

CAPITULO SEXTO

LA ESENCIA Y SU GENERACION

Estudiados ya los conceptos fundamentales zubirianos previos al de esencia, afrontamos ya el estudio de ella misma. No pretendemos tampoco ahora analizar y exponer las ideas de Zubiri sobre el tema, sino estudiar la esencia zubiriana en cuanto entroncada, como todos los demás conceptos, en el *factum transcendente* deteniéndonos especialmente en los que a nuestro juicio son los grandes problemas que plantea expresamente la filosofía de Zubiri sobre la esencia o bien están latentes en esa filosofía. Son los problemas de la generación de esencias, el correlativo de la evolución, el de la unidad de lo real, y el denominado por nuestra parte "la analogía de la substantividad".

ESENCIA, VALORACION Y REALIDAD

La esencia como valoración de la substantividad.

Con lo dicho en el capítulo anterior estamos ya preparados para acceder al concepto central de los que traban la metafísica realista de Zubiri. El concepto zubiriano de esencia, en cuanto a su contenido, no añade, en realidad, nada al de substantividad, antes analizada. Esencia y substantividad equivalen. Ambos conceptos poseen un contenido coincidente. Sin embargo no es ocioso el concepto de esencia. Según nuestra personal interpretación, la esencia, sin añadir nada a la substantividad, la valora como la ultimidad constitutiva autosuficiente, individual, inalterable, fundante, una y principal que la razón humana necesita encontrar en el fondo de la realidad para poder descansar en ella con un mínimo de coherencia y luminosidad.

Y no estamos proponiendo con esto, a modo kantiano, una especie de categoría mental apriorística, que sería la formalizadora del concepto de esencia. No es la esencia la que responde a la necesidad de encontrarla, sino que es dicha necesidad la que responde a la esencia. La razón humana, a nuestro entender, busca esencias, y no descansa hasta encontrarlas y hacer en ellas su presa. Por eso los rasgos con que tratamos de describir a la esencia, una vez encontrada, son a la vez aspectos que la definen y valoraciones que nos la hacen vital y afectivamente asimilable. Y este aspecto de la valoración es, a nuestro juicio, el que sobre todo resalta en el análisis zubiriano de la esencia, al menos en el momento de hacer de ella una interpretación racional, como es el enfoque general de este nuestro análisis.

La valoración intelectual es, en Zubiri, la compensación a la minusvaloración del concepto, minusvaloración a la que Zubiri se ve conducido en virtud precisamente de su afincamiento en un *factum*, el que llamamos *factum transcendente*, y no en un sistema de conceptos mentales.

Pero profundicemos un poco más en esta valoración intelectual.

El *factum transcendente* era, en origen y substancia, la aprehensión impresiva de realidad. Esta realidad constituía el objetivo de la inteligencia, a la cual se le manifestaba como "cosa real", formando entre ambos extremos un sistema. Este sistema se consolidaba por medio de la verdad real y sus dimensiones, y estaba dotado de una serie de características, para recordar las cuales podemos mencionar los conceptos de actualidad, oposición, respectividad, apertura, unidad, complejidad, sorpresividad, constitución, individualidad y sustantividad. Pero hay una característica que engloba a todas las demás y campea sobre ellas: realidad. El *factum transcendente* es ante todo y en último término "la realidad". Hacia la realidad tiende la inteligencia humana cuando queda impactada por la aprehensión primordial. Este "hacia", como expresa la tensión hacia una ultimidad absoluta, embargo, según nuestro modo de ver, a la inteligencia de una manera que podemos llamar afectiva. El afecto de la inteligencia es la valoración.

La realidad como base de afincamiento de la inteligencia. Repercusión en la conceptualización.

Con estas premisas entendemos mejor la marcha de la mente cuando, en este nuestro análisis, de la substantividad hemos pasado a la esencia. Decíamos que eran conceptos de contenido coincidente, pero que el de esencia comportaba una valoración que no estaba presente en el de substantividad. Entre ambos conceptos la mente, en su marcha, ha realizado el punto de inflexión de pasar de la "cosa real" a "la realidad". De tal forma que, en cuanto se puede hallar distinción entre ambos conceptos, si hasta la consideración de la substantividad el *factum transcendente* era contemplado como el sistema "inteligencia - cosa real", cuando aparece la esencia debe ser ya considerado como el sistema "inteligencia-realidad". Y en cuanto que la inteligencia está ya enfilada hacia su último destino, aquel que, según decíamos, la embarga, entra ya en juego la valoración. Por eso decíamos que la esencia es la substantividad misma, pero valorada como la ultimidad constitutiva autosuficiente, individual, inalterable, fundante, una y principal que la razón humana necesita encontrar en el fondo de la realidad¹.

El ser ya la realidad la base de afincamiento de la inteligencia hace que resalte ante ella el aspecto físico de las cosas antes que el conceptivo. Por eso hay que poner a las distinciones que es necesario hacer, un constante coeficiente corrector que recalque que, a pesar de la precisión conceptual de esas distinciones, persiste íntegra la unidad de la cosa en cuestión. Por eso, la distinción, ya notada, entre notas constitutivas y constitucionales no debe ser interpretada en el sentido de que la esencia de una cosa consista propiamente en el conjunto de sus notas constitutivas y que a ellas posteriormente se les han de añadir y como superponer las constitucionales. La esencia es la realidad entera de la cosa en cuanto una y toda, y está integrada por el sistema de todas sus notas, tanto las constitutivas como las constitucionales.

No obstante, la distinción es lícita y hasta necesaria, y es correcto afirmar que las primeras forman un subsistema infundado en el que las constitucionales, sin romper la unidad y unicidad de la substantividad, están fundadas. Se llegará a lo específicamente zubiriano de estas distinción que no rompe la unidad, si se tienen en cuenta dos peculiaridades de la filosofía de Zubiri: primera, que en él el sistema prima sobre sus elementos; y segunda y sobre todo, que filosofa desde el mismo *factum transcendente*. Es decir, como quiera que el *factum transcendente* es un sistema en el que también está incluida la inteligencia, no le es a Zubiri necesario salirse de él para que sobre él recaiga la consideración de la inteligencia. En Zubiri es muy tenue el punto de inflexión que separa la realidad de la filosofía.

Y con estos coeficientes correctores se puede ya establecer la distinción entre ambos subsistemas de notas. Y de una manera fecunda. Porque esa distinción orientará la investigación de la razón cuando se cuestione por el carácter infundado o fundado de determinada nota, por ejemplo, el albinismo; y cuando se pregunte ulteriormente por la nota infundada en que se apoya

¹ Ver epígrafe anterior "La esencia como valoración de la sustantividad, p. 201.

la nota en cuestión, caso de haber hallado que es fundada. Y además el carácter primacial del sistematismo y la unidad enseñará a la mente a no desvincular la nota infundada de la correspondiente fundada, ni cada una de ellas de la unidad de todas ellas. Y por fin el carácter físico de la esencia le pondrá en relieve la individualidad e irrepitibilidad de las notas que se investigan. Todo ello informa la investigación de un muy sano espíritu de realismo y humildad.

Llegados aquí no resulta impertinente la definición zubiriana de esencia, que la vincula especialmente con las notas constitutivas:

"La esencia física de algo *desde el punto de vista de sus notas* es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad substantiva tenga todos sus demás caracteres" (SE. 193).

La realidad no es ni ambiente ni núcleo.

El ámbito de la esencia es ya, como decíamos, la realidad. Es ahora conveniente explicar un poco en qué consiste "la realidad", en cuanto contrapuesta a "cosa real". Esto nos ayudará a precisar el carácter físico y unitario de la esencia, así como el otro carácter que a continuación debemos analizar, el carácter factual.

Tratándose de un concepto que, en Zubiri, no sólo es transcendental, sino que constituye la transcendentalidad misma, es más fácil hablar de él diciendo lo que no es que explicando lo que es. Los conceptos transcendentales de una filosofía, como ya apuntábamos antes, no pueden apelar a otros anteriores a ellos y de los cuales reciban luz y definición: ellos son los primeros y deben recibir su luz de sí mismos. Por eso, la única manera de captarlos es viéndolos directamente en su contenido y en su transcendentalidad, es decir, en su carácter de últimos y abiertos a todos los demás. Y el recurso para acercarse a esa intuición directa es el de las precisiones negativas. Empecemos, pues, por decir lo que no es la realidad.

La realidad no es una magna cosa ambiental² en la cual, a modo de un espacio, estuvieran contenidas todas y cada una de las cosas reales. Esto nos llevaría a concluir que lo más íntimo y real de la cosa real, que es precisamente su realidad, estaría fuera de ella, lo mismo que el ambiente o el espacio están rodeando por fuera más que constituyendo por dentro a la cosa ambientada. Y esta exterioridad de la realidad, además de suponer una *contradictio in terminis*, contradice a la experiencia de la marcha de la inteligencia, que cuando quiere averiguar qué es una cosa en la realidad, realiza un movimiento que no es el de salir de la cosa hacia su exterioridad, sino precisamente el de quedarse en ella. Se puede comprobar en los siguientes textos de Zubiri.

² "Por consiguiente, realidad no es una «zona» especial de cosas, por así decirlo. Esto es, no se trata de una zona de cosas reales que estuviera «allende» la zona de nuestras impresiones". *Inteligencia sentiente*, pag. 152.

"Ser verde *real* es más que ser verde real. Pero esto es mucho más grave que lo que pudiera pensarse. Por ser "más", ser *real* manifiesta la cosa real como momento de "la" realidad. Y entonces "esta" cosa real, este verde real, no es "la" realidad. Tampoco es que esta realidad de esta cosa real sea como una concreción, como una contracción de algo superior: "esta" realidad sería "la" realidad contraída a aquella. Pero ¿qué es "la" realidad anteriormente o superiormente a estas cosas reales? Esto sería un puro conceptismo, a menos de hacer de "la" realidad el piélago en que están sumergidas las cosas reales. Y esto es algo aún menos sostenible que el puro conceptismo. Más que de contracción podría hablarse de expansión de "esta" realidad hacia "la" realidad. Pero esto tampoco nos adelanta nada. "La" realidad está en "esta" realidad pero enigmáticamente" (HD. 98).

"Lo que el animal no hace es bucear, por así decirlo, en la realidad misma de lo real. Y se bucea no solamente para encontrar cosas reales, sino también para encontrar en las propias cosas reales, ya inteligidas antes de pensar, qué sean en la realidad" (IR. 31).

"La marcha es un movimiento dentro de la *realidad* para descubrir lo que lo real es en la realidad mundanal precisamente por la fuerza coercitiva de la realidad. Esta fuerza consiste en constreñirnos a que lo real que la razón busca sea inteligido como un contenido que no nos saque de la realidad" (IR. 96).

La realidad tampoco es una especie de núcleo interior de las cosas, que pudiera extraerse de ellas para obtener la que cierto modo vulgar de hablar y, más depuradamente, la filosofía india llama "la esencia".

"Una esencia es vulgarmente un artículo de perfumería o de farmacia; así se habla, por ejemplo, de la esencia de rosa, de belladona, de adormidera, etc." (SE. 178).

"Los comentaristas, en efecto, explican *rasa* por *sara*: vigor, médula, núcleo, la parte más valiosa, más importante y decisiva de algo. Y esto es lo que estrictamente entiende por esencia la filosofía india" (SE. 179).

Pero estas concepciones rompen la clausura y constructividad interior de las cosas.

Realidad es ser de suyo.

Lo más cercano que en el terreno de los conceptos (hablar es necesariamente pronunciar conceptos) se puede decir de lo que es positivamente la realidad es la definición del mismo Zubiri: "Realidad, en efecto, significa el carácter de ser "de suyo"" (SE. 460). El "de suyo" es el

omnipresente instrumento de que Zubiri se vale para describir la realidad.

El “de suyo”, según nuestra personal ración, es el quedarse consigo y de sí misma que afecta a la cosa una vez emergida sorpresiva y novedosamente ante la inteligencia, del fondo de su propio “no-deber-ser” negado. Tal “quedarse” es, a nuestro juicio, lo más preciso y descriptivo que se puede decir, de una manera positiva, del concepto zubiriano de la realidad. Matizándolo más hay que decir que el “quedarse” es ya propio de la aprehensión primordial de realidad. Pero es un “quedarse” consigo y de sí, es un “quedarse” “de suyo” de tal densidad que admite y hasta exige una reversión sobre sí mismo, una reduplicación, un “quedarse” “de suyo” *en cuanto “de suyo”*, que lo ilumina y lo verifica tanto más intensamente cuanto más enérgica es esa reversión. El momento en que la inteligencia queda captada por la precisa formalidad del “de suyo”, y desde ella y quedándose en ella entiende (empleemos el neologismo zubiriano) la totalidad de la cosa, es el momento apto para entender en qué consiste la realidad. Por eso la realidad no está fuera, sino dentro de la cosa, ni es un sector de ella, que sería el más profundo, sino toda ella.

El momento de captación es el de valoración.

Ese “quedar captada” es el momento que antes describíamos como el de la valoración afectiva, con el afecto propio de la inteligencia. Y no es un momento contingente y gratuito del proceso mental. Sino que está exigido por la misma dinámica del *factum transcendente*. Se trata de un *factum transcendente* no de tipo kantiano, sino de tipo realista. Y muestra su realismo, el específico realismo zubiriano que incluye también a la inteligencia, en que tanto más presente y realizada está ella, la inteligencia, cuanto más reduplicativamente la cosa que le ha impactado revierte sobre sí misma quedándose en sí y de sí, quedándose “de suyo”.

La esencia, pues, como concepto contrapuesto a la substantividad, se presenta y manifiesta en este momento que describimos como de captación y valoración. Ahora -esperamos- se comprenderá mejor el carácter físico de la esencia. La esencia es algo físico porque no hay nada que sea más capaz de constituir a una cosa en su estado físico como esta reversión de la cosa sobre su propia realidad. Y forma entre sus notas constitutivas y constitucionales una totalidad constructa, porque nada como la reversión sobre su propia realidad, que es su ultimidad absoluta, puede cohesionar mejor dichos subsistemas y realizar su unidad.

Carácter factual de la esencia.

Pasemos ya al carácter factual de la esencia. La metafísica de Zubiri, como ya hemos apuntado, no es creacionista. Una metafísica creacionista contempla en las cosas ante todo su puro no ser nada, es decir, su puro estar fuera de la nada. Y a eso, a esa “no-nada” lo llama ser. El concepto de ser, entendido como “no-nada”, es, para la metafísica creacionista, el primario y transcendental.

Consecuente con esta transcendentalidad es un concepto de mundo que es posterior al de ser. El ser de las cosas no es, para la metafísica creacionista, algo derivado de su estar en el mundo, como lo es para Zubiri. "La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el "ser"" (SE. 433). Para la metafísica creacionista una cosa cumple plenamente su noción de ser con sólo ser ella algo fuera de la nada, aunque junto a ella no hubiera más cosas fuera de la nada, aunque no existiera el mundo. En Zubiri la realidad de una cosa está necesariamente abierta a la realidad de todas las demás, y forma sistema con ellas. Recuérdese que la oposición de la cosa a su propio "no-deber-ser" era lo que le confería relieve y actualidad, y motivaba el que fuera aprehendida por la inteligencia como "de suyo". Y dicha oposición nacía de la excentricidad de la inteligencia humana con respecto al mundo³. El supuesto fundamental del *factum transcendente* es un "estar en el mundo", que caracteriza a la inteligencia humana.

Ahora bien, la reversión del "de suyo" sobre sí mismo que es propia de la esencia en general, pero más particularmente de su subsistema de notas constitutivas o infundadas, supone precisamente una desvinculación del mundo. Esta es la fuerza del "de suyo" reduplicado de la esencia. Es un "de suyo" absoluto. La esencia en cuanto "de suyo" fundamenta la respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales. Pero en cuanto "de suyo" revertido sobre sí mismo incluye una desvinculación fundamental constitutiva con respecto a esas mismas cosas con las cuales está en respectividad. La esencia es, en este sentido, infundada y absoluta en la línea de la constitución. Y este carácter de absoluta, en cuanto contrastado con el mundo, es descrito por Zubiri con el concepto de *puro factum*. En dicho carácter factual consiste la primitividad de las esencias. Y por eso las esencias son para Zubiri las últimas piezas, las áäXái, que estructuran el mundo.

"La esencia tiene, pues, como condición metafísica ser absoluta en el sentido de autosuficiente; por tanto, lo absoluto es, como hemos dicho puramente factual. Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, son sus principios (ääXái) físicos. La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial" (SE. 209).

Resumen del párrafo.

Hay tres ideas principales que se entrecruzan para precisar el concepto zubiriano de esencia.

1. La densidad del "de suyo". El "de suyo" es en esencia-si se puede hablar así- el quedarse consigo y de sí misma que afecta a la cosa una vez emergida sorpresiva y novedosamente ante la inteligencia, del transfondo de su propio no-deber-ser negado. Y es un "quedarse" de tal densidad que admite y hasta exige una reversión sobre sí mismo, una reduplicación, un "quedarse" "de

³ Cfr. Capítulo V, § 2 "La oposición, fundamento de la respectividad", p. 166 ss.

suyo” *en cuanto* “de suyo”, que lo ilumina y lo verifica tanto más intensamente cuanto más enérgica es esa reversión.

2. El “quedarse”, que por nuestra parte llamamos valorativo, de la inteligencia en él, para desde él emprender su marcha, que siempre consistirá en un más reforzado “quedarse”.

3. El carácter absoluto y factual de la esencia. La misma realidad que, en cuanto “de suyo” fundamenta la respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales, en cuanto “de suyo” revertido sobre sí mismo, es decir, en cuanto esencia incluye una desvinculación fundamental constitutiva con respecto a esas mismas cosas con las cuales está en respectividad.

Y con esto se verifica el entronque de la esencia en el *factum transcendente*, sin que la realidad, como “de suyo”, pierda ninguno de sus derechos a reposar en sí misma, quedando bien a salvo de cualquier tipo de formalismo kantiano.

Párrafo 21

LA GENERACION DE ESENCIAS

El problema de la compaginación de la unidad de la realidad con la multiplicidad de las esencias.

La presencia del mundo como contraste de fondo sobre el que resalta la esencia como un puro factum absoluto, hace que ese puro factum no esté del todo desvinculado del mundo. Y esto es coherente con la apertura de la realidad - y también de la realidad reduplicada de la esencia - hacia otras realidades; que es una apertura tal que logra que las realidades comulguen todas en una única realidad, que es "la" realidad. La filosofía de Zubiri tiene, pues, que compaginar el carácter único de "la" realidad y del mundo con el carácter múltiple y absoluto de las esencias. Y esa compaginación es lograda por Zubiri por medio de dos principios. El principio de la comunidad de substantividad de la materia inorgánica, y el principio de la génesis de esencias a partir de otras esencias generantes. Que son dos principios que se complementan mutuamente.

La individualidad estricta arguye un concepto de substantividad intrínsecamente análogo.

Tratando de la individualidad distinguíamos, siguiendo a Zubiri, entre la individualidad estricta y la individualidad de singularidad. La primera obtenía substantividades que unían la diferenciación a la individualidad. Los individuos estrictos eran individuos todos ellos diferentes los unos de los otros. Mientras los individuos meramente singulares no poseían más que una singularidad meramente numérica y uniforme. Carecían de diferenciación.

La última razón de ser de esta diversidad de individualidades está, a nuestro juicio, en el carácter positivo y, permítasenos la palabra, ultraconceptual de la realidad y la esencia zubiriana. La esencia zubiriana traspasa los contornos de una definición conceptual. La esencia de Zubiri no es un concepto. Es sencillamente una realidad. Es, incluso, "la" realidad: una realidad densificada por la verdad real. Ahora bien, una realidad así, una realidad real, genera ella misma su propia substantividad. La cual será tanto más propiamente substantividad, tanto más clausurada, constructa y dotada de constitución, cuanto más realidad sea. Y cuanto más realidad sea, será también tanto más diferenciada de las demás, es decir, tanto más estrictamente individual. Recuérdese que la diferenciación surgía del que llamábamos plurifacetismo que adquiría lo real al

resaltar sobre su propio "no-deber-ser"⁴, y se reforzaba por medio de la individualidad, que es carácter necesariamente inherente a la esencia zubiriana.

Por eso, el concepto zubiriano de substantividad es un concepto-permítasenos la terminología escolástica-intrínsecamente análogo. Es aplicable de manera nueva a cada una de las cosas reales.

La substantividad es "facticia".

Pero retomemos el hilo. El que una substantividad pueda ser más o menos fuerte, y más o menos fuerte de una manera efectiva (no es casual que el término que Zubiri escoge para designar el carácter absoluto de la esencia, el término "factual", sea un derivado del verbo latino '*facio*'), tiene como consecuencia el que, cuanto más fuerte sea, cuanto más substantividad sea, será también tanto más individual, tanto más diferenciada y tanto más efectiva o "facticia".

Creo que a Zubiri le ha faltado el sacar todas las consecuencias de su propio sistema de conceptos. La facticidad de las esencias Zubiri la contempla exclusivamente desde un punto de vista aposteriorístico o experiencial. La misma transcendentalidad dinámica, que Zubiri admite en IS, es también para él un hecho que podría no darse.

"Ahora bien, la transcendentalidad no sólo no es *a priori*⁵, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente podría no serlo, pero de hecho se trata de una apertura dinámica" (IS. 131).

Recoge de la observación vulgar y, sobre todo, de la ciencia positiva, el hecho de la producción de unas entidades por medio de otras en el mundo inorgánico o puramente material, y el de la generación y hasta la evolución en el orgánico o de la vida. Por nuestra parte tratamos de aflorar la virtualidad filosófica de sus conceptos, aún en un plano apriorístico en el sentido explicado en la nota 5.

⁴ Epígrafe "La actualidad de la cosa es necesariamente compleja". Capítulo V, § 2º de este trabajo, p. 173.

⁵ Zubiri emplea aquí el término *a priori* en un sentido distinto del que le damos nosotros: por él *a priori* significa anterior a lo real; por nuestra parte buscamos el *a priori* en los mismos conceptos de Zubiri, admitiendo, sin embargo, que estos son posteriores a la impresión de realidad, es decir, al que venimos llamando el *factum transcendental*; llamamos, no obstante apriorístico a nuestro estudio, en cuanto que tratamos de encontrar las implicaciones y consecuencias de esos conceptos basándonos en ellos mismos antes que en la experiencia.

La materia inerte produce singularidades, no individuos estrictos.

La substantividad es, pues, "facticia" u operativa. Le compete, según eso, hacer y operar. Ahora bien, el hacer de una substantividad imperfecta, como es la puramente material, no es lógico que produzca substantividades más perfectas que ella, como lo son las del mundo de la vida y sobre todo las humanas. Una substantividad imperfecta es imperfectamente substantiva, y para alcanzar perfección en la línea misma de la substantividad es necesario considerarla en toda su extensión, es necesario que abarque toda la extensión del sector cósmico homogéneo en esa substantividad.

Por eso, en el caso de la materia inerte, Zubiri se inclina a considerarla como una única substantividad toda ella.

"Vimos al tratar de la substantividad individual que, en rigor, lo que tiene substantividad en esta zona (de la naturaleza material inanimada) es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella" (SE. 238).

Más aún, ni siquiera tomada por entero es plenamente "individual en sentido estricto" la realidad material. Sigue diciendo:

"Esta esencia de "la" materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva "única"" (SE. 238).

Pues bien, si la materia inerte, para alcanzar la individualidad estricta-y aún ésta, precaria-que le compete en cuanto substantividad, es necesario que se extienda a todo lo largo y lo ancho del mundo material inorgánico, no es lógico que una determinada acción productiva que se realice en su seno dé origen a una substantividad estrictamente individual. Lo lógico es lo que acontece: que el signo de la producción en el seno de la materia inerte sea la mera singularidad.

La facticidad de la individualidad estricta es la generación.

En el mundo orgánico, en el que la substantividad y la individualidad es más estricta, de la producción surgen lógicamente individuos también más estrictos. Por eso sólo en dicho mundo se da propiamente generación. Una substantividad individual con individualidad estricta, si ha de ejercer la virtualidad eficiente que le compete en cuanto tal substantividad, es lógico que produzca individuos substantivos con individualidad estricta y substantividad propia. Y en esto consiste la generación.

La generación, por eso, no consiste propiamente en una alteración de la esencia del generante. Las esencias son inalterables. Si alguna alteración afectara propiamente a lo esencial y constitutivo de una substantividad, esa substantividad dejaría de ser ella misma para surgir en su lugar otra substantividad. Esto es lo que trae consigo el carácter absoluto y factual de la esencia. La generación no altera substantivamente, constitutivamente, la esencia del generante; pero, puesto que la acción que es la generación lo es del generante en cuanto esencia dotada de su propia substantividad, lo que produce es una nueva esencia también inalterable.

Las dos líneas de fuerza que provocan la generación de esencias.

Esta producción de nueva esencia absoluta a partir de una esencia absoluta es el resultado de dos como líneas de fuerza de sentido divergente y hasta contrario. El carácter absoluto pone a la esencia en un estado de soledad en que la esencia es de sí misma y está consigo desvinculadamente del resto del mundo. Pero por otra parte el mundo surge en virtud de la respectividad que vincula entre sí a todas las esencias, por el hecho de comulgar todas ellas en una única realidad, a la que todas ellas están abiertas.

"Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo y carácter de realidad" (SE. 427).

Y no se ve cómo puede un mundo tal quedar cohesionado a lo largo del tiempo sin suponer, en las esencias que lo constituyen, una eficiencia productiva. La génesis esencial que Zubiri testimonia como una situación de hecho, tiene, pues, a nuestro juicio, un apoyo apriorístico.

"En todo momento suyo, el mundo está constituido por unas esencias constitutivas básicas sobre las que se apoya la aparición y la constitución de las demás, un apoyo que es, concreta y formalmente, una génesis esencial" (SE. 261).

Bien es verdad que Zubiri concibe tan intrínseca a la esencia la potencialidad generadora, que está implícitamente afirmada la necesidad apriorística que por nuestra parte tratamos de adjudicar a la generación de esencias.

"Toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una substantividad, una "potencialidad" genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta" (SE. 261).

Se dan, pues, dos líneas de fuerza: una desvinculante y otra vinculante. Y de la conjunción de las dos surge, en último término, la producción; que se acercará tanto más a la generación, cuanto más estricta individualidad y propia substantividad posea el generante.

Comunión del generante y del generado en una única configuración.

Una esencia dotada de substantividad propia e individualidad estricta, si ha de generar una nueva esencia absoluta y factual como la generante, ha de producir su generación desde su estructura constitutiva, es decir, desde aquel sistema de notas que le otorgan también a ella su carácter absoluto y factual.

"Para que la multiplicación sea generación se requieren, cuando menos, dos condiciones.

Ha de ser, por un lado, una acción que se "apoya" en el o en los generantes, pero de una manera sumamente especial, a saber, una acción "ejecutada" no sólo "por" ellos, sino también "desde" ellos mismos. Por otro lado la causalidad paradigmática ha de revestir en los seres vivos una forma también sumamente especial: ha de ser homonimia por "transmisión" de caracteres de la esencia constitutiva de los progenitores a la esencia constitutiva de los engendrados" (SE. 240).

Y en este supuesto no se ve lógico que la esencia constitutiva generada tenga una configuración disparatada con respecto a la generante.

Obsérvese que no estamos apelando a los derechos de homogeneidad de las esencias específicas de tipo aristotélico. La especie aristotélica está regulada por un concepto. No se trata ciertamente de un concepto apriorístico, previo a toda experiencia; sino que goza de su correlato de realidad. Pero al tratarse de un concepto único ofrece una base muy cómoda para justificar la igualdad de configuración entre el generante y el generado.

Por nuestra parte, nos apoyamos en la misma base en que se apoya Zubiri, que no es un concepto común, sino una constitución individual. Y notamos que, aun desprovistos de los derechos claros del concepto, podemos justificar, de manera, de nuevo, apriorística, la comunión del generante y el generado en una única configuración. Y esta justificación se apoya en la base misma de donde surge la acción generativa de una esencia: el sistema de notas constitutivas. Claro que de ese sistema surge, por definición, todo tipo de acción de dicha esencia. Y sin embargo, no se puede afirmar que todo lo que produzca dicha esencia deba tener una configuración semejante a ella. Pero tratándose de producir precisamente una nueva esencia

constitutiva, sería necesario apelar a factores extraños a la esencia generante para justificar el que la esencia generada fuera de distinta configuración.

La esencia quidditativa estudiada a posteriori.

Así pues, lo lógico es que una esencia que, desde su propio sistema constitutivo y sin la influencia determinante de factores externos, genera otra distinta, tenga con la generada una comunidad de configuración precisamente en su sistema constitutivo. Hay en ese sistema un mínimo de notas que se encuentran en los dos individuos, el generante y el generado, y que son suficientes para que ambos sean todo y solo lo que son. Llegados aquí hay que confesar que es difícil tratar este tema desde un punto de vista apriorístico. Comenzaremos por el aposteriorístico, siguiendo a Zubiri.

Para que haya especie, a Zubiri no le basta con que se dé un mínimo de notas comunes a varios individuos, y suficientes para que sean todo y sólo lo que son. Requiere también que haya multiplicación efectiva de individuos, es decir, que haya un individuo modelo del que provenga, por multiplicación una multitud de individuos semejantes a él. Y para que esta multiplicación se pueda dar requiere además Zubiri que ese individuo posea un determinado grado de perfección, que él mismo no acaba de determinar en que consiste, pero que afirma que carecen de él ciertos productos de la evolución que, sin ser monstruosos, han resultado un intento fallido de la Naturaleza para iniciar un phylum, y se han agotado en un solo individuo o en pocos.

El concepto de esencia quidditativa es utilizado por Zubiri como sinónimo del de especie. "Me he resuelto tomar como sinónimos especie y quiddidad" (SE. 221). Y esencia quidditativa es para él el conjunto de notas comunes transmitidas por generación. Y afirma claramente que

"la esencia constitutiva es mucho más amplia que la quidditativa"; y que "sin embargo, la esencia quidditativa no es una "parte" de la esencia constitutiva, sino tan sólo un "momento" físico de ella, aquel momento por el que la esencia constitutiva de este determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás" (SE. 221).

Y afirma también que las diferencias que obviamente hay que suponer en cada individuo para llegar del momento común de la quiddidad al momento individual de esta determinada esencia constitutiva no son diferencias "de" dicha esencia constitutiva, sino diferencias "en" ella.

Pero para entender este "en", como para entenderle en general a Zubiri, hay que colocarse en sus mismas bases. Y aquí la base en cuestión es la esencia constitutiva, que se concibe no como un predicado común al que hayan de añadirse las diferencias individuales, sino como algo real y físico y dotado de una función que no es diferenciadora - al menos primaria y formalmente -, sino constituyente. La esencia constitutiva está para constituir y dar clausura y suficiencia a la cosa. Esa esencia, cuando ha llegado a un determinado grado de perfección y

estabilidad, es capaz de multiplicarse en muchos individuos semejantes a ella. Y entonces surge el momento de lo específico, que es precisamente lo transmitido y común.

Pero eso común en ningún momento está separado de cualquiera de los individuos. Siempre forma bloque, y bloque estructural, con la esencia constitutiva de ellos. De tal manera que el sector de notas por el que la esencia constitutiva sobresale sobre la quidditativa es tan esencial y estructurante como el sector común. Lo individual diferencial lo es, para Zubiri, por constitutivo, no directamente por diferencial y por divisor. Esta es la característica específicamente zubiriana de la individualidad estricta: que tal individualidad está directamente implícita en la constitución, y que en cuanto implícita en la constitución es diferente y diferenciante. "Diferir no es "dividir" ni es forzosamente "añadir"; es también "constituir" algo en realidad" (SE. 226). El sector diferenciante no es, pues, un añadido accidental; no es ni un accidente lógico ni un accidente como categoría opuesta a la substancia.

Y por todo esto, por ser la función estructurante común a ambas esencias, la esencia quidditativa, a pesar de ser común a la multitud de individuos, ella misma ya es diferente-o por mejor decir, con Zubiri, "diferenda"-en cuanto que forma estructura común con la constitutiva, que es particular de cada individuo. "Diferenda" significa que está constitutivamente en trance de ser diferenciada. "Diferenda" significa el compromiso, en la quiddidad misma, entre su carácter común y su carácter estructural. Sigue presente en Zubiri el carácter primordialmente sistemático de su *factum transcendental*.

La esencia quidditativa estudiada a priori.

¿Se puede encontrar a *priori*, es decir, a base de puro análisis conceptual, la necesidad de la esencia quidditativa como algo más restringido que la constitutiva? Pensamos que sí.

Veámoslo. El que la esencia constitutiva sea constitutivamente individual, o de otra forma, el que la individualidad de una substantividad propia sea estricta y diferenciada provoca el que necesariamente se den en el seno de la esencia constitutiva determinadas notas que pertenezcan a lo diferenciadamente individual de ella. Y como por otra parte los caracteres transmitidos en la generación han de ser, por necesidad, comunes, si fuera la integridad de la esencia constitutiva del generante la que se transmitiera al generado, se dará la contradicción de que en la generación se transmitirían determinados caracteres que serían a la vez diferentes y comunes. Serían diferentes por pertenecer a lo diferencial individual; y serían comunes por pertenecer a la esencia quidditativa. Es, pues, lógicamente necesario que la esencia quidditativa tenga una extensión más restringida que la constitutiva.

Hay que notar que esta conclusión está muy lejos de la tesis que afirmara que se pueden determinar a *priori* las notas que constituyen una determinada quiddidad. Tesis que, claro está, no subscribimos. Coincidimos con Zubiri en que "la multiplicación actual es la única manera de llegar a saber si hay especie" (SE. 236).

La especie zubiriana va tras la realidad, no delante de ella.

Como se ve, Zubiri, en su concepto de especie, es fiel a sus propias bases filosóficas, a su *factum transcendental*. En ese concepto está presente, informándolo, el zubiriano concepto de realidad con todas sus características. La especie brota no de un concepto, como en Aristóteles, ni de una intuición, como en Husserl; sino directamente de la realidad substantiva individual, como un compromiso entre su apertura al mundo y su absoluta y factual clausura constitutiva. Y de la realidad substantiva toman su peculiar configuración la comunidad y diferencia propios de la especie. Estos caracteres van a la zaga de la realidad y delante de la definición conceptual, y no a la inversa.

Resumen del párrafo.

Hemos pretendido en este párrafo, siguiendo nuestro estilo racionador, proporcionar al tema de la generación de esencias una base lógica y apriorística que ponga al descubierto la virtualidad estrictamente filosófica de la cuestión, que es tratada por Zubiri de una manera, a nuestro juicio, demasiado ceñida a los datos fácticos de la biología positiva.

Por nuestra parte hemos pretendido mostrar que

11 el hecho de la generación está implícito en la constitución de una esencia que por una parte es absoluta y por otra respectiva; pero respectiva a y en un mundo al que compete perdurar a lo largo del tiempo. Esa esencia es lógicamente facticia.

21, Que al surgir el nuevo ser en y desde el sistema constitutivo del generante (o de los generantes, que nos permitimos tratar en singular por el nivel de abstracción en que nos movemos), es necesario que comulgue con él en una identidad constitutiva.

31 Lo cual nos obliga a hacer una distinción entre el momento de la esencia constitutiva que es común a generante y generado y el otro momento que no lo es; sin que se pueda concebir lo común como algo separable materialmente de lo individual, puesto que esto último, lo individual, está en todo momento implicado en la esencia constitutiva generante. Este momento común, llamado quiddidad o especie, parece que no puede ser concretado a *priori* de la experiencia científica.

Párrafo 31

EL PROBLEMA DE LA EVOLUCION
Y EL DE LA SEDE DE LA SUBSTANTIVIDAD

El problema de la evolución autosuperante.

Zubiri, como ya hemos indicado, apoya en los datos concretos de la observación espontánea y de las ciencias positivas su teoría metafísica sobre la generación. Y con ello las conclusiones que obtiene-al menos las obtenidas hasta ahora, sin salir todavía de la generación intraespecífica-están concordes a la vez con dichos datos y con sus propios principios filosóficos. Pero el tema de la generación ha de incluir también la generación que él llama metaespecífica, es decir, la evolución.

Zubiri acepta de las ciencias positivas actuales su doctrina general sobre la evolución de las especies, sin excluir la de la especie suprema, el hombre. Y la evolución, contemplada como fenómeno global, es concebida por la ciencia positiva actual como realizada *ab intrínseco* y de una manera progresiva y ascendente: como queda claro sobre todo en la teoría sobre la hominización⁶. Por eso una evolución de tales características obliga al filósofo a admitir un principio de causalidad compatible con la autosuperación de la causa en el efecto. Se resiente el adagio escolástico que asienta que "*nemo dat quod non habet*", y el principio de que el efecto no puede superar a la causa.

Estas objeciones tienen especial fuerza para pensadores que respeten la tradición filosófica aristotélico-tomista, aunque no la sigan. Es el caso, por ejemplo, de Karl Rahner.

La solución de Rahner.

Rahner estructura un concepto de causalidad que tiene ya implícita la autosuperación de la causa. "Hemos de concebir el hacer y el obrar de una criatura fundamentalmente como una autosuperación"⁷.

⁶ Centramos el problema en el caso más claro e importante, pero se extiende también a otras metaespeciaciones. "En tal caso (el de la originación de una nueva esencia) las esencias originantes no sólo son especiabiles, esto es, no sólo pueden generar individuos de misma especie, transmitir el esquema constitutivo de su especie (a su vez transmisible), sino ir más allá de su especie, rebasar su propia especie y originar un individuo de distinta especie, que, a su vez, es especiabible". BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". *Realitas* I, pag. 202.

⁷ RAHNER, K y OVERHAGE, P. *El problema de la hominización*. Cristiandad, Madrid 1.973, pag. 77.

Rahner prepara su conclusión de una manera progresiva. Establece primero un concepto de realidad primordial que incluye el acto del conocimiento. "La realidad primordial con que primero nos encontramos es la unidad relacional entre el conocimiento y el objeto que se manifiesta a posteriori"⁸. Una vez presente el sujeto cognoscente en el concepto mismo de realidad primordial, le es fácil a Rahner concluir que "el sujeto cognoscente es quien primordialmente experimenta en su propia actuación y autoposición lo que significa "exisir", "hacer" u obrar, "causalidad", etc., es decir, todas las primeras determinaciones transcendentales de un ente"⁹. Por eso el acto del conocimiento es para él "el punto trascendental donde nace el verdadero concepto metafísico de causa"¹⁰.

Y analizando en dicho punto trascendental el concepto de causa llega a la conclusión de que la causa causando se autosupera, porque en su operatividad incluye intrínsecamente de alguna manera el término mismo de esa operatividad, a pesar de que ese término está también "sobre" la operatividad. No parece oportuno desarrollar aquí todo su pensamiento. Baste notar que a partir de la premisa indicada llega a la afirmación de que "hemos de concebir el hacer y el obrar de una criatura fundamentalmente como una autosuperación"¹¹.

La objeción de "el Dios entrometido".

Rahner, sin embargo, se encuentra necesitado de dar mayor fundamentación a esta su tesis. En efecto, ya ve que "si no se quiere negar el principio de razón suficiente y su carácter trascendental y necesario, la acción del ser finito solo no basta para producir una nueva y aumentada realidad"¹². Por lo cual tiene que recurrir a la acción del Ser infinito.

Pero una vez llegado aquí le sale a Rahner al encuentro una objeción que le impide abrazar la tesis tradicional escolástica que afirma la necesidad de una intervención creadora de Dios para explicar aquellos momentos de la evolución que suponen un crecimiento en el ser. Es la objeción que se me ocurre llamar de "el Dios entrometido".

En efecto, tal intervención creadora ofrece la apariencia de un empujón caprichoso que da Dios desde fuera al armonioso proceso de la evolución, desbaratando su fecundo intrínsecismo. Salvador Vergés, interpretando la mente del mismo Rahner, previene que "aquí, sin embargo, se ha de purificar la imaginación, proclive a concebir la creación del alma como una manipulación de Dios, que irrumpe en el instante mismo en que tiene lugar la generación del hombre"¹³.

⁸ *Ibid.* pag. 51.

⁹ *Ibid.* pag. 68.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* pag. 77

¹² *Ibid.* pag. 64.

¹³ VERGES, S. *Dios y el hombre. La creación.* BAC. 1.980, pag. 616.

En consecuencia, y tras estudio filosófico que omitimos, afirma Rahner que "no hay otro camino que reconocer de forma nítida y rotunda que la causa infinita, que precontiene en sí en acto puro toda la realidad, pertenece a la "constitución" de la causa finita en cuanto tal ("in actu"), pero sin ser un momento intrínseco a ella en cuanto existente"¹⁴. O con otras palabras "el hacer lo que no se puede "por sí solo" llega a ser para este ente un poder hacer lo imposible gracias a que tiene al ser infinito como fundamento, que le trasciende y por eso le pertenece, sin llegar a constituir un momento de su propio ser"¹⁵.

Y de esta manera, aunque a costa de difuminar peligrosamente la distinción entre Dios y la cosa creada, queda plenamente posibilitada la evolución autosuperadora *ab intrínseco*.

La solución de Zubiri.

El proceso de Zubiri es parecido. Una vez aclaradas las dos condiciones para que haya generación en sentido estricto, que son "que sea un acto ejecutado por y desde los progenitores, y que en él se transmitan *todos* los caracteres quiddificables" (SE. 241), interpreta la "mutación" como una "originación" - no propiamente generación o engendramiento - en que no se cumple más que la primera condición. Y en la mutación ve Zubiri "una esencia constitutiva individual nueva, no sólo por lo que respecta a su sustantividad individual, sino también por lo que respecta a sus caracteres filéticos o quiddificados" (Ibid.). En este punto, si la mutación tiene estabilidad y perfección suficientes para ser cabeza de una nueva especie multitudinaria por estar en posesión de un nuevo *phylum* o "esquema constitutivo"-que es concepto cuyo contenido coincide con el de quiddidad-, se habrá producido un nuevo paso en la evolución.

No pretendemos desarrollar aquí la constelación de conceptos-clase natural, esencia metaespeciable, esencia metaesenciencia-con que Zubiri completa su desarrollo en SE. Lo expuesto nos basta para plantear el problema. Zubiri en SE. no lo hace. Se detiene en el análisis fenomenológico de la esencia, sin afrontar los últimos problemas racionales que ese análisis suscita.

El problema de la sede de la substantividad.

El problema fundamental es, a nuestro juicio, que la evolución descrita por Zubiri pone en crisis su concepto de substantividad, o por mejor decir, lo que podemos llamar la sede de ella. Se plantea el problema de quién es el individuo substantivo desde, en y por el que se origina la mutación que encabeza la nueva especie. Porque Zubiri, en la evolución deja en pie la primera de

¹⁴ RAHNER, K. y OVERHAGE, P. *El problema de la hominización*, pag. 67.

¹⁵ *Ibid.* pag. 65.

las condiciones de la generación: que el individuo generado sea producido desde y por sus progenitores.

Y con este supuesto y el de que los progenitores sean individuos con individualidad estricta y substantividad propia, estamos abocados, en virtud de la índole progresiva de la evolución, a que, en alguna, al menos, de las mutaciones que surjan, la esencia generada supere a la generante. En el caso de la hominización, el más llamativo de todos, Zubiri mismo admite la superioridad del generado con respecto a los generantes y, consiguientemente la imposibilidad de que éste venga a la existencia por el solo influjo causal de los generantes.

"La psique humana en su integridad, la psique del primer homínido hominizado, es esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre. Como tal, está determinada por la transformación (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación" (SEAF, 47).

La cita procede de una lección explicada en 1.949, aunque publicada muy poco tiempo después de 1.964. Podemos, pues, considerarla anterior-al menos en cuanto al estilo de pensamiento, si no en cuanto a la estricta cronología - a la etapa de la vida de Zubiri que él mismo llama "metafísica", es decir, la etapa posterior a 1.944 en que somete a sus anteriores ideas a un desarrollo rigurosamente metafísico "allende toda objetividad y allende toda ontología"¹⁶.

De hecho no es usada en su redacción la terminología propia de SE, que, recuérdese, fue publicada en 1.962. Dato que hace explicable el que no se plantee en esta última obra, de una manera explícita y formal, el problema de la que hemos llamado "sede de la substantividad"; es decir, si realmente los generantes, el homínido inmediatamente anterior al hombre, es una substantividad propia, tal que haya que pensar que precisamente desde ella procede últimamente el hombre, bien que con el influjo causal de Dios; o por el contrario si los generantes están de alguna manera asumidos en una substantividad ulterior a ellos. Este problema no se plantea, pero está latente.

Intrinsecismo de la acción creadora. Esbozo del concepto de *natura naturans*.

En efecto, Zubiri, en el escrito citado se esfuerza por concebir la intervención creadora divina-que afirma claramente es la causante de la psique propiamente humana - tratando de superar la objeción que hemos llamado antes de "el Dios entrometido", es decir, tratando de salvar el intrinsecismo del concepto de evolución. "Evolución es formalmente un proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas desde otras anteriores en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas" (SEAF. 43). Dios no se entromete, sino que "la acción creadora, en nuestro caso, no es sino un mecanismo evolutivo" (Ibid. 53).

Para explicar este carácter intrínseco de la acción creadora recurre Zubiri a un concepto

¹⁶ CASTRO, C. *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*. Amigos de la cultura científica, Madrid 1.986, pags. 111-2.

que ha de reaparecer también más tarde, en SH: el concepto de *natura naturans*.

"La psique está creada desde las estructuras biológicas, *brota desde el fondo* de la vida misma, porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca. Por esto, la acción creadora no sólo no es meramente aditiva, sino que tampoco es extrínseca; no es mero cumplimiento sino eflorescencia intrínseca. Es una acción que actúa intrínsecamente (*ab intrinseco*) desde la entidad misma de las estructuras somáticas; es una *natura naturans*, una naturaleza naturante. No es una acción yuxtapuesta a la de la naturaleza, sino que es lo que hace que florezca "naturalmente" una psique desde dentro de las estructuras somáticas en el acto generacional, y brote vitalmente desde ellas" (Ibid. 51).

Difícilmente podrá este texto dejar de ser un hábil juego de palabras, si es que no lo interpretamos a la luz del *factum transcendente* y la constelación de conceptos que trae consigo; entre los cuales el urgente aquí es el de substantividad.

La solución pasa por el concepto zubiriano de substantividad.

Sólo la substantividad nos libera de la contradicción en que incurrimos si asumimos este párrafo desde el concepto tradicional de substancia. Una "acción que actúa *ab intrinseco* desde la entidad misma de las estructuras somáticas" es, según la mentalidad que voy a llamar substancialista, una acción producida por dicha entidad; que, además, según dicha mentalidad, ya no es la entidad de unas estructuras, sino la entidad de una substancia. Y una substancia somática, un cuerpo que produzca una acción creadora no se ve cómo puede dejar él mismo de estar identificado con la divinidad. Con lo cual ese cuerpo sería a la vez creatura y creador.

No ocurre lo mismo interpretando el párrafo con la base del concepto de substantividad. Entonces el cuerpo, como toda realidad, es primariamente una estructura. La unidad del sistema prima sobre la unidad intrínseca de cada uno de sus elementos. Y por otra parte la eficiencia causal se convierte en funcionalidad y resultancia, como ya hemos apuntado en este trabajo y trataremos ampliamente más adelante ¹⁷.

Ante tal concepción sistemática de la realidad, no resulta panteísta afirmar que

"la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales" (HD. 148). Y que "Dios existe, y está constituyendo formal y precisamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la

¹⁷ Epígrafe "La producción como funcionalidad". Capítulo VI, § 5º, p. 267.

realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella" (Ibid. 149).

Y una vez asentada la divinidad en el fondo de la constitución de las cosas, no es difícil salvar el intrinsecismo de su acción creadora. De alguna manera, y gracias al concepto primariamente sistemático de la substantividad, Dios pertenece a la substantividad de las cosas. La clausura y suficiencia constitucional de las cosas reales, al estar, por reales, asentada en "la" realidad, que les es fundamental e intrínseca, abre en su fondo una ventana hacia la realidad absolutamente absoluta que es el último soporte de toda realidad y de toda la realidad. Dios queda así incorporado al sistema substantivo de las cosas; cuya clausura queda relativizada por esa ventana que se les ha abierto.

Todo esto posibilita, sí, el intrinsecismo de la acción divina creadora en la evolución autosuperante, pero también pone en crisis el concepto zubiriano de substantividad. Estos temas aquí esbozados van a ser el objeto de nuestras próximas meditaciones. En ellas habremos de afrontar, además del concepto de una substantividad que podemos llamar elástica, el de la apertura de las cosas hacia la realidad absolutamente absoluta. Que es tema que, en esta nuestra exposición y ración sobre los conceptos fundamentales de Zubiri, debe al menos ser apuntado, aunque no sea de una manera exhaustiva.

Resumen del párrafo.

La generación de esencias, sobre todo tratada, como lo hace Zubiri, desde la base de los datos de la biología positiva actual, trae de la mano el tema de la evolución. Este tema tiene su punto de mayor interés y dificultad en el caso de la hominización. Y la razón de la dificultad es sobre todo la nota de "autosuperante" que se ha de atribuir al proceso de hominización, si es que se ha de salvar su intrinsecismo, es decir, si se ha de prescindir de una intromisión externa de Dios, que con su acción creadora, solucione el salto del nivel puramente sensitivo al ya propiamente inteligente.

Cierta intervención creadora por parte de Dios le es inevitable a cualquier filósofo que respete los principios de la filosofía tradicional cristiana. Pero si esta intervención ha de salvar el intrinsecismo, el filósofo se ve abocado al panteísmo, al atribuirle potencialidad creadora al organismo puramente animal del cual surgió el primer hombre. Es, pues, necesario posibilitar el intrinsecismo de la acción creadora de Dios, sin caer por eso en el panteísmo.

Zubiri lo logra gracias a su concepto de substantividad, que reemplaza al aristotélico-tomista de substancia. El concepto de substantividad, al fundamentar la unidad en el sistema, antes que en el elemento, hace, de alguna manera, posible el incluir a Dios en ese sistema, suprimiendo de raíz el peligro de panteísmo, que propiamente se daría solamente en una concepción substancialista.

Pero es un tema que conviene aclarar. Por eso dedicaremos los próximos párrafos de este capítulo a profundizar en los conceptos que entran en juego en el problema aquí apuntado de la

evolución autosuperante. Ha de aclararse el concepto zubiriano de unidad, para lo cual nos servirá de contraste el concepto de unidad de la filosofía escolástica. Hay que aclarar igualmente la elasticidad que parece adquirir el concepto de substantividad, capaz, al parecer, de recibir dentro de su clausura al mismo Dios. Y hay que aclarar, por fin, el carácter dinámico de la substantividad zubiriana. Son temas a los que dedicaremos los dos próximos párrafos de este capítulo VI, y que esperamos adquieran su último perfil en el capítulo VII, que pensamos dedicar a la estructura transcendental de la realidad.

Párrafo 41

CARACTER SINTETICO DE LA UNIDAD DE LO REAL

Las oscilaciones de Zubiri sobre el concepto de substantividad.

Que Zubiri parece mostrar cierta ambigüedad en su concepto de substantividad ya lo nota Ferraz Fayos. "Como he afirmado anteriormente, es un logro su noción de substantividad. Pero ello no borra la ambigüedad. No justifica Zubiri plenamente la atribución "rigurosa" de la substantividad a la materia. La economía total del discurso en torno a la idea de substantividad parece que lo haría más congruente si se atuviese a lo que en las citas anteriores llama "concesión, natural en cierto modo"¹⁸.

Zubiri acomete y explica su concepto de substantividad como un momento de la cosa real aprehendida en la aprehensión primordial de realidad. Ahora bien, a nivel de mera aprehensión primordial las cosas que se ofrecen a la inteligencia sentiente son las que vulgarmente llamamos cosas: la piedra, la manzana o el perro. Sin embargo, en cierta correspondencia con la oscilación que afecta al concepto de individualidad, que, como ya hemos indicado¹⁹, puede ser más o menos estricta, el concepto de substantividad-sin duda por un proceso inevitable de racionación-va ampliando su ámbito. Y así afirma Zubiri que "en el orden de la simple materia, la substantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas "cosas" materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquellas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la substantividad total"²⁰.

Con lo cual la piedra queda descalificada. E incluso "las partículas elementales, los átomos y las moléculas (tal vez también los cristales)", que solamente "por una concesión, natural en cierto modo" se pueden considerar "como realidades en y por sí mismas" (Ibid.).

Y un poco más adelante la crisis del concepto de substantividad se extiende también al ámbito de la vida, en el que cada viviente "es más que mera singularidad, pero menos que estricta individualidad. Y esto por dos razones. Primero, porque el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo, porque aun tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por

¹⁸ FERRAZ, A. *Zubiri: El realismo radical*. Editorial Cincel, Madrid, 1.987, pag. 139.

¹⁹ Epígrafe "La individualidad estricta". Capítulo V, § 4º, p. 187.

²⁰ *Sobre la esencia*, pag. 171.

"Vimos al tratar de la substantividad individual que, en rigor, lo que tiene substantividad en esta zona es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella". *Sobre la esencia*, pag. 238.

lo tanto, **a fortiori** cada ser vivo no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es "la" vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a lo que compete la sustantividad"²¹.

Y no para aquí el ensanchamiento de la sede de la sustantividad. Porque primero de una manera implícita y después explícitamente este concepto acaba por identificarse con la naturaleza entera.

"A lo que me refería es a mutaciones cuyo resultado no es un monstruo, sino otro ser vivo con caracteres constitutivos propios, con esencia propia "original"; si se me permite la expresión, un tanteo, un "intento" de la naturaleza para constituir especie, pero un intento fracasado en este orden" (SE. pag. 236, 237; el subrayado es nuestro).

De alguna manera admite aquí Zubiri cierta sustantividad en la "naturaleza": la suficiente para ser soporte de intenciones o, al menos, tendencias finalísticas. En efecto, las intenciones y finalidades no pueden sino provenir de una ultimidad sustantiva.

La unidad esencial es "primaria" y no consecutiva a una síntesis.

Por si no bastara la profundidad y seriedad del lenguaje de Zubiri para cerciorarnos de que ese "intento de la naturaleza" no es una mera fórmula literaria carente de especial rigor, sino que apunta un arduo problema sobre la unidad sustantiva del Cosmos y su carácter productivo e intrínseco con respecto a las cosas que lo integran, en SH se enfrenta Zubiri amplia y expresamente con el tema en unos párrafos que iremos estudiando.

Pero antes conviene que volvamos sobre el concepto de unidad para aclarar lo específicamente zubiriano de él.

Como para Zubiri la constitución física de las cosas es su ultimidad metafísica, y esa constitución consta de pluralidad de notas, le es necesario obtener un concepto de unidad que sea previo al de la pluralidad. En la pluralidad como tal no puede residir la ultimidad metafísica, puesto que ésta exige ante todo la nota de la unidad. "La unidad de la esencia es un carácter pleno de contenido real". "Es aquello que primo et per se se actualiza en las notas" (SE. 278). "La unidad esencial es la unidad coherencial *per se* de la esencia constitutiva" (SE. 299). "Primariedad es la prioridad según la cual la unidad determina exigencialmente la realidad esencial en cuanto esencial"²².

²¹ *Sobre la esencia*, pag. 172.

"Los seres vivos no tienen estricta sustantividad, ni, por lo tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un *primordium*, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad". *Sobre la esencia*, pag. 239-40.

²² *Sobre la esencia*, pag. 334.

"La constitución o conjunto de notas constitucionales que determinan intrínsecamente a un individuo *no es*, ante todo, una unidad de *mera adición*, un conglomerado de muchas notas que se unifican, dando por resultado, consecutivamente, la unidad constitucional (SE, 143). La unidad constitucional es unidad *primaria*, es decir, unidad en la que cada nota es lo que es en función de las demás. Tal unidad no es el resultado consecutivo de una unificación de notas, sino un *prius* respecto de las notas que domina". BACIERO, C. "Metafísica de la individualidad". *Realitas I*, pag. 178.

La unidad es previa al conjunto de las notas y está inherente a ellas en estado constructo. "En su realidad física, cada nota constitutiva está unida con las demás, precisamente porque es algo que por sí mismo las está reclamando "de antemano", y por esto es por lo que no puede tener realidad sin ellas. Esto es,... la unidad esencial es "primaria" y no consecutiva a una síntesis" (SE. 284).

Y no pretende Zubiri manifestar lo contrario cuando afirma que "todas (las notas) juntas producen por sí mismas esa unidad" (SE. 279). Esta frase no reposa sobre el "producen", sino sobre el "juntas" y el "por sí mismas". Es decir no manifiesta predicativamente el hecho de la producción y el consecuente de la posterioridad de la unidad producida con respecto a las notas productoras; sino que la unidad es un carácter o momento inherente a las notas en cuanto realmente presentes, todas ellas juntas, en una cosa determinada, y no algo que sobreviene, como podía no sobrevenir, a esas notas, por tener éstas asegurada, en su fundamento metafísico, la posibilidad de existir formando cualquier tipo de unidad.

Lo cual, según la concepción escolástica, le ocurre, por ejemplo, a la animalidad: que se puede juntar a la irracionalidad para formar un puro animal, y se puede juntar a la racionalidad para formar un hombre. "Lo único que aquí nos importa es la afirmación del carácter sintético de la unidad de lo real" (SE. 283), es decir, algo inherente a todas las notas juntas.

Según esto, la unidad esencial es primaria no en cuanto que sea una substancia separada a modo platónico, dotada de su propia realidad, y en la cual después han de ser recibidas las notas con realidad distinta de la de la unidad; sino en cuanto que el carácter unitario de las notas es un supuesto previo al de su realidad física. Pero la realidad de la unidad y la de las notas no son dos realidades distintas, sino una sola. Forman un único ser. Zubiri diría, son dos "momentos" de la misma esencia.

En la concepción escolástica la unidad es posterior a la entidad.

La Filosofía Escolástica concibe la unidad como algo posterior a la entidad. Todo ente es *ipso facto* un *unum per se*. Y si se trata de un ente compuesto de varias substancias incompletas, como es el caso del hombre o de cualquier otra cosa material compuesta de materia y forma substancial, también se constituye un *unum per se*, que eleva las varias substancias incompletas de que consta al nivel de su componente más perfecto. Las dos substancias incompletas constituyen un solo individuo, a pesar de que conste de varias partes. Estas han perdido su carácter de *unum per se* al formar una unidad superior, que constituye además la esencia de la cosa.

De lo contrario, si las partes integrantes de una unidad superior conservan su propia unidad, si persisten siendo cada una de ellas *unum per se*, la nueva unidad resultante es un *unum per accidens*. En el *unum per accidens* los elementos que lo forman se unen de una manera extrínseca. De tal manera que, si la unión resultara intrínseca y formal, hay que confesar que nos

hallamos ante un *unum per se*. Esclarecedor el siguiente párrafo procedente de un compendio de Metafísica general escolástica:

"Quoad hanc divisionem notandum est rationem *unius per se* et *unius per accidens* cum ratione *entis per se* et *entis per accidens* intime uniri, sicut omnis consideratio circa unitatem. *Ens per se* illud dicitur quod nihil continet in se quod non pertineat ad essentiam, integritatem vel complementum talis entis in suo genere et secundum intrinsecam rationem suae speciei. *Ens vero per accidens* est quod habet admixtam extraneam aliquam naturam, quae non pertineat ad essentiam, integritatem et consummationem talis entis secundum intrinsecam rationem suae speciei; extranea vero haec natura quodammodo cum ente unita supponitur, et sic unitatem quandam, etsi extrinsecam, constituit, quae dicitur *per accidens*. Patet exinde ens per se *magis vel minus stricte* sumi posse, sicut et ens per accidens. Consequenter etiam unitas per se et unitas per accidens strictiori aut largiori sensu sumi poterunt"²³.

Todo esto es consecuencia del hecho de que en la concepción escolástica la unidad sea posterior a la entidad. La entidad, por entidad, es indivisa en sí y dividida de cualquier otra cosa. Y donde hay indivisión intrínseca hay necesariamente pertenencia también intrínseca entre las partes componentes, si las hay. Y si hay indivisión intrínseca en una entidad compuesta, la única entidad que de esa composición resulta adquiere necesariamente el nivel entitativo del componente más noble.

El estado constructo de las esencias en el cosmos.

No ocurre lo mismo con la específica unidad zubiriana. A un tipo de unidad que sea anterior al de los elementos que la forman le basta, para lograrse, el que ella a su vez logre generar entre los elementos componentes un estado constructo. Bien es verdad que el estado constructo de las notas constitutivas de una esencia determinada es algo factual y, en cuanto tal, se presenta como algo dado de hecho e inmodificable, no como algo que pueda, según la voluntad humana, integrarse o no en alguna esencia superior. Pero las notas de una esencia constitutiva, junto a su clausura, y también con carácter factual, poseen una apertura a "la" realidad, que le es a esa esencia a la vez intrínseca y transcendente.

²³ ITURRIOZ, I. *Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*, BAC. Madrid 1.957, tomo I, pag. 558, nº 182. Ofrecemos la traducción al español:

"En referencia a esta división hay que notar que la noción de *unum per se* y *unum per accidens* se une íntimamente con la noción de *ens per se* y *ens per accidens*, como acontece a toda consideración acerca de la unidad. Se llama *ens per se* a aquel que no contiene en sí nada que no pertenezca a la esencia, integridad o complementación de tal ente en su género y según la intrínseca noción de su especie. El *ens per accidens*, a su vez, es el que tiene mezclada alguna naturaleza extraña, que no pertenece a la esencia, integridad y consumación de tal ente según la intrínseca noción de su especie; esta naturaleza extraña se supone unida de alguna manera con el ente, y así constituye una cierta unidad, aunque extrínseca, que se llama *per accidens*. Por todo esto resulta patente que el *ens per se* puede entenderse más o menos estrictamente, lo mismo que el *ens per accidens*. Consecuentemente también la unidad *per se* y la unidad *per accidens* podrán entenderse en sentido más estricto o más amplio".

Esta apertura a "la" realidad provoca en las esencias la respectividad interesencial que, a nivel talitativo²⁴, constituye el cosmos. Con lo cual el cosmos queda también integrado en la interioridad de la esencia de cada cosa. El cosmos es a las esencias que lo componen, algo intrínseco. Y esas esencias se encuentran, con respecto al cosmos, en un estado constructo, que constituye una nueva unidad añadida a la de cada una de las esencias. En este sentido hablábamos antes de la posibilidad de que una unidad determinada logre generar un estado constructo entre sus elementos componentes.

Dios también pertenece de alguna manera a la substantividad de las cosas.

Y pasando más adelante-aún a costa de prevenir ideas que han de ser más ampliamente desarrolladas más tarde, cuando afrontemos en sí misma la estructura transcendental de la realidad-, como quiera que ese mismo movimiento transcendente que ha abierto la realidad de la esencia a "la" realidad en sí misma, esté dirigido en último término a la realidad absolutamente absoluta de Dios, y en él, por fin, se aquiete como en su fundamento último, el mismo intrinsecismo que encontrábamos en el cosmos con respecto a cada cosa, lo volvemos ahora a encontrar en Dios mismo.

Con lo cual resulta que de alguna manera Dios pertenece a la substantividad de las cosas, y puede Zubiri salvar el intrinsecismo de la evolución sin suponer el salto, imposible si es *ab intrinseco* y desde y por el nivel inferior, del nivel puramente animal al humano. Pero esta diversa realización de la substantividad en ámbitos más amplios que la de la cosa particular no puede ser unívoca. La substantividad es un concepto análogo, que se realiza de diverso modo en la cosa, en el cosmos y en ese Dios totalizador que todo lo penetra. Trataremos de desarrollarlo en el siguiente párrafo.

Resumen del párrafo.

¿Descubre Zubiri en el concepto de substantividad un concepto que acabará por devorarlo a él mismo? Quizás no se pueda decir tanto. Devorarlo equivaldría a que la propia constructividad de su sistema de conceptos acabara por convertir a ese sistema en un gigantesco idealismo. Nos parece que, gracias a la analogía arriba apuntada, queda a salvo el realismo zubiriano. No obstante, hay que reconocer que el concepto de substantividad corre peligro de ser interpretado no como una realidad objetiva y dotada de plena verdad en sí misma, sino como un puro concepto de la razón, que, a modo idealístico, pretendiera que la realidad se le acomodara, antes de acomodarse él a la realidad.

El concepto de substantividad se vuelve elástico al compaginarlo con el de unidad, o más

²⁴ Volveremos sobre este punto del nivel talitativo. Epígrafe "La talidad es la puerta para acceder a la estructura de la realidad". Capítulo VII, § 1º, p. 283.

en concreto, con el carácter sintético de la zubiriana unidad de lo real. La unidad esencial es en la cosa un carácter primario. La cosa consta de pluralidad de notas, pero el carácter unitario de esa pluralidad, el hecho de ser esas notas ante todo “notas-de” el sistema unitario de todas ellas es un supuesto previo al de su realidad física.

Resulta, pues, que la substantividad está en función no de una entidad substancial determinada dada por la naturaleza de una manera única e inmutable, sino de que un determinado conjunto de notas, pertenecientes a la misma o a distintas substancias, pertenecientes al mismo o a distintos “unum per se”, formen un estado constructo. Lo cual, en virtud de la apertura de la realidad zubiriana, en virtud de la respectividad zubiriana que les hace a todas las realidades comulgar en una única “la” realidad y formar un único mundo, es bastante fácil de lograr. Y así resulta que el cosmos entero constituye, de alguna manera, una única substantividad.

E incluso puede de alguna manera incluirse a Dios en ella en virtud de que es la Realidad última y absolutamente absoluta, a la cual toda realidad está abierta y como a algo que está, no fuera de ella misma, sino dentro, constituyendo lo más real de ella misma.

Párrafo 51

ANALOGIA Y DINAMISMO DE LA SUBSTANTIVIDAD

Nos habíamos comprometido en el párrafo anterior a estudiar la analogía del concepto de substantividad e, implicadamente con este estudio, a aclarar el intrinsecismo de la acción elevadora en el caso de la hominización, tratando de mostrar que la mentalidad de Zubiri en este punto no se reduce a un hábil juego de palabras de cuño idealista, sino que tiene la consistencia de la verdad real.

Nota previa sobre el concepto de analogía.

Usamos este término con el contenido que le atribuye la filosofía escolástica, que distingue entre *ratio univocans*, *ratio aequivocans* y *ratio analogans*.

"*Univocans* dicitur illa *ratio formalis* quae aliis pluribus eodem prorsus modo convenit".

"*Aequivocans* dicitur *nomen* quod pluribus ita convenit, ut *ratio* sub eo designata ipsis non conveniat".

"*Analogans* dicitur *ratio formalis*, quae sub *eodem nomine* alteri vel pluribus simul convenit et disconvenit"²⁵.

En resumen y simplificando entendemos por concepto análogo aquel concepto que se aplica de manera en parte igual y en parte diferente a las realidades a las que intrínsecamente pertenece.

La substantividad se realiza de diverso modo en la cosa, en el Cosmos y en Dios.

Trataremos de aclarar estas ideas analizando algunos textos de Zubiri.

En "Sobre el hombre", enfrentándose con el problema de cómo se realiza la elevación necesaria para el surgimiento de la psique humana lo mismo en cada individuo que en la especie entera en el momento de la evolución, dice:

"Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una

²⁵ ITURRIOZ, J. *Metaphysica generalis*. En *Philosophiae Scholasticae Summa*, BAC. Madrid 1.957, tomo I, pags. 696-7. Ofrecemos la traducción al español:

"Unívoco se llama el contenido nocional formal que conviene a otros muchos de modo completamente idéntico. Equívoco se llama el nombre que conviene a muchos, pero de tal modo que no les conviene el contenido nocional designado por dicho nombre. Análogo se llama el contenido nocional formal, que bajo el mismo nombre conviene y desconviene simultáneamente a otro o a muchos".

unidad que no es un agregado, ni tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos. Esta unidad es formalmente dinámica. El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas. Si llamamos Naturaleza al Cosmos, esta Naturaleza tiene dos momentos, uno el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro, el momento de su unidad primaria. Esta unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*²⁶, naturaleza naturante. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza primaria son *natura naturata*, naturaleza naturada. La naturaleza naturante, por ser la unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción. Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo *desde ellas*, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique (SH. p. 466).

La Naturaleza es una melodía dinámica.

En este texto, densísimo, se nos presenta la Naturaleza como la grande y estricta substantividad. Naturaleza es el nuevo nombre del Cosmos. La Naturaleza no es un mero agregado de cosas, ni siquiera un agregado ordenado. Sino que, en un conato de aproximación a su análisis propiamente filosófico, Zubiri la describe primero como una especie de melodía, una melodía, además, dinámica.

El que sea una melodía denota el carácter sistemático, prioritario y dominante de la Naturaleza con respecto a las cosas que la componen. Y el que sea dinámica indica su carácter eficiente y productor. La producción es una acción naturante. Y tiene la particularidad de que no consiste en un "hacer desde fuera", que es lo propio de cualquier causa eficiente, sino en un "hacer hacer desde dentro", que es cosa más acorde con el intrinsecismo universal de Zubiri.

¿Qué alcance tiene la comparación de la melodía? No parece razonable pensar que se trate de una atribución en propio. Pero tampoco parece que haya que reducirla a una pura comparación literaria destinada a ser olvidada en cuanto ha logrado su efecto de disponer a la mente para entender la doctrina propiamente filosófica. Una melodía está simultáneamente en la percepción estética del que la escucha y en el sistema objetivo de sonidos que está escuchando. Nos parece, pues, ver aquí la presencia, indeficiente a todo lo largo de su filosofar, del *factum transcendentale* de Zubiri. Recuérdese que ese *factum transcendentale* es un sistema bipolar "inteligencia-realidad".

Además una melodía supone una desigualdad en las notas que la componen. Con lo cual queda indicada la individualidad estricta, diferenciadora, de las substantividades que componen el

²⁶ Cfr. ZUBIRI, X. "El origen del hombre". *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1.982, pag. 51. Hablando sobre el origen del hombre, trata aquí también Zubiri el tema de la *natura naturans*.

Cosmos. Y la melodía misma tiene una entidad muy distinta de la de sus notas.

La melodía, además, se opone al agregado ordenado, como la unidad específicamente zubiriana, la unidad sistemática, se opone al escolástico *unum per accidens*.

La melodía, además, no es algo que sobrevenga a las notas desde fuera de ellas, sino que va surgiendo desde las notas mismas, aunque no sólo por ellas. La melodía tiene, pues, dos momentos: el momento productor y el resultante. La melodía, como productora, eleva las notas a la categoría de melódicas y melódicas precisamente de esa melodía particular. Y como resultante es también el producto de esa elevación: la melodía resulta de las notas una vez elevadas. Por eso no era estrictamente necesario que Zubiri calificara su melodía de dinámica, como si las hubiera también que no lo fueran. Ese apelativo indica y define la intencionalidad filosófica de Zubiri al acogerse a esta comparación.

La substantividad “naturante” y la substantividad “naturada”.

Pues bien, aplicando ahora a la Naturaleza la comparación de la melodía, aparece la primera como una unidad sistemática y estrictamente substantiva, a la cual le pertenecen las cosas en estado constructo, de la misma manera- ¿la misma?-a como las notas de cada cosa pertenecen a la unidad constructa de todas ellas. Es decir, que así como en una manzana sus notas: el color, el peso, el quimismo, etc. son respectivamente color-de, peso-de, quimismo-de la manzana, así también la manzana, el perro y el hombre son a su vez manzana-de, perro-de y hombre-de la Naturaleza como unidad sistemática superior.

Ahora bien, si esto es verdad, no es posible que ambas constructividades, la de la Naturaleza con respecto a sus cosas y la de cada una de éstas con respecto a sus notas, sean iguales. Porque entonces quedaría simplemente anulada la substantividad de las cosas particulares, al perder cada una de ellas su suficiencia. Por lo tanto para que la suficiencia quede salvada en ambas substantividades, es necesario suponer que no son iguales, sino análogas. Es decir, se trata de distintas y diversas substantividades. Lo cual concuerda con la idea que hemos apuntado al principio de este párrafo: que el concepto de substantividad es intrínsecamente análogo.

Esa distinción y diversidad está en principio determinada por la oposición entre “naturante” y “naturada”. La substantividad que es la Naturaleza es dinámica y activa, mientras que la de las cosas hay que pensar que es más bien estática y pasiva. Al menos lo es en cuanto opuesta a la primera. Trataré de explicarme.

“Naturante” y “naturada” son participios, respectivamente activo y pasivo, del verbo “naturar”, no mencionado por Zubiri. Y la acción de “naturar” es precisamente la de constituir la substantividad de las cosas. Esta substantividad, por naturada, pertenece al ámbito de la naturaleza: es una substantividad natural. Y lo natural-según la concepción de Zubiri-“lo es porque actúa formalmente en virtud de las propiedades que posee” (SE. 106). Por lo tanto, no se puede decir con propiedad estricta que la “naturaleza naturada” sea *simpliciter* estática y pasiva. Lo es

con respecto a la primaria y decisiva acción naturante, constituyente y elevadora, de la Naturaleza.

La transcendentalidad dinámica es la clave del carácter productor e intrínseco de la "naturaleza naturante".

La "naturaleza naturante", a pesar de que ejerce una acción productora, como es la acción de "naturar" que incluye la de constituir y la de elevar, es intrínseca a la "naturaleza naturada", como no puede menos de serlo en cuanto unidad primaria de las cosas y en cuanto que "determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas" (SH. 466). Se da pues un factor que realiza una acción productora y elevadora, y en cuanto tal parece que debería ser algo externo a la cosa en la cual realiza esa acción, pero, por otra parte es un factor constitutivamente intrínseco a esa cosa. Esta paradoja ha de ser interpretada a la luz del zubiriano *factum transcendente*. Y tiene su clave en el concepto de "transcendentalidad dinámica"²⁷.

"Ahora bien, la transcendentalidad no sólo no es *a priori*, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente podría no serlo, pero de hecho se trata de una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino de que esta aparición es dinámica. Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la transcendentalidad dinámica, es el dinamismo transcendental de lo real.

Podría pensarse que estoy aludiendo a la evolución. En cierto modo es verdad, pero es verdad secundaria. Porque la evolución tendría que desempeñar aquí no una función cósmica, esto es, talitativa, sino que tendría que ser un carácter de la realidad misma en cuanto realidad. La talidad, decía, tiene función transcendental. Pues bien, la función transcendental de la evolución sería, como ya he indicado, la *transcendentalidad dinámica*. Pero la evolución en sentido estricto es una cuestión científica, y como tal una cuestión meramente de hecho; un hecho todo lo fundado que se quiera, pero que por ser hecho científico es siempre discutible. Por esto, al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica" (IS. 131-2).

Tratando de sintetizar, la acción de naturar es a la vez eficiente e intrínseca porque es una elevación en el orden mismo de la realidad y porque ésta posee una transcendentalidad dinámica.

²⁷ "(Zubiri) estructura en cada momento su discurso sobre un concepto de realidad lo suficientemente amplio para albergar en sí el momento de historicidad y evolución creadora". LOPEZ QUINTAS, A. "Zubiri y la crisis del hombre occidental". *Zubiri: pensamiento y ciencia*, Amigos de la Cultura Científica, Santander 1.983, pag.89.

a) *En el orden mismo de la realidad.* La inteligencia, como posteriormente desarrollaremos, es realidad abierta a sí misma. El hombre es esencia abierta, nos dirá Zubiri. Y la elevación que realiza la “naturaleza naturada” es la elevación propia de la hominización, es decir, tiene como efecto el surgimiento de la inteligencia.

b) *La realidad posee una transcendentalidad dinámica.* Lo cual consiste en que la apertura de la realidad a sí misma no es más que el límite del dinamismo aperturista de la realidad.

Así pues, la acción de naturar no es más que el dinamismo aperturista de la realidad desembocando en el límite mismo de esa apertura: la apertura de la realidad a sí misma. Se trata, pues, de un proceso radicalmente intrínseco en todos sus momentos.

"En primer lugar, elevación no es la producción de una sustancia o cosa de orden superior al material. La elevación es sólo una especie de movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real. No es, pues, algo estático sino algo constitutivamente dinámico. Es por tanto un “principio” puesto que consiste en impeler intrínsecamente a la célula, en impeler a la actividad celular, hacia un orden superior" (SH. 469).

El límite entre la “naturaleza naturante” y la “naturaleza naturada”.

Este intrinsecismo de la acción de la “naturaleza naturante” dificulta notablemente la tarea de establecer el límite entre ambas naturalezas. Nos puede dar luz el modo cómo Zubiri concibe la acción por la que las estructuras meramente animales producen la psique propiamente humana.

El texto de SH arriba transcrito y comentado en el que Zubiri explica su concepto de Naturaleza concluye así:

"Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean *ellas mismas*, las estructuras celulares mismas, las que produzcan la psique" (SH. 466).

Y más adelante matiza:

"La evolución a lo psíquico está hecha por la transformación de las estructuras celulares animales, pero no está hecha por ellas por sí mismas" (Ibid. 470).

Resulta, pues que la psique la producen las estructuras celulares mismas, ellas mismas, en sí mismas y desde sí mismas, pero no por sí mismas. Están, por lo tanto, apuntados aquí dos niveles distintos en la esencia de las estructuras celulares: el de “ellas mismas” y el de “por sí mismas”.)Cuáles son, en la mente de Zubiri, esos dos niveles?

Se puede observar que cuando las estructuras celulares producen la psique ellas mismas y desde sí mismas, lo hacen en cuanto dinamizadas, naturadas, por la naturaleza naturante, es decir, en cuanto insertas en la sustantividad superior y propiamente única que es el Cosmos. Por lo tanto, podemos pensar que el nivel de “ellas mismas” es el nivel de la esencia en cuanto naturada. El nivel de “por sí mismas” afecta, sin embargo a un momento de la realidad de la esencia, en el cual ésta se halla sola consigo misma e incapaz de autoelevarse. Parece, pues, que está aquí apuntada la esencia de las cosas en cuanto substantividad clausurada en sí misma y contemplada en un momento anterior al de ser naturada por la “naturaleza naturante”.

Y estamos legitimados a atribuir realidad a este momento de la esencia previo a la naturación (sit venia verbo) por el hecho de que Zubiri mismo le da vigencia al centrar en él el análisis de la esencia, en general en toda su obra *Sobre la esencia*, pero especialmente hasta el momento en que, en el capítulo octavo, trata de la unidad de lo real y su carácter formal. Y lo confirma el que para determinar cuáles son las notas constitutivas de una esencia llame en su auxilio a la ciencia física actual, que evidentemente tiene un momento de contemplación de las cosas en sí mismas previamente a la consideración biológica de la doctrina de la evolución y sus leyes.

Se trata, pues, de una distinción bien sutil, en la que no sabe uno bien cuándo acaba el juego del lenguaje y cuándo empieza la verdad metafísica. En resumen, la naturación no impide el que la cosa naturada actúe “ella misma”, “en sí misma” y “desde sí misma”. Impide sólo que la cosa actúe “por sí misma”. El momento de “ella misma” y el de “en sí misma” indican que la acción elevadora es intrínseca. Y son conceptos asequibles a una mentalidad que adopte la trascendencia del ente y del *unum per se*. Pero no ocurre lo mismo con el momento de “desde sí misma” como contrapuesto al de “por sí misma”. La citada mentalidad no puede comprender que una acción eficiente que brote “desde” una determinada entidad, no esté también producida “por” ella misma.

Pero según la trascendencia zubiriana la distinción es posible. El concepto de unidad coherencial y su carácter prioritario con respecto a los elementos de que consta posibilita, como hemos visto, el que una determinada substantividad sea asumida de alguna manera por otra de ámbito más amplio, y el que en el seno de una substantividad todas sus notas participen de la índole y posibilidades de cada una de ellas. El “desde” indicaría el momento del surgimiento de una acción desde una nota o sector de ellas capaces, sólo por participación, de realizar esa acción. El “por”, sin embargo, significaría la acción en cuanto producida por la nota o sector de ellas que tienen por sí mismas dicha capacidad.

La producción como funcionalidad.

Aquí parece pertinente hacer una reflexión sobre el concepto zubiriano de funcionalidad²⁸. A Zubiri le resulta plausible la crítica de Hume al principio de causalidad. "Se pregunta uno: ¿se

²⁸ Completamos tema ya tratado anteriormente por nosotros. Cfr. Epígrafe "Resumen: características de la aprehensión primordial como *factum transcendente*. Concepto de función", en el Capítulo III, § 3º, p. 106.

puede dar un caso único, irrefragable, de producción de realidad? (Dejo de lado las acciones humanas para no entrar aquí en el problema de la libertad: la libertad ¿es causa productiva?). Aquí es donde la crítica de Hume tendría perfecta aplicación. Entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción" (HD. 85).

Esta crítica le da pie a Zubiri para proponer, en vez del concepto de causalidad, que considera problemático y, en cualquier caso, secundario, el de funcionalidad, que es para él el primario. Sigue diciendo:

"Pero lo que Hume se deja de lado es otro aspecto de la cuestión. En primer lugar, a mi modo de ver, la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra" (Ibid.).

Ignacio Ellacuría, interpretando a Zubiri, intercala la mediación de la ciencia para llegar a la producción causal. "El sonido es 'de suyo' sonido y aunque no sintamos intelectivamente y consiguientemente no intelijamos sensitivamente que sea 'producido o causado' por la campana con su badajo, sí sentimos intelectivamente la funcionalidad real como 'de suyo'. Es la condición necesaria, aunque no suficiente, para que después la ciencia empiece a investigar si y en qué medida las vibraciones producen efectivamente el sonido o el sonido en cuanto tal es producido por el sentido auditivo, etc."²⁹.

Según esto parece como que la ciencia se constituye en instancia definitiva para determinar la realidad de la producción, arrebatándole esta competencia a la inteligencia sentiente; que, sin embargo, es la que propiamente entiende de realidad. En realidad no se da pugna entre ambas instancias. Porque aquí la ciencia actúa como la razón, es decir, como ese momento último de la misma inteligencia sentiente a quien le corresponde averiguar qué son las cosas en "la" realidad. "Esta intelección de la nuda realidad es la *razón*. Es la intelección de lo que (la cosa real) es *en la realidad*"³⁰.

Pero no significa esto que la funcionalidad que descubre la inteligencia sentiente sea solamente una apariencia que ha de ser ulteriormente corregida o al menos completada. La funcionalidad-según nuestra personal interpretación-no es más que la acomodación del concepto de causalidad al esquema de la substantividad.

La causalidad, tal cual la entiende la Filosofía Escolástica-cuyo concepto de causa es el más cercano al vulgar-es un influjo productor que brota de un ente determinado-y más en concreto, de la potencia activa de ese ente-para recaer sobre otro ente y provocar en él una determinada modificación positiva o negativa, para la cual dicho ente está en potencia pasiva. Este tipo de causalidad es detectable solamente *post factum*. No pertenece a las propiedades transcendentales del ente. Si se da de hecho, proviene de una substancia que es necesariamente un *unum per se*.

²⁹ ELLACURIA, I. *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri* II Congreso mundial vasco. Ponencias del Congreso de Filosofía, Ética y Religión, pags. 31-2.

³⁰ ALLUNTIS, F. "El personaje y su tiempo, Xavier Zubiri". *Muga*. Nº 27. Año V. pags. 29-37.

Como se ve, tal concepto de causalidad no es acomodable a la metafísica de Zubiri. Este filósofo empieza por encontrar ya en la entraña transcendental de la realidad la raíz del influjo productor: es la transcendentalidad dinámica, de que ya hemos hablado. Y además no brota de una substancia que es un *unum per se*, sino de una estructura: la substantividad. La transcendentalidad dinámica es el dinamismo aperturista de la realidad que, en cuanto pertenece precisamente a ella, y no propiamente a la inteligencia-el otro polo del *factum transcendental*-es realmente efector o facticio. Pertinente notar que ese mismo dinamismo aperturista, en cuanto que actualizado en la inteligencia-el primer polo del *factum transcendental* constituye la razón. Este dinamismo aperturista actúa necesariamente desde, en y por la concreta, individua y "tal" substantividad constructa de la cosa. Pero esa cosa es no solo ella, sino, de alguna manera, el cosmos entero. Por eso, a una substantividad de tamaño envergadura le viene estrecho el concepto de causa, que como hemos visto supone una mera substancia *unum per se*. Le resulta más acomodado el concepto de funcionalidad. Es lo que hace el cosmos: funcionar complejamente.

Con lo cual ya se ve que la funcionalidad no es una causalidad restringida, aparente o dudosa. Sino una producción real y verdadera en el más zubiriano sentido de estos términos, bien que sea una producción en función de la estructura, en último término, cósmica.

Acertadamente formula Antonio Ferraz Fayos la naturaleza de la funcionalidad en su relación con ambos extremos del *factum transcendental*.

"Lo que se experiencia es la conexión funcional de lo real. Ya en la aprehensión campal unas cosas se inteligen desde otras. Lo que algo es "en realidad" lo es en función de otras cosas aprehendidas, nada es actualizado campalmente de modo monolítico. Toda cosa es actualizada después de otras, fuera de otras, junto a otras, etcétera. Estas determinaciones son modos de funcionalidad. Funcionalidad no es dependencia de unas cosas respecto de otras, es la estructura del campo por ser momento estructural de cada cosa"³¹.

También Ignacio Ellacuría ha visto bien el concepto de funcionalidad, y su doble y paralelo entronque en ambos polos del que por nuestra parte llamamos *factum transcendental*.

"Las cosas están todas ellas en función las unas de las otras, donde 'función' debe entenderse en un sentido físico estricto; y esta funcionalidad de lo real en tanto que real es ni más ni menos la verdadera causalidad metafísica. En la impresión misma de realidad se me muestra la funcionalidad, la causalidad, bien que no la determinación concreta de las causas. Junto a esta funcionalidad ha de situarse otro carácter metafísico de índole dinámica, que se basa asimismo en el carácter de respectividad según el cual está estructurada la realidad, y es el poder de lo real por ser real. El poder es la dominancia de lo real en tanto que real. Algo distinto de la funcionalidad e independiente de ella, pero que en el hombre cobra una importancia singular. Ambas dimensiones constituyen a una el poderío causal de la realidad en cuanto tal.

³¹ FERRAZ, A. *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid 1.987, pag. 97.

Pero, ¿qué es el dinamismo en sí mismo en nivel transcendental?

El dinamismo está inscrito en la realidad misma de cada cosa, de suerte que la realidad no es ni sujeto-de un dinamismo ni sujeto-a un dinamismo, sino algo constitutivamente dinámico. La realidad es por sí misma activa. Y su momento de actividad consiste en un constitutivo dar de sí, en dar de sí lo que ya es. El mundo no tiene dinamismo ni está en dinamismo, sino que es dinámico. Quiere decir que la respectividad es esencialmente dinámica. Las cosas son de por sí activas y son de por sí respectivas. La funcionalidad de lo real en tanto que real se funda en esta respectividad. Basta la presencia necesaria de la respectividad para que la actuosidad se convierta en actividad, en funcionalidad. Lo cual significa para Zubiri que ninguna sustantividad es de por sí plenariamente causal, y que es la respectividad la sede de la causalidad"³².

Resumen del párrafo y del capítulo.

Después de haber estudiado en el capítulo quinto los conceptos fundamentales de Zubiri, tratando de mostrar su entronque en el *factum transcendente* de la aprehensión impresiva de realidad, en este capítulo sexto hemos tratado de recoger la fecundidad de esos conceptos, analizando el más importante de todos, el de esencia, y afrontando el tema de la generación de esencias y la evolución autosuperante, que consideramos que es especialmente arduo y significativo. Nos creemos así preparados para estudiar en el próximo capítulo la estructura transcendental de la realidad, tratando siempre de mostrar la constructividad de la filosofía de Zubiri y su fundamentación última en el que hemos llamado "*factum transcendente*".

Y acerca del párrafo recién desarrollado "Analogía y dinamismo de la substantividad", nos parece encontrar su síntesis en las siguientes ideas.

La apertura transcendental de la realidad es no sólo una propiedad que define y caracteriza a la realidad, sino que es un verdadero dinamismo. Zubiri en los textos estudiados en este párrafo se contenta en substancia con constatarlo fenomenológicamente. Por nuestra parte, interpretando su mente, creemos encontrar el fundamento de este dinamismo en la presencia en el cosmos de la realidad absolutamente absoluta, es decir, de Dios. Esta presencia afecta a la substantividad del cosmos y de todas las cosas que lo forman constituyendo la "natura naturans".

Pero la "natura naturans" no es una nueva denominación del panteísmo porque queda a salvo la distinción entre ella y las cosas que son por ella dinamizadas; cuyo conjunto, en cuanto precisamente dinamizadas, en cuanto recipiendarias pasivas de la acción de dinamizar, forma la "natura naturata".

³² ELLACURIA, I. "La idea de Filosofía en Xavier Zubiri". *Homenaje a Xavier Zubiri* I, pag. 514.

Pero es una distinción que se realiza en el seno mismo de cada cosa, y más en concreto, de aquellas cosas (dése generosamente al término “cosa” la mayor amplitud posible) a las que les compete la misión de realizar la elevación de nivel en el proceso de la evolución progresiva y autosuperante.

Lo cual nos plantea el problema fundamental de establecer los límites de esa distinción, es decir, la distinción entre la naturaleza en cuanto naturante y la naturaleza en cuanto naturada. Y para centrar la imaginación pensemos en el homínido o primate que supuestamente evolucionó, por su dinamismo interno, en hombre.

La naturaleza naturante le es tan intrínseca a ese homínido que resulta ser él mismo, en él mismo y desde sí mismo quien evoluciona en hombre. Lo cual, sin embargo no le identifica plenamente con esa naturaleza naturante; porque queda en él un nivel, sector o momento que no se identifica con ella: es el nivel del “por sí mismo”. El homínido, “por sí mismo” no puede evolucionar en hombre.

Esta sutil distinción de niveles, todos ellos internos, está posibilitada por el concepto de substantividad, que gracias a su constructividad, permite que queden dentro notas, aspectos y hasta sustancias que en una concepción substancialista deberían quedar fuera.

Y así el homínido, en cuanto “por sí mismo”, constituye la substantividad naturada en cuanto contrapuesta y no identificada con la naturante. Y el homínido en cuanto “él mismo”, “desde sí mismo” y “en sí mismo” constituye la más amplia substantividad naturante identificada ya con la naturada.

Así pues el concepto de substantividad se aplica de manera en parte igual y en parte diferente a ambas substantividades: la que podemos llamar restringida que abarca solamente a la naturaleza naturada, y la más amplia que es la unidad constructa de las dos naturalezas: la naturante y la naturada.

Para no alargar el estudio, y porque creemos habernos centrado en el problema esencial, prescindimos de analizar otros ámbitos de la substantividad, como el de la vida en su conjunto o la materia inerte en su totalidad.