

*Stoa*

Vol. 3, no. 6, 2012, pp. 65-99

ISSN 2007-1868

## DESARROLLO GENÉTICO DE LA NOCIÓN DE “SUSTANTIVIDAD” EN EL SISTEMA FILOSÓFICO DE XAVIER ZUBIRI

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL

Facultad de Filosofía

Universidad Veracruzana

[jhernanz@uv.mx](mailto:jhernanz@uv.mx)

**RESUMEN:** En este artículo se pone en perspectiva genética uno de los conceptos clave de la filosofía de Zubiri, la “sustantividad”. Aquí, se busca entenderlo en la dinámica de las tres etapas de su producción intelectual, y atender a la consolidación y matizaciones que experimenta a medida que el propio pensamiento zubiriano va madurando, de suerte que a partir de una preocupación, eminentemente antropológica, el término va consolidándose en el conjunto de la filosofía primera de este autor, hasta el punto de resultar crucial para entender su propuesta sobre la inteligencia, la realidad y al propio ser humano.

**PALABRAS CLAVE:** Xavier Zubiri · sustantividad · metafísica contemporánea · fenomenología · inteligencia sentiente

**ABSTRACT:** This paper objectifies one of Zubiri’s genetic key concepts of the philosophy, “substantivity”, in order to understand the dynamics of the three stages of his intellectual production and his consolidation along the maturation of zubirian thought, in a way that from an eminently anthropological focus of this term, it is consolidated in the core of the metaphysics of this author, resulting at last, crucial to the understanding of his proposal on intelligence, reality and human being.

**KEYWORDS:** Xavier Zubiri · substantivity · contemporary metaphysics · phenomenology · sentient intelligence

La noción de “sustantividad” es determinante en la filosofía primera generada por Zubiri. A pesar de que son numerosos los estudios que se ha realizado sobre el valor de este concepto en la constelación teórica

zubiriana, se han efectuado muy pocos esfuerzos para estudiar la genealogía del término, aún cuando hasta momentos más bien avanzados de su producción pudiera parecer vacilante el cambio radical que supone frente a cualquier metafísica tributaria de la tradición sustancialista occidental. Esta noción no surge puntualmente en la filosofía de Zubiri, sino que sigue todo un itinerario que terminará en la consolidación, sin titubeos, del término en la indagación zubiriana sobre la realidad. Podría pensarse que este camino comienza en el punto en que el pensador se decide, por primera vez, a introducir el término en su discurso; sin embargo, hay que retrotraerse más aún, lo que nos permite ver que hay un importante sustrato filosófico en el que la noción germina. Esto nos llevará, por tanto, a escritos en los que Zubiri no habla todavía de “sustantividad”, pero en los que se adivina la paulatina necesidad metafísica del término.

Posteriormente, y una vez aparecida la noción, sufre algunas fluctuaciones, en virtud de los distintos puntos de vista desde los que Zubiri afronta los diversos problemas filosóficos que le interesan. A pesar de ello, los diferentes momentos en que aparece en la obra de Zubiri el término guardan una rigurosa convergencia, de modo que “sustantividad” es una noción no sólo clave, sino también estrictamente configurada dentro de la producción de este autor.

En este artículo se pretende, por tanto, atender a la génesis y trayectoria de la idea de sustantividad en la filosofía zubiriana; para ello, es preciso, en primer lugar, conocer, someramente siquiera, la trayectoria intelectual de este autor. Su fecunda producción filosófica se da entre 1921 y 1983, momento de su muerte, de modo que, como cabe esperar, su pensamiento experimenta un continuo proceso de maduración. Este proceso le lleva a atravesar tres etapas, fenomenológica, la primera (1921-1928); ontológica, la segunda (1931-1944), y metafísica, la tercera (1945-1983). En definitiva, la obra de Zubiri sufre una clara evolución a lo largo del tiempo, lo que le permite configurar una perspectiva y una aportación originales en el ámbito de la filosofía. Ésta ha de ser la guía que nos oriente a partir de este momento en el estudio genético de la noción de “sustantividad”.

En la primera etapa, la importancia que tuvo la fenomenología para el joven Zubiri y la influencia que ejerció sobre él son bastante claras, sin embargo, la primera gran figura que impacta en la formación de

Zubiri es Ortega, de quien sigue las clases de 1919. Ese año su curso trató de la confrontación entre Aristóteles y Kant, para así poder situar a Husserl, considerado por Ortega como fundamento de una filosofía auténticamente contemporánea. Es Ortega, en definitiva, quien introduce a Zubiri en la fenomenología (Gracia, 1986, p. 34).

Será en Lovaina, sin embargo, donde Zubiri recibe su grado de licenciado en filosofía, el lugar en que se impregne de la corriente fenomenológica, aunque lo hará a través de la Escolástica. Como de todos es sabido, en esta universidad, gracias al impulso del cardenal Mercier, se produce una importante renovación del movimiento tomista, y Zubiri se educa en este contexto, del que sacará tres ideas fundamentales para su formación filosófica: la inviabilidad del “realismo crítico”, la necesidad de sentar las bases de un nuevo objetivismo y el interés por seguir por la línea marcada por Brentano, Meinong y Husserl; esto es, la línea fenomenológica. Como dice Gracia, “llegará a la fenomenología desde la escolástica” (Gracia, 1986, p. 35).

Se inspira en las ideas de Husserl respecto a la epistemología y en las consecuencias que de ellas se derivan: hay tres grandes áreas epistemológicas, la de las ciencias naturales o “físicas”; la de la psicología o ciencia “intencional”, y la de la fenomenología o ciencia “eidética”. Cada una surge por “reducción” de la anterior, y en tal sentido supone una cierta renuncia. La psicología describe las vivencias intencionales, poniendo entre paréntesis —como Brentano indica— cualquier tipo de explicación sobre la realidad extramental de las cosas. La descripción psicológica de las vivencias reales tiene por objeto algo real, la *Ur-doxa* (Husserl), cuya puesta entre paréntesis abre el campo de la fenomenología (Gracia, 1986, p. 45).

Zubiri, dentro de la creación de Husserl, toma como guía las *Investigaciones lógicas*, dejando prácticamente de lado las restantes obras ya publicadas del filósofo alemán. A partir de esta obra diseña un marco teórico descriptivo, cuyo propósito básico es el análisis de la objetividad, tal como ésta aparece en la conciencia intencional, aplazando y posponiendo toda “explicación” de los problemas. Todo ello quedará plasmado en su tesis doctoral *Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio*, de suerte que no resulta arriesgado afirmar que el periodo 1921-1928 constituye una etapa en la filosofía zubiriana.

Dentro de la fenomenología, se había producido una controversia entre Brentano y Husserl, ya que para Husserl Brentano no había sabido desprenderse de una cierta protocreencia realista, de modo que éste pretende defender el realismo frente a la actitud cada vez más idealista de aquél. Zubiri no se encuentra indiferente ante dicha polémica, de modo que, aunque considera que la crítica husserliana es acertada, a su actitud se le pueden poner objeciones: hay que asimilar la fenomenología, pero luego hay que ver si se puede ir más allá de ella; esa es la labor llevada a cabo en su tesis doctoral; en ella se afronta el problema de una filosofía de la objetividad pura, de base fenomenológica y que supone el rechazo del subjetivismo y del objetivismo modernos, así como el intento de elaboración de un pensar objetivista (Gracia, 1986, p. 46).

Zubiri considera que Husserl abre un camino propio al filosofar como tal, que consigue el efecto de volver factible la “positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente” (Zubiri, 1935, p. 17). Así, Zubiri ve en la fenomenología de Husserl, antes que una filosofía concreta y un método determinado, un horizonte filosófico contemporáneo, que le permitirá recibir otro tipo de influencias que le irán abriendo nuevas vías, entre las que destacan principalmente la de Ortega y la de Heidegger.

Zubiri no define esta etapa, tan sólo la cataloga de “fenomenológica”. En ella la posición que pretende adoptar es la de un objetivismo al margen de la confrontación entre realismo e idealismo, por lo que, nos indica Pintor, podría llamarse esta etapa fenomenológica-objetivista, “siempre que se entienda que se trata de un programa de inspiración ‘objetivista’ cuya base conceptual está tomada de la fenomenología, y de una posición fenomenológica que, inspirada en el Husserl de *Investigaciones lógicas*, apunta a una interpretación objetivista” (Pintor, 1994, p. 38).

A partir de ahí se da en nuestro autor una transición a la segunda etapa, la ontológica, tal como podemos leer en *Naturaleza, Historia, Dios*:

la fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función.

Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no sólo para mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha. Pero mi reflexión personal tuvo una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de propia estructura entitativa (Zubiri, 1987, pp. 13 -14).

De este modo, para el mismo Zubiri parece claro que se puede establecer una cesura entre su etapa fenomenológica y este momento de su creación filosófica, en el que, aún conservándose cierto poso fenomenológico, la actitud ante lo real será muy diferente. En buena medida contribuyó a este cambio su estancia en Alemania. Allí entra en contacto con grandes científicos e investigadores del momento (Schrödinger, Speman, Jaeger), y especialmente, en Friburgo, con Husserl primero y con Heidegger después.

Así, es preciso que nos detengamos en esa estancia en Alemania entre 1928 y 1931, siguiendo los cursos de Husserl primero, los de Heidegger después, para pasar por último un año en la Universidad de Berlín. En esta temporada sufre un cambio en su trayectoria intelectual, en que la fenomenología pasa a ser la “inspiración remota” de su filosofía, como ya hemos indicado.

En este momento Zubiri, guiado por la inspiración heideggeriana, abandona el programa filosófico de descripción de los objetos conscientes como hilo conductor y lo sustituye por la búsqueda de la estructura entitativa de las cosas como verdad de lo real, esto es, por el sentido del ser (Gracia, 1986, p. 41). En esta nueva perspectiva, Zubiri ve la posibilidad de replantear numerosos problemas dentro de una filosofía que sea sólo pura filosofía, una filosofía que se funde en sí misma.

Eso no significa que Zubiri considere que Heidegger ofrece una solución definitiva al problema de la filosofía, sino que abre un camino. De hecho, encuentra múltiples objeciones a la aportación filosófica heideggeriana, siendo quizás una de las más decisivas la que pone a su concepción de la verdad. Para el español, aunque es de gran valor

el hincapié que el autor de *Ser y tiempo* hace en la necesidad de un planteamiento de la verdad más originario que el que se centra en el ámbito logicista del juicio predicativo, su enfoque es incompleto y unilateral (Pintor, 1994, 46). De todos modos, la forma de hacer filosofía de Heidegger tiene una influencia decisiva en la trayectoria intelectual de Zubiri.

Una vez abierto el campo propio al filosofar en cuanto tal y estableciendo su libre espacio frente a toda servidumbre psicológica o científica, la fenomenología se constituye para Zubiri en “horizonte”; dentro de éste, Zubiri decide plantearse los problemas filosóficos fundamentales, siendo ésa la tarea que se propone en este momento, ya que, según sus propias palabras

en esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue la ontología o metafísica. No se trata de una influencia —por lo demás inevitable— de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino superficial, de los estudios recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios* hará percibir al menos avisado que es ésta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el estudio ‘qué es saber’, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé lógica de la realidad (Zubiri, 1984, p. 14).

Todo ello hay que asumirlo teniendo en cuenta que esta etapa es una superación de la anterior, de la influencia preponderante de Husserl, pero no es un abandono completo de los temas entonces tratados. Esta es una etapa, por consiguiente, en la que se nota aún el poso fenomenológico y en la que irrumpe con gran fuerza la figura de Heidegger. Sin embargo,

las influencias ejercidas sobre Zubiri por Husserl y Heidegger no se mueven en el mismo ámbito ni cumplen idéntica función sistemática. Por tanto, es previsible que resultará insuficiente presentar la filosofía de Zubiri como otra alternativa posible a las filosofías de Husserl y Heidegger. La secuencia Husserl-Heidegger-Zubiri no puede entenderse como mera sucesión que pase por alto el hecho de que dentro de ella el problema del fundamento radical sufre una total transformación, lo cual no permite homologar luego esas filosofías como respuestas distintas a idénticos problemas (Pintor, 1994, p. 51).

Este período se abre con la conferencia “Hegel y el problema metafísico” (1931), que conecta con su etapa anterior y en la que se evidencia la influencia de Ortega y de Heidegger: se articula conforme al ensayo “las dos grandes metáforas” del primero y guarda similitud en su título con el trabajo *Kant y el problema de la Metafísica* del segundo.

En esta conferencia Zubiri sitúa el pensamiento de Heidegger en el horizonte abierto por Husserl, por la vía de añadir a las dos grandes metáforas que acuñó Ortega una tercera, la de la visión de la existencia del hombre según la cual su misión intelectual es iluminar el universo, ser la luz de las cosas: lo que las cosas son, lo son a la luz de la existencia humana, de modo que esa luz constituye el ser de las cosas (no las cosas) (Gracia, 1986, p. 83).

A continuación, Zubiri escribe en 1933 dos artículos en que, bajo el título de *Sobre el problema de la filosofía*, se propone establecer la radicalidad del problema filosófico frente a otros problemas del conocimiento humano. Para ello, se fija en dos reduccionismos, inaceptables desde su punto de vista, según los cuales —y tal como nos sintetiza Gracia— la filosofía moderna sería una reflexión crítica sobre el *factum* de la nueva ciencia, sería la ciencia que se conoce a sí misma (neokantianos), o, en la otra postura, esta filosofía moderna ha sido engendrada en la reflexión del espíritu sobre su religiosidad (Dilthey). En definitiva, se ve la filosofía como emergente de la ciencia o de la vida (Gracia, 1986, p. 84).

Estos reduccionismos son inaceptables para Zubiri dado que, en cualquier caso, es necesario preguntarse anticipadamente por los problemas fundamentales de la filosofía; sólo ésta puede decidir qué es La filosofía; por tanto, de lo que hay que preocuparse es de saber si es posible “la existencia de una filosofía que no sea más que una pura filosofía” (Zubiri, 1933, p. 117). La filosofía no tiene problemas, es conflictiva, su objeto es problemático; su dilema, en definitiva, es constitutivo.

Esa preocupación tiene una línea de continuidad en *Filosofía y metafísica* (1935), trabajo en el que, a partir del análisis de la postura intelectual de Husserl, Heidegger y Scheler —como vemos, tres fenomenólogos— frente al problema de la filosofía, se pregunta qué se entiende por fenomenología (Zubiri, 1933, p. 86). La fenomenología ha

de ser concebida como horizonte, pero además como filosofía concreta y en un modo problemático: por la problematicidad esencial de esta filosofía, como ya se apuntaba anteriormente, se diferencia con claridad de la ciencia. La determinación del objeto filosófico es problema primero y último para la filosofía:

la filosofía, propiamente hablando, no evoluciona, no se enriquece con nuevos rasgos, sino que estos rasgos van explicitándose, van apareciendo como momentos de una autoconstitución. Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. Lo demás es filosofía escolar y académica muerta. De aquí que, a diferencia de lo que acontece en la ciencia, la filosofía tenga que madurar en cada filósofo, y por tanto, lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía (Zubiri, 1987, p. 155).

Quedando definida la fenomenología, en consecuencia, no por unos “contenidos concretos”, ni como un “método” apto para el análisis del “sentido” de las cosas, sino como “ese modo de filosofar” que inaugura Husserl, entonces hay que decir que Zubiri se identifica plenamente con él, que era en 1935 y ha seguido siendo después un estricto y fiel fenomenólogo. Su “idea de la filosofía” es la fenomenológica. El problema de la filosofía lo encara y resuelve en el interior de la tradición fenomenológica (Pintor, 1994, p. 86). Otra cosa es que, aún surgiendo de esta línea fenomenológica, Zubiri acepte o no su ortodoxia; evidentemente, no lo hace, lleva a cabo su propio camino, un camino más acorde con su forma de entender el estudio de lo real. Dentro de esta perspectiva, admite que el objetivo de la fenomenología es “saber las cosas” pero saberlas a un nivel de radicalidad mayor que el de la metafísica clásica y el de la metafísica moderna. Para Zubiri, saber no es racionalizar ni especular, es atenerse a la realidad de las cosas (Gracia, 1986, p. 89).

El saber fenomenológico intenta precisamente “entender” las cosas, y para Zubiri esto hay que asumirlo de un modo peculiar, lo que le impulsa a “corregir” la fenomenología: la tarea filosófica primaria no es otra que descubrir los datos inmediatos, pero no como datos de “conciencia”, sino como datos de mi “sentir”. Es decir, que de la perspectiva en que se va al puro saber de esencias ideales (Husserl), Zubiri pasa a un saber de las cosas mismas, de su realidad (Gracia, 1986, p. 90; Zu-



biri, 1935, p. 90). Consiguientemente, se abre en Zubiri una nueva perspectiva ante la realidad:

la realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Quien ha “estado” enfermo o quien “conoce” a un amigo, es quien se “siente” enfermo y quien “siente” la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir en cuanto sentir es realidad real. El hombre sin sentido es un cadáver. Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir el hombre “se siente” a sí mismo: “se” siente bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero además éste su sentir es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir como realidad es la patencia “real” de algo. En su virtud podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es. Dicho en términos más precisos, la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir dentro de esta verdad de la realidad, la cosa realmente verdadera, o la realidad verdadera de la cosa. Esos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una lógica de los principios, sino, en cierto modo, una lógica de la realidad (Zubiri, 1987, pp. 74-75).

En la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera. Ese es el motivo por el que el hombre tiene que realizar un esfuerzo para pasar de la realidad en el sentir a la realidad allende el sentir (que es la realidad verdadera), lo que se realiza siempre en y desde el sentir a través de dos momentos; en el primero de ellos, nos recuerda Gracia, el sentir se distiende hasta convertirse en “logos”; por el segundo adquiere la forma de “entendimiento” o “razón” (Gracia, 1986, p. 93).

Sobre la impresión, el logos compone y unifica las cosas sentidas, de modo que las convierte en expresión del cosmos, pero el logos no nos hace todavía patente la realidad verdadera, siendo la razón, siempre desde la base de la impresión, la que consigue este objetivo. En la razón se pasará, por tanto, desde la realidad como impresión a la realidad como ser, esto es, permite al hombre penetrar en el ser de las cosas, teniendo en cuenta que, para Zubiri, “la búsqueda del ser

real y verdadero pende, en última instancia, de la búsqueda de estos inefables y elementales sentires para, ateniéndose a su inefable verdad, tener la realidad verdadera de las cosas” (Zubiri, 1987, p. 83).

En noviembre de 1935 aparece en la *Revista de Occidente* el artículo “En torno al problema de Dios”, que tiene una redacción definitiva en 1936. En este artículo prosigue Zubiri en el estudio de los problemas tratados en “Filosofía y metafísica”, desde una nueva perspectiva, la de la “religación”: el hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas, y no puede sentirse más que religado. Al mismo tiempo, y puesto que la fuerza de las cosas sentidas funda mi propio ser, la religación pertenece por igual al “haber” y al “ser” del hombre, y por lo tanto es un problema ontológico (Gracia, 1986, p. 95).

Lo primario no es el ser de las cosas, sino el “haber” que se me hace presente como impresión, relegándose el ser al ámbito del entender: no hay una idea de ser, sino que ésta se constituye a medida que progresa el conocimiento, de modo que hay una

progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a rehacer ab initio el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior (Zubiri, 1987, p. 381).

En esta etapa ontológica, la ontología que Zubiri defiende tiene unos límites muy precisos: sólo existe el nivel del pensamiento, en tanto que en el nivel del sentir humano, el de lo que hay, la cosa se nos actualiza como real, de modo que

el más modesto de los datos sensibles es para el pensar una expresión de algo que es, y como pensamiento y sensibilidad no son funciones necesariamente separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido ese momento del “es” por el que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas y no simplemente en un ámbito de impresiones (Zubiri, 1987, p. 25).

Todo ello conduce a la tercera de las etapas de la producción zubiriana, la más original, propia y fecunda, de suerte que afirma que

desde 1944 mi reflexión constituye una etapa nueva: la etapa rigurosamente metafísica. En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir, de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas

ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda la fenomenología (DE, p. 48).

La inspiración básica de este período es que las cosas no son originariamente ni objetividades ni entidades: son realidad. Por tanto, la realidad será el problema fundamental a resolver en esta etapa de Zubiri, siendo “realidad” lo que conforma lo más originario de las cosas, la filosofía no es ontología, sino que es metafísica.

En este momento se consolidan los dos grandes cambios que aparecían perfilados en su etapa anterior: el abandono de la idea de conciencia por la de intelección sentiente, y el paso desde el ser a la realidad:

ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia*: la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Zubiri, 1984, p. 49).

Esta es una etapa de plena maduración, pero en ella pueden distinguirse dos momentos —como indica Pintor— de los que el primero es de maduración, que

se inicia en 1944 y dura hasta la publicación de *Sobre la esencia* en 1962. Este lapso de tiempo está ocupado por una amplia nómina de cursos públicos y privados, en los que se trata, desde un prisma puramente filosófico, numeroso material, aunque nunca fue considerado por Zubiri definitivo, al no afrontar enteramente el problema de la realidad como tal. En este momento se centra Zubiri no en La realidad, sino en formas concretas de realidad (especialmente la realidad humana) en las que aparece como horizonte de fondo en relativa lejanía (Pintor, 1994, p. 53).

De este modo, la publicación de *Sobre la esencia* es una novedad radical en la trayectoria filosófica de Zubiri, que abriría el camino de su plena madurez, en la que la investigación en la estructura de la realidad y la explicitación de una doctrina general de la realidad serán las únicas tareas a desarrollar. En esa plena madurez, nos encontramos

con tres aspectos que resulta fundamental tener en cuenta: la aprehensión humana, la noología zubiriana, y la filosofía primera.

Para comprender lo que Zubiri entiende por aprehensión humana debemos fijarnos, principalmente, en su libro *Inteligencia sentiente*, primero de la trilogía que dedica al estudio de la inteligencia, intenta fijar su propia posición: la intelección es un darse cuenta de algo, pero de un modo peculiar:

en la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el estar [. . .] El “estar” en que consiste físicamente el acto intelectual es un “estar” en que yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa (no “de” la cosa), y en que la cosa está “quedando” en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico “estar”. La unidad de este acto de “estar” es lo que constituye la aprehensión. Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente (Zubiri, 1980, pp. 22-23).

Por tanto, nos encontramos con grandes diferencias respecto a Husserl: las cosas se actualizan en la intelección sentiente descubriendo su “realidad” (y no manifestando su “sentido”), y, del mismo modo, en la aprehensión sujetamos constelaciones de notas (no “cosas-sentido”) (Gracia, 1986, p. 105). Zubiri, de esta manera, anula y supera la fenomenología por la vía de entender que la función primaria de la inteligencia es retener la realidad, y no concebir o juzgar. La aprehensión, paralelamente, es actualidad; por actualidad Zubiri entiende “el carácter de una realidad respecto a otra, y este respecto es ‘presencia’ de algo en algo. La actualidad real e intrínseca de la cosa consiste simplemente en su ‘estar real’”(Gracia, 1986, p. 108); la aprehensión sentiente, de este modo, ha de entenderse como “mera actualización” frente a todo tipo de apriorismos, conceptismos o idealismos.

Con respecto a la problemática de la relación entre “ser” y “realidad”, Zubiri realiza otro importante giro: lo que designa el carácter “físico” y “actual” de la realidad es el verbo “estar”, a diferencia del verbo “ser”; la contraposición entre “ser” y “estar”, desde esta nueva perspectiva, no será primariamente la que se da entre lo permanente y

lo transitorio, sino la diferencia entre “ser” sin alusión al carácter físico y el “estar” como realidad física (Zubiri, 1982, pp. 233-234). Todo ello nos llevará hacia la noología tal como la entiende Zubiri, que es, en su sentido más etimológico, el estudio de la inteligencia, un estudio que por otra parte pretende ser descriptivo, no explicativo. Al hilo de esa concepción de la inteligencia, Zubiri entenderá por metafísica primaria y formalmente el conocimiento de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión.

Es en esta etapa metafísica en la que se produce la decantación conceptual de la idea de sustantividad como innovadora categoría para atender el problema de lo real, en un itinerario intelectual que se muestra nítido en los siguientes escritos, que son los que se atenderán en el resto de este artículo:

- (1) “El problema del hombre” (curso) (1953-1954), publicado en *Sobre el Hombre* (1986);
- (2) “Sobre la persona” (curso) (1959), publicado en *Sobre el Hombre*;
- (3) *Sobre la Esencia* (1962);
- (4) *Estructura dinámica de la realidad* (curso)(1968), editado como libro en 1989;
- (5) *La realidad humana* (1974), en *Sobre el Hombre* (1996);
- (6) “Concreción de la persona humana” (años 70), publicado en *Sobre el Hombre* (1996);
- (7) “Escritos sobre la materia” (años 70), publicado en *Espacio. Tiempo. Materia* (1996);
- (8) “Génesis de la persona humana” (1982), publicado en *Sobre el Hombre*;
- (9) Trilogía sobre la inteligencia humana: *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

En el curso “El problema del hombre”, recogido en *Sobre el hombre*, Zubiri nos da las primeras claves para acercarnos a la importancia que para él va a ir adquiriendo, referidas al problema concreto del ser humano:

Además de las propiedades formales que emergen “naturalmente” de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una “emergencia”, sino una “apropiación”: la apropiación de posibilidades. En tal caso, el momento subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular. Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro, no está “por-bajo-de” sus propiedades, sino justamente al revés, está “por-encima-de” ellas, puesto que se las apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que en este aspecto no es un *hypo-keimenon*, sino más bien un *hyper-keimenon*, algo no sólo sustantivo sino también supra-stante. Es decir, es sujeto, pero no en el sentido de que esas propiedades broten de su naturaleza y le sean inherentes como “sujeto-de” ellas [. . .] En cuanto supstantivo, la sustantividad humana es tal que por su intrínseca constitución se halla excediendo del área de sus sustancias y no de una manera cualquiera, sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse “naturalmente” inmerso en “situaciones” que forzosamente ha de resolver por decisión (Zubiri, 1986, pp. 343-344).

La importancia de este texto es, en nuestra opinión, enorme, ya que consolida una idea que se había ido gestando en la filosofía de Zubiri y que hasta ahora no se había expresado adecuadamente: el hombre es diferente a todo lo demás real, y la diferencia se da no en virtud del carácter sustantivo —que comparte con el resto de las realidades—, sino en virtud de un carácter estructural al que denominaré la “sustantividad”. A esto hay que añadir que, aunque posteriormente Zubiri aplicará la noción de sustantividad a todo lo real, es el problema concreto del hombre el que le empuja a ver la configuración de lo real desde un punto de vista sustantivo, y no sustantivo.

Por lo tanto, hay algo distinto a la sustancia, y que será a lo que él denomine sustantividad. Pero no sólo es algo diferente, sino que, como nos indica a continuación de este texto, es fundamento de aquélla. Sustantividad es el fundamento de ser “sujeto-a”, y éste es la base de ser “sujeto-de”. Para comprender esta distinción, es preciso discernir el modo en que se dan las propiedades: algunas son por “naturaleza” (lo que ocurre en las sustantividades meramente sustantivas), otras son por “apropiación” (lo que se da en sustantividades plenas, en el hombre) (Zubiri, 1986, p. 345).

Es, en definitiva, la reflexión sobre el hombre y sobre el vivir humano lo que lleva a que Zubiri tenga en cuenta la noción de sustan-

tividad. Vivir es estar en acción como una sustantividad, poseerse en plena sustantividad, al tiempo que el movimiento vital es una reconfiguración de la propia sustantividad (Zubiri, 1986, p. 553); es por ello por lo que en este movimiento vital la sustantividad se afirma a sí misma —cada vez de diferente modo.

Por todo ello, el concepto de vida se puede aplicar a la retinencia y a la unidad de sentido, ya que “lo vital de la retinencia está en que la sustantividad se posee a sí misma; lo vital de la unidad de sentido está en que el movimiento recibe su sentido en la autoposición” (Zubiri, 1986, p. 553).

Del mismo modo, la vivencia es vida en medida en que “me” sustantivo en dicho movimiento. El hombre es sustantividad, y como tal, es el agente que en cada acción ha retenido su propia sustantividad a lo largo de sus acciones anteriores; de esta forma, también es el agente de su vida y duración. La vida es duración, pero siempre en la medida que remite al agente de sus acciones, que es la sustantividad humana (SH. p. 585).

En “Sobre la persona” vamos a encontrarnos con una preocupación muy similar a la del trabajo anterior, del que podríamos decir que es continuación. Es interesante constatar que, como en aquél, Zubiri no habla en este texto de las características de la sustantividad en general, del carácter sustantivo de lo real, sino que nos habla de ella tan sólo dentro del marco del problema del ser humano, de la persona.

Es por esto que Zubiri se va a fijar en el carácter estructural de la persona, de modo que afirma que

cuando preguntamos qué es ser persona en sentido estructural, hay que referirse a la sustantividad humana y no a las presentes sustancias que la componen. Se trata de la sustantividad de aquello que confiere estructuralmente al hombre un lugar singular en el universo, que como independiente en su realidad respecto de todas las demás realidades, le permite controlar dentro de lo posible todas las demás realidades (SH. p. 114).

Al hablar de sustantividad, por tanto, nos estamos refiriendo a todas las actividades del hombre con las que entra en relación, sea como medio biológico necesario para existir animalmente, sea como término de su intelección y de su voluntad (SH. p. 114). De esta manera resulta que la sustantividad del hombre es perfecta respecto a lo que el hom-

bre es, esta sustantividad es una sustantividad perfecta, no le falta nada para ser sustantiva. Es el momento de consistencia.

Sin embargo, hay otro momento que nos permite una visión diferente:

En esa sustantividad, en esas mismas funciones que real y efectivamente me confieren esa sustantividad específica en el orden al qué, va envuelta latentemente la otra dimensión de la sustantividad, a saber, el hecho de que por ser sustantivo en esa forma y con ese qué yo soy una realidad y tengo en cierto modo una existencia en mí. Ahí la sustantividad no es una sustantividad en orden al qué, sino en orden al subsistir en la realidad (SH. pp. 114-115).

Estas ideas van a cristalizar en *Sobre la Esencia* el núcleo de la metafísica zubiriana, que se articula de manera ya decidida en torno a la noción de sustantividad. En este libro Zubiri usa la noción de “sustantividad” refiriéndose a todo lo real, no sólo al caso concreto de la realidad del hombre. Sin embargo, debemos tener en cuenta que aunque en este texto se habla profusamente de la sustantividad, esto no significa que la noción adquiera en estas páginas su plena delimitación.

El punto de partida son las notas reales, que son el elemento más básico de la realidad, lo que no significa que la realidad sea un piélagos de notas, sino una red de constelaciones de ellas, de suerte que cada nota es una “nota-de” todas las demás; eso significa que en ningún momento podemos conferir sustantividad a cierta nota independientemente de las demás, por la sencilla razón de que no la tiene: ninguna nota tiene, en la esencia de una cosa, sustantividad en y por sí misma, sino que es intrínseca y formalmente, de un modo físico, “nota-de” todas las demás (Zubiri, 1985, p. 324). Esto es, que ninguna nota tiene en la esencia sustantividad si la consideramos por ella misma; el ser “nota-de” es un carácter intrínseco y formal de cada nota. Todas ellas constituyen una unidad.

Sin embargo, la unidad no es resultado, sino un “*prius*” respecto a la posesión de cada nota: la realidad se presenta primariamente como sistema. Al decir sistema, se hace hincapié en que hay interdependencia de las notas dentro de él, pero no consiste en interdependencia; lo que sí le es esencial es estar clausurado. Por lo tanto, el sistema es



una unidad total y totalizante; la unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales hace de cada cosa algo plenario y autónomo en la línea de la constitución, siendo precisamente esa suficiencia constitucional la razón formal de la sustantividad (Ellacuría, 1974, pp. 88-89).

Por supuesto, la cosa es actual “en” sus notas (Zubiri, 1985, p. 324); a lo que nos referimos a partir de dicha instancia es siempre la cosa en cuanto sustantiva, y que, por esto, es el sistema mismo, no es alguna otra que se oculta tras de él a modo de sustrato o *hypokeimenon*, de sustancia (Zubiri, 1985, pp. 146-7). Y en cuanto que es actual en sus notas, esas notas vienen a ser “momentos” reales suyos; lo que quedaría actualizado en esas notas es el propio sistema en cuanto unidad primaria de ellas (o, lo que es decir lo mismo, la sustantividad).

El resultado es que lo real es, *primo et per se*, sustantivo, no subjetual o sustancial. Aunque podamos dudar en algunos momentos, está claro que sustantividad y subjetualidad tienen claras diferencias entre sí, especialmente al referirnos al carácter formal de ambas, puesto que es formalmente donde vemos la divergencia que se produce entre ellos (Zubiri, 1985, p. 513). Es cierto que se puede dar una coincidencia entre los dos, coincidencia que se origina en lo tocante a la materialidad; así, en los cuerpos inanimados, vemos que las diversas sustancias que lo componen dan paso a una nueva sustancia, pero es siempre el carácter formal lo que los diferencia, puesto que formalmente es la sustantividad que se encuentra en cada una de las sustancias la que confiere el carácter de realidad por excelencia. El ejemplo que patentiza a la perfección esta diferencia es el de los seres animados, los seres vivos, en los que de manera clara la sustantividad no puede identificarse con la sustancia, no ya tan sólo formalmente, sino que ni siquiera materialmente; es cierto que hay sustantividades que coinciden materialmente con el área de la sustancialidad, y ello conduce a confundir los dos órdenes. Pero hay también realidades cuya sustantividad excede el ámbito de la sustancialidad, como en los seres vivos (Zubiri, 1985, p. 530). En tal caso, la necesidad de que un ser vivo posea cierta nota, no se identifica con el hecho de su origen sustancial, por la razón sencilla de que esta originación podría no existir tratándose de una propiedad sistemática: su índole misma está determinada por la esencia, por el sistema, pero no por la sustancia. Lo que prima es la sustantividad, pero en cuanto que nos remite a la consideración de una perspectiva unitaria

de la sustantividad, que se enfrenta, como en todos los demás ámbitos de lo real, a la unión sustantiva, que si nos sirviera de referencia nos induciría a pensar en la unidad sustantiva como algo laxo, idea que debemos descartar por completo, ya que nos obligaría a concebirla como una unidad poco significativa, cuando, muy al contrario, la unidad de sustantividad es la verdadera y radical unidad de lo real (Zubiri, 1985, p. 513).

Ya en *Sobre la Esencia* a Zubiri le queda claro que se da un ámbito en que resulta posible la relación entre todas las cosas reales: el mundo. En el mundo se relacionan todas ellas de forma compleja, como itinerario para llegar a la estricta realidad individual sustantiva; las diversas realidades individuales se encuentran inmersas en una gradación, que va más allá de la mera conexión de realidades, y cuya consecuencia es un movimiento progresivo y evolutivo, que se inicia en la realidad meramente singular y que se desarrolla hasta que alcanza dicha estricta realidad singular individual sustantiva (Zubiri, 1985, p. 171).

De esta manera, si tenemos en cuenta la escala metafísica que se puede plantear ante las diversas realidades, nos encontramos con un movimiento que supone la continua y progresiva sustantivación de la sustancialidad, y no lo contrario, esto es, una sustancialización de la sustantividad (Zubiri, 1985, p. 296). De esta manera, la unidad esencial que se da en la realidad se desarrolla en un tránsito que supone la difuminación del momento de sustancialidad en beneficio del momento de sustantividad; esa unidad esencial es una unidad *per se*, pero eso sí, siempre de carácter formalmente sistemático, no meramente sustancial. En otras palabras, es una unidad entre las notas constitutivas, entre sí, y no una unidad de ellas como momentos o principios sustanciales.

*Estructura Dinámica de la Realidad* supone la continuación de la labor metafísica iniciada en *Sobre la Esencia*; su principal preocupación, como refleja el título, es la visión dinámica de lo real, los dinamismos de lo real. Pero para nuestro trabajo, lo que más importa es que aquí sigue consolidándose la noción de sustantividad. Una realidad sustantiva, recordemos, es un sistema de notas, pero siempre finito, clausurado de algún modo. La sustantividad es siempre sistema, una constelación de notas. Sin embargo, esas notas no se encuentran yuxtapuestas sin más, sino que mantienen una relación precisa entre sí: las notas de ese

sistema se determinan, o más bien se codeterminan de una manera actual. En definitiva, toda nota es “nota-de” todas las demás; tomando una nota cualquiera del sistema, nos indica Zubiri, esa nota no empieza por ser nota que luego está en relación con otra nota, sino que es siempre “nota-de”, justamente “de” las demás (Zubiri, 1989, p. 35). Por lo tanto, viene condicionando siempre a las otras y está condicionada por las otras.

Así, cuando hablamos de “nota”, no podemos eludir en ningún modo el momento del “de”, que Zubiri caracteriza como de “genitividad”, gracias al cual cada nota está en sí misma y por sí misma en referencia a las demás notas. Las notas se codeterminan entre sí, mutuamente, en una codeterminación según la cual cada nota no es lo que es sino en conexión con otras (Zubiri, 1989, p. 33). Esta visión de las notas permite a Zubiri desligarse de la visión sustancialista de la realidad: las “cosas” no son sustancias, a las que le son inherentes ciertos accidentes y ciertas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas. Tenemos, por tanto, una nueva perspectiva: evidentemente nos encontraremos con una serie de notas que provienen de la relación de una realidad con otras (las adventicias), pero también encontramos en la sustantividad otras que se poseen “de suyo” (las constitucionales) (Zubiri, 1989, p. 32). Una pregunta que habremos de responder —ya se hará en su momento—, a este respecto, es en qué consiste que esas notas formen un sistema; sin embargo, lo que sí ha de quedar claro es que las notas se enmarcan dentro de una estructura, entendida como actualidad de la unidad primaria de un sistema constructo de notas.

Por otra parte, en *Estructura dinámica de la Realidad* se nos indican una serie de características muy interesantes de las notas de un sistema sustantivo (Zubiri, 1989, p. 60): son activas en sí mismas; activas por sí mismas (es decir, no se encuentran estimuladas o excitadas por otras notas o sustancias); y activas formalmente, lo que supone entender que las realidades sustantivas (y las notas que las componen) son de carácter accional.

Esa actividad va unida, por otra parte, a la constructividad del sistema sustantivo. Como ya hemos visto, ninguna nota, tomada independientemente, tiene preponderancia sobre las demás, sino que todas son “notas-de” las demás. Ese ser “nota-de” confiere al sistema un carácter especial, carácter al que formalmente Zubiri denomina estado

constructo. Con la expresión “constructo” a lo que se quiere dar preponderancia es al hecho de que cada nota no es sino siendo precisa y formalmente de las demás y refiriéndose a ellas, no queriéndose decir con dicha expresión que a una nota se le vayan agregando otras.

La estructura, por tanto, tiene un efecto formal y propio sobre cada una de las notas, que no es el de originarlas, sino el de, por así decirlo, posicionarlas. Tanto es así que puede afirmarse que el ser constructo es algo que se encuentra en el fuero interno de la sustantividad de las cosas; a su vez, ese carácter constructo es el carácter de respectividad interna que se encuentra en todas las realidades sustantivas (Zubiri, 1989, p. 37; p. 57).

Estructura, y estructura dinámica, en eso radica la sustantividad. Pero no todo lo estructural es sustantivo, del mismo modo que en la sustantividad podemos encontrar diversos momentos estructurales; de ellos es sin duda el más importante el de la esencia: la esencia es el sistema básico primario sobre el que se encuentra montado toda sustantividad, sistema básico que radica en ser no lo constitucional de esa sustantividad, sino lo constitutivo: “el sistema básico y constitutivo de todas las notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva sea lo que es, es justamente lo que llamo esencia. Es la unidad coherencial primaria” (Zubiri, 1989, p. 35).

Todo este dinamismo del dar de sí puede ser constatado en el proceso evolutivo que va desde la materia al hombre; en todos los diversos estadios de la marcha de la vida, que se producen desde la interiorización de la materia hasta la máxima formalización de la corticalización, se observa en efecto una progresiva interiorización, propia de la realidad en cuanto tal: como indica Zubiri, toda realidad, por el hecho de serlo, tiene un *intus*, que se manifiesta en un *ex*, “que es precisamente el sistema de notas estructurales en que consiste la esencia de su sustantividad” (Zubiri, 1989, p. 184).

Pero el carácter de *exremite* no sólo a una unidad interna característica, sino a una dimensionalidad externa, la respectividad. La realidad es respectiva, intrínseca y formalmente. Es por ello por lo que no se puede decir de ninguna cosa que sea real si no es respectivamente a otra realidad (Zubiri, 1989, p. 86). Del mismo modo, como consecuencia inmediata de esta afirmación, nos encontramos con que

la realidad de cada cosa sustantiva y la de la conexión de unas cosas con otras es constructa. Por lo tanto, cada cosa es “cosa-de” las demás.

Estructuras, sustantividades, y no sustancias es con lo que nos encontramos en la realidad: en el universo en que nos hallamos inmersos, cada una de las realidades no es una sustancia, sino que es una estructura, estructura que se encuentra en respectividad, que “consiste en respectividad intrínseca con las estructuras de todas las realidades sustantivas” (Zubiri, 1989, p. 322).

Ahora bien, nos encontramos con que la respectividad es dinámica, va cambiando su dimensionalidad, en cuanto que va afectando a las diversas sustantividades momentaneas, y que adquiere un carácter distinto según las esencias de esas diversas sustantividades entre las que se da (las diversas sustantividades son, en efecto, provisionales, ya que forman parte de un todo que es el cosmos) (Zubiri, 1989, p. 100): todas las sustantividades del cosmos son provisionales, pero también son emergentes: precisamente por el carácter de respectividad, ninguna reposa sobre sí misma,

todas las sustantividades del Universo, por lo menos aquellas a la que es accesible una experiencia, son constitutivamente emergentes. Ninguna reposa sobre sí misma; en una u otra forma emergen precisamente, ¿de qué? Por lo menos emergen en el mundo, en esa respectividad de la cual forman parte y de la que son momentos internos (Zubiri, 1989, pp. 130-131).

En *La realidad humana*, como nos deja entrever su título, Zubiri continúa la labor que había comenzado en el problema del hombre, igual que ocurría con el de la persona humana. Precisamente para poder hablar de la sustantividad del hombre, se hace un análisis muy interesante de lo real, siguiendo por la vía marcada en *Sobre la esencia*.

Comienza Zubiri, a ese respecto, comentando que lo real está constituido por notas, de modo que la unión de determinadas notas en un sistema define las cosas reales (Zubiri, 1986, p. 46). De las diversas notas que forman parte de un sistema sustantivo decimos que son constitucionales de dicho sistema, aunque entre ellas se puede hacer una cierta diferenciación: algunas de ellas se encuentran fundadas en otras, mientras que hay otras que son infundadas. A partir de esta distinción, Zubiri afirma que “el esquema básico de las notas constitucionales, es decir, aquellas que forman sistema clausurado y cíclico por sí mismas,

son los que llamo sistemas de notas no sólo constitucionales, sino constitutivas” (Zubiri, 1986, p. 133).

Estas notas constitutivas son las que confieren a la cosa real su sustantividad básica, su unidad coherencial primaria; son, en definitiva, la esencia física de la sustantividad.

Sustantividad es, por tanto, el sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas, de modo que la razón formal de la sustantividad es la suficiencia constitucional, al tiempo que la unidad estructural de lo real es constitución sustantiva. Lo primero que debemos tener en cuenta tras esta afirmación es que la sustantividad no es sustancialidad; de hecho, una sustantividad puede tener varias, muchísimas sustancias, pero éstas resultan ser insustantivas. Esta es la idea, por tanto, que ha de quedarnos clara: una estructura real es un conjunto estructural de notas, o, lo que es lo mismo, sustantividad.

Las notas de ese sistema sustantivo son “notas-de” todas las demás, pero no sólo son eso, sino también principios del “de” mismo, principios estructurales constitutivos, por lo que determinan la sustantividad entera (Zubiri, 1986, p. 95). El “de” tiene un carácter estructural múltiple: es función diversa, complejidad diversa y actualidad diversa. Este triple carácter estructural es “la riqueza concreta del ‘de’ en que consiste el constructo de la sustantividad” (Zubiri, 1986, p. 85); es por esto por lo que la sustantividad determina la diversidad de sus acciones en función de su “de”. Si llevamos esta afirmación al campo de la acción humana, es preciso afirmar que el sistema entero actúa con todas sus notas, de modo que la unicidad de la acción viene determinada por la integridad de las notas. De igual manera, la forma en que las notas son “notas-de” es variada, no existe una forma general de ser “nota-de”, sino que lo que cada nota hace es ser “de” de una manera concreta. El “de” no sólo es sistema, sino que es un sistema concreto. Esta concreción se funda, a su vez, en tres caracteres que tiene el sistema: “todo es ‘de’ ante todo posicionalmente; en segundo lugar, es ‘de’ solidariamente; y en tercer lugar, es ‘de’ corpóreamente” (Zubiri, 1986, p. 76).

Todo ello nos remite a una visión de la realidad nítidamente estructural, por cuanto que sistemática. En la estructura, a su vez, podemos encontrar dos aspectos distintos. En primer lugar, y como hemos visto, toda estructura es un “de”, un sistema; en segundo lugar, las diversas

notas tienen funciones diversas. Más concretamente, se puede apreciar una función doble: constituir la sustantividad “tal” como es, y constituir la manera de ser “de suyo” —o, lo que es lo mismo, el carácter de realidad. Esas dos funciones, para Zubiri, también tienen una precisa denominación: la primera es la función “talitativa”, y la segunda es la función “trascendental”. En el caso del hombre resulta que “según la segunda, las notas de la sustantividad humana constituyen a ésta como sistema abierto. Pero lo constituyen por lo que las notas son en función talitativa” (Zubiri, 1986, p. 90).

En las diversas fases de la actividad total del sistema puede ocurrir que se modifique la actividad de una nota determinada, provocando que, asimismo, cambie la figura de la actividad total, dependiendo dicho cambio del contenido específico de cada nota (y de su actividad) y de la posición que ocupa la nota en el sistema total. De esta manera, nos encontramos con que cada nota constituye un fundamento de la diversidad de las acciones del sistema, en virtud de la función organizadora que éste tiene (Zubiri, 1986, p. 77).

Dentro del sistema, las notas tienen una función que Zubiri denomina “talitativa”, de gran importancia en la concepción sustantiva de lo real, y que tiene una función doble:

- (a) la función de potencia, que es la función actuante de las notas y que consiste en que cada una de éstas, en su actividad propia, determina su acto, su aportación especificante a la acción del sistema. Precisamente desde la perspectiva de esta función se entiende que las notas son potencias, facultades, capacidades, que actúan accionalmente, disponiblemente, o pasivamente, en la acción de la sustantividad. Por lo tanto, llamamos “potencias” a las notas como determinantes de sus actos, esto es, son “potencias de actos”.
- (b) la función de principio, es decir, la función por la que las notas constituyen un sistema constructo, antes de ser potencias.

Desde este punto de vista, su aportación no consiste ni en su actividad ni en su modo de actividad, sino en ser “de” las demás determinando la unidad coherencial primaria en que el constructo formalmente consiste. Por esta función no son potencias, sino principios (Zubiri, 1986, pp. 90-91).

Para entender todo esto es preciso tener en cuenta que Zubiri establece una distinción entre dos tipos de sustantividades: las cerradas y las abiertas. Bien es cierto que todas las sustantividades son reales desde el momento en que son el constructo clausurado y cíclico en que “de suyo” consisten, pero no todas son igualmente reales, ya que puede ocurrir que las notas constitutivas sean tales que su actividad concierna tan sólo al contenido de lo que talitativamente son; en ese caso

esta actividad está enclavada. Entonces la manera como esta sustantividad es “de suyo” consiste en ser “en sí misma” lo que según sus notas talitativamente es. La sustantividad es en este caso un sistema no solo “clausurado” sino también “concluso” (Zubiri, 1986, p. 67).

No debemos confundir ambos términos, “clausura” y “conclusión” (la conclusión se refiere al momento de realidad, al momento de “de suyo” en cuanto tal). De este modo, los tipos de sustantividades cuyo ser “de suyo” es serlo conclusamente son llamadas por Zubiri sustantividades “cerradas”, de las que nos indica que “es el caso de los minerales, de los astros, etc. Su actividad es ‘actuación’ de lo que talitativamente ya son; estas sustantividades actúan ‘por ser reales’ y nada más” (Zubiri, 1986, p. 66).

Frente a este tipo de sustantividades nos encontramos con otras que tienen unas notas cuya actividad concierna, además de a lo que talitativamente son, al carácter mismo de realidad del propio sistema, de modo que el sistema “se comporta no sólo respecto de lo que son sus notas, sino que se comporta también respecto de la realidad misma del sistema. Estas sustantividades son ciertamente clausuradas, pero no son conclusas” (Zubiri, 1986, p. 151). Al decir de ellas que no son conclusas, no pensemos que se encuentran incompletas, inacabadas de hacer en sus notas; con esto lo que se quiere manifestar es que su manera de ser “de suyo” no está unívocamente determinada por la talidad de sus notas, es decir, son “de suyo” sustantividades abiertas, son las sustantividades que se catalogan de “abiertas”. Los actos de estas sustantividades son abiertos, pero a este hecho hay que añadir que es abierta también la estructura sustantiva misma.

Las sustantividades que son abiertas no dejan por ello de ser realidades “en sí mismas”, como lo son las cerradas; lo que ocurre es que



el sistema es en sí mismo algo abierto a su propio carácter de realidad. Son sustantividades abiertas, y su apertura consiste en estar abiertas a su propia realidad en cuanto realidad. Su actividad se mueve “de suyo” en dos ámbitos diferentes, el de tales o cuales notas reales y el de la realidad, haciendo que la sustantividad sea activa por “ser real” y “para ser real”: su actividad no está enclavada, sino que es abierta (Zubiri, 1986, p. 68). El hombre se hace cargo de la realidad, y este hacerse cargo es estar abierto a la manera de estar en la realidad; la apertura no lo es sólo de acción, sino que es apertura de sustantividad.

En los años 70 del siglo xx estas ideas van cobrando más precisión, matizándose en la reflexión antropológica, la constitución de la filosofía primera y la articulación de la propuesta noológica zubiriana. Lo podemos comprobar en *Concreción de la persona humana*, curso en el que Zubiri enfatiza que cada cosa, por tanto, es real por la forma en que es constituida por sus notas. Pero, del mismo modo que es real, es respectiva. Toda cosa real en cuanto real es intrínseca y formalmente respectiva a toda otra realidad. La respectividad no es relación, sino momento constitutivo de toda cosa real, momento que se identifica con la cosa real misma (Zubiri, 1986, p. 154). Precisamente esta respectividad es el “mundo”, tal como lo entiende Zubiri. Ese mundo tendrá un carácter de cosmos en caso de que ocurra que “la cosa real sea respectiva a otras realidades, no sólo en cuanto realidades, sino también en cuanto ‘tales’, esto es, talitativamente, por ejemplo actuando sobre ellas” (Zubiri, 1986, p. 155).

El carácter de mundanal, por tanto, es formal y constitutivo de lo real, pero no ocurre lo mismo con el carácter de cósmico. Que la realidad sea cósmica es algo real, pero no metafísicamente necesario. Como Zubiri recuerda “podría haber cosmos independientes entre sí. Pero no hay ni puede haber una cosa real cuya realidad, ‘su’ realidad, no fuera mundanal, esto es, respectiva en cuanto realidad” (Zubiri, 1986, p. 160).

En definitiva, la realidad es respectiva formalmente, y los caracteres de la respectividad son factuales. Lo factual simplemente “es”, es un *factum* absoluto, es decir, es algo que está allende lo necesario y lo meramente fáctico. Es importante tener esto en cuenta porque determinará una nueva perspectiva del estudio del ser de lo sustantivo:

las determinaciones del ser de lo sustantivo según la factualidad respectiva de lo real no son ni consecuencia necesaria del ser ni meras relaciones fácticas, adventicias. Pertenecen a la estructura del ser de la realidad sustantiva, pero factualmente: son sus dimensiones estructurales. En cada una de ellas está el ser de la realidad sustantiva estructuralmente entero en cuanto ser, pero dimensionalmente determinado (Zubiri, 1986, p. 214).

En paralelo, Zubiri estará trabajando en los escritos sobre la materia, en los que podemos comprobar cómo se decanta abiertamente por la categoría de “sustantividad” frente a la de “sustancia”: “las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades, esto es, no son sustancias sino sustantividades” (Zubiri, 1996, p. 581).

La sustantividad no es agregado de propiedades, sino intrínseca y formalmente sistema; en éste, las propiedades no son notas inherentes a un sujeto, sino que son coherentes entre sí. Hablar de sustancia ya no tiene valor metafísico alguno en la filosofía de Zubiri. Ciertamente sigue apareciendo el término, pero sin el menor peso filosófico; se consolida así la idea —surgida ya inmediatamente después de *Sobre la Esencia*, a partir de *Estructura dinámica de la realidad*— de que lo sustancial no es un momento de la realidad. Lo novedoso en este momento es la explicitación del modo en que las notas constitucionales se actualizan en el sistema. Según Zubiri, la estructura según la cual las notas constitucionales penden de las constitutivas determina la actualidad de las primeras en la sustantividad. Así:

- a) Las notas constitucionales son actuales en virtud de la esencia-materia, de suerte que la materia es riguroso principio de actualidad: “La materia es así riguroso principio, principio de actualidad. Tratándose de la esencia-materia, la materia no es principio de actualidad, sino que es actual en sí misma. Pero, tratándose de cosas materiales, la materia es estricto principio de algo otro: la actualidad de las notas constitucionales” (Zubiri, 1996, p. 371).
- b) Esa actualidad es un estar aquí, que es la sustantividad determinada por la materia.
- c) Las notas constitucionales están en el cosmos, de modo que, dirá Zubiri, la actualidad cósmica de lo constitucional es en

cierto modo indirecta: “Es una actualidad mediada. Es una actualidad fundada, mediada, por la actualidad de la esencia-materia, a diferencia de esta esencia que es actual inmediatamente por sí misma [...] La materia es la mediación misma de actualidad en la realidad sustantiva de las cosas cósmicas”(Zubiri, 1996, p. 372).

- d) La actualidad de lo constitucional puede perderse. La actualidad constitucional, afirma Zubiri, no es nota física de la realidad, sino un carácter de su modo de estar en el cosmos, de modo que “permaneciendo intacta su realidad física, sin embargo, su modo de estar en el cosmos, su actualidad cósmica [...] puede cambiar, puede tener un estricto devenir en la línea de la actualidad, en la línea de estar” (Zubiri, 1996, pp. 372-3).
- e) Las notas constitucionales no están sólo en un cosmos, sino que son en el mundo. Así es como “el mundo es así no sólo unidad respectiva de realidad, sino ámbito de realidad. La actualidad de las notas constitucionales en la sustantividad es el fundamento de su actualidad en el ámbito de la realidad” (Zubiri, 1996, p. 373).

El cosmos es unidad estructural de la sustantividad material; las diversas sustantividades tienen unidad material en un Todo que es el cosmos. Por lo tanto, cada cosa material no es sino un momento de la unidad total del cosmos, y

el cosmos es una sustantividad estricta, cuyas notas sistemáticas son lo que llamamos cosas. El cosmos es sustantividad unitaria y única. Y esta unidad no es unidad resultante, sino unidad primaria, que es anterior a las cosas separadamente consideradas. He aquí la unitariedad de la materia (Zubiri, 1996, p. 422).

Ahora bien, además de esa sustantividad: el cosmos, nos encontramos con otra: el hombre. Como indica Zubiri, el hombre es algo más que un viviente, que está dotado de clausura casi cíclica y no deja de ser un *primordium* de sustantividad: como viviente, sólo es un fragmento del cosmos, pero, en virtud de sus notas psíquicas, que no son

de estructura estrictamente material, el hombre es una estructura pleniariamente sustantiva. No constituye una sustantividad tan sólo por sus notas psíquicas, sino que lo hace en la unidad de sus subsistemas orgánico y psíquico, el hombre es una sustantividad constituida por una estructura psico-orgánica. Y esa unidad, efectivamente, para Zubiri es estricta sustantividad, porque

el hombre, por su momento orgánico es un fragmento del cosmos material. Pero, por su momento psíquico, no lo es. Porque el hombre se comporta consigo y con las cosas como realidades, y por tanto, la realidad de cada hombre, y no sólo sus propiedades y configuraciones, es su realidad. El hombre determina con las cosas [...] no sólo su configuración material propia [...] y no sólo su configuración psíquica, sino que, en todo ello y con todo ello, lo que determina es su figura de realidad (Zubiri, 1996, p. 425).

En las cosas reales, por tanto, nos encontramos con una gradación en orden a la sustantividad, que va desde las cuasi sustantividades hasta el cosmos, la estricta sustantividad, y es aquí donde la sustantividad se constituye otra sustantividad estricta también: la humana. Lo que se plasma en *Génesis de la realidad humana*, donde insiste en aclarar que el cosmos “es un sistema, una unidad que no es agregada, ni tan siquiera ordenada, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del cosmos” (Zubiri, 1986, p. 466).

Dentro del cosmos nos encontramos con las diversas sustantividades provisionales. De entre estas sustantividades descuella una con un carácter especial: el hombre, que, a pesar de la diferencia que muestra con el resto de las sustantividades, no deja de ser una realidad intramundana, no deja de pertenecer al cosmos; en este aspecto, como el resto de las realidades, es fragmento de esa unidad primaria y radical que es el cosmos, (aunque por su momento psíquico es también sustantividad plenaria).

El cosmos, por tanto, no es “orden”, no es una *taxis* de cosas, sino que es unidad primaria de éstas, de modo que sólo podemos decir que una cosa es “una” tras un proceso de abstracción, ya que cada cosa es en realidad un simple fragmento del cosmos, por lo que ninguna de ellas tiene plena sustantividad, “las cosas no son estrictamente sustantivas;

sólo son fragmentos cuasi sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad” (Zubiri, 1986, p. 466).

Si nos fijamos en el caso concreto del hombre, podemos comprobar que, en efecto, es un tipo de sustantividad diferente a las demás, sin embargo, no debemos pensar que no tenga cosas en común con el resto de las sustantividades; tiene una serie de notas que en parte son comunes con las de los animales superiores, en virtud de las cuales surge de un *phylum* determinado: se trata de las notas corporales, las que constituyen el cuerpo humano (Zubiri, 1986, p. 455) Hay otras que, a su vez, sólo le corresponden a él; la sustantividad humana

tiene un conjunto de notas parcialmente distintas de las de un animal superior. Son lo que llamamos notas psíquicas humanas, a cuyo conjunto es a lo que llamo psique humana. La llamo así para evitar que se considere ese conjunto de notas como una sustancia o al menos como principio sustancial, es decir, para evitar lo que vulgarmente llamamos “alma” (Zubiri, 1986, p. 455).

De este modo, nos encontramos en el hombre con un cuerpo y una psique, que son momentos de una única y misma sustantividad: el hombre. Cuerpo y psique no son sustancias, pero tampoco son dos sustantividades yuxtapuestas o unidas, son simplemente momentos de esa única sustantividad. Entre ellas no se da una “unión”, sino una “unidad sistemática”. Se puede hablar de psique y cuerpo en un proceso abstractivo, de suerte que

sólo desde un punto de vista fragmentario y abstracto pueden considerarse estos subsistemas como sistemas, al igual que podemos hablar de un sistema nervioso a diferencia de otros sistemas corporales; ninguno de ellos es plenamente sistema sino que son momentos parciales y abstractos del único sistema. Esta unidad es justo la unidad de la realidad humana (Zubiri, 1986, p. 456).

Es por ello por lo que no se puede hablar propiamente de un cuerpo y de una psique, sino que lo que estrictamente existe es un sistema único, el de la sustantividad humana, del que la psique y el cuerpo son subsistemas.

La sustantividad humana, como todas las sustantividades, es un sistema de notas constitutivas, y en tanto que esto es así no podemos

pensar que ninguna de estas notas actúa aisladamente. Como ya se decía anteriormente, lo que hacen es actuar según sus propiedades, pero siempre conjuntamente con todas las demás del sistema, es decir, que todas las notas actúan como “notas-de” todas las demás, por lo que cada nota, en su actuación, es un momento de la “actividad-de” todas las demás. Por lo tanto, del mismo modo que todas las notas, por ser “notas-de”, constituyen un único sistema, la actividad de cada nota es “actividad-de” (Zubiri, 1986, p. 482).

Hasta aquí queda claro que la filosofía zubiriana ha experimentado un vigoroso proceso de innovación conceptual, que le permite presentar un sistema filosófico sólido y alternativo para acercarnos a lo real en su radical carácter real. Sin embargo es llamativo cómo esta constelación de ideas van a constituir la base de la articulación de la propuesta que, para muchos, es la nuclear en este autor, la propuesta de la intelección sentiente. Identificar realidad con sustancialidad y objetualidad surge de la concepción de la inteligencia como inteligencia concipiente; no obstante, y en la perspectiva zubiriana, lo real es sustantividad. Ello supone, en primer lugar, que las notas de las cosas reales, de las diversas sustantividades, no son accidentes “in-herentes” a un sujeto sustancial ni predicados de sujeto alguno, sino que son “momentos constitucionalmente ‘co-herentes’ en un sistema constructo sustantivo” (Zubiri, 1980, p. 207).

Por lo tanto, la pregunta por lo real sólo puede ser respondida desde la formalización, desde la inteligencia sentiente, que nos permite conceptualizarlo como siendo “de suyo” independiente y uno. Así, nos encontramos al afrontar el problema de lo real, a las luces de la inteligencia sentiente, con los siguientes momentos:

- (a) primordialmente, realidad es formalidad, modo de estar físicamente presente en la aprehensión.
- (b) Esta formalidad compete a la cosa aprehendida por sí misma. La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente —en el orden de la fundamentación— a su propia aprehensión. Es la cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es el “de suyo”.

- (c) Esta formalidad de realidad es la que permite ir de la realidad aprehendida inmediatamente a la realidad allende la impresión (Zubiri, 1980, pp. 57-59).

En la intelección, las notas nos remiten a algo real que es independiente y uno “de suyo”; las notas aprehendidas, por ser “de suyo” independientes, tienen un carácter formal propio: ser constitución de lo real. La constitución es “el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso” (Zubiri, 1980, p. 202).

El contenido mismo es aquello que constituye el que la formalidad de realidad sea “realidad” en toda su concreción, esto es, no sólo nos permite afirmar que lo real no es solamente “tal” realidad, sino también que es una “realidad” tal, al tiempo que es el contenido quien tiene capacidad para ser “de suyo”, siendo ésta la capacidad de constitucionalidad a la que acabamos de hacer referencia. Ésta es suficiencia constitucional, es decir, suficiencia en orden a la independencia, en orden al “de suyo”. No podemos perder de vista esta última afirmación, pues es la que permite definir nocionalmente la sustantividad, ya que Zubiri nos dice: “lo real como constitucionalmente suficiente es lo que llamo realidad sustantiva, sustantividad. Sustantividad es formalmente suficiencia constitucional, suficiencia para ser ‘de suyo’” (Zubiri, 1980, p. 202).

Mas esa sustantividad, esa capacidad en orden a la suficiencia constitucional (en orden a la constitución), puede ser de diferentes maneras; es algo que tenemos que admitir desde el momento en que cada nota aprehendida, aunque sea provisionalmente, en y por sí misma como realidad, tiene esa suficiencia constitucional. Como podemos leer en *Inteligencia Sentiente*:

ser verde es un modo de constitución de lo real, es la forma virídea de la realidad. Y a su vez, el verde real tiene, tomado en y por sí mismo, esa suficiencia constitucional que es la sustantividad. Es lo que llamo sustantividad elemental (Zubiri, 1980, p. 124).

La sustantividad elemental es la sustantividad primaria y radical, caracterizada porque cada nota aprehendida, en y por sí misma, es lo que da impresión de realidad, la formalidad misma de realidad.

A pesar de que evidentemente existen esas sustantividades elementales, nuestra indagación de lo real se centra principalmente en las sustantividades formadas por una constelación de notas. Esto es algo ya dicho anteriormente. Pero conviene que recalquemos en qué consiste la unidad de sistema que nos permite hablar con rigor de “sustantividad”: la unidad de sistema se da cuando la formalización de las notas como constelaciones tiene la formalidad del “de suyo”. En este caso, y no en ningún otro, esa constelación de notas cobra el carácter de sistema sustantivo. De esta manera, sólo del sistema se puede decir que tenga suficiencia constitucional porque tan sólo el sistema constituye una unidad constructa. Paralelamente, y desde un punto de vista noológico, habremos de decir que la formalización “funda suficientemente esa impresión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como ‘cosas’, sino como unidades de sustantividad sistemática” (Zubiri, 1980, p. 203).

Otro aspecto sobre el que conviene que nos fijemos es el del carácter homogéneo que presentan todos estos sistemas sustantivos. En efecto, todos los hombres inteligimos los mismos tipos de estructuras, ya que, en cuanto que unidades clausuradas sistemáticas, las notas ofrecen un tipo de clausura común para todos los hombres, esto es, para todos los hombres los sistemas reales presentan un mismo aspecto. Eso supone, en primer lugar, que aprehendemos las cosas relativamente independientemente unas de otras en razón de sus notas; en segundo lugar, que hay una homogeneización de los sistemas, gracias a la cual podemos aprehender cosas independientes y no fragmentos de un cosmos.

Al mismo tiempo que de homogeneidad, los sistemas están dotados de cierta invarianza, que va más allá de la simple constancia de lo percibido —o, lo que es lo mismo, la invarianza de las notas— y que es más bien la aprehensión de la mismidad, que puede definirse diciendo que mismidad es formalmente la identidad de realidad de un sistema aprehendido sentido en la estructura invariante de su sistema de notas. Estos dos caracteres, homogeneidad y mismidad, lo son del sistema de notas en cuanto clausurado, y nos llevarán a la determinación de los diversos modos de independencia de lo real en cuanto



que determinado por el tipo de sistema de sus notas, en cuanto que sistemas independientes “en propio”, en cuanto que distintos según su formalidad y su modo de realidad.

Lo real ya no es, ni puede ser en ningún momento, sujeto de notas, sino sistema de notas; dicho de otro modo, lo real no es sujeto sustancial sino sustantividad. La sustantividad, a su vez, “es”, lo que quiere decir que el ser “aunque no se identifique con la realidad, sin embargo, por así decirlo, la transfunde completamente, y esto como realidad sustantiva” (IL. p. 152). Asumir una concepción tal supondría afirmar que el ser es ser de la sustantividad, que existe un “ser sustantivo”. El ser no es lo real, sino que es “de” lo real, por lo que resulta inadmisibles la identificación entre sustantividad real y ser de lo sustantivo. El ser de lo sustantivo compete a lo real sólo por ser real. Eso supone que en lo real siempre hay ser de lo sustantivo, independientemente de que haya intelección o no; el ser “en cuanto tal” de lo sustantivo consiste en ser tanto el “ser de lo sustantivo” como en el “en cuanto tal” de este ser, el cual se da tan sólo en la intelección de lo real, lo que una vez más nos lleva al ámbito de la intelección (IL. p. 353).

Todas las cosas reales configuran un sistema, pero esa configuración se encuentra allende los juicios que se pueda hacer sobre ella. El mundo real —el sistema de las cosas reales—, por tanto, no consiste en ser el sistema de lo que los juicios verdaderos afirman, no consiste en ser correlato de lo afirmado, sino que es el sistema inteligido en aprehensión primordial de realidad, el sistema que se da en esta aprehensión (IL. p. 150). La realidad, por tanto, es siempre anterior a la afirmación; no actuar de esta manera supone caer en la trampa de logificar la realidad.

Esa trampa, lo reiteramos, ha venido perviviendo a lo largo de toda la historia de la filosofía, y, aunque es difícil salir de ella, éste es un paso preciso para lograr una mejor y más adecuada tentativa para acercarnos a lo real. Esta nueva visión nos obliga, por ejemplo, a abandonar la concepción subjetualista de la realidad, en la que hay una relación de inhesión de notas, para adoptar una concepción según la cual hay una relación de coherencia de todas las notas dentro de un sistema: todo lo real es siempre un sistema constructo de notas que lo constituyen.

En definitiva, está claro que la noción “sustantividad” surge en Zubiri por la necesidad de determinar la realidad humana en términos

distintos a los de “sustancia”, que resulta insuficiente para expresar toda la riqueza del hombre. Parece claro que, para Zubiri, la sustantividad, en el caso del hombre, es anterior a la sustancia y fundamento suyo, pero será a partir de *Sobre la Esencia* cuando Zubiri aplique la noción a todo lo real. Sin embargo, en esta obra, compatibiliza sustancia y sustantividad en el estudio de lo real: ambas son momentos de la realidad, aun cuando afirme la prioridad de la sustantividad en el estudio de lo real. En esta obra aparecen perfectamente perfilados los principales caracteres que definen la sustantividad: las notas, el sistema que estas forman, la primacía de la unidad en el sistema sobre cada una de las notas que hay en él, la suficiencia constitucional.

Ahora bien, sólo con la lectura de *Inteligencia Sentiente* puede, sin embargo, entenderse con total rigor el sentido de la sustantividad, al perfilar más adecuadamente las nociones de actualidad, aprehensión, intelección sentiente. En el resto de las obras estudiadas son pocas las novedades de gran importancia que aparecen en torno a la sustantividad; sin embargo, en todas ellas, surgen, como ha podido comprobarse, matices que aclaran el valor de la noción de sustantividad en el pensamiento de Zubiri y en la filosofía en general. De este itinerario genético han de quedarnos claro los siguientes puntos:

- 1) Lo real es aquello que tiene el carácter de “de suyo”, y se expresa en una estructura determinada: la sustantividad. Realidad no es sustantividad (lo es el “de suyo”), pero la realidad tiene una estructura sustantiva.
- 2) La sustantividad es sistema clausurado y cíclico de notas con suficiencia constitucional. Será preciso, como a continuación haremos, desgranar sistemáticamente cada una de esas nociones.
- 3) La sustantividad tiene un subsistema básico: la esencia, formado por las notas constitutivas.
- 4) toda sustantividad se encuentra en respectividad con todas las demás y en apertura respectiva a todas ellas.
- 5) Realidad no es ser. Ser no es lo primario, sino la realidad. No existe el ser sustantivo, sino el de la sustantividad.

- 6) La filosofía zubiriana tiene, sin duda, carácter sistemático. Es por ello por lo que, partiendo de la noción de sustantividad, nos vemos obligados a remitirnos a toda una constelación de términos solidarios con ella, todos de gran importancia para darnos cuenta de la coherencia interna y la gran riqueza de su pensamiento.
- 7) Sustantividad no es sustancia, y la realidad es sustantiva, no subjetual. La noción de sustantividad supone una revolución metafísica que nos hace, a partir de ahora, catalogarla como una nueva categoría, que tiene un proceso de maduración a partir de la segunda etapa de Zubiri. Ésta, germina en los primeros trabajos de investigación que lleva a cabo sobre el problema de la realidad humana y que fructifica a partir de *Sobre la esencia*, aunque sufre, a partir de ese momento, una continua mejora que le permite avanzar en su operatividad filosófica.

### Referencias

- Ellacuría, I., 1974, "la idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri", en *Realitas*, no. I, pp. 71-159.
- Gracia, D., 1987, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid.
- Pintor, A., 1994, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- Zubiri, X., 1933, "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, no. 115, pp. 51-80.
- , 1935, "Filosofía y Metafísica", *Cruz y Raya*, no. 10, pp. 7-60.
- , 1980, *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1982, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1984, "Dos etapas", en *Revista de Occidente*, pp. 43-50.
- , 1985, *Sobre la Esencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1986, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1987, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1989, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1996, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial, Madrid.

Recibido el 16 de Mayo de 2012  
Aceptado el 20 de Junio de 2012