

*Stoa*

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 43-62

ISSN 2007-1868

LA FILOSOFÍA PRIMERA ZUBIRIANA Y SU IDEA DE SER  
COMO DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA:  
PASO DE UN HORIZONTE METAFÍSICO DE INTELIGENCIA  
CONCIPIENTE A OTRO DE INTELIGENCIA SENTIENTE

JOSÉ ANTONIO HERNANZ  
Facultad de Filosofía  
Universidad Veracruzana

**RESUMEN:** Zubiri, excelente conocedor de la tradición metafísica occidental, hace una propuesta con gran potencia teórica, basada en una filosofía primera de raíz fenomenológica y que discute de manera abierta y crítica con la metafísica aristotélica y su herencia conceptual. A pesar de que contrapone inteligencia concipiente e inteligencia sentiente, la metafísica zubiriana más que en oposición está en diálogo con la aristotélica. Este diálogo abre la vía para una filosofía primera de nuestro tiempo y una reflexión sobre el ser acorde con ella.

**PALABRAS CLAVE:** Metafísica · sustancia · sustantividad · inteligencia sentiente · ser

**ABSTRACT:** Zubiri, an excellent scholar on Western Metaphysical Tradition, makes a proposal with a great theoretical power, based on a phenomenological-root first philosophy, that discusses openly and critically with the Aristotelian Metaphysics and its conceptual legacy. Although Zubiri contrasts Concipient Intelligence and Sentient Intelligence, his metaphysics rather than an opposition is a dialogue with Aristotle. This dialogue opens the way to the first philosophy for our present time, and a reflection on being according to it.

**KEYWORDS:** Metaphysics · Substance · Substantivity · Sentient Intelligence · Being

Desde la propuesta zubiriana, la categoría de sustancia condensa todo un modo de comprender la realidad, en el que la estructura sustancial —independientemente de las críticas e interpretaciones que ha ido sufriendo— conserva en el ámbito filosófico un núcleo significativo duro que no es otro que la idea de sustrato, de sujeto. La sustitución de la categoría de sustancia por la de sustantividad, manteniendo el valor arquitectónico de esta nueva categoría, supone, en nuestra opinión, un cambio histórico radical. Y eso por implicar una nueva visión de la realidad, que supone una auténtica revolución metafísica y filosófica. La raíz de esa revolución no es otra que la coherencia que la “sustantividad” mantiene en todo momento con la fenomenología y con la ciencia actual. La fenomenología ha dirigido el pensamiento de Zubiri hasta la idea de inteligencia sentiente frente a la de inteligencia concipiente. La ciencia ha patentizado la obsolescencia de la categoría de sustancia (Hernanz 2007, p. 6).

De este modo, en su indagación sobre la realidad, Zubiri se encuentra con una categoría inveterada en filosofía, la de “sustancia”, que no sólo le resultará inicialmente insatisfactoria, sino que a la larga catalogará de inútil. De este modo, Zubiri pasará de hablar de “sustancia” a hacerlo de “sustantividad”. Ese cambio responde a una visión radicalmente distinta de lo real; frente a la visión subjetual que supone la noción de “sustancia”, Zubiri nos muestra una visión estructural plasmada en la idea de “sustantividad”.

Zubiri aprecia una deficiencia en la categoría de sustancia para obtener una representación adecuada de la realidad en una perspectiva metafísica. Hace un análisis crítico de la categoría sustancia en Aristóteles. Concentra la crítica en el carácter de sujeto que tiene dicha categoría: para Zubiri, “sustancia” en Aristóteles es eminentemente “sujeto”. Por nuestra lectura de la obra aristotélica, y especialmente de la *Metafísica* vemos que esta noción es compleja y no definida con precisión, pero efectivamente, el carácter subjetual le pertenece. Por otro lado, aunque no hayamos entrado en un seguimiento histórico de esta noción, no creemos arriesgado afirmar que tal carácter se ha consolidado en la historia de la filosofía.

Es cierto que la noción de sustancia en Aristóteles no es completamente reducible a dicho carácter, pero, indudablemente, éste determina dicha noción de modo esencial. La noción de sustancia tiene un

origen teórico, pues no es aprehensible directamente por los sentidos. Es fruto de una inteligencia concipiente (Hernanz 2007, p. 8).

En general, la sustancia es aquello que permanece invariable en el cambio. Existe un cambio sustancial, cuya explicación hace necesaria la introducción de la noción de materia prima, como sujeto último de determinaciones. El pensamiento de Aristóteles, según su expresión en la *Metafísica*, manifiesta una fluctuación a la hora de poner en relación las nociones de sustancia, materia y forma, de modo que atribuye la primera a la segunda y a la tercera por separado o conjuntamente. Esto crea un estado de confusión nocional, pero no parece afectar al carácter subjetual de la categoría de sustancia. En cambio, la noción de sustantividad posee una determinación precisa. Con ella el cambio se explica como una modificación sistemática que no requiere la apelación a un sujeto que escapa a toda comprensión por cuanto queda totalmente indeterminado.

Parece que la perspectiva metafísica en Aristóteles es correlativa a la perspectiva lógica: la sustancia es sujeto de inhesión y sujeto de predicación. Según Zubiri, esto sería congruente con una idea de inteligencia equivocada. Se trataría de, como dice el autor español, una logificación de la inteligencia. Según esta idea, lo propio de la inteligencia es concebir y juzgar. Esta logificación de la inteligencia, de una inteligencia que concibe y juzga —inteligencia concipiente la llama Zubiri— establece una cierta cesura entre lo aprehendido por los sentidos, que tiene el carácter de la inmediatez y lo que las cosas son realmente. Esto justifica la crítica empirista (Hume) a la noción de sustancia. Crítica que aludimos aquí como a un tópico, y crítica que si es aceptable en su aspecto negativo no ha ido acompañada de una noción que, sustituyendo la de sustancia, permitiera una estructuración metafísica de la realidad, lo que para el empirismo, desde luego, carece de sentido. La crítica de Zubiri a la noción aristotélica de sustancia se une a la crítica empirista, pero la completa y la prolonga en una línea constructiva al aportar la noción de sustantividad (Hernanz 2007, p. 5).

Desde nuestro punto de vista un fuerte atractivo de la propuesta zubiriana, que le confiere una significativa potencia teórica es que aporta al debate filosófico ahora una innovadora filosofía primera intramundana, que va a la realidad simpliciter. Se supera la centralidad del ser

como ámbito propio de la metafísica; la visión sustantiva de la realidad permite superar la entificación de la realidad denunciada por Zubiri, ligada a la inteligencia concipiente. Lo primario es la realidad, no el ser.

La sustitución de la inteligencia entendida como facultad de concebir y juzgar (inteligencia concipiente) por la inteligencia sentiente, conlleva la determinación de la realidad como formalidad de la aprehensión intelectual, como formalidad de la impresión de realidad, el “de suyo”. De este modo, la perspectiva zubiriana es solidaria de una noción de la inteligencia según la cual ésta es “sentiente” y no esencialmente “concipiente”. Inteligir y sentir no son dos facultades diferentes sino que son dos potencias que, en el hombre, constituyen una sola facultad. Esta conexión entre la noción de realidad y la de inteligencia se muestra a lo largo de toda la obra madura de Zubiri, apuntándose ya en *Sobre la Esencia*, aunque no alcanzará su total y adecuado desarrollo hasta la publicación de la trilogía sobre la inteligencia. De este modo, Inteligencia Sentiente es un hito que ha de tenerse en cuenta en toda nuestra indagación de la sustantividad en Zubiri. Es más, sólo a partir de Inteligencia Sentiente es factible comenzar un estudio coherente sobre la aportación filosófica madura de Zubiri.

Para llevar estas ideas a un diálogo fecundo entre la propuesta metafísica de Aristóteles y la de Zubiri, consideramos clave tener en cuenta la noción de actualidad, clave para entender toda la filosofía de Zubiri. Actualidad no es sino estar físicamente presente en algo otro. Así entendida, la intelección no es sino actualidad. La idea de actualidad determina la idea de intelección sentiente, que configura y modula toda la creación zubiriana. Paralelamente la realidad queda determinada por Zubiri como formalidad de lo aprehendido en impresión, es decir, como modo de estar físicamente presente lo aprehendido en impresión. Esta formalidad —opuesta a la formalidad de estimulidad—, este modo de estar físicamente presente, es denominada “de suyo”. De este modo se supera el inveterado dualismo entre lo real —objeto de la inteligencia— y lo aparente o percibido —objeto de la sensibilidad; la realidad es, pues, dada en impresión y de modo inmediato, si bien no de modo exhaustivo (Hernanz 2007, p. 10).

En una inteligencia concipiente, lo inteligido es *jectum*, *sub-jectum* u *ob-jectum*. Para una inteligencia sentiente, la realidad es *de suyo* y lo

real, es decir, lo que aprehendemos como algo diferenciado, es sustantividad. En esta nueva visión estructural las notas no pueden entenderse nunca como atributos o accidentes inherentes a una sustancia, a un sujeto, sino como momentos de un sistema unitario en el que son coherentes entre sí.

Sustantividad no es realidad, pero sí es su estructura radical. El carácter radical de las cosas reales es ser sistema de notas con suficiencia constitucional. De este modo, todo lo real tiene una estructura, que, a diferencia de la inveterada sujeto-accidentes, es meramente de sustantividad, en la que todas las notas son coherentes entre sí dentro de un sistema, cuya unidad es *prius* respecto de cada nota independientemente aprehendida. En ese sistema, cada nota es “nota-de” todas las demás.

La noción o categoría de sustancia, en la tradición occidental que se alimenta de Aristóteles, implica una cierta visión estructural de la realidad. Según esta visión, las cosas reales tienen una estructura de inhesión: sustancia-accidentes. En oposición a esa perspectiva, Zubiri considera que la determinación adecuada de lo real la recoge la noción de sustantividad. Esta implica una estructura metafísica que no es la de sustancia(sujeto)-accidentes (predicados), sino la de un sistema de notas cíclico y clausurado, en el cual cada nota lo es del sistema, es “nota-de” todas las demás, sin que haya un sujeto de inhesión. La relación de inherencia es superada, a nuestro entender, por una de coherencia (Hernanz 2007, p. 12).

En un rápido repaso de la historia de la filosofía, Zubiri se aleja de las concepciones que, históricamente, se han ido aceptando sobre el concepto de “metafísica”. Metafísica, nos dirá, no puede tener el sentido que adquiere en la filosofía griega que pasa de referirse a lo “post-físico” (Andrónico de Rodas), a hacer posteriormente referencia a lo “ultra-físico” —remitiéndonos, por tanto, al campo de lo trascendente—, idea que, a pesar de tener su máximo exponente en Platón se perpetúa en Aristóteles, quien aunque no habla de Ideas separadas, sí lo hace de una sustancia “separada”, el *Théos*. Este sentido varía un tanto en la filosofía medieval, en la que se concibe la metafísica como “trans-física”. Ahora bien “transfísico” significa siempre para los pensadores medievales algo allende lo físico. En la filosofía moderna, con Kant, lo metafísico es lo que está allende el fenómeno —y

por lo tanto es trascendente— (Zubiri 1989, pp. 127-8). Son aparentemente visiones diversas de la metafísica, pero todas ellas encierran un carácter común, el de la visión de ésta como algo trasfísico, en el sentido de lo trascendente, de lo allende lo físico. La idea de lo trascendental en Zubiri no es la de algo allende lo físico, sino de lo físico mismo, en una dimensión formal distinta; es pasar del “trans” de lo físico a lo “físico mismo como trans”. La vía zubiriana para conseguir ese cambio se da de la mano con la superación del dualismo entre entender y sentir, por el que el término del sentir son las cosas sensibles, mudables y múltiples, lo que remite a un ámbito en el que lo trascendental sea lo que “siempre es”, en el que “trans” es salto de una zona de realidad a otra (Hernanz 2007, p. 13).

En el marco de la inteligencia sentiente este paso no es preciso, ya que se da una concepción unitaria de lo real, que, lejos de ser unidad del objeto en cuanto objeto del conocimiento, es “unidad de lo real mismo unitariamente aprehendido. Es decir, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia sentiente: impresión de realidad. En ella, el momento de realidad y su trascendentalidad son estricta y formalmente físicos”.

En este sentido, el de “física del trans”, la trascendentalidad de la impresión de realidad adquiere su carácter metafísico, de suerte que nos podemos referir a lo metafísico como aprehensión sentiente de la física trascendentalidad de lo real en vez de como intelección de lo trascendente.

La inteligencia concipiente limita nuestra indagación de lo real al no permitirnos concebir lo trascendental de otro modo que como algo que, además de encontrarse allende lo real, es canon de todas las cosas reales. De este modo, lo trascendental es un *a priori* y además uno concluso. Grave error. La trascendentalidad no es algo acabado, no es un conjunto de caracteres de lo real fijados de una vez para todas, sino que es constitutivamente abierto (Zubiri 1962, p. 362). Ser real es algo intrínsecamente abierto, que está en virtud de lo que las cosas reales sean; no sabemos, ni podemos saberlo tampoco, si el conjunto de las cosas reales está fijado. La trascendentalidad no es algo *a priori*: es abierta y, del mismo modo, dinámica. El dinamismo de la apertura de la trascendentalidad no se limita a indicar que pueden aparecer nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino que especifica que

esa aparición ha de ser dinámica: la realidad misma como realidad, desde la realidad de una cosa, se va abriendo a otros tipos de realidad en cuanto que realidad (Zubiri, EDR).

Nos encontramos ante una trascendentalidad dinámica, ante el dinamismo trascendental de lo real. No debemos pensar que este dinamismo trascendental de lo real se circunscribe únicamente al proceso de la evolución; si así ocurriera, la evolución sería un carácter de la realidad misma en cuanto realidad, cuando no deja de desempeñar una mera función talitativa. Lo que ocurre es que la talidad tiene una función trascendental: en el caso de la evolución la función trascendental es la trascendentalidad dinámica.

Este modo peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo “sin ser una talidad más, es lo que la Escolástica llamó ‘transcender’. Es la trascendentalidad de lo real. El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden trascendental, diferente al orden de la realidad en cuanto realidad ‘tal’ que es el orden de la talidad” (Zubiri 1962, p. 372).

En la filosofía moderna, esto es, en la filosofía a partir de Descartes, nos encontramos con un contenido que con ciertas oscilaciones se ha venido perpetuando: la meditación sobre la realidad apoyada en el yo, única realidad firme, resultando que la verdad es el resultado de la unidad entre la realidad y el yo. El orden de la realidad como orden trascendental sería el orden de la verdad, y la trascendentalidad es un carácter del yo, que se conceptualiza a partir de dos contraposiciones fundamentales:

- (a) “Yo” es la realidad de cada cual: es el “yo empírico”, pero “yo” es el yo que medita sobre todas las cosas: es un “yo puro”, intrínsecamente lo mismo en todos. En su virtud, todas las cosas tienen un carácter negativo, no ser yo; son el “no-yo”. El “yo” se enfrenta con esas cosas, por lo que éstas son *ob-jectum*, las cosas son objetos. Como el yo puro, además de enfrentarse a los objetos, sale de sí mismo en trascender, el “yo” es “yo trascendental”;
- (b) El trascender hacia los objetos no consiste en que el yo tenga un objeto ante él y salga de sí para obtener una representación suya, sino que es su propio ir lo que hace que aquello a lo que

se va sea objeto. El objeto no se aprehende, se “pone” y ésta es la única vía para que se dé una representación suya. El yo es trascendental, además de por trascender al “no-yo”, por poner el carácter trascendental a los objetos al trascender. Su posición es trascendental. La estructura del “yo” es condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto en cuanto objeto: esto es algo que viene repitiéndose en la filosofía moderna, bien sea como sistema formal constituyente, o como intencionalidad constituyente, o como cualquier otra forma que se quiera; el caso es que el “yo” determina *a priori* la objetualidad en cuanto tal (Zubiri 1962, pp. 373-5).

Esa determinación del objeto por el yo determina la verdad como verdad trascendental, como capacidad para que se pueda conocer con verdad un objeto, de una forma muy determinada: como capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos según su propia estructura trascendental. Por esa vía se encuentra la filosofía inmersa en el idealismo trascendental kantiano, en la “revolución copernicana” kantiana: un idealismo que afecta a la trascendentalidad, “a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad” (Zubiri 1962, p. 375).

Según esta caracterización, podemos ver la segunda contraposición fundamental de lo trascendental: lo trascendental es la objetualidad. Tras esa caracterización, es preciso diferenciar entre el sentido objetual de la trascendentalidad y su uso como determinación objetiva de un objeto. El uso de la trascendentalidad, a este respecto, bien podría, en principio, acometerse de dos maneras:

- (a) La posición trascendental se apoya en algo dado, de suerte que lo dado no son los objetos, sino un caos de elementos que el yo trascendental objetualiza, da la forma de objetos: nos encontramos, pues, no sólo con objetualidad, sino también con objetos determinados, que en su conjunto configuran la “experiencia”;
- (b) Podemos determinar un objeto sin nada dado, basándonos tan sólo en las condiciones *a priori* de la objetualidad, rebasando los límites de la experiencia, con lo que se determina un ob-

jeto trascendente allende toda experiencia. Esta segunda vía no tiene sentido dentro del idealismo, ya que el yo no puede transformar la objetualidad por sí misma en objeto y lo único que permitiría esta vía es la representación de objetos no imposibles. En definitiva, para que se de un objeto real es preciso algo dado, por lo que “lo trascendental es ‘posición’, pero tan sólo como elevación de lo dado a objeto determinado: es el carácter objetual de los objetos de la experiencia. El yo trascendental es el yo objetualizador de la experiencia”. En el idealismo, según Zubiri, lo trascendental se perfila a partir de la contraposición “experiencia-trascendencia” (Zubiri 1962, p. 376).

Evidentemente, el momento de idealidad es de capital importancia en la filosofía moderna, hasta el punto de que da la impresión de que lo que se intenta es lograr la trascendentalidad dentro de la idealidad. Parece, del mismo modo —nos indica Zubiri— que nos encontramos ante la inversión del concepto de lo trascendental respecto a la filosofía medieval; sin embargo, esta interpretación no es del todo correcta. En el yo trascendental nos encontramos dos momentos:

- (a) El yo es trascendental porque es puro (Zubiri 1962, p. 377);
- (b) Lo es porque pone la trascendentalidad del no-yo. Esos dos momentos son efectivamente trascendentales, pero en el sentido clásico. Eso es algo que se patentiza en primer lugar en lo referente a la índole formal del yo: ser puro. El ser puro es un concepto al que se llega a partir del yo empírico; en el idealismo, aunque no son numéricamente distintos, no son idénticos, habiéndose dejado en el aire la aclaración de la interna articulación entre ambos, que a la postre es un problema de primera magnitud.

Tal como lo ve Zubiri, “empírico” es la talidad del yo: el hombre como realidad es un yo cuya talidad son todas las vicisitudes que le acontecen. A partir de ese concepto, y sin abandonarlo, el idealismo llega al concepto del yo puro, tomando del yo empírico el yo como

realidad, depurándolo de su determinada talidad y dando como resultado el yo como pura realidad, lo que ulteriormente se conceptualiza como “yo puro” (Zubiri 1962, p. 376). Este “yo puro” es el yo trascendental, del que pende todo objeto; todo objeto es no-yo, por lo que “aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un ‘no’ mientras el yo mismo no lo ‘ponga’”. En su virtud, el yo sería lo único que ‘es’ simpliciter en y por sí mismo; la yoidad es el no del no-yo, el no ‘no-yo’, es decir, el sí de la realidad en cuanto realidad. Y justo es eso lo que constituye la trascendencia en la filosofía tradicional” (Zubiri 1962, p. 378).

Para Zubiri, lo real es sustantivo, no sustancial; lo que llamamos cosas no son en modo alguno sustancias a las que les resulten inherentes un número mayor o menor de accidentes y propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas (no accidentes). Visto de esta manera, la cosa cambia de aspecto: entre las muy variadas notas que puede tener la realidad, nos encontramos con algunas adventicias —que son aquellas que le vienen por su conexión con otras— y con otras que le son propias, que son sus notas constituyentes, aquellas que posee la realidad en cierto modo de suyo. Como vemos esta taxonomía responde a una visión estructural, en que todas las notas se codeterminan dentro del sistema, y que se ajusta a la realidad mucho mejor que la inveterada visión sustancialista, en la que los “accidentes” se inhieren al sujeto, de una manera tal que resulta excesivamente problemático determinar qué es el sujeto de esa cosa y cuáles son los accidentes (Zubiri 1962, p. 30).

Cada cosa real es sustantividad, no sustancia, y esto ocurre con cada una de las realidades del Universo. Lo real es estructura, y estructura en respectividad intrínseca con las estructuras de las demás realidades sustantivas (Zubiri 1989, p. 322). Hablar de lo real en términos de subjetualidad es incorrecto y mucho más si adoptamos una visión estructural de lo real (Zubiri 1989, p. 202). En principio, podríamos pensar en intentar reconciliar la visión subjetual con la sustantiva, pero es algo a todas luces inadmisibles, ya que tendría como punto de partida la consideración del sujeto como característica formal de la sustantividad. Sin embargo, ser sujeto no es la característica formal de la sustantividad, sino que ser sustantividad implica hablar siempre de un sistema de notas suficientes en el orden de la constitución. “La realidad no es formalmente un sujeto, sino que es algo distinto: es precisamente una

sustantividad que está dotada de estructura, y de un sistema constructo de notas” (Zubiri 1989, p. 41). Puesto que la realidad es sustantiva, no subjetual, el devenir, momento de lo real, no acontece al sujeto, no hay sujeto de devenir, sino que, en la zubiriana visión estructural, ese devenir se inscribe en las estructuras esenciales de la sustantividad. El devenir es algo inscrito en las notas estructurales, en el sistema estructural y constructo de notas que constituyen la sustantividad de algo (Zubiri 1989, p. 39).

La visión estructural permite determinar adecuadamente la relación que se da entre la unidad de la cosa, de cada cosa real, y las notas de que consta. Si adoptamos una postura sustancialista de la realidad, diremos que el constitutivo formal de las notas no es otro que la inhesión, *in-haerere*; empero, desde una visión sustantiva, estructural, el carácter de inhesión no es el formalmente constitutivo de dichas notas, sino que es el de adhesión, de modo que “el constitutivo formal de estas notas no es un *in-haerere* sino un *ad-haerere*. Está en el ‘ad’ y no en el ‘in’. Se trata de un *ad-esse* y no de un *in-esse*. [...] No se trata aquí de tomar el ‘ad’ en el sentido del *esse-ad*, que es el carácter de un accidente determinado dentro del aristotelismo, que es la relación. Aquí trato del *ad-haerere* en el sentido puramente elemental, a saber: que están adheridas al sistema en una o en otra forma” (Zubiri 1962, p. 106).

En definitiva, no se puede afirmar, si pretendemos un acceso directo y veraz a la realidad, que lo real sea sujeto de notas, sino que más bien tendremos que decir que lo real es un sistema constructo de notas, tanto constituyentes como constitutivas. Lo real, así, no es sujeto sustancial sino una sustantividad. Hablar de lo real como sustantivo implica inmediatamente que no podemos catalogar a lo real como “ser”, aunque entre sustantividad y ser se establece una clara conexión (aunque muy distinta a lo que la tradición filosófica podría hacernos pensar). De lo sustantivo decimos que “es”, y por ello el ser, aunque no se identifica con la realidad, “la trasfunde completamente por así decirlo” (Zubiri 1982, p. 352).

Conviene destacar que la clave para comprender certeramente la distinción entre ser y sustantividad, en la propuesta zubiriana, se encuentra en la aprehensión de realidad. En el ámbito de la intelección, y más concretamente de la intelección como aprehensión primordial, nos podemos preguntar si la aprehensión y su verdad real recaen so-

bre la cosa en cuanto tiene ser, o lo que es lo mismo, y puesto que la cosa real es sustantiva, si la cosa como ser sustantivo es término de la aprehensión primordial y de la verdad real. Esa idea, la de que la afirmación enuncia lo que es real como ser sustantivo, es la que sostiene toda la filosofía desde Parménides, afirma Zubiri, pero es insostenible: la aprehensión primaria y radical no aprehende otra cosa que lo real en y por sí mismo como realidad. El ser sustantivo se encuentra en la intelección, pero tan sólo como un momento fundado en la formalidad de realidad. La entificación de la realidad —que Zubiri critica de forma igualmente severa—, paralelamente, es fruto directo de esta perspectiva que hace de la realidad modo de ser (Zubiri 1982, p. 348).

Sustantividad y sustancialidad no pueden confundirse en ningún momento, ni aún cuando se admita —como Zubiri hizo en los primeros momentos de acuñación del término “sustantividad”— que sean dos momentos de la realidad. Sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Aristóteles concibe la sustancia como sujeto de propiedades —especialmente de las esenciales. La sustantividad abre una descripción muy distinta de lo real, de modo que las cosas reales dejan de ser sujetos sustanciales para ser considerados sistemas sustantivos. Aristóteles habla de “accidentes”, Zubiri de “notas”. Este cambio no es terminológico, sino esencialmente estructural: el accidente se concibe como realidad insustancial, contrapuesta a la sustancia. Pero como Zubiri afirma, no es el único caso de realidad insustantiva.

En efecto —y esto es algo que evidentemente nunca pensó el estagirita— hay sustancias que pueden ser insustantivas. Si hablamos, por ejemplo, de la glucosa, “en el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas sus sustancias, por ejemplo la glucosa, ingeridas en mi organismo han conservado su sustancialidad pero han perdido su sustantividad para convertirse en mera ‘nota-de’ mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva” (Zubiri 1984, p. 21).

Es precisamente para no incurrir en las trampas teóricas —en las que considera que cae Aristóteles— por lo que Zubiri denomina “notas” a las notas de las cosas reales y no “propiedades”: las “propiedades” parecen sugerir la existencia de un sujeto al que le son inherentes, mientras que las “notas” remiten siempre a la unidad de un sistema en el que ellas son coherentes y tienen un apoyo fenomenológico.

Para Zubiri, a la postre, no tiene relevancia filosófica hablar en términos de “sustancia” al hablar de la realidad. Es cierto, ya lo hemos reiterado en varias ocasiones, que en principio titubeó a la hora de abandonar por completo la idea de sustancia; así, en *Sobre la Esencia*, podemos leer: “no se ve, pues, por qué toda realidad en cuanto tal habría de ser forzosamente de carácter subjetual. Es verdad que todas las realidades que conocemos por experiencia son, en algún modo, sujetos; pero esto no significa que la subjetualidad sea su radical carácter estructural” (Zubiri 1962, p. 87). Admite que haya una forma de acceso subjetual a la realidad, ya que lo sustancial es un momento de la realidad. Sin embargo, poco a poco Zubiri supo desvincular de su pensamiento toda impronta sustancialista y ésta es una evolución necesaria, a nuestro entender, en su pensamiento.

Zubiri insiste en que todas las cosas reales además de ser reales en y por sí mismas, están verdaderamente vinculadas a todas las demás cosas reales. Estos dos momentos talitativos tienen una función trascendental, de suerte que por medio de este doble momento podemos descubrir dos aspectos de la estructura trascendental. El primero es la estructura trascendental de cada cosa real en y por sí misma; el segundo, la estructura trascendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás. Esa vinculación hace que las cosas reales formen una totalidad. No podemos admitir dicha totalidad como adición extrínseca de cosas reales, sino como unidad intrínseca; no podemos admitirla tampoco como conexión u orden, porque –aunque es cierto que se da una interdependencia de las operaciones de unas cosas reales con las de las otras– no es lo primario de esa totalidad, sino que lo primario es “que esa conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas” (Zubiri 1962, p. 426); es un carácter que no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal: estamos hablando de la respectividad (Zubiri 1962, p. 227).

Ahora bien, la respectividad es un carácter que concierne a las cosas en su talidad y, en cuanto que respectividad talitativa, configura el cosmos. A su vez, esta respectividad cósmica tiene una función muy precisa, que no es otra que determinar en las cosas reales un modo de

ser reales qua reales, de suerte que la respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal —no en el orden de la talidad— es el mundo, la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales (Zubiri 1962, p. 425). Aunque es algo ya sabido, conviene que recordemos que “mundo” y “cosmos” no son la misma cosa, lo que queda más claro si cabe en este momento, al abordar la problemática del orden trascendental: “mundo y cosmos no se identifican ni formalmente ni materialmente. No se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo, sin embargo, sería el mismo que es ahora. Tampoco se identifican materialmente, porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí, pero todos ellos coincidirían en ser reales y, por tanto, constituirían [...] un solo mundo” (Zubiri 1962, p. 428).

Mundo no es para Zubiri, como entiende Heidegger, aquello en lo que el ser humano se entiende a sí mismo y se encuentra con las demás cosas; eso no es más que “mi” mundo, “nuestro” mundo, concepción que se halla fundada en el mundo como respectividad de lo real qua real. El “nuestro” y el “mi” expresan el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas. Sin embargo, el hombre es mundanal por estar constituido en respectividad a las demás cosas reales. En el fondo, supone una visión limitada de lo que es el mundo y que no tiene en cuenta, nos diría Zubiri, que la respectividad concierne formalmente al carácter de realidad y que, si no fuera así, nos encontraríamos con una respectividad meramente biológica, el “medio” de los seres vivos, o con el mero “entorno” cósmico de acción, mas “mundo” no es, formalmente, medio ni entorno: es respectividad de lo real en su formalidad de realidad (Zubiri 1962, p. 428).

Esa es precisamente la función trascendental del cosmos en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar un mundo. Del mismo modo, la mundanidad es momento de la realidad de cada cosa en tanto que real. No es algo añadido a la realidad de cada cosa, sino que se identifica con su realidad, al tiempo que es nota de lo real qua real: es su respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. En definitiva, el mundo es el carácter trascendental de la realidad en cuanto tal, en virtud de la cual la función del cosmos es trascendental.

Zubiri denomina a algunos trascendentales “complejos”. Por “complejo” entiende Zubiri aquellos trascendentales “que competen a la cosa por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de cosas reales” (Zubiri 1962, p. 429). Se contraponen a los “simples”, esto es, aquellos trascendentales que expresan sin más la realidad en y por sí misma. Entre estos trascendentales complejos el primero es el mundo, que funda todos los demás: *aliquid, verum, bonum*. En efecto, estos tres trascendentales son complejos, porque expresan el carácter de realidad referido a las demás cosas reales: sólo una *res* en cuanto respectiva a las demás es *aliud* respecto de ellas; sólo porque la cosa inteligente y volente está en el mundo es posible que haya intelección y volición, *verum y bonum* trascendentales (Zubiri 1962, p. 429).

Continuando con las precisiones sobre el mundo, Zubiri cree que se puede presentar una objeción, consistente en afirmar que no todas las cosas reales *qua* reales son respectivas, esto es, que puede haber cosas reales, incluso cosmos, absolutamente independientes entre sí; en el caso extremo, nos encontramos con la realidad de Dios, formalmente extramundanal. ¿Es, entonces, estrictamente trascendental el mundo? La respuesta ha de ser positiva, incluso en el caso de que Dios cree realidades que nada tengan que ver entre sí. A pesar de que cósmicamente son ajenas las unas a las otras cósmicamente, coinciden en ser reales, de modo que se encuentra en respectividad por lo concerniente a su carácter de realidad, por lo que tienen siempre unidad de mundo. En el caso de la referencia a Dios, es precisa una distinción, ya que Dios es necesariamente irrespectivo: mundo puede entenderse como:

- (a) El carácter de una forma de realidad; en este caso mundo no es trascendental, porque hay una realidad, la de Dios, fuera de él, y
- (b) El carácter por el que la realidad en cuanto tal, o es respectiva o irrespectiva, siendo esta forzosidad disyuntiva *qua* forzosidad lo que pertenece a realidad en cuanto tal (Zubiri 1962, pp. 430-1). Es en esta segunda concepción cómo podemos entender, aún en el caso de Dios, que el mundo sea un trascendental. En definitiva, “el orden trascendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo ‘de suyo’. Estas cosas

son ‘de suyo’ en y por sí mismas: son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también ‘de suyo’ respectivas: son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), de los cuáles éstos se fundan en los disyuntos. Esta es la estructura transcendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en ‘función’ transcendental. Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primeros: realidad y mundo; transcendental simple aquél, transcendental complejo éste” (Zubiri 1962, p. 432).

La cosa real en su propia realidad es lo primario, pero, fundada en la actualidad de la cosa real, se da la actualidad de la cosa real como momento del mundo, la actualidad mundanal de lo real: el ser. “La actualidad de lo real como momento del mundo no se identifica formalmente con la actualidad de lo real en sí mismo, pero presupone ésta y se apoya en ella. Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el ‘ser’” (Zubiri 1962, p. 433).

Al hablar en este momento de “ser”, no se hace en el sentido de “existir” o del “quid” de lo existente, sino que recae sobre la “realidad”, la cual es actual pero tiene una actualidad ulterior, el “ser” (Zubiri 1962, p. 433).

En otro orden de cosas, para Zubiri ser es actualidad, y por lo tanto un estar presente desde sí mismo y por ser real, no en cuanto presente sino en cuanto estar (Zubiri 1962, p. 456). Sólo se puede ser actual en el mundo, en la respectividad mundanal. Lo real está abierto al mundo y estar presente en el mundo es tener en él actualidad. En esto consiste la actualidad primaria y radical de lo real: la mera actualidad de lo real en el mundo es lo que Zubiri entiende como ser. “Ser es actualidad mundanal. Entonces lo real no es solamente real por así decirlo, no es sólo lo mundanal, sino que es lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser” (Zubiri 1962, p. 434).

Este primer acercamiento al ser supone algo de especial interés: ser es algo independiente de toda intelección, porque no es otra cosa que esa actualización mundanal de lo real, no es algo entendido. Ahora bien, como es una actualidad y, como ocurre en toda actualidad, es

“posterior” a la actualidad. Por consiguiente “ser” es algo posterior a realidad; el ser como actualidad es ulterior a lo real, y en esto consiste la ulterioridad del ser. Es una ulterioridad con una estructura formal propia, la temporeidad. Temporeidad no es estructura fundada en la ulterioridad, ni la ulterioridad se funda en la temporeidad, sino que la temporeidad es la estructura propia de la ulterioridad: “el carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad” (Zubiri 1989, p. 221). Esta temporeidad consta de tres facies estructurales: la actualidad del ser es en primer lugar lo que la cosa “ya-es” en el mundo; en segundo, lo que “aún-es”; por último, ser es siempre “ya-es-aún”. La unidad de todas ellas se da en el “estar siendo”, por lo que nos encontramos con que ser es ser mientras (Zubiri 1989, p. 221).

Esta conceptualización nos permita escapar de la identificación de ulterioridad y posterioridad cronológica. La posterioridad de la ulterioridad es formal, pura temporeidad, no cronológica. Del mismo modo, la ulterioridad del ser no lo convierte en algo adventicio a la realidad: no olvidemos que “ser” es actualidad mundanal, por lo que a la fuerza ha de competir a lo real “de suyo”, la ulterioridad pertenece “de suyo” a lo real. La mundanidad, como dimensión trascendental de la impresión de realidad, imposibilita que la actualidad en el mundo sea adventicia a la realidad. Realidad, en efecto, no es ser, pero la realidad “realmente es”. Realidad no es *esse reale*, sino *realitas in essendo* (Zubiri 1989, p. 222).

A partir de la Escolástica se ha producido una convergencia entre ser y realidad. “Esse” cobra una articulación propia a partir de la determinación de *esse reale*, ligada a la determinación del *esse copulativo*, de modo que ser es algo que envuelve la existencia, la esencia y la cópula, según una clara dirección: “nunca ha admitido [la escolástica] que *esse* se subdivida en tres *esse* que lo fueran *ex aequo*, sino que, por el contrario, mantiene enérgicamente la prerrogativa del *esse reale* como existencia en el orden del ser, de suerte que los demás *esse* (el *esse* de la esencia y el *esse* de la cópula) serían *esse* como expansión analógica del *esse existentiae* en cuanto *esse*” (Zubiri 1962, p. 403).

Por consiguiente esta concepción escolástica parece establecer dos afirmaciones que implícitamente se siguen de ella: el *esse* de la cópula se basa en el *esse* de lo real en cuanto *esse*; el *esse reale* es el primario en cuanto *esse*, lo que hace de la realidad una determinación de “ser”, por

lo que ésta sería un tipo de ser, con lo que toda realidad se reduce a ser, mientras que no todo ser es realidad (Zubiri 1962, p. 404).

Esas dos afirmaciones son bastante problemáticas. Como puede verse, de la mano de la interpretación zubiriana, lo que resulta cierto de lo dicho sobre el ser copulativo es que éste no reposa sobre sí mismo, sino que se funda en algo que es real. Ahora bien, lo que resulta inaceptable es que aquello real en que se funda es el *esse reale*, el ser sustantivo.

*Esse reale* y realidad no son la misma cosa. Para verlo con más claridad basta con que nos fijemos con cierto detenimiento en la expresión “*esse reale*”. Al parecer, en ella el término “*esse*” no añade nada a “*reale*”, pero es necesaria la concurrencia de ambos para expresar lo real (de no ser así, lógicamente, no sería preciso conjuntarlos) (Zubiri 1962, p. 409). Siendo esto así podemos preguntarnos con Zubiri ¿dónde se encuentra el matiz propio del *esse*? Porque parece que nos encontramos ante una significativa contradicción en el *esse reale* en cuanto *esse*: por un lado *esse* no añade nada a *reale*, pero es imprescindible para conceptuarlo realmente.

En esta tesitura, todo parece inclinarnos a pensar que realidad es, en el fondo, el modo excelente de “ser”. Pero esto no es así. Ser algo real, por ejemplo ser hierro, significa tener una serie de notas determinadas, que en modo alguno son “ser hierro”, sino más bien son meramente “hierro”: en el análisis de la realidad no hay nada que nos induzca a pensar en el “ser”. Lo mismo ocurre si dijéramos “el hierro existe”, porque la existencia –igual que la esencia– es un momento de la realidad (Zubiri 1962, p. 409). Decimos “el hierro es”, pero con esa expresión no queremos decir que el *esse* cubra la realidad del hierro. “Ser” no es el momento formal de esa realidad férrea, sino una afirmación de la realidad férrea en su propia realidad férrea. “‘Ser’ es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, es una actualidad ulterior de éste, es decir, es la ulterioridad de algo que es ‘anterior’ como realidad. La cosa es el ‘de suyo’ y sólo porque la cosa es ‘de suyo’ puede reactualizar ‘de suyo’ esa realidad. Y esa reactualización es el ‘ser’” (Zubiri 1962, p. 410).

La cosa “de suyo” además “es”, tanto en la realidad de la cosa real como en su intelección, de suerte que toda aprehensión de la cosa real como siendo, y para que de hecho pueda hacerlo así, se funda en una aprehensión de esa cosa por la inteligencia como real.

La realidad no es “ser” por excelencia, sino que la realidad es el fundamento del ser. Del mismo modo, y en la misma medida que el ser es acto ulterior de lo real, pertenece formalmente a lo real mismo. Es de este modo como podemos entender los matices que esa actualización ulterior puede ofrecer sobre el carácter de la realidad: es cierto que el ser no añade nada a lo real, pero “en el plano de un acto ulterior, no sólo hay ‘ser’, sino que este ‘ser’ tiene carácter unitario propio. [...] Ser no es lo mismo que realidad, pero ‘ser’ es algo unitario propio” (Zubiri 1962, p. 411).

En definitiva, el ser copulativo no es expresión del “ser” de la realidad, sino que es expresión de la realidad misma. De este modo no hay unidad del ser que abarque por analogía al ser de la esencia, de la existencia y del ser copulativo. Sólo hay una unidad, la de lo real, la unidad del “de suyo”. El ser es ser de la sustantividad, ya que lo real es sustantivo. Eso no significa que exista un “ser sustantivo”, precisamente porque no tiene sentido alguno hablar de la sustantividad del ser. Sólo lo real tiene sustantividad, por lo que no existe un “ser sustantivo”, sino que de lo que se puede hablar es de “ser de lo sustantivo” (Zubiri 1980, p. 222).

Los tres momentos estructurales del ser son, para Zubiri, actualidad, ulterioridad y oblicuidad. Esto se entiende desde la perspectiva de la inteligencia sentiente. Sin embargo, hasta ahora se ha venido entendiendo el ser, como ya se ha indicado, desde la perspectiva de la inteligencia concipiente: inteligir es entender, y entender es inteligir algo que “es”. Este cambio estructural de la inteligencia concipiente por la inteligencia sentiente acarrea serias transformaciones respecto al problema que nos ocupa. El primer cambio se da en el modo mismo de afrontar este problema: la inteligencia concipiente supone la logificación de la intelección, de modo que lo inteligido mismo es “ser”, y por lo tanto, la realidad es un modo —aunque sea el modo fundamental— de ser. Realidad es *esse reale*, y lo real es formalmente ente, de modo que realidad es entidad: nos encontramos con la entificación de la realidad, que corre pareja a la sustantivación del ser. En la consiguiente convergencia de entificación de la realidad y logificación de la intelección se plasma la idea de que el “es” de la intelección es un “es” afirmativo, al tiempo que el “es” inteligido es de carácter entitativo (Zubiri 1980, pp. 224-5). Zubiri, rechaza rotundamente esta

identificación, basándose en el carácter fundamental de la aprehensión sentiente de la realidad sobre el *logos*. Así, lo que debemos hacer no es “logificar” la intelección, sino “inteligizar” el *logos*; no podemos entificar la realidad, sino que debemos dar una ulterioridad entitativa a la realidad.

La idea misma de “ente”, en la inteligencia concipiente, resulta muy difícil de precisar, por lo que se pasa, en la filosofía medieval, a tratar la realidad como existencia, lo que, a los ojos de Zubiri, es erróneo. He aquí otra novedad de la forma zubiriana de entender el ser: apartarnos de la identificación entre realidad y existencia. La existencia sólo concierne al contenido de lo real, no es el carácter mismo de realidad. Igualmente se nos aparta de la identificación entre realidad y objetualidad, que recoge —aunque desde una nueva perspectiva— la idea de lo real como ente (aunque lo haga bajo la determinación de “objeto”) (Zubiri 1980, p. 226).

El ser de la inteligencia concipiente, además, no deja de entenderse como “ser entendido”. Pero el ser no es entendido, sino sentido, co-sentido. Siguiendo las pautas de la inteligencia concipiente, no nos quedaría más remedio que afirmar que lo inteligido en modo recto es el “ser”, por lo que lo oblicuo sería la aprehensión de lo real. Esto no sería otra cosa que la oblicuidad de lo real, lo que según Zubiri constituye “el vicio radical de la filosofía en este punto. [...] El ser entendido, tomado en y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en impresión de realidad” (Zubiri 1980, p. 228).

### Referencias

- Hernanz, J., 2007, “Una propuesta iberoamericana para la superación de la filosofía moderna: Zubiri y la metafísica de la nuda realidad”, en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 20, pp. 5-22.
- Zubiri, X., 1962, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
- , 1980, *Inteligencia sentiente*. \**Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1982, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1984, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1989, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid.