinámicamente toda vez que la realidad da de sí<sup>79</sup>. En tanto que evolución, la transcendentalidad dinámica no concierne formalmente a las cosas reales, sino a «la» realidad. Tomando la evolución de lo real talitativo en función transcendental puede decirse que hay una evolución del «de suyo», «puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad» (EDR, 156). Es «la» realidad la que evoluciona, el mundo evoluciona. Evidentemente, no se trata de que el mundo sea resultado de una evolución: «El mundo es mundo desde que hay realidad, porque la realidad es respectiva por constitución» (EDR, 273-274). Pero al ser el mundo la función transcendental del cosmos, la evolución de éste determina el carácter evolvente del mundo y de la realidad toda. Aun cuando no hubiese más que una cosa real, «la realidad es evolvente en su propia y formal estructura» (EDR, 157).

La diversificación estructural de la transcendentalidad en modos de realidad y figuras de instauración en la realidad es un dar de sí en evolución.

---

<sup>79</sup>Cf. IRE, 131; IRA, 284, 291; ETM, 162.

Transcendentalidad dinámica significa que la realidad misma, desde la realidad de una cosa, se va abriendo a otros tipos de realidad en cuanto realidad<sup>80</sup>. Si el «de suyo» es un dar de sí, este dar de sí se estructura transcendentamente como una decantación evolutiva de los modos de realidad. Como se señala en el tercer volumen de la trilogía sobre la inteligencia:

«Lo real puede ir constituyendo no sólo otras cosas reales, es decir no sólo talidades diversas, sino que puede ir constituyendo también otros modos de realidad en cuanto realidad. Por esto el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente» (IRA, 197-198).

El dinamismo de la realidad da la medida de las cosas reales, su «manera de estar en el mundo» (EDR, 279), constituye en apertura la modalización evolutiva del tener «en propio», la modulación de la aperturalidad de la realidad en apertura posidente de sí misma. Por ello, la transcendentalidad dinámica como evolución es inseparable de la constitución de los modos de realidad:

«el dinamismo consiste en algo que afecta al orden transcendental: son los modos como la realidad se constituye y se abre a sí misma, los modos como la realidad, en tanto que realidad va dando de sí. Y esa constitución es justamente el dinamismo» (EDR, 245).

En consecuencia, negar que hay una evolución a nivel transcendental significa, por una parte, volver al «ontologismo» estaticista de los eléatas por el que la estabilidad es el carácter plenario del ser y el devenir afecta a lo sumo

---

<sup>80</sup>Cf. IRE, 131; «la realidad en cuanto tal puede dar de sí otras realidades y otros modos de realidad» (ETM, 162).

a las propiedades de las cosas, pero no a su última realidad<sup>81</sup>. Mas, por otra parte, significa no reconocer que la realidad está estructurada en modos distintos. Frente a la afirmación parmenídea de que el ser es o no es cabe objetar que la realidad «puede ser de muchas maneras» (EDR, 149). Es el dinamismo del Todo el que va decantando esas «maneras» como un logro en la realidad de la mismidad y del modo de realidad que llamamos suidad:

«es un mismo Todo el que en primer lugar va cobrando justamente su interna mismidad en las esencias cerradas, y el que se va abriendo precisamente a una cosa distinta, a ser "suyo", en función transcendental» (EDR, 216).

Transcendentalidad dinámica es la evolución en que la realidad llega a abrirse a sí misma, a su propio carácter de realidad, en forma de suidad, en forma de persona<sup>82</sup>. No como un espíritu absoluto que va evolucionando, sino que la personalización de la realidad ha acontecido en cada persona. Habría de decirse que cada modo de realidad supone —no suprime— las formas de realidad que lo comparten.

La evolución transcendental, en suma, es «la marcha de la realidad que se hace misma y [*sic*] hipermisma» (EDR, 217)<sup>83</sup>. La noción de modos de realidad hilvana y transfunde el concepto mismo de transcendentalidad dinámica.

---

<sup>81</sup>Cf. NHD, 179, 412; EDR, 12, 13, 149.

<sup>82</sup>Cf. EDR, 216, 243. La persona es «aquel tipo de realidad en que la realidad *simpliciter* y *qua tale* entra realmente en sí misma o se abre a sí misma» (EDR, 221). Cada persona es la realidad cobrada a sí misma.

<sup>83</sup>Cf. EDR, 222.

### 3.1. Estructura fundacional de la trascendentalidad dinámica

La articulación evolutiva de los modos de realidad indica que éstos no se hallan deslazonados o inconexos, sino estructuralmente vinculados, «fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros» (IRE, 132).

Fundar es principiar algo otro en apertura a eso otro. Los griegos vieron en el principio —ἀρχή— aquello «de donde» últimamente algo viene<sup>84</sup>. Esta doctrina cristaliza en Aristóteles con la distinción entre principio de donde algo es (ἔστιν), principio de donde algo deviene (γίγνεται) y principio de donde algo es conocido (γιννώσκειται). Siempre se trata, observa Zubiri, de que la principialidad del principio reside en su «de donde», en el ὅθεν<sup>85</sup>. Pero hay otra manera más radical de entender el principio según la cual éste no es sólo comienzo ni el mero «de donde» de algo, sino que está intrínsecamente principiendo lo fundado, realizándose en ello como tal principio: «es lo

---

<sup>84</sup>Cf. NHD, 44; SH, 92.

<sup>85</sup>Cf. SE, 510; EDR, 71; ETM, 475; SH, 92. Esta caracterización tripartita de la principialidad aristotélica procede de *Met.*, 1013 a 18 y es más completa que la que ofrece J. Ortega y Gasset en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Ortega recoge los dos términos que emplea Aristóteles: *arché* (lo más antiguo, el origen), de raíz prefilosófica, y *próton* (lo primero para nosotros). Pero, a diferencia de Zubiri, señala que lo más decisivo del concepto aristotélico de principio es el momento de la primordialidad. En sentido radical, principio es aquel elemento que en un orden lineal finito carece de precedente. Y lo secundario es que de él se deriven otras «cosas», el ser aquello «de donde» sigue algo otro. Para el Estagirita, la evidencia de los primeros principios significaría que no necesitan ni puede haber verdad que les preceda (cf. ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en O.C., vol. VIII. Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 66, 183-184, 207). Como quiera que sea, la noción zubiriana de principio como fundamento asume las dos acepciones aludidas, pero rechazando que la principialidad se dé en primer término en el orden lógico de los juicios: «principio no es un juicio principal sino mera actualización sentiente de la realidad como realidad-fundamento» (IRA, 66).

fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real» (IRA, 46). Y entonces principio ya no es sólo fundar, sino fundamentar. En ambos casos, lo fundante es un «por» de lo fundado. Pero fundamentar es un modo preciso y determinado de fundar, un modo propio de fundacionalidad. Fundamentar es ser principio siempre que por tal se entienda «no sólo aquello "desde lo cual" (*hóthen*) algo viene, sino aquello que *desde sí mismo y por sí mismo se realiza* en lo fundado» (IRA, 167). La realidad fundamentada envuelve a la realidad fundamentante realizándose no sólo «por», sino «en» ella<sup>86</sup>. Fundamento es, pues, «todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado, de suerte que éste es una realización del fundamento en lo fundado mismo» (IRA, 161).

La fundación de unos modos de realidad en otros es una fundamentación. No bien ha concluido la relación de los tres modos de realidad, Zubiri añade, en efecto, que no son independientes, sino que «cada uno envuelve el anterior» (IRE, 212), es decir, está realizando en sí al fundamento. Esta fundamentación es dinámica, el fundamento transcurre fundamentalmente en lo fundado, pues «Fundamentar es dar de sí» (HD, 173). A este transcurrir dinámico fundamentante es a lo que Zubiri llama subtensión dinámica de unas funciones por otras. La fundamentación dinámica y transcendental de los modos de realidad se esclarece a la luz de esta noción

---

<sup>86</sup>Cf. IRA, 46.

zubiriana empleada, las más de las veces, en el orden talitativo. El fundamento, transcendentamente considerado, es un «por-qué» de lo fundamentado y, en cuanto tal, una forma de funcionalidad de lo real en tanto que real, de causalidad:

«Se trata de una actualidad en su modo de "por-qué". Y en cuanto algo es actualizado como real en "por-qué" decimos que su realidad es *fundamento*. La actualidad de lo real en "por-qué" es la fundamentación» (IRA, 75).

Esto no significa que el fundamento sea causa<sup>87</sup>. Entre lo fundamentado y su fundamento hay una unidad de determinación funcional subtendida dinámicamente por el fundamento mismo. Cada modo de realidad, considerado como fundamento funcional, abre exigítivamente desde sí mismo la constitución del siguiente modo de realidad y se mantiene formal e intrínsecamente en él modulando su actividad<sup>88</sup>. Independientemente de que el mero tener «en propio» sea causa de la vida o no, lo cierto es que no habría un tenerse «en propio» como autoposición de no haber un mero tener «en propio». Como

---

<sup>87</sup>Causa y ley son sólo un tipo de fundamentación (cf. IRA, 161). El fundamento es con respecto a lo fundamentado «un momento intrínseco estructural» (HD, 375). Para Aristóteles, en cambio, causa es un modo del «de donde» de algo, de su principio (cf. EDR, 71 en referencia a *Met.* V, 1: 1013 a 17-18).

<sup>88</sup>Sobre la noción de subtensión dinámica de unas funciones por otras cf. SE, 364-365; EDR, 182; SH, 166-167, 507-509. En esta última referencia se precisa el papel de la función que subtiende dinámicamente la siguiente: 1º. La función primera produce exigítivamente desde ella misma la entrada en acción de la segunda; 2º. La función primera se mantiene estrictamente en el seno de la segunda, con lo cual la primera sostiene intrínseca y formalmente a la segunda; 3º. La función primera modula intrínseca y formalmente las cualidades que va a poner en juego la segunda función. También J. Sáez Cruz entiende la fundamentación de los modos de realidad como una subtensión dinámica: «Cada modo de realidad nuevo que aparece no sólo presupone el anterior, sino que se funda en él superándolo al conservarlo mientras lo asume, en un nivel superior, constituyendo una "subtensión dinámica"» (SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, p. 69).

tampoco habría, sin el modo de la autoposesión, un «poseer la propia realidad en forma de propia» (EDR, 312). Cada uno de los modos de realidad, por ello, «subtiende metafísica y dinámicamente la realidad en su momento siguiente» (EDR, 326). La subtensión dinámica es un carácter transcendental de la realidad, es la estructuración fundacional de la evolución como transcendentalidad dinámica. Este subtender puede caer, sin mengua de fidelidad al espíritu de los textos zubirianos, bajo el rótulo genérico de emergentismo.

### **3.2. Subtensión como emergentismo estructural de niveles**

La evolución talitativa, en función transcendental, afecta a la realidad en cuanto realidad determinando en ella grados de realidad. Es una evolución del «de suyo» en que son más «de suyo» los términos superiores que los términos inferiores<sup>89</sup>. Esto ya se advierte en el seno de un mismo modo de realidad como es la vida, pues en la serie biológica hay vivientes que «por ser más de suyo son más sí mismos» (EDR, 149). Como repite morosamente Zubiri, es más realidad un chimpancé que una ameba<sup>90</sup>, pues tiene mayor sustantividad y mayor autoposesión. Pero, a su vez, «los seres vivos y los hombres no son

---

<sup>89</sup>Cf. EDR, 148, 149, 156.

<sup>90</sup>Cf. EDR, 149, 186, 200; ETM, 522, 564. Lo mismo en el modo de realidad personal: «Sin duda, es más imperfecta la realidad de un viejo que la de un hombre maduro, pero es más realidad» (EDR, 327).

sólo "otras" realidades que las materiales, sino que tienen superior grado de realidad que éstas» (SE, 303). Los modos de realidad, por consiguiente, representan grados de realidad y constituyen una escala metafísica de las realidades<sup>91</sup>.

El concepto de grado es originariamente talitativo: hay cosas más o menos calientes, más o menos pesadas, etc. Transcendentalmente no hay grados en este sentido, como si se tratase de diferencias de intensidad, porque todas las realidades son formalmente «de suyo» por igual, «físicamente son inconmensurables» (SE, 498). Por eso, desde un concepto meramente formal del «de suyo» no cabe decir que hay unas realidades más reales que otras<sup>92</sup>. Pero *in re*, en su transcendentalidad material por así decirlo, la realidad es «suya» de distintos modos, los cuales instituyen una diferencia de medida transcendental, por lo que las cosas reales son «de suyo» reales en distinta medida: «Lo real es "de suyo" perteneciente a sí mismo en su propio modo, y es además real en distinta medida» (SE, 498).

Realidad no es sinónimo de no ser la nada<sup>93</sup>, ni tampoco de existencia física. De serlo, no habría gradación de modos de realidad y todos serían

---

<sup>91</sup>Cf. SE, 296; EDR, 104. Además de esta acepción estrictamente transcendental, Zubiri emplea con frecuencia el término «escala» en contexto biológico como «escala biológica» (EDR, 200, 201; ETM, 167, 564, 575) y «escala zoológica» (EDR, 200, 201, 213; IL, 276; ETM, 167).

<sup>92</sup>Cf. EDR, 149, 320; IRE, 173.

<sup>93</sup>Como aclara Zubiri, «la nada, precisamente porque es nada, no es ni tan siquiera un término al que se pueda oponer, o del que se pueda distinguir, la realidad. Esto sería hacer de la nada "algo"» (SE, 421). Téngase presente este pensamiento para la comprensión del concepto de existencia.

idénticamente reales<sup>94</sup>; en puridad, ni siquiera habría de recurrirse al concepto de modos de realidad. Pero el «de suyo» o «en propio» está positivamente modalizado, es más «en propio» en una persona que en un animal porque es más «suyo». Haciendo una concesión teológica:

«Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el "de suyo" propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el "de suyo" propio de un hombre. Ni que decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios» (EDR, 156).

La transcendentalidad dinámica establece una gradación evolutiva de modos de realidad. En líneas generales, esto significa «la posibilidad de una evolución que hiciera florecer lo superior desde lo inferior» (HD, 120). No se trata de una gradación estática o catálogo gradual<sup>95</sup>, como si cada modo de realidad tuviera en el que le precede en rango un mero apoyo *a tergo*, sino de una gradación dinámica «en que van apareciendo formas superiores de realidad o formas inferiores: pueden ocurrir las dos cosas» (EDR, 149). Como la suficiencia constitucional en orden al «de suyo» es lo que define a la sustantividad, los modos de realidad son «modos de sustantividad» (IRE, 211). En la gradación evolutiva de los modos de realidad hay un incremento dinámico de la sustantividad hasta llegar a la única sustantividad

---

<sup>94</sup>Cf. EDR, 156, 200.

<sup>95</sup>Cf. EDR, 161, 200; ETM, 575. En sentido similar se expresa Van Melsen: «Warum zeigt sich die *scala naturae* gerade in der Form der großen Seinsbereiche, die relativ scharf voneinander getrennt sind, und warum nicht als ein vollkommen kontinuierliches Ganzes von allmählicher Entfaltung?» (VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*, p. 141).

intracósmicamente estricta que es el hombre<sup>96</sup>. La gradación evolutiva de los modos de realidad constituye una unidad dinámica en la que «cada realidad de tipo superior, en el orden de la realidad, se va montando sobre el *substratum* de una realidad de orden inferior. Y este montaje es una subtensión dinámica» (EDR, 326). No es que la realidad se vaya contrayendo a los distintos modos de realidad. Muy al contrario, «la realidad en cuanto realidad se va abriendo cada vez más: cada modo de realidad abre el modo de realidad superior en cuanto realidad» (ETM, 156). La subtensión dinámica de unas funciones por otras resulta ser así una subtensión dinámica de unos niveles por otros<sup>97</sup>. En cada nuevo nivel se constituyen, a su vez, niveles que no pueden funcionar en el anterior. Y este subtender reviste la forma de un emerger los grados o modos de realidad superiores de los inferiores, tal como Zubiri lo anuncia *expressis verbis*:

«el "de suyo" que consiste en un dar de sí, lo que hace por evolución es construir nuevos ámbitos y nuevas formas del "sí" del "de suyo". Y este devenir es estrictamente metafísico. Afecta, decía, a los grados de realidad en tanto que realidad. No se trata de unos grados en el sentido de una gradación, sino se trata de una gradación dinámica, es decir: de un verdadero dinamismo metafísico en el orden de la realidad en cuanto realidad, en virtud del cual los llamados grados superiores en una o en otra forma están desgajados y son emergentes de grados inferiores» (EDR, 160-161)<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup>Cf. SH, 128; EDR, 90; ETM, 426. Fuera del cosmos, ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad «prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad» (EDR, 98).

<sup>97</sup>Sobre el concepto de subtensión dinámica de unos niveles por otros, cf. SH, 138-139, 519, 559-560; SSV, 57.

<sup>98</sup>Cf. ETM, 527-528.

Es añejo en Zubiri el uso del verbo emerger<sup>99</sup>. Amén del significado intransitivo habitual de emerger «de» algo, se encuentran en los textos zubirianos el de emerger a algo o en algo y un peculiar y heteróclito significado transitivo de emerger algo en el sentido de hacer emerger.

Atenidos al primer significado, emerger es usado como sinónimo de surgir en los contextos más variopintos<sup>100</sup>. Pero encuentra una acepción

---

<sup>99</sup>En *Naturaleza, Historia, Dios* se toma el vocablo «emerger» en la acepción, afecta al aristotelismo, de cobrar unas virtualidades su carácter de acto: «Toda realidad finita es emergente, es el acto de unas virtualidades» (NHD, 329). Tales virtualidades pueden ser potencias, como las entendieron los griegos, pero también posibilidades por lo que hace a los actos humanos: «La realidad, decíamos, es siempre emergente. Pero aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone» (NHD, 325). De ahí que las posibilidades gestadas en el curso de la historia (cf. NHD, 329) representan para el hombre un poder del que emergen sus actos: «la realidad, sea ella cual fuere, es siempre "emergente": emerge de un previo poder. [...] El presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*» (NHD, 320). También se recoge el sentido griego de emerger como brotar la *dýnamis* de la *ousía* (cf. NHD, 414) o un brotar del ser vivo sus propiedades: «los seres vivos tienen muchas propiedades. Pero cada una de ellas emerge de su "ser vivo", y no es sino un aspecto o modo de la vida misma, y a lo sumo efecto de ella» (NHD, 413). Si una de esas propiedades —notas en lenguaje maduro— es la inteligencia sentiente, hay en Zubiri trazas de evolucionismo emergentista ya en NHD, pese a que J. Monserrat advierte, en 1984, que Zubiri no ha utilizado en sus obras el término «emergencia» en este sentido (cf. MONSERRAT, J.: *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1984, p. 209, n. 3). La sucesiva publicación de textos de Zubiri, en particular EDR, ofrece un mentís a la observación de Monserrat, el cual se desdice de esta afirmación.

<sup>100</sup>Tan sólo un ramillete de ejemplos: «Las estructuras ópticas son la raíz de la que emergen la habitud y las acciones visuales» (HRP, 12); la habitud «es una emergencia de la índole misma del viviente» (HRP, 12); en el niño, la socorrencia o tendencia a buscar ayuda es «una estructura formalmente emergente de la inteligencia sentiente» (SH, 236); en la concepción de la vida como espontaneidad «es la vida lo que emerge de mí espontáneamente, y en eso está la diferencia más radical entre un ser vivo y el que no es vivo»; «Si de las propiedades emergen las posibles respuestas del viviente, de sus caracteres emergen sus radicales habitudes» (ETM, 636); «todas las tendencias emergen de profundas tendencias psicobiológicas, que he englobado en la expresión *tensión vital*» (SH, 596); «La realidad trasciende del proyecto tanto porque el proyecto emerge de ella como porque es en ella donde se va a insertar el proyecto» (SH, 583); «De la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte toda decisión libre» (SH, 607); «todo el ámbito de la irrealidad se funda en el mundo real, porque emerge inexorablemente de la estructura de una inteligencia sentiente» (SH, 653); «[El hombre] No ejecuta ninguno de sus actos, si no es mediante una interna animación, que emerge de la estructura más vegetativa de su realidad» (SH, 669); «La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo ser absoluto» (HD, 101); «la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo

importante aplicado a las propiedades o accidentes respecto de la sustancia en el sentido de que brotan de ella<sup>101</sup>. La sustancia es entonces «raíz sustancial» (ETM, 441) de las propiedades activas o pasivas que posee<sup>102</sup>, lo cual significa que puede diferenciarse entre un emerger activo y uno pasivo<sup>103</sup>. En el mismo contexto aristotélico, pues, la sustancia es la fuente o raíz de donde brotan las *δυνάμεις*, las potencias con que esa sustancia actúa<sup>104</sup>. Emerger de algo conlleva siempre —también en la acepción aristotélica— un no reposar algo sobre sí mismo<sup>105</sup>; las sustantividades son constitutivamente emergentes porque están apoyadas en algo anterior a lo que no se reducen. De ahí que emergencia no significa «urgencia», sino «salir de», *e-mergere*, donde el «de» apunta a un substrato. Tal substrato no ejerce primariamente la función de un sujeto o soporte, sino que es un principio estructural dinámico. En el primer caso, la emergencia sería un brotar o nacer (*φύειν*) y la realidad sería naturaleza (*φύσις*). Naturaleza es «el principio intrínseco de donde nacen o

---

de mi propia realidad» (HD, 102); «La fe emerge de unas estructuras personales y tiene sentido y alcance de verdad en esas mismas estructuras y desde ellas» (HD, 300); «Nada hay en el Mundo que no aparezca en función de una realidad que está en el espacio, y que va realmente emergiendo desde el espacio» (ETM, 18).

<sup>101</sup>Cf. SE, 157, 158, 159; IRE, 56; EDR, 37, 189.

<sup>102</sup>Cf. SH, 73; EDR, 43. Sin embargo, raíz se opone a soporte en SH, 358.

<sup>103</sup>Para Aristóteles, por ejemplo, el movimiento sería «algo que, por las razones que sea, emerge activa o pasivamente del sujeto que se está moviendo» (EDR, 111).

<sup>104</sup>Cf. EDR, 43, 45, 65, 91, 232, 239. Para Aristóteles, el movimiento emergería de un sujeto (cf. EDR, 44, 111). El acto emerge de las *δυνάμεις* de una sustancia, las cuales emergen y brotan de la *οὐσία* como sustancia dotada de materia y forma (cf. EDR, 47).

<sup>105</sup>Cf. EDR, 131; ETM, 509.

brotan las cosas, es decir, un principio originario de ellas» (SE, 106). En cuanto tal, está por bajo de ellas<sup>106</sup>. De ser el mero tener «en propio» sólo naturaleza en este sentido determinaría los sucesivos modos de realidad fundamentándolos en la línea de la sustancialidad. Principio sería el mero «de donde» de esos modos. Pero, para Zubiri, naturaleza es sólo un momento del ser «de suyo», no es sinónimo de realidad sino algo fundado en la realidad<sup>107</sup>. El substrato del emerger puede revestir carácter de naturaleza, pero «hay cosas que son "de suyo" no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza» (SE, 395). Substratualidad dinámica, pues, no se recubre simétricamente con subjetualidad<sup>108</sup>. La realidad es emergente en la misma medida en que es dinámica, da de sí<sup>109</sup>. De ahí que el substrato no es sólo un apoyo, sino aquello que da de sí la realidad de los modos superiores de realidad, y por consiguiente «la realidad que va a dar de sí tiene una capacidad [...] para que

---

<sup>106</sup>Cf. SE, 158-159, 264-265. Mientras que en la *τέχνη* este principio es extrínseco a las cosas —se halla en la imaginación o en la inteligencia humanas—, en la naturaleza el principio es intrínseco a las cosas (cf. SE, 11, 83).

<sup>107</sup>Cf. SE, 395. Naturaleza consiste en tener principios internos operativos, pero «sólo cuando estos principios son intrínsecos en el sentido de competir a la cosa "de suyo" es cuando dichos principios son naturaleza» (SE, 396). De ahí que el «de suyo» es anterior y más radical que naturaleza.

<sup>108</sup>Transferido al lenguaje del movimiento: «Una cosa es un substrato moviente; otra muy distinta un sujeto móvil» (SE, 496-497; cf. PFMO, 61). Substrato designa, en este texto, la dimensión de estabilidad dinámica de algo. También se distingue entre sujeto y momento substratual en ETM, 380.

<sup>109</sup>«La realidad es siempre emergente. Todas las cosas, en una o en otra forma lo son. Emergente en virtud del dinamismo» (EDR, 280).

de ella efectivamente salga aquello que va a dar de sí» (EDR, 239). El emerger estructural de la realidad es un dar de sí.

Estas consideraciones conducen al sentido transitivo de la emergencia como hacer emerger algo. Emergencia consiste aquí en dar de sí una alteridad<sup>110</sup>. Talitativamente, así ocurre en la serie de los dinamismos de la realidad: cada uno da de sí al siguiente, la variación a la alteración, la alteración a la mismidad, la mismidad a la suidad, la suidad a la convivencia. Los dinamismos se apoyan dinámica y substratualmente los unos sobre los otros<sup>111</sup>. Pero, considerada desde el punto de vista transcendental, «esta emergencia y esta alteridad no están definidos para los efectos que aquí importan por la talidad, sino por la función transcendental de esta talidad, que es algo completamente distinto» (EDR, 156). Y en función transcendental, el emergentismo talitativo es emergentismo transcendental de los modos de realidad, «liberación ascensional» (SH, 595) de grados de realidad. La evolución como transcendentalidad dinámica conlleva, así, emergencia; pero no toda emergencia, no todo dar de sí una alteridad, es evolución, pues para ello le es menester la instauración de una gradación dinámica y ascensional de modos de realidad. Esto es lo que acontece a nivel transcendental gracias a que el dinamismo de la realidad es constitutivamente emergente, la respectividad dinámica es «respectividad emergente» tal como Zubiri declara: «Las realidades

---

<sup>110</sup>Cf. EDR, 156; ETM, 526.

<sup>111</sup>Cf. EDR, 133; ETM, 511.

están en respectividad emergente las unas de las otras» (EDR, 239). Esta emergencia no se reduce a ser una originación genética intrínseca. La determinación originante, según Zubiri, establece una estratificación en la que hay una correspondencia punto a punto entre un estrato y otro<sup>112</sup>. Entre los modos de realidad, en cambio, la fundamentación no es meramente «basal», ni es sólo una determinación originante, sino que hay una dependencia respectiva —funcionalidad— por la que cada nivel presupone el anterior dinámicamente y refluye sobre él al tiempo que subtiende al siguiente. Esta determinación en que cada modo de realidad tiene su posición respecto a los demás puede llamarse determinación funcional. Para ella «es indiferente que la función sea o no "originante", o sea cualquiera el posible modo de "originación"» (SE, 265). Como, no en vano, la relación de fundamentación entre los modos de realidad es de emergencia, este emergentismo es funcional o estructural y, como transcendentalidad dinámica, asume las «líneas ascendentes de la evolución» (EDR, 148).

El carácter estructural del emergentismo queda bien expresado en el vocablo, tan caro a Zubiri, de «orto». Orto se dice de algo que no reposa sobre sí mismo y dice originación de ello. En tanto que originación, puede ser genética, pero también estructural<sup>113</sup>. Cada modo de realidad, pues, tiene su

---

<sup>112</sup>Cf. SE, 266; SH, 139.

<sup>113</sup>Cf. IRA, 81. En ETM, 131 se distingue entre principio estructural y principio causal, entendiendo la causa en sentido restringido o eficiente.

orto estructural en el que le precede en rango, emerge funcionalmente de él.

Emerger de algo y hacer emerger suscitan la pregunta por el dónde y el cuándo de esa emergencia. Tratándose del orden transcendental, el dónde de la emergencia es el mundo; emerger «a la realidad» (TF, 414) es *eo ipso* emerger en el mundo. Tanto las sustantividades como los modos de realidad «emergen en el mundo, en esa respectividad de la cual forman parte y de la que son momentos internos» (EDR, 131; ETM, 509). Como los modos de realidad van apareciendo sucesivamente<sup>114</sup>, el emergentismo funcional tiene un carácter indeclinablemente temporal. La forma general del dinamismo es el tiempo, y por ello las cosas reales y los modos de realidad emergen en su momento, a su tiempo: «Toda realidad emerge y es emergente en un *cuando*» (EDR, 281). La doble perspectiva, en fin, del dónde y el cuándo, determina que la emersión de los modos de realidad revista la forma de un ser dados de alta en la realidad<sup>115</sup>.

#### **4. EL CARÁCTER EXTRACIENTÍFICO DE ESTA EVOLUCIÓN**

La evolución en sentido estricto es, como se sabe, un hecho científico. A un nivel más radical, la evolución es transcendentalidad dinámica, la cual «podría inclusive darse sin evolución científica» (IRE, 132). Esta última

---

<sup>114</sup>Cf. IRE, 132.

<sup>115</sup>Cf. EDR, 297.

observación de Zubiri pudiera hacer pensar que con ella se está conculcando la máxima general de que el orden transcendental no es sino el orden talitativo en función transcendental y que consecuentemente es huero hablar de transcendentalidad dinámica sin una evolución a nivel talitativo. No es así, sin embargo. La fundamentación emergente de los modos de realidad concierne al orden transcendental y no primariamente al talitativo sobre el que versa la ciencia<sup>116</sup>. Refleja, empero, un emergentismo de las cosas reales. Así, para que se constituya el modo de realidad personal es imprescindible como nota talitativa suya la inteligencia, y «es precisamente la realidad la que en su propia respectividad hace emerger esto que llamamos inteligencias» (EDR, 215).

Por otra parte, la evolución como transcendentalidad dinámica no se pronuncia formalmente sobre la mutación genética, piedra de toque de la evolución biológica según se reconoció en el análisis de la evolución como despliegue dinámico. De ahí que esta evolución tampoco presenta una estructura déndrica, sino que cada nivel o modo de realidad hace las veces de una función que «abre la puerta» (SE, 364) a la siguiente, la fundamentante posibilita la fundamentada. Tampoco hay apelación alguna al cambio en general, ni a proceso alguno, sino a algo más fundamental como es el dar de sí. En su curso «El espacio» (1973) admitía Zubiri que lo que llamamos realidad no es algo ya hecho de una vez para todas y dejaba entrever la

---

<sup>116</sup>También J. Conill emplea la expresión «emergentismo transcendental» (cf. CONILL, J.: «Una metafísica estructural de la evolución», en *Revista de Filosofía* 3 (1990), p. 269).

posibilidad de una evolución no considerada por la ciencia:

«la realidad en cuanto tal está, en cierto modo, haciéndose a sí misma en cuanto realidad. Y esto no precisamente en un sentido estrictamente evolutivo, sino en el sentido de *estar dando de sí*. Y lo que la realidad puede dar de sí misma es insospechable» (ETM, 126).

El punto de vista adoptado en la consideración trascendental de la evolución es el filosófico, el de la causalidad<sup>116</sup> o funcionalidad de los modos de realidad en tanto que reales, y no el de la ley o la regularidad propios de la ciencia. Se trata de una visión de dentro a fuera, vertebrada por la realidad en su dar de sí ascensional o emergente<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup>Cf. EDR, 66.

<sup>117</sup>Según Zubiri, la ciencia no se ocupa del porqué, sino del cómo ocurren las cosas. Busca el cómo que se presenta con regularidad, es decir, se ocupa de leyes y no de causas (cf. EDR, 79, 95). Esto ya le era relativamente claro al filósofo en su artículo «Ciencia y realidad» (1941), donde distingue entre ley y causa y afirma que la ciencia busca el porqué en forma de cómo: «Saber, por ejemplo, por qué asciende un globo, o por qué se producen los eclipses, o por qué se hiela el agua, significa saber cómo se produce la congelación, la navegación aérea o la interferencia de las proyecciones luminosas de los astros. Saber "cómo", es esencialmente saber qué cosas deben acontecer para que acontezcan otras. El «porqué» de la ciencia es siempre un "cómo" que recae sobre un "quién"» (NHD, 77). En la secuencia causa-efecto, la ciencia estudia la realidad partiendo de los efectos, del consecuente. Al contrario, la filosofía lo hace partiendo del antecedente, del dar de sí: «Que una vez ocurrido, el mundo esté determinado en esa forma..., sin duda esto es una gigantesca tarea el encontrarlo. Ahora bien, el encontrar cómo efectivamente, de una manera primaria y radical, no secundaria y derivativa, un antecedente va a determinar el curso de los fenómenos, es ya otra cuestión. La ciencia no se plantea nunca este segundo problema que, sin embargo, es un problema radical y fundamental» (EDR, 81-82). Lo que la ciencia busca en el consiguiente, pues, no es la efección, sino la ley. «Y la ley es una regularidad en el "cómo"» (EDR, 95). Pero una causación que no fuera más que única en la Naturaleza, razona Zubiri, no por ello dejaría de ser causalidad, aun cuando no fuera objeto de conceptualización científica (cf. 80). Sería un dar de sí y, por tanto, afectaría a la realidad en tanto que realidad. Pero esto último no interesa a la ciencia, porque el cómo que busca es meramente talitativo: «Jamás es un cómo que afecta a la realidad en cuanto tal» (EDR, 96).

La idea de que la ciencia se ocupa de fenómenos regulares, repetibles, es compartida por otros autores como el filósofo holandés de la naturaleza Andreas G. M. van Melsen. Para Van Melsen, inducción y experimentación carecen de sentido en una ciencia que no presuponga que los fenómenos investigados por ella son repetibles, y tampoco las leyes científicas —coincidiendo en ello con Zubiri— serían posibles: «Die Naturwissenschaft geht davon aus, daß die von ihr erforschten Phänomene wiederholbar sind, oder genauer gesagt: in wiederholbare Aspekte analysiert werden können. Ohne diese Voraussetzung hätten Induktion und Experiment keinen

Según esto, cada modo de realidad es el «por-qué» funcional del siguiente en grado, y este emergentismo funcional no prejuzga acerca de la diferencia tenue o sustancial entre mero tener «en propio» y autoposeerse, entre autoposeerse y ser persona. En rigor, y a diferencia de las formas de realidad, los modos de realidad no pueden ser pensados si no es como grados de realidad articulados evolutivamente. Los modos de realidad son, para la intelección racional, magnitudes escalares de realidad polarizadas por el concepto de persona o suidad en que alcanzan su mayor incremento.

Todo ello permite interpretar el «podría inclusive darse sin evolución científica» que se predica de la evolución cual transcendentalidad dinámica en el sentido siguiente: aunque la ciencia no haya conceptuado la evolución en el plano talitativo. No hay transcendentalidad dinámica, en efecto, sin evolución de las cosas reales. Pero sólo la conceptuación de esta evolución talitativa es hecho científico. De ahí que la fundamentación dinámica de los modos de realidad como emergentismo transcendental modal «no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica» (IRE, 132).

---

Sinn. Darin liegt also eine bestimmte Anschauung von der Natur, die allem vorausgeht, was die Naturwissenschaft später als konkreten wissenschaftlichen Inhalt an den Phänomenen feststellt» (VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*, p. 32). El mismo autor reitera: «Gäbe es keine Wiederholungsstruktur, die bei der Analyse zutage tritt [...], so wären die Induktion und a fortiori das Experimentieren unmöglich. Denn das Variieren spezieller Faktoren hätte keinen Sinn, wenn die Prozesse sich nicht wiederholen ließen. Dann bestünde kein Zusammenhang zwischen den Experimenten. Darauf beruht freilich auch die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit» (*op. cit.*, p. 58).

## **CONCLUSIONES**



Cumplido el análisis de la evolución en los dos niveles en que Zubiri lo plantea, el talitativo y el transcendental modal, es llegado el momento de consignar algunas reflexiones conclusivas.

El estudio de la transcendentalidad dinámica se ha saldado con la explicación de qué son las formas y los modos de realidad, siempre difícil por lo parcelario de las indicaciones zubirianas al respecto y por sus oscilaciones terminológicas. Las precisiones en torno a cada modo de realidad han desvelado que parecen pensados tomando como patrón el más egregio de ellos, el ser persona. Éste es el grado de realidad más conspicuo que de hecho aprehendemos y una atalaya privilegiada para comprender los grados inferiores. Es por ello acertado el considerar los modos de realidad como ámbitos de realidad, y su articulación evolutiva como un encabalgamiento de ámbitos que descubre el pensamiento analéctico. Así lo entendió Alfonso López Quintás en su ya citado artículo sobre la realidad evolutiva según Zubiri, con alusión claramente discernible a los tres modos de realidad que reconoce el filósofo:

«Esta relación analéctica de dependencia expresiva que muestra lo vital respecto a lo personal se observa nítidamente en el fenómeno del *encabalgamiento de ámbitos* —ámbitos inanimados, vitales y espirituales—. Para ver con cierta aproximación cómo se integran los diferentes estratos de lo real en las realidades complejas, es necesario pensar con categorías

*ambientales*, de las cuales pienso que Zubiri nos da más de un ejemplo»<sup>1</sup>.

Desde la perspectiva del dar de sí y de la causalidad, la dependencia respectiva de cada grado de realidad respecto de los anteriores confiere a todo el conjunto el carácter de un emergentismo funcional de modos o niveles de realidad. Admitido que los modos son tres —mero tener en propio, autopoerse, ser persona—, este emergentismo modal aparece entonces como un emergentismo pluralista.

La antropología filosófica, la filosofía de la ciencia y aun la propia teología suelen reparar más, sin embargo, en cuestiones tocantes al orden talitativo. Es aquí donde el estudio de la evolución como despliegue dinámico desvela también algunos resultados interesantes.

Desde un punto de vista histórico y bibliográfico se han acumulado indicios suficientes para afirmar que Zubiri leyó la obra de Richard Benedict Goldschmidt titulada *Base material de la evolución*. Y ello hasta el punto de detectar en el filósofo una frase literalmente tomada del genetista. La crítica al vitalismo científico recurriendo a un argumento tan artificioso como los experimentos de Holtfreter tiene como fuente muy posible a Goldschmidt. Las alusiones de éste a Otto H. Schindewolf y a su sorprendente sentencia sobre

---

<sup>1</sup>LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», p. 222. Para López Quintás, la doctrina de que cada modo de realidad envuelve a los anteriores es una muestra de pensamiento analéctico, ya que lo característico de este tipo de pensamiento «no es pasar de lo inferior a lo superior a instancias de cualquier forma de dialéctica, sino ver el conjunto de modo genético-global con la intensidad necesaria para captar el sentido y la razón última de todo el proceso distendido en el tiempo, a lo largo de diversos niveles simultáneos» (*art. cit.*, p. 227).

el origen de la primera ave del huevo de un reptil parecen ser el trasfondo anecdótico que late tras la visión gradualista de la evolución biológica que mantiene Zubiri, la cual cristaliza en la afirmación reiterada de que precisamente no fue así. Coincidencias terminológicas como las de «plasma germinativo», «potencialidades de desarrollo» o «potencialidades de evolución» se suman a la sospecha de una influencia cierta. En este punto, nuestro trabajo representa una novedad más allá de la vaga noticia de que Zubiri fue partícipe de algún modo —no sabemos cuál— de los trabajos de Goldschmidt en Berlín una docena de años antes de la edición castellana del mencionado libro.

En la misma línea, la tesis ha mostrado que la influencia de Henri Bergson sobre Zubiri en lo relativo al tema de la evolución, pese a la divergencia de planteamientos, se testimonia en el recuerdo cordial de algunas frases del filósofo francés que perviven hasta en la fase más madura del pensamiento zubiriano bajo omisión de la fuente.

La falta de vigor de los indicios no ha permitido reconocer sin ambages una semejante influencia de dos textos también citados a lo largo de la tesis, «Die Hominisation als theologische Frage», de Karl Rahner, y *Evolution und Philosophie*, de Andreas G. M. van Melsen. Desde la mera consideración de su fecha, 1961 y 1966 respectivamente, no es inadmisible su lectura por parte de Zubiri, sobre todo del texto de Rahner por la admiración que le profesó.

Reconocer, en fin, alguna huella del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin es menos meritorio, por cuanto que la lectura de este autor debe

considerarse probada desde el momento en que Zubiri lo nombra en diversas ocasiones —siempre en tono crítico— y es bien sabido que de su domicilio particular salió la traducción al castellano de varios escritos del célebre jesuita. Fuera de algunos detalles redaccionales nítidamente evocadores que se encuentran en el artículo «El origen del hombre» y ya se han reseñado, en general parece prudente admitir que entre ambos sabios, más que influencias, hay convergencias. Es lo que en su día detectó Juan Sahagún Lucas comenzando por una similitud de talante metafísico:

«para hacer su filosofía, Teilhard deja hablar a la realidad tal como se presenta a la experiencia sensible, capta el ser desde los hechos estudiados por la ciencia. De la misma manera Zubiri construye su metafísica ateniéndose a lo que es físico y real en un ir a la realidad tal como nos rodea, para aprehender en ella con el menor rodeo conceptual lo que es la realidad en cuanto realidad. Así, sin dejar de ser estrictamente metafísico, guarda similitud con el mejor espíritu científico»<sup>2</sup>.

Pero, pese a que sendos autores pretenden contentar al pensamiento especulativo a la par que al científico, no hay que soslayar la diferencia de tarea ocupacional de ambos, su diferente *forma mentis* y, tal vez, la diferente suerte de aquel propósito.

Por lo que hace a la ciencia, la tesis deja fiel testimonio del amplio abanico de intereses científicos de Zubiri y de su puesta al día en las ciencias físicas, biológicas e históricas relacionadas con la evolución, por encima de lo que es corriente encontrar en otros filósofos y hombres de letras.

---

<sup>2</sup>SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, J.: *Persona y evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin*, p. 293.

Allende la erudición científica y libresca, el tratamiento talitativo de la evolución está animado por una preocupación antropológica de fondo que despunta al hilo de cuestiones físicas y biológicas. En esto hay coincidencia con el protagonismo del concepto de persona en el orden de los modos de realidad. La evolución, en efecto, pone al descubierto que desde la materia inestable al hombre ha habido un progreso, una promoción de la sustantividad<sup>3</sup>, de la individualidad<sup>4</sup>, de la interioridad<sup>5</sup>... Hablar de finalismo en el cosmos es atribuirle antropomórficamente una característica de los actos humanos<sup>6</sup>, en todo caso es una explicación teórica y no un hecho. Lo que sí es un hecho es «una cierta convergencia entre sus procesos» (HD, 120) que hace posible la aparición del hombre.

El intento de elucidar el origen del hombre ha llevado a vincular las nociones de elevación y potencia-facultad, lo que constituye el primer aserto de nuestra tesis y una novedosa interpretación de dicho concepto. La coherencia de la misma y su virtualidad para iluminar problemas aledaños es lo que se ofrece a discusión, sin olvidar que siempre quedarán cuestiones abiertas como no podía ser menos en el terreno de la intelección en razón. Pensamos que la comprensión de la elevación desde el concepto hegeliano de

---

<sup>3</sup>Cf. SH, 128; EDR, 90, 201; SE, 296.

<sup>4</sup>Cf. SE, 166, 171-173; SH, 119, 190.

<sup>5</sup>Cf. SE, 493; EDR, 183, 224, 237; SH, 133.

<sup>6</sup>Cf. EDR, 74, 193, 198.

*Aufhebung* está suficientemente mostrada, y debe considerarse como verdad adquirida que éste ha servido como falsilla a Zubiri para esclarecer la génesis de la inteligencia sentiente.

El susodicho aserto ha permitido ver el evolucionismo zubiriano como un emergentismo materista. En realidad, se trata de un tipo de evolucionismo moderado, siempre y cuando no se entienda este apelativo en su sentido habitual de que el cuerpo del hombre procede por evolución y no el alma. O bien que por alma se entiendan las potencias psíquicas, en cuyo caso se mantiene en pie la doctrina vaticana de la encíclica *Humani generis*. Pero lo que hemos llamado psique intelectual, esto es, las facultades de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente, tiene inexorablemente un origen evolutivo. Lo que no puede cargarse a la cuenta de la evolución son las potencias de inteligencia, sentimiento y voluntad. Su actualización como facultades está inscrita en la actualización —en el sentido de puesta en acto— de las potencialidades de la materia, y por eso se trata de verdadera evolución y no sólo de actualización de virtualidades. Sin dichas potencias, sin embargo, la materia es insolvente para dar de sí al hombre. Por eso es válida la observación de que la habitud radical del hombre, la intelección sentiente, no puede ser «algo advenedizo que se yuxtaponga violentamente a lo biológico, pero tampoco ha de ser considerada como un mero brote epifenoménico del

estrato vital»<sup>7</sup>.

Esta lectura del dinamismo de la elevación no deja de presentar ciertas fisuras que sumen al lector de Zubiri en la perplejidad. Si las potencias psíquicas no provienen de las estructuras materiales por mucho que éstas las exijan, difícil es no pensar que ellas sí son precisamente algo advenedizo. ¿Se trata de una nueva edición *ad usum delphini* de la vieja idea de la inducción embrionaria de Hans Spemann, de quien Zubiri fue alumno «en los años mil» (EDR, 190)? ¿Habría que aplicar aquí el dicho de que «A los años mil torna el agua a su cubil»? Se hace inevitable la imagen de un Dios que insufla el alma, otrora denostada como «ingenua representación». Y, sin embargo, una inducción embrionaria de las potencias psíquicas, ¿no recuerda sospechosamente el hilemorfismo? Al fin y al cabo, el recurso a la distinción entre potencias y facultad es, en el fondo, una solución clásica. Pero silenciar el origen de esas potencias inmateriales, ¿no es una abierta confesión de ignorancia ante el misterio? Tal vez sea este no saber lo que impele a franquear los límites de la ciencia y de la metafísica intramundana. Etienne Gilson ha expresado atinadamente la nesciencia que coloca al filósofo y al científico en esa frontera:

«Si existe lo inteligible y lo inteligido, existe lo inmaterial, y puesto que está ligado a nuestro cuerpo, que es sensible, existe lo inteligible en lo sensible. Es un hecho que constituye una de las más antiguas constantes de la filosofía. La inevitabilidad del platonismo, ya en sí mismo, ya repensado por Aristóteles, aflora

---

<sup>7</sup>LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», p. 242.

visiblemente, aquí, a la superficie. [...]; lo inmaterial estaría en la materia. Siglos, milenios de especulación filosófica se han preguntado de dónde podía venir lo inmaterial. Ya Aristóteles respondía: "De fuera". Traduzcamos: científicamente hablando, no se sabe»<sup>8</sup>.

El resultado, en cualquier caso, es que sin evolución no habría hombre, pero no todo lo debe el hombre a la evolución. La antropología no es, sin más, el último capítulo de la zoología. Esto suministra una nueva clave de lectura de la conocida afirmación zubiriana de que el hombre es un relativo absoluto. Relativo porque está ligado al cosmos y a su suerte. Absoluto porque constituye una figura propia de instauración en la realidad que no sería posible sin que en su origen filogenético terciase algo ab-suelto de la materia. Sólo por ello puede el hombre contraponerse al cosmos, del que forma parte, como una sustantividad estricta.

El nivel de la antropogénesis, en suma, es aquel en que se juega la designación de conjunto que cabe dar a la evolución conforme al pensamiento de Zubiri y sin que él la haya explícitamente formulado. Aquel nuevo *hircocervus* conceptual que es la noción de emergentismo materista es, si bien se mira, otra manera de expresar, en el orden talitativo, lo mismo que se dice en el orden transcendental modal: que el emergentismo de Zubiri es pluralista. Esto es, no admite ni un único modo de realidad en lo transcendental ni un monismo materialista en lo talitativo.

La difusa demarcación de los modos de realidad todavía podría hacerlos

---

<sup>8</sup>GILSON, E.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, pp. 280-281.

pensables como variaciones de una realidad material única, del mero tener notas en propio. Se trataría, entonces, de un emergentismo materialista al estilo del patrocinado por autores como Mario Bunge<sup>9</sup>. Mas el emergentismo materialista disipa todo equívoco.

Emergentismo pluralista es el nombre que comprensivamente abarca el pensamiento de Zubiri en torno a la evolución, su emergentismo modal y su emergentismo materialista.

Reflexionando sobre el emergentismo, el teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña observa lo siguiente:

«En suma, el pluralismo se destaca a la postre como la hipótesis ontológica más equilibrada y mejor atendida a nuestra experiencia de lo real; si de un lado reconoce su riqueza y diversidad, de otro no exaspera esa diversidad (como hacen los dualismos) incardinándola en regiones antagónicas, ni la solidifica en dos principios absolutos. Ahora bien, *al pluralismo emergentista*, más todavía que a Bunge, *cabe plantear el dilema formulado por Bueno* y anteriormente transcrito: "*cómo puede emerger algo no prefigurado sin ser creado*". Si el pluralismo desea hacer creíble la emergencia de novedad, tendrá que vérselas tarde o temprano con la idea de creación, o bien habrá de limitarse (como por ejemplo le ocurre a Popper) a afirmar el plusdevenir, sin poder ofrecer razón suficiente del mismo»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>M. Bunge distingue en los sistemas entre propiedades resultantes y propiedades emergentes: «Será resultante la propiedad poseída por el sistema porque es posesión de alguno de sus componentes. En cambio, propiedad emergente es aquella que posee el sistema sin que se dé en ninguno de sus subsistemas o piezas básicas» (RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Sal Terrae, Santander, 1983, p. 167). Bien se advierte que esta distinción coincide con la que Zubiri esgrime entre propiedades aditivas y propiedades sistemáticas de una sustantividad. Por eso, la irreductibilidad que Bunge preconiza entre lo mental y lo biológico no puede tener el mismo sentido que en Zubiri, sino que sigue la vieja tesis de Engels de que el incremento cuantitativo acaba trocándose en variación cualitativa. El emergentismo de Bunge se presenta como un «pluralismo de propiedades», pero no como un «pluralismo de sustancias». En el fondo, la diferencia cualitativa entre fisiosistemas, quimiosistemas, biosistemas y psicosisistemas oculta un monismo materialista.

<sup>10</sup>RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: «Materia, materialismo, creacionismo», en DÍAZ, C.: *Juan Luis Ruiz de la Peña. Una fe que crea cultura*. Caparrós, Madrid, 1998, p. 168.

El pluralismo emergentista de Zubiri está desde sí mismo abierto al creacionismo de las potencias psíquicas. Pero no puede ocultarse que alberga en sí un dualismo al diseccionar toda la realidad en material e inmaterial. ¿Significa eso exasperar la diversidad como denuncia Ruiz de la Peña? La riqueza implícita en la noción de elevación como síntesis estructural de puro sentir y potencia de inteligir, el concepto mismo de materismo con su admisión de notas no exclusivamente materiales en las cosas materiales, la intramundanía de un Dios que es transcendente «en» las cosas, muestran que para Zubiri lo material y lo inmaterial no son hemisferios antagónicos. Por lo demás, el propio teólogo ovetense acaba reconociendo que para el pensamiento teórico tiene menos interés el sostener diferencias cualitativas entre los fisiosistemas, los quimiosistemas y los biosistemas. En lo que la filosofía y la teología han de tener un interés sumo es en «establecer una diversidad irreductible entre los psicosisistemas y todos los demás sistemas»<sup>11</sup>, es decir, entre el hombre y lo infrahumano. No por vituperado es semejante dualismo menos convincente que un «monismo materialista y evolucionista» (CLF, 160) como el de Herbert Spencer. Este último, si se presenta con la fascinación de la simplicidad, torna punto menos que incomprensible un autotranscenderse de la materia hasta llegar a aquella realidad que puede enfrentar a sí el cosmos material por excederlo en virtud de la inteligencia sentiente.

---

<sup>11</sup>Cf. *ibid.*, p. 172.

Al final de este trabajo es el momento de recoger los hilos de lo expresado en el capítulo tercero. Hay en Zubiri, decíamos, un factor decisional al asumir como razonable el linaje evolutivo de la humanidad. ¿Se trata simplemente de asentir a lo presentado como plausible por la ciencia? Estimamos que no solamente es eso. Es que la evolución al hombre y del hombre suministra la mejor clave para interpretar la génesis de la inteligencia sentiente. Cuanto más firmeza presenta la afirmación zubiriana de la evolución, esto es, en el caso del hombre, más se precisa ir allende la evolución para encontrar una respuesta satisfactoria; pues más insuficiente resulta la capacidad de la sola materia biológica para dar de sí esa realidad. Pero, al mismo tiempo, más perentorio aparece el recurso a la evolución para explicar que la intelección humana es justa y precisamente sentiente. La evolución, por tanto, no es una cuestión extraña a la filosofía de Zubiri, sino que está entrañada en la idea misma de inteligencia sentiente, concepto vectorial de dicha filosofía. En lo que tiene de sentiente esa inteligencia, de animal, reclama el estudio de la evolución. Y éste no obedece, por tanto, a una pura curiosidad científica ni de filosofía de la naturaleza o de la ciencia, sino que arranca como requisitoria de la noología que cristaliza en metafísica de la naturaleza y del hombre.



## **BIBLIOGRAFÍA**



## 1. FUENTES: OBRAS DE ZUBIRI

*Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I. La Logique pure.* Texto mecanografiado inédito, Lovaina, 1921.

*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.* Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.

«La crisis de la conciencia moderna», en *La Ciudad de Dios* CXLI (1925), pp. 202-221.

«Sobre el problema de la filosofía», en *Revista de Occidente* 115 (1933), pp. 403-408 y 118 (1933), pp. 83-117.

*Naturaleza, Historia, Dios.* Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987<sup>9</sup>.

*Sobre la esencia.* Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985<sup>5</sup>.

*Cinco lecciones de filosofía.* Alianza Editorial, Madrid, 1988<sup>6</sup>.

«El hombre, realidad personal», en *Revista de Occidente*, 2<sup>a</sup> época, 1 (1963), pp. 5-29.

«El origen del hombre», en *Revista de Occidente*, 2<sup>a</sup> época, 17 (1964), pp.

146-173.

«Trascendencia y física», en *Gran Enciclopedia Universal*. Vol. 18. Durvan / Club Internacional del Libro, Madrid, 1991, 413-414.

«Notas sobre la inteligencia humana», en *Asclepio*. Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica XVIII-XIX (1967-1968), pp. 341-353.

«El hombre y su cuerpo», en *Asclepio*. Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica XXV (1973), pp. 3-15.

«La dimensión histórica del ser humano», en AA. VV.: *Realitas I. Trabajos 1972-1973*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 11-69.

«Respectividad de lo real», en AA. VV.: *Realitas III-IV. 1976-1979*. Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 13-43.

«Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», en *Estudios Eclesiásticos* 216-217 (1981), pp. 41-59.

*Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991<sup>4</sup>.

*Inteligencia y logos*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

*Inteligencia y razón*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

«Discurso de recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica», en *Ya*, Madrid, 19 de octubre de 1982, p. 43.

*El hombre y Dios*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones,

Madrid, 1988<sup>4</sup>.

*Sobre el Hombre*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

*Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

*Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.

*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994.

*Sobre el problema de la filosofía*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.

*Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.

## 2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AGUSTÍ, J.: *La evolución y sus metáforas. Una perspectiva paleobiológica*. Tusquets, Barcelona, 1994.

AGUSTÍN, San: *Del libre albedrío*. Editorial Católica, Madrid, 1947.

AÍSA, I.: «De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri», en *Thémata* 4 (1987), pp. 7-13.

AÍSA, I.: *La unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*. Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1987.

ALLUNTIS, F.: «Esencia, especiación, evolución en Xavier Zubiri», en *Verdad y Vida* 155 (1981), pp. 245-260.

ANGELA, P. y ANGELA, A.: *La straordinaria storia dell'uomo*. Arnoldo Mondadori, Milano, 1989.

AQUINATIS, Sancti Thomae: *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*. Marietti. Editio Quinta. Cura ac Studio P. F. Angeli M. Pirotta, Torino, 1959.

AQUINATIS, Sancti Thomae: *Quaestiones Disputatae*. Vol. I. *De Veritate*. Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi. Marietti, Torino, 1964.

ARISTÓTELES: *Investigación sobre los animales*. Gredos, Madrid, 1992.

ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Gredos, Madrid, 1987.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1990<sup>2</sup>.

ARRANZ RODRIGO, M.: «Semillas de futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual», en *Religión y Cultura* 156-158 (1987), pp. 43-77.

ARRANZ RODRIGO, M.: «Hacia una comprensión de la vida. Teorías actuales sobre la naturaleza de los seres vivos», en *Religión y Cultura* XL (1994), pp. 325-349.

ARTIGAS, M.: *Las fronteras del evolucionismo*. Palabra, Madrid, 1991<sup>5</sup>.

ARTOLA, J. M.: «En torno a "Sobre la esencia" de Xavier Zubiri», en

Estudios Filosóficos 12 (1963), pp. 297-332.

BACIERO, C.: «Conceptuación metafísica del "de suyo"», en AA. VV.: *Realitas II. 1974-1975*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1976, pp. 313-350.

BAÑÓN, J.: «La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 18 (1991), pp. 65-80.

BAÑÓN, J.: «Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1992), pp. 287-312.

BAÑÓN, J.: «Zubiri hoy: Tesis básicas sobre la realidad», en AA. VV.: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 73-105.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A.: *Tratado de metafísica. Teoría de la «habencia»*. Limusa, México, 1982.

BENAVENTE, J. M.: *¿Qué es la evolución?* Grupo Cultural Zero, Madrid, 1984<sup>4</sup>.

BENAVIDES LUCAS, M.: *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986.

BERGOUNIOUX, R. P.: *La prehistoria y sus problemas*. Taurus, Madrid, 1960.

BERGSON, H.: *La evolución creadora*. Renacimiento, Madrid, 1912.

BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*. Félix Alcan, Paris, 1924<sup>21</sup>.

BERGSON, H.: *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985<sup>2</sup>.

- BOWLER, P. J.: *El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900*. Labor, Barcelona, 1985.
- BOWLER, P. J.: *Charles Darwin. El hombre y su influencia*. Alianza, Madrid, 1995.
- CAMPO MAÑÉ, A. del: «El último curso de Xavier Zubiri, sobre "Cuerpo y alma"», en Cuadernos Hispanoamericanos 22 (1951), pp. 122-124.
- CAMPO, A. del: «Un nuevo curso de Xavier Zubiri. Acerca del mundo», en Índice de Artes y Letras 141 (1960), pp. 8-10.
- CAMPO, A. del: «La función trascendental en la filosofía de Zubiri», en AA. VV.: *Realitas I. Trabajos 1972-1973*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 141-157.
- CASTILLA, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Rialp, Madrid, 1996.
- CASTRO, C.: *Biografía de Xavier Zubiri*. Edinford, Málaga, 1992.
- CERCÓS SOTO, J.: «Notas sobre la "evolución" en X. Zubiri», en Studium XXXII (1992), 431-437.
- CEREZO GALÁN, P.: «Contribuciones al estudio de "Sobre la esencia" de X. Zubiri. De la sustancialidad a la sustantividad. (La esencia como correlato real de la definición)», en Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines 1 (1964), pp. 15-27.
- CEREZO GALÁN, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984.
- CONILL, J.: «Una metafísica estructural de la evolución», en Revista de Filosofía 3 (1990), pp. 265-276.

- DARWIN, CH.: *El origen de las especies*. Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- DE MIER, A. y ARRANZ, M.: «Gregor J. Mendel † 1884: El sacerdote, el científico», en *Religión y Cultura* 139 (1984), pp. 157-189.
- DRIESCH, H.: *La Philosophie de l' Organisme*. Marcel Rivière, Paris, 1921.
- EDDINGTON, S.: *La filosofía de la ciencia física*. Sudamericana, Buenos Aires, 1946<sup>2</sup>.
- ELLACURÍA, I.: *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965.
- ELLACURÍA, I.: «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en AA. VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol. I. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 459-523.
- ELLACURÍA, I.: «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», en AA. VV.: *Realitas I. Trabajos 1972-1973*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 71-139.
- ELLACURÍA, I.: «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* II / 1 (1975), pp. 157-184.
- ELLACURÍA, I.: «Biología e inteligencia», en AA. VV.: *Realitas III-IV. 1976-1979*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pp. 281-335.
- ELLACURÍA, I.: «La nueva obra de Zubiri: "Inteligencia sentiente"», en *Razón y Fe* 994 (1981), pp. 126-139.
- ELLACURÍA, I.: «Presentación», en ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988<sup>4</sup>, pp. i-x.

ELLACURÍA, I.: «Presentación», en ZUBIRI, X.: *Sobre el Hombre*. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, pp. ix-xxiii.

ELLACURÍA, I.: «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», en AA. VV.: *II Congreso Mundial Vasco*. Congreso de Filosofía, ética y religión. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz, 1988, pp. 3-18.

FABRO, C.: «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», en *Angelicum* LX (1983), pp. 534-558.

FERRAZ, A.: «Inteligencia y razón en Zubiri», en AA. VV.: *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984, pp. 31-67.

FERRAZ, A.: «Sistematismo de la filosofía zubiriana», en AA. VV.: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 51-71.

FERRAZ FAYOS, A.: «Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación», en *Arbor* 108 (1981), pp. 209-214.

FERRAZ FAYOS, A.: *Zubiri: El realismo radical*. Cincel, Madrid, 1988.

GARCÍA YEBRA, V.: «Prólogo», en ARISTÓTELES: *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1990<sup>2</sup>, pp. XI-LIII.

GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca, 1980.

GILBERT, S. F.: *Biología del desarrollo*. Omega, Barcelona, 1988.

GILSON, E.: *Jean Duns Scot*. Vrin, Paris, 1952.

- GILSON, E.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Eunsa, Pamplona, 1976.
- GIORDAN, A., MOST, V., TESI, D., GAGLIARDI, .Vol 2. Ministerio de Educación y Ciencia / Labor, Madrid, 1988.
- GOLDSCHMIDT, R.: *Base material de la evolución*. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- GOLDSCHMIDT, R.: «La evolución vista por un genético», en *Arbor* 66 (1951), pp. 229-249.
- GONZÁLEZ, A.: «La idea de mundo en la filosofía de Zubiri», en *Miscelánea Comillas* 44 (1986), pp. 485-521.
- GONZÁLEZ, E.: «El evolucionismo en los Santos Padres», en AA. VV.: *El evolucionismo en filosofía y teología*. Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Barcelon
- GRACIA, D.: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Labor, Barcelona, 1986.
- GRACIA, D.: «Problemas filosóficos en genética y en embriología», en ABEL, F. y CAÑÓN, C. (eds.): *La Mediación de la Filosofía en la Construcción de la Bioética*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, pp. 215-254.
- GRACIA GUILLÉN, D.: «Problemas filosóficos de la génesis humana», en AA. VV.: *La fecundación artificial: ciencia y ética*. PS Editorial, Madrid, 1985, pp. 33-62.
- GRACIA GUILLÉN, D.: «Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad», en TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (ed.): *Zubiri (1898-1983)*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984.
- GRACIA GUILLÉN, D.: «La vida: origen y evolución», en GONZÁLEZ DE

POSADA, F. (ed.): *Cosmología. El sistema solar: La Tierra, la vida, el hombre. Física, biología, filosofía*. Amigos de la Cultura Científica. Departamento de Publicaciones de la E.T.S. de Arquitectura. Fundación General de la Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, 1995, pp. 85-105.

GRANDE COVIÁN, F.: «Zubiri y la biología teórica», en AA. VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Revista Alcalá, Madrid, 1953, pp. 89-101.

GRASA HERNÁNDEZ, R.: *El evolucionismo: de Darwin a la sociobiología*. Cincel, Madrid, 1986.

HEMLEBEN, J.: *Teilhard de Chardin*. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1991.

HUGON, E.: *Las veinticuatro tesis tomistas*. Porrúa, México, 1990.

HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza, Madrid, 1990.

INCIARTE ARMIÑÁN, F.: «Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri», en *Anuario Filosófico* 4 (1971), pp. 185-244.

KANT, I.: *La "Dissertatio" de 1770 sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1984<sup>3</sup>.

KATZ, D.: *Animales y hombres. Estudios de psicología comparada*. Espasa-Calpe, Madrid, 1942.

KÄHLIN, J.: «El problema de la evolución en el campo de la antropología», en *Arbor* 66 (1951), pp. 323-346.

- KELLER, A.: *Teoría general del conocimiento*. Herder, Barcelona, 1988.
- KRINGS, H. (et al.): *Conceptos Fundamentales de Filosofía*. Vol. I. Herder, Barcelona, 1977.
- LACILLA RAMAS, M. F.: «Consideración genética de la respectividad en Zubiri», en *Burgense* 31 (1990), pp. 115-198.
- LACILLA RAMAS, M. F.: *La respectividad en Zubiri*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía I. Metafísica y Teoría del Conocimiento. (Col. Tesis Doctorales 252/90). Universidad Complutense, Madrid, 1990.
- LAÍN ENTRALGO, P. y LÓPEZ PIÑERO, J. M<sup>a</sup>.: *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Guadarrama, Madrid, 1963.
- LAÍN ENTRALGO, P.: «Zubiri hacia el futuro», en TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (ed.): *Zubiri (1898-1983)*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 143-168.
- LAÍN ENTRALGO, P.: *Idea del hombre*. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
- LEIBNIZ, G. W.: *Monadología*. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1994.
- LOBATO, A.: «Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino», en *Aquinas* 2 (1991), pp. 203-221.
- LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos. I. Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*. Editorial Católica, Madrid, 1968.

- LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri», en AA.VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol II. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 215-248.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: «La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro», en AA. VV.: *Realitas I. Trabajos 1972-1973*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 457-476.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: «Zubiri: Filósofo integrador», en GUTIÉRREZ ZULOAGA, I. (ed.): *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 29-34.
- MARCOS, A.: «Sobre el concepto de especie en biología», en ABEL, F. y CAÑÓN, C. (eds.): *La Mediación de la Filosofía en la Construcción de la Bioética*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, pp. 41-60.
- MARECHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica*. Vol. I. Gredos, Madrid, 1957.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G.: «Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri. Dos posturas gemelas frente a la escolástica», en AA. VV.: *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol. II. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 345-353.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G.: «Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 12 (1985), pp. 363-382.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G.: «Genealogía de la palabra "realidad". Aproximamiento literario a la metafísica zubiriana», en Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 56-57 (1993), pp. 1-19.
- MÉNDEZ PALLEIRO, L.: «Un silencio que grita: Amor Ruibal y Xavier Zubiri», en *La noche*, Santiago de Compostela, 15 de marzo 1963, p. 7.

- MERINO, J. A.: *Historia de la filosofía franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.
- MOLINER, M.: *Diccionario de uso del español*. Vol. I. Gredos, Madrid, 1980.
- MONOD, J.: *El azar y la necesidad*. Tusquets, Barcelona, 1985.
- MONSERRAT, J.: *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1984.
- MONSERRAT, J.: «Sobre la estructura dinámica de la realidad», en *Pensamiento* 185 (1991), pp. 79-90.
- MONTERO MOLINER, F.: «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», en AA. VV.: *Realitas 1. Trabajos 1972-1973*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pp. 437-455.
- MOOREHEAD, A.: «El viaje de Darwin en el "Beagle"», en *Revista de Occidente* XXX (1970), pp. 131-175.
- NYS, D.: «Cosmología», en AA. VV.: *Tratado elemental de filosofía. Para uso de las clases*. Luis Gili, Barcelona, 1927<sup>3</sup>.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, vol. VII. Alianza Editorial / *Revista de Occidente*, Madrid, 1983, pp. 273-438.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras Completas*, vol. VIII. *Revista de Occidente*, Madrid, 1959, pp. 59-356.
- ORTEGA Y GASSET, J.: «El mito del hombre allende la técnica», en *Obras Completas*, vol. IX. Alianza Editorial / *Revista de Occidente*, Madrid, 1983, pp. 617-624.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Investigaciones psicológicas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Unas lecciones de metafísica*. Alianza, Madrid, 1986.

ORTIZ-OSÉS, A.: «El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri», en *Pensamiento* 129 (1977), pp. 77-85.

PASOLINI, P.: *L'avvenire migliore del passato. Evoluzione, scienza e fede*. Città Nuova, Roma, 1982.

PINTOR-RAMOS, A.: «Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9 (1982), pp. 201-218.

PINTOR-RAMOS, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983<sup>2</sup>.

PINTOR-RAMOS, A.: «El lenguaje en Zubiri», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 14 (1987), pp. 93-133.

PINTOR-RAMOS, A.: «Intelectualismo e inteleccionismo», en AA. VV.: *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 109-128.

PINTOR-RAMOS, A.: *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.

RÁBADE ROMEO, S.: «Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri», en *Diálogo Filosófico* 25 (1993), pp. 78-81.

RAHNER, K.: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder, Barcelona, 1963.

RAHNER, K. / OVERHAGE, P.: *Das Problem der Hominisation. Über den*

- biologischen Ursprung des Menschen*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1961.
- ROBINSON, J. A. T.: *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Ariel, Barcelona, 1968.
- ROVALETTI, M. L.: *Esencia y realidad. La función transcendental de la esencia en la filosofía de Zubiri*. López Libreros, Buenos Aires, 1979.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Sal Terrae, Santander, 1983.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: «Materia, materialismo, creacionismo», en DÍAZ, C. (ed.): *Juan Luis Ruiz de la Peña. Una fe que crea cultura*. Caparrós, Madrid, 1998, pp. 153-174.
- SÁEZ CRUZ, J.: «La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía 19 (1992), pp. 313-362.
- SÁEZ CRUZ, J.: *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.
- SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, J.: *Persona y evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin*. Aldecoa, Burgos, 1974.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ CASTELLANOS, J. J.: «La inteligencia sentiente y la cogitativa. Zubiri y Santo Tomás», en Anuario Filosófico 3 (1985), pp. 159-169.
- SÁNCHEZ DEL BOSQUE, M.: *Una raíz de la modernidad. Doctrina tomista sobre la vida*. Universidad Pontificia de Salamanca / Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1985.
- SANGUINETTI, F.: «Quale evoluzione?», en BABOLIN, A. (a cura di):

Xavier Zubiri. Benucci, Perugia, 1980, pp. 117-132.

SEGURA, E. T.: «Biología e inteligencia», en ROVALETTI, M. L.: *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri, 1898-1983*. Eudeba, Buenos Aires, 1985, pp. 53-58.

SIEBECK, H.: *Aristóteles*. Revista de Occidente, Madrid, 1930.

STANLEY, S. M.: *El nuevo cómputo de la evolución*. Siglo XXI, Madrid, 1986.

STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung*. Kaffke, Munich, 1980.

SZASZKIEWICZ, J.: *Filosofia dell'uomo*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*. Taurus, Madrid, 1967<sup>4</sup>.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El medio divino*. Alianza / Taurus, 1989<sup>4</sup>.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Himno del Universo*. Trotta, Madrid, 1996.

TORRES QUEIRUGA, A.: «Zubiri-Amor Ruibal», en *Índice de Artes y Letras* 175-176 (1963), pp. 14-15.

UNAMUNO, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

VAN MELSEN, A. G. M.: *Evolution und Philosophie*. J. P. Bachem in Köln, Köln, 1966.

VANNI ROVIGUI, S.: *Elementi di filosofia*. Vol. I. La Scuola, Brescia, 1993.

VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, F.: «Amor Ruibal, maestro de Zubiri», en *La Estafeta Literaria* 322-323 (1965), pp. 110-111.

- VOGEL, G. y ANGERMANN, H.: *Atlas de biología*. Omega, Barcelona, 1987.
- VON UEXKÜLL, J.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Calpe, Madrid, 1922.
- VON UEXKÜLL, J.: *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*. Revista de Occidente, Madrid, 1942.
- VON UEXKÜLL, J.: *Teoría de la vida*. Summa, Madrid, 1944.
- VON WEIZSÄCKER, C. F.: *La imagen física del mundo*. Editorial Católica, Madrid, 1974.
- WEINBERG, S.: *Los tres primeros minutos del universo*. Alianza, Madrid, 1988.
- WESSELL, L. P.: «Realidad y conciencia. El problema de "conciencia" y "Bewußtsein" en las filosofías de Zubiri y Reiniger», en Cuadernos Salmantinos de Filosofía XXIII (1996), pp. 303-346.
- ZAMBONI, G.: *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*. Casa Editrice Mediterranea, Roma, 1935.
- ZUBIRI, X.: *Vom Wesen*. Max Hueber Verlag, München, 1968.