

## **Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri**

Manuel Calleja Salado  
*Colegio "Santa María del Valle"*  
*Sevilla, España*

### **Introducción**

Adentrarse en la metafísica de Xavier Zubiri provoca un respeto considerable, ya que se le tiene por un autor sumamente complejo, con una terminología enormemente alambicada y, en definitiva, de una comprensión muy costosa. El acercamiento a Zubiri y a su metafísica supone un esfuerzo, pero también es encuentro con un poderoso sistema de pensamiento, que, además de ser contemporáneo a nosotros, es "co-terráneo", es decir, es fruto de la filosofía española y de su mejor y más fecunda tradición.

Zubiri realiza su trabajo filosófico con un impresionante despliegue conceptual que puede ser obstáculo, pero, que gracias a su intrínseca abstracción, tiene unas amplias posibilidades de aplicación,<sup>1</sup> no sólo en estudios metafísicos, sino en estudios filosóficos de otras ramas.<sup>2</sup> Sobre este sistema nos dice el Prof. Laín Entralgo: "las más destacadas notas constitucionales de la filosofía de Zubiri son tres: la autenticidad, la integridad y la precisión".<sup>3</sup>

Acercarse a estos tres conceptos metafísicos es intentar ver "in radice" lo nuclear de la metafísica de Zubiri: la realidad como fundamento de todo, como lo primario en lo que nos situamos todos; la esencia como lo unitario a la cosa, como sistema, que posibilita su apertura a la totalidad de la realidad; finalmente, la estructura dinámica, que es esencia misma, "realitas in essendo", dando de sí por su propia realidad, desde la más sencilla reacción química al dar de sí de la historia.

### **I. La Posibilidad de la Metafísica en Xavier Zubiri**

La trayectoria intelectual de Xavier Zubiri es dilatada y suele resumirse en tres fases: fenomenológica, metafísica y noológica. La mayoría de las obras publicadas y que han repercusión filosófica de este pensador español pertenecen a las dos últimas etapas, las cuales no son diferentes "filosofías", sino atenciones diferentes de problemas metafísicos. Podemos decir que, en la etapa metafísica, el centro es la cosa y la esencia de ésta, mientras que, en la etapa noológica, el objeto de la reflexión zubiriana es la comprensión metafísica de la intelección y del sentimiento, de la inteligencia sentiente, del hombre. De la etapa metafísica son obras señeras *Sobre la Esencia o Estructura Dinámica de la Realidad*, mientras que de la etapa noológica la creación cumbre es la trilogía sobre la intelección humana.<sup>4</sup> Estas dos últimas fases del pensamiento zubiriano han sido llamadas por Diego Gracia como "Filosofía Primera".

Pero ¿qué sucede con la etapa fenomenológica? La fenomenología puede ser considerada como la escuela de formación de Xavier Zubiri en la filosofía contemporánea y en sus problemas. Tanto su tesina de licenciatura en Lovaina, como su tesis doctoral, tienen como centro investigador asuntos fenomenológicos. Zubiri se introduce en la fenomenología transcendental a través de la *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, lo cual le ayudará a no calificar a la fenomenología como idealismo, cosa

que sí haría su maestro Ortega y Gasset. De todas formas, la fenomenología en Zubiri no debe ser considerada como un simple estadio de formación, antes lo contrario, con matices, la fenomenología acompañará el decurso intelectual de nuestro pensador a lo largo de su vida.<sup>5</sup>

El problema de la posibilidad de la metafísica, que actualmente parece un lugar obligado para poder tratar con posterioridad cuestiones metafísicas, no tiene un desarrollo sistemático en *Sobre la esencia*, antes lo contrario, hay una serie de implícitos que remiten a posiciones anteriores, que se encontraban publicadas en *Naturaleza, Historia y Dios*.<sup>6</sup>

En una primera aproximación, necesariamente superficial, podemos afirmar que Zubiri entiende la metafísica en su sentido etimológico, esto es, como trans-física o reflexión filosófica a partir de los conocimientos que las ciencias positivas nos proporcionan.<sup>7</sup> Pero Zubiri no se queda en el plano puramente de pensamiento secundario, a partir de datos proporcionados por disciplinas externas a la Filosofía, sino que afirma que hay un plano propiamente filosófico, y metafísico, que es el orden transcendental.<sup>8</sup> Ya nos encontramos en un segundo nivel, pues la reflexión transcendental de las cuestiones que se plantea el filósofo pertenece a su ámbito y posee su propia lógica, historia y problemática. De todas formas, la afirmación del plano transcendental no desvincula a la metafísica de lo que la tradición ha llamado ciencias categoriales, sino que le indica cuál es su terreno de pensamiento.

La metafísica vive una profunda crisis, reconocida por todos, desde el nacimiento de la Filosofía Crítica. Una crisis de la que trabajos individuales han intentado sacarla, trabajos “gigantomáquicos” como dice Heidegger citando a Platón al inicio de *El ser y el tiempo*. Pero estos trabajos no le han proporcionado a la metafísica una nueva vida plena y sin “complejos” dentro del mundo intelectual. Muchos autores, al comenzar a elaborar un pensamiento metafísico, intentan hacer una

valoración de la crítica kantiana y apuntar las condiciones de posibilidad que, a su entender, deben darse para que se pueda dar un pensamiento metafísico que no caiga en las objeciones del filósofo de Königsberg.<sup>9</sup>

En Zubiri no hay un intento de resolución de la “cuestión crítica” para fundamentar la metafísica, como no la hay tampoco en otro pensador metafísico de este siglo como Jacques Maritain; pero este no planteamiento expreso de la problemática kantiana respecto de la metafísica no quiere decir que Zubiri no tuviese en cuenta este punto. Zubiri dará rendida cuenta de la búsqueda del apriorismo sintético, en el ámbito del pensamiento metafísico, dentro de su averiguación sobre la esencia, pero no comparte el despecho antikantiano de algunos pensadores neoescolásticos españoles de su tiempo, ya que en ocasiones también se empeña en salvar las lagunas que el pensamiento kantiano puede presentar atendido desde sí mismo.<sup>10</sup>

El momento de confluencia con la verdadera piedra angular del pensamiento kantiano, para toda metafísica futura, es el problema de la posibilidad del juicio sintético “a priori”.\* Zubiri estudia la síntesis del conocimiento humano y, en consecuencia, lo sintético de la aprehensión de lo real del ser humano, tanto en la noología, como en la metafísica. En ambos casos es la unidad de lo real, tanto en la aprehensión intelectual-sentiente de la realidad, como en su manifestación transcendental en la esencia, en el “de suyo”, donde se manifiestan los momentos sintéticos.<sup>11</sup>

Hemos de destacar un último aspecto que nos parece oportuno hacer notar en esta contextualización de la metafísica de zubiriana. Xavier Zubiri es conocido también como filósofo de la religión e, incluso,

\* Dice Ortega, en *¿Qué es la filosofía?*, que, desde Kant, la metafísica y la gnoseología se ha obsesionado por encontrar un juicio sintético a priori.

como teólogo, ocupación que nunca ocupó. En todo caso es considerado como un pensador cristiano. La obra metafísica de Zubiri intenta delimitar muy claramente el ámbito de lo intramundano del ámbito de lo extramundano, centrándose en lo intramundano y reiterándose en ello, aunque ponga ejemplos aclarativos, necesarios por ser extremos, del ámbito extramundano.<sup>12</sup>

## II. Conceptos Fundamentales de la Metafísica (I): REALIDAD

Tratar de la metafísica es, por lo general, desde una u otra orientación o forma, realizar una investigación acerca del ser. Zubiri trata el ser en el plano de la realidad. Lo primero, lo radical en terminología orteguiana, no es el ser sino la realidad, que se constituye en un “prius” para el mismo ser.<sup>13</sup>

Esta tendencia por la realidad sobre el ser puede ser interpretada como una nueva ocultación del ser, después del esfuerzo de desocultamiento que nace en la filosofía de Martin Heidegger. Por ello, antes de atender la concepción de la realidad y su relación con el ser en Zubiri, vamos a pararnos en la explicación y crítica que hace este filósofo español del concepto de ser de Heidegger, en el cual ya podemos ver decantadas algunas de sus posturas fundamentales.

Zubiri explica la diferencia entre lo “óntico” y lo “ontológico”, para explicitar que el dominio del ser no es “óntico”, sino “ontológico”. Aquí sitúa la diferencia ontológica que cifra como un acontecer que nos permite acceder a la comprensión del ser, ello a través de la patentización que la nada hace del ser en su totalidad.<sup>14</sup>

Al ser, según la explicación zubiriana de Heidegger, sólo podemos acceder a través de la comprensión, no habiendo ser si la comprensión está ausente. Y la comprensión pertenece al hombre porque el hombre es presencia del ser (Da-sein). La comprensión es tempórea, porque vincula las tres dimensiones, las de pasado, presente y futuro, siendo la temporeidad y, en

consecuencia, la historicidad del ser la propia temporeidad e historicidad del Da-sein. Fruto de ello es que no podamos preguntarnos por el significado del ser, sino sólo, en la comprensión, por su sentido\*. El ser no es objetivo, sino que su presencia es como una luz transcendente a sí misma, la cual posibilita la comprensión transcendental.<sup>15</sup>

La presencia del ser en la comprensión es lo que da la verdad a esa comprensión, siendo tanto la verdad, como la misma comprensión, formas de patentización del ser. En opinión de Zubiri, si Heidegger hubiese pretendido explicitar lo que hay de original en la comprensión del ser, hubiera realizado una teoría del conocimiento ontológico†, pero nunca una ontología, que era lo que el pensador de Friburgo pretendía; por ello su comprensión es pensada de manera ontológica, es decir, la misma comprensión es ser. Para Zubiri el pensamiento de Heidegger tiene tres pasos consecutivos: el “Darse-del-ser”, darse en el “Dasein” y sólo en la comprensión, en el “da”.<sup>16</sup>

Zubiri piensa que, en la comprensión, no hay un término extrínseco al acto de comprender considerado en sí mismo, sino que hay una aprehensión de la intrínseca actualidad concreta que se comprende. En la aprehensión se da la unificación de la cosa y la mente en la actualización apre-

\* Hemos de hacer notar que, según esta interpretación, la comprensión tiene que encontrar un sentido, mientras que la explicación tiene que proporcionar un significado. Este punto fue axial en el nacimiento de la hermenéutica, ya que se dio en los tiempos de la fundamentación de las “ciencias del espíritu” (Geisteswissenschaften), antes las bien fundadas “ciencias de la naturaleza” (Naturwissenschaften).

† Si atendemos a esta observación de Zubiri, podemos considerar que esta teoría del conocimiento ontológico ha sido elaborada por H-G. Gadamer, ya que éste lo que se propone hacer, en su línea de discipulado heideggeriano, es mostrar el ser-de-la-comprensión.

hensiva, dando la cosa su cualidad formal a la mente y la mente a la cosa aprehendida.<sup>17</sup> Que el ser en la comprensión se muestre y esté, a la vez, siendo no es exclusivo del ser, sino que sucede con cosas y notas reales.<sup>18</sup>

Enfatiza la crítica a Heidegger en que el ser es tan dado como realidad que no nos podemos liberar de su presencia comprensiva, lo cual supondría igualar la incidencia del ser en nosotros a la de los estímulos, que no es algo “de suyo”, sino pura incidencia externa en una sustantividad-sentiente.<sup>19</sup>

El hacerse cargo de una realidad, de algo “de suyo”, no es una posibilidad más, sino que viene impuesta por la realidad como “prius”. La historia de la ocultación del ser, que ya aparece en el prólogo a *El Ser y el Tiempo*, hace del ser algo disponible en su imposición y, por tanto, no es una realidad, que por ser “de suyo” se impone en la aprehensión. El ser, según Heidegger e interpretado mediante los parámetros zubirianos, presentado así, o resulta ser estímulo o resulta ser algo meramente disponible.<sup>20</sup>

Precisamente, para resumir, si el hombre tiene temporeidad es porque “co-está” en la realidad con la cosa aprehendida, resumiendo. El carácter de la realidad es transcendental, lo cual posibilita que el hombre reconcilie en sí, transcendentalmente, el tiempo, y así asumido sea la temporeidad.\* La realidad no es un tipo de ser, sino el “prius” en el que se funda el ser.

Después Zubiri pasa a analizar la metáfora de la luz que utiliza Heidegger para expresar el manifestar del ser (*fa.nesqai*). La luz se funda en una luminaria, en algo que tiene intrínsecamente “splendor”.<sup>21</sup> Lo que hay alrededor de la luminaria es lo que llamamos “lux” (claridad).

\* Zubiri define “transcendental” como *aquello en que todo conviene independientemente de su talidad* (SE, 388). Hay muchos conceptos implícitos que explicaremos, pero es necesario adelantar ahora este concepto.

Mantiene que la luz o claridad hay que considerarla como un momento de la luminaria, constituyendo un entorno luminoso. De este modo las cosas pueden tener una doble “actualidad lumínica”: brillante “de suyo” y ser visible a la “claridad de la luz”.

Aquí la clave del problema es qué es el entorno. El entorno es “respectividad” y la luz es el brillo en la respectividad. En este punto, vemos que la luz es independiente de ser vista, la luz es un momento de la realidad. Por lo cual, hay que admitir que hay una respectividad especial (la correspondiente a esa “cosa” inteligente que es el *noàj*): las cosas aprehendidas tienen una respectividad en sí mismas hacia las demás y aprehendiendo su realidad, aprehendemos “eo ipso” su ser. Lo que proporciona el “Da” del “Da-sein” es la reactualización de la realidad de las cosas y del ser antes de la intelección, aunque debe considerarse que siempre es una función posterior a la propia intelección.<sup>22</sup>

De este modo, la realidad puede ser definida como la actualidad de un “de suyo”. Hay una segunda actualidad como momento de la respectividad, que es el ser. El hombre puede conocer el ser, no porque sea “Dasein”, sino porque está sentientemente abierto a las cosas reales.† Apertura no es comprensión, sino impresión de realidad.<sup>23</sup>

Zubiri mantiene que la filosofía de Heidegger es insostenible porque el hombre no es un comprender, sino un enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas. También es insostenible porque el ser es respecto de la totalidad, pero no es sustantividad alguna, ya que las únicas sustantividades son la realidad y las cosas.

Como hemos visto, de la polémica con Heidegger, Xavier Zubiri mantiene que la

† En la aprehensión humana no hay puro inteligir ni puro sentir. Por ello el hombre no inteligie puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, sintiendo su forma de carácter de realidad.

realidad es un “prius” anterior al ser, pues el ser se basa en la respectividad de la totalidad y sólo es tal en la aprehensión de la realidad, pues, como analizó a propósito de la *fi*j heideggeriana y el entorno es necesario para el concepto de ser. Ser no significa existir ni el sujeto de lo existente; el ser recae sobre lo “de suyo”, lo cual es indistintamente esencial y existencial. En consecuencia hay dos formas de venir, la primaria, *g.gnesqai*, venir a la realidad, y, la secundaria, el *fÜein*, venir al ser, que no a la realidad.<sup>24</sup>

Otra dimensión de la realidad es el momento de la verdad real, que es momento estructural que abarca toda la realidad.<sup>25</sup> La actualización puede ser simple (primando la unidad sobre la diversidad de notas) y la compleja (al actualizarse las notas hay un desdoblamiento entre cosa real y nota poseída). Las dimensiones de la verdad real, de lo que verdadera en la aprehensión son las siguientes (favor de mirar el Cuadro 1).

CUADRO 1. Verdad real y Actualidad <sup>26</sup>	
Tres <i>dimensiones</i> de ratificación de la cosa en su realidad propia: VERDAD REAL	Tres <i>momentos estructurales</i> , sea la cosa inteligida o no: ACTUALIDAD
<i>Patentización</i> : es la actualización física de las notas, de la riqueza de esas notas de forma intelectual	<i>Riqueza</i> : no es abundancia de notas, sino transcendentamente perfección de real en cuanto tal
<i>Seguridad</i> : es la ratificación de la realidad propia como algo actualizado en las notas: “hacer-de-fiar”	<i>Firmeza</i> : actualidad de la cosa entera en sus notas. <i>Solidez</i> : genera transcendentamente la “estabilidad”, que no es estático, sino garantía contra la disipación de la cosa
<i>Constatación</i>	<i>Efectividad / “Estar-siendo”</i> : implica, en función transcendental, el carácter duradero de la cosa, es decir, su estar-en-el-tiempo

Realidad es el carácter “de suyo”, que es primario en las cosas y primero en la intelección. La formalidad propia de lo inteligido es “realidad”, en forma de concepción desde la realidad sentida.<sup>27</sup> La impresión de realidad es transcendental porque es inespecífica, al igual que la aprehensión del “de suyo” en cuanto “de suyo”; la realidad está presente como, ya hemos dicho, “prius”, un momento intrínseco de la presentación misma.<sup>28</sup>

### III. Conceptos Fundamentales de la Metafísica (II): ESENCIA

#### 3.1. Otras concepciones de la esencia

La esencia ha sido siempre uno de los

conceptos fundamentales de la historia de la metafísica y, por ello, Zubiri hace, al comienzo de *Sobre la Esencia*, un recorrido histórico por determinados autores y su concepción de la esencia.

Pero dedicarle los capítulos iniciales a la historia del concepto no se debe únicamente a un prurito historicista, sino a dos motivos mucho más profundos. El primero es la propia concepción que Zubiri tiene de que pensar en la historia de la filosofía es ya hacer filosofía;<sup>29</sup> el segundo motivo es describir y criticar diversas posiciones de importancia sobre la esencia, con las que su sistema puede tener el peligro de ser confundido, por ello esta parte histórica no un simple ejercicio de erudición,

sino un confrontar el pensamiento propio con el de otros autores y diferenciar de este modo otras concepciones de la esencia de la suya propia.

En cada momento, al final del planteamiento y crítica a otras concepciones de la esencia, Zubiri explicita facetas de su concepto de esencia, que luego desarrollará sistemáticamente en su obra. Antes de entrar estas diferentes concepciones de esencia hemos de aclarar que Zubiri no considera que estas cuatro aproximaciones a la esencia sean falsas, sino insuficientes, de hecho retazos de cada una de ellas aparecerán más adelante, aunque, evidentemente, modificados.<sup>30</sup>

### 3.1.1. Aristóteles y la esencia (correlato real de la definición)

Aristóteles diferencia las cosas del mundo en *fusiké ta*, *techniké ta* y *e,dhtiké ta*. Sólo las cosas naturales, *fusiké ta*, tienen esencia predicable (SE, 77). Hay predicados en cuanto la cosa (*kaq'aútó*) y predicados accidentales (*kat' sumbebhkón*), pero siempre referidos a una sustancia. Todas las predicaciones son *lógoi oús.aj*. El ámbito esencial es la naturaleza, es decir, los entes esenciales son las sustancias naturales.<sup>31</sup>

Esencia y sustancia no son identificables, ya que hay un compuesto sustancial específico y otro individual. De esta forma la esencia incluye la materia, porque así el *eídoj* es un momento físico de la cosa y la especie definida es idéntica a la especie en cuanto momento real de la cosa.<sup>32</sup> De este modo, para Aristóteles la esencia es en sí misma la especificidad de la sustancia, ya que es tanto correlato de la definición de la especie, como un momento de la estructura física de la sustancia.<sup>33</sup>

Aquí tenemos la base de lo que en la historia de la metafísica será, especialmente en la Edad Media, la controversia “de universalibus”.<sup>\*</sup> Aristóteles considera

que el principal problema que plantea la esencia no es cómo se estructura físicamente al individuo, sino cómo se articula el individuo dentro de su especie.<sup>34</sup> Encontramos un “débito platónico” en la obra aristotélica en tanto que lo *fusiké j* (lo sensible en Platón) sólo es tenido en cuanto como convergente con las esencias de la especie (las ideas de Platón), manteniéndose el *cwrismónj*, ya que la esencia nunca pertenecerá a lo primario (realidad en Zubiri y su correlato aproximado en la *fúsij* griega).

Zubiri considera que la esencia [del individuo] tiene un momento físico estructurante y no especificante; este momento estructural es del orden de sus propiedades, no sólo en el de la problemática conjunción *Ūlh y morf*»<sup>35</sup>

### 3.1.2. El racionalismo y la esencia (como concepto objetivo)

El racionalismo exagera la concepción aristotélica de la esencia como correlato de una definición. Toda cosa pasa a ser la realización fáctica de alguno de los conceptos objetivos que inundan al ser,<sup>36</sup> pues existen tantos conceptos objetivos como posibilidades haya.<sup>37</sup> La mensura o verdad ontológica de las cosas es su adecuación con el concepto objetivo, porque éste es la esencia para el racionalismo.<sup>38</sup>

Dado el alto nivel de abstracción que tiene la idea de esencia y las amplias posibilidades que tiene la inclusión de la esencia en un conjunto de objetos que para ser sólo tienen que ser posibles, el racionalismo se plantea los límites de la unidad esencial, y los pone en la contradicción.<sup>39</sup>

Pero poner la validez de una esencia en la contradicción es decir poco, porque es un concepto negativo, mientras que la esencia, para Zubiri, es un principio real de la cosa real en cuanto tal. La esencia, entendida como concepto objetivo, carece

<sup>\*</sup> Esta cuestión será tratada también por Zubiri. Nosotros la analizaremos en su momen-

to, cuando nos refiramos a las “esencias quidditativas”.

de todo ser, porque no es un objeto posible.<sup>40</sup>

### 3.1.3. Hegel y la esencia (como concepto formal)

Hegel entiende que el concepto objetivo es formalmente la actividad de la razón, siendo su garantía de verdad la adecuación con la misma razón.<sup>41</sup> Sabemos que, para Hegel, el ser es el más pobre de los conceptos, lo que se debe a la limitación del conocimiento humano, por no estar en posesión de la totalidad del conocimiento.

Para descubrir la esencia hay que re-estructurarla conceptual y especulativamente, en opinión de Hegel. La esencia sería así un movimiento intransitivo,<sup>42</sup> de interiorización y exteriorización.\* Si ya en la *Lógica* afirmaba el filósofo de Berlín que “la razón lógica misma es la sustancia de lo real” y, además, considerada que la realidad toda es algo puesto, la posición del ser como esenciado (concepto formal), el ser y la esencia no sería más que la realización procesual de la razón lógica. Este proceso se culmina en el conocimiento de la totalidad, que no es más que el conocimiento de sí mismo que tiene Dios.

Zubiri centra su crítica a Hegel en que esa razón común a toda la realidad, la intramundana y la extramundana, no es aceptable por sí misma y que la cosa real no es, en ningún caso, un momento meramente inmanente y formal de su inteligencia.<sup>43</sup> Si la propia esencia es un concepto formal, es decir, un producto metafísico de la razón universal, desaparece cualquier distancia posible entre el momento físico y el intelectual en la aprehensión de la cosa. Una cosa es que el di-

namismo no sea lo mismo que el cambio,<sup>44</sup> pero otra muy diferente es que se conciba un dinamismo tan sumamente intransitivo que acabe por ser estático, por no suceder nada, porque es pura autocomprensión de la esencia.<sup>45</sup>

### 3.1.4. Husserl y la esencia (como sentido)

Cuando nuestra conciencia entra en el conocimiento de algo, profundiza regida por la ley necesaria que constituye a la cosa en nuestra conciencia. La esencia es la ley misma que atrae, como polo ideal, a la conciencia en la intención-de. Pero Husserl se lanza sólo al plano del conocer, plano en el que profundizará pero que no conducirá a ninguna esencia, porque lo que se termina descubriendo no es la esencia, sino la ley necesaria con la que se quiere identificar la esencia.

Zubiri mantiene que la conciencia no es intención-de, sino actualización de un objeto real. Por ello no hay que abandonar la realidad mediante dura *ἄπο* con el fin de alcanzar una más pura conciencia de lo eidético, sino entender que la esencia y la facticidad son dos momentos de la realidad y que la esencia no está separada de la cosa.<sup>46</sup>

## 3.2. La esencia como realidad esenciada

Hemos de llamar la atención en que la investigación metafísica de Zubiri no se basa solamente en un estudio *kaq'aṣqhsin* (que podría ser reputado como puramente fenomenológico), sino que es también *kat' fūsīn*, esto es, desde la propia realidad. Es cierto, como indica nuestro filósofo, que, aunque no haya verdad sin intelección humana, no es la intelección lo que verdatea, sino la cosa misma en su propia índole.<sup>47</sup>

En una determinación provisional de la esencia, Zubiri establece estos cinco caracteres, que pueden servirnos como orientadores a lo largo del presente epígrafe de este trabajo:

- 1) La esencia es un momento de una cosa real

\* En Hegel se encuentran tres conceptos de esencia. La *negatividad* es nada, si no que está mediado por la reflexión, la esencia es nulidad, un es-no-siendo; esta esencia como *apariencialidad* es un momento estructural de la esencia como negatividad; *fundamentalidad* en la que el ser mismo es fundamento en la esencia—existencia hegeliana—(SE, 40-41).

- 2) Este momento es una unidad primaria de sus notas
- 3) Esta unidad es intrínseca a la cosa misma
- 4) Esta unidad es un principio en el que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa
- 5) La esencia es, dentro de la cosa, la verdad de la realidad<sup>48</sup>

### 3.2.1. La esencia como unidad de lo real

La cosa real no es algo uniforme, una especie de espíritu que se nos muestra en totipotencia de cada una de sus partes, todo lo contrario, en la cosa real encontramos notas respectivas para la misma cosa y en conexión con las otras realidades.

La constitución de una cosa es la estructura primaria, debiéndose entender como un rasgo físico y no lógico. Todo lo que procede de la propia índole de la unidad esencial son las llamadas notas constitucionales, las que no proceden de esta índole son las adventicias.

En consecuencia la individualidad debe ser entendida positivamente y no como un mero no ser algo, por ello nos encontramos con el concepto de “singulum”, es decir, el individuo no es otro y por eso, perspectiva positiva, agota la individualidad que posee.<sup>49</sup> La individualidad numeral posee una individualidad estricta que se establece en un doble sentido: la constitución de la cosa con todas sus notas y la determinación que pertenece al individuo en cuanto tal.<sup>50</sup> La riqueza, solidez y “estar-siendo” han de buscarse en las notas de carácter constitucional, teniendo siempre en cuenta que las cosas variables en su “estar-siendo”.

La unidad de lo real no es una adición de notas, un conglomerado, sino un *sistema*. Que la cosa sea un sistema no es lo mismo que decir que la cosa es el sistema de sus notas, todo lo contrario, la unidad sistemática es de la cosa. La unidad domina la posesión de cada nota, es un “prius”. En un sistema nos encontramos con la concatenación de unas notas con otras, es decir, la posición de una nota

respecto de las demás, además de la interdependencia entre ellas. Un sistema de configuración de notas, aprehendido sentiente e intelectivamente, con un posicionamiento talitativo y trascendental, hace que la unidad esencial sea formalmente un acto de eso que Kant llamaría *síntesis*.<sup>51</sup>

*Este sistema se cierra sobre sí mismo, pero no frente a las otras realidades; a eso lo llamamos sustantividad.*

Zubiri establece la noción de sustantividad y es consciente de la posible confusión con la de sustancia. Por ello, antes de seguir viendo que sea una sustantividad veamos los rasgos diferenciadores respecto de la sustancia. En la sustancia se educen determinadas notas que le son inherentes, quedándose siempre la propia sustancia a salvo como garantía de la cosa, permaneciendo tras la educación de sus propias notas (la sustancia es *Øpoke.menon* o “sub-stare”, es decir, un estar-debajo-de-la-cosa); en cambio en la sustantividad nos encontramos con una unidad fruto de la constitución (de la elección y apropiación de notas), no siendo por tanto un estar-debajo-de-la-cosa, sino una unidad que está por encima, es “super-stare” o *Øperke.menon*.<sup>52</sup> La razón formal de las sustantividades es la suficiencia constitucional.<sup>53</sup> La clausura da al sistema un carácter de totalidad.<sup>54</sup>

La individualidad es propia de toda constitución sustantiva. Ahora el problema no es la articulación del individuo en un género y en una especie, sino que lo verdaderamente importante es cómo se articula el género y la especie en la sustantividad, porque es algo externo al individuo: no habría, por tanto, individuación de la especie, sino especiación del individuo.<sup>55</sup> El paso de la singularidad a la individualidad es ya un paso evolutivo en la realidad.\*

\* Las siguientes posibilidades de combinaciones, en la conexión de realidades sustantivas, son las que siguen: estabilización de la materia, vitalización de la materia estable e “inteligización de la materia” (SE, 172).

El individuo tiene cuatro momentos: de unidad numeral, de determinación intrínsecamente individual o de construcción, de concreción y de realidad “incomunicable”.

### 3.2.2. Análisis interno de la esencia

#### a) Notas esenciales e inesenciales

Notas constitutivas son aquéllas que no se deben a la conexión con otras realidades. De entre las notas esenciales las hay las que se fundan en sí mismas y las que son fundadas en otras; las primeras son las notas constitutivas. No hay dos sistemas de notas, sino uno solo, porque el sistema de notas constitutivas no son más que un sub-sistema\* que no puede salir de la unidad total.<sup>56</sup>

Las notas esenciales consideradas en sí mismas son “últimas”. Utimidad que posee tres caracteres: condición factual, carácter entitativo y formal individual, y de contenido inalterable.<sup>57</sup>

Las notas inesenciales son las constitucionales, las derivadas necesariamente de la esencia o las que la cosa puede o no poseer.† Paralelamente a la coherencia de la unidad de las notas esenciales, la unidad de las notas inesenciales con la esencia es la “ad-herencia”, ya que no son realidad, sino realidad en respecto “ad”. Talitativamente son las notas inesenciales las que determinan la esencia, mientras que, transcendentamente, es la esencia la que confiere la realidad.<sup>58</sup>

#### b) Inalterabilidad de la esencia

Inalterabilidad no supone que la esencia sea inalterable. Nada intramun-

\* Este subsistema tiene suficiencia y, en consecuencia, es fundamental.

† [Editor's note: the *constitutive* notes (*notas constitutivas*) are those which determine or ground the whole structure of the system comprising the thing; the *constitutional* notes (*notas constitucionales*) include the constitutive notes and a large class of others characterizing the thing, but grounded in other notes.]

dano es inalterable, sino que la inalterabilidad esencial debemos entenderla dentro de la mismidad, es decir, que una mismidad es, para ser tal, inalterable, porque si cambia se modifica su mismidad en ser otra cosa o ser algo diferente.<sup>59</sup>

La filosofía escolástica, al identificar esencia y “quidditas” ha tenido que decir que la esencia física es alterable, mientras que la quidditativa es inalterable. La generación de una esencia quidditativa no afecta sólo a este, sino a la totalidad del sistema, como veremos más adelante. En cada esencia hay una potencialidad en su constitución que es causalidad de conformación procesual propia de toda esencia generable; por ello decimos que la causalidad genética es una meta-especiación, siendo toda esencia constitutiva el término genético de otra: repetición, engendración y originación‡.

La metafísica de las esencias quidditativas es necesariamente una metafísica genética. En terminología hilemórfica podemos decir que en la evolución no cambia la forma, sino que la forma deviene en un proceso trans-formal, es decir, no hay una nueva forma sino que hay una verdadera transformación de la misma forma.<sup>60</sup> Volveremos a este asunto cuando tratemos de la “estructura dinámica”.

#### c) La esencia como fundamento de la sustantividad

La determinación funcional, dado un subsistema de notas constitutivas, la sustantividad, no puede dejar de tener ciertas notas, siendo decisivo que estén unívocamente determinadas en función de las demás. La determinación funcional tiene como resultado el establecimiento de la “posición”. Así la totalidad de las notas

‡ La evolución puede ser definida como la originación de las esencias específicas por meta-especiación. Cada esencia específica tiene una intrínseca “potencialidad evolutiva”, muy variable según las especies y según los momentos de su historia natural (SE 254 y SE, 256).

constitutivas es un “prius” respecto de las demás notas de la sustantividad.

La construcción sistémica tiene un aspecto material (la esencia determina la índole y posición de cada nota de la sustantividad) y un aspecto formal (la esencia confiere carácter de sistema a la construcción entera de la sustantividad); las notas cobran suficiencia “ab essentia”.<sup>61</sup>

Determinar lo que es esencial es una operación contextual en la esencia, resultado de la función de necesidad esencial. No debemos confundir notas constitutivas con la necesidad de una nota.\* Una consecuencia de la necesidad esencial es la configuración por la propia esencia del ámbito de lo posible, siendo la “necesidad necesitante” y la “necesidad posibilitante” dos momentos irreductibles de la fundamentación. Esto es posible por la respectividad.

#### d) Respectividad

Respectividad<sup>62</sup> no es una relación, sino el momento pre-relacional y constitutivo de aquello que es respectivo. La respectividad implica una flexión física de la nota que se encuentra en respectividad, porque ser respectivo es “estar-en-respectividad-de-algo”.

Zubiri considera que en el ámbito lingüístico, la respectividad se expresa mejor en el llamado “estado constructo” semítico que, ni siquiera, en la flexión de declinaciones no semíticas del indoeuropeo. Pone el siguiente ejemplo. En la flexión nominal no semítica la varía el “complemento”, siendo así “Domus Petri”, mientras que en la semítica la variación es del núcleo nominal y sería algo así como “Dom̄i Petrus”.<sup>63</sup> †

\* Éste es el caso del espacio, es nota necesaria la ubicación espacial, pero no es constitutiva de una sustantividad.

† [Editor’s note: for further discussion of the construct state (*estado constructo*), see the article by Ricardo A. Espinosa Lolas in this issue, especially pp. 42-46.]

Si hablamos de respectividad externa de dos o más realidades estamos hablando de *mundo*<sup>‡</sup>, mientras que si tratamos de respectividad interna nos referimos a la *versión intrínseca de una nota a las demás*.<sup>64</sup>

#### e) Esencias quidditativas o de géneros y especies

El problema de las esencias quidditativas ha estado presente en *Sobre la Esencia* desde el mismo arranque de la obra, desde la exposición y crítica a Aristóteles. En el contexto filosófico que rodeó la redacción de los trabajos metafísicos de Zubiri, el problema de las esencias de los géneros y especies era importante; predominaba la neoescolástica. La filosofía usual (como Zubiri llama a la neoescolástica) consideraba que la esencia verdadera de una cosa era la especial o general, mientras que la individual o física no tenía más relevancia que ser medio para la averiguación de la esencia no individual que configura esa cosa. Esto casi nos lleva a pensar que en una misma cosa puede haber dos esencias.<sup>65</sup>

Zubiri piensa que la unidad de las especies es la unidad en el sentido de “comunidad”, es decir, lo común como unidad conceptiva.<sup>§</sup> Pero esta unidad conceptiva no tiene realidad física, si no es en lo físico de la realidad de la cosa que lo posee.

La esencia quidditativa no tiene coherencia física propia ni unidad esencial, pues de lo contrario no encontraríamos con dos esencias en una sola cosa. Esta ausencia de unidad esencial y de coherencia física produce, que entre la esencia individual y la esencia quidditativa de una

‡ Hemos de indicar que en Zubiri “mundo” y “cosmos” no son iguales. El cosmos es lo que propicia que, en función transcendental, podamos aprehender mundo, pero el cosmos pertenece al orden talitativo y el mundo al transcendental.

§ Véase los apartados dedicados a Aristóteles y al racionalismo en los que se trasluce este asunto.

cosa, sólo haya una distinción fundada en la realidad.

Frente a la idea de esencia quidditativa por similitud, Zubiri habla de esencia por comunidad, que es un tipo de unidad formal diferente. La comunidad se basa en la comunicación, y ésta es lo que denomina “multiplicación por transmisión”.

El fundamento de la especiación es la generación, la cual se basa en una nueva similitud, que posibilita la “multiplicación por transmisión”: la “similitud genética”. Todo lo dicho hasta ahora se condensa en que lo quidditativo es lo que cada individuo lleva a la generación, esto es, el esquema constitutivo “igual” al de las esencias constitutivas de sus generantes. La generación no es transporte de sustancias, sino reconstrucción de la sustantividad.<sup>66</sup> El esquema constitutivo replicante es el *phylum*.<sup>\*</sup> Somos, en cuanto esencias quidditativas, término de generación y esencias implicadas en el *phylum*.<sup>67</sup>

Dice Zubiri: “...la quiddidad no es un momento primario de la realidad en cuanto tal, sino un momento derivado, propio tan solo de algunas realidades.”<sup>68</sup> *La diferencia entre la unidad filética de la esencia física coherencial de la esencia constitutiva es sólo una distinción de razón.*<sup>69</sup>

#### f) Talidad

La esencia es aquello que hace que lo real sea “tal” cosa u “otra”. La talidad es el contenido-de: tener unas notas y el modo de tenerlas;<sup>70</sup> por ello la talidad de cualquier nota es, en cierto modo, la talidad de una única talidad.<sup>71</sup> Hay varios niveles en la unidad talitativa, pues puede tener, sucesivamente, una unidad “consigo misma”, una unidad “comunicada” y una unidad “comunicable”, pero estas tres unidades sólo se dan en las esencias esquematizadas.

La talidad supone la conexión de una de las cosas en las otras, pero esta conexión no sólo es estática, sino que tam-

bién es dinámica: “funcionalidad de lo real”.<sup>72</sup> La talidad aprehendida hace que el cosmos se convierta en “mundo” y el ámbito de lo aprehendido en “campo”.<sup>73</sup>

Podemos hablar de la talidad, incluso del orden talitativo, porque desempeña una función transcendental,<sup>74</sup> la talificante. Cada cosa se hace tal, siendo “la constitución [de cada cosa] [...] la forma concreta de la unidad de lo real”.<sup>75</sup>

### 3.3. Esencia en el orden transcendental

#### 3.3.1. El “de suyo”

El “de suyo” es el “carácter transcendental de todo contenido”.<sup>76</sup> La distinción clásica entre esencia y existencia no tiene sentido en este momento, porque la esencia constituye algo existente, es indistinta de la existencia, como ha podido comprobarse a lo largo de este estudio.

Aún siendo transcendental el “de suyo” sí es un “de suyo” caduco, limitado. Así nos lo muestra la caducidad de lo real, que es una llamada al cambio “de suyo” de las cosas.<sup>77</sup> La suficiencia de las cosas es algo “rato” en el orden de la realidad, esto es, en el orden transcendental.

El “de suyo” ante la esencia estrictamente talitativa se presenta como una constructividad entera transcendental, en la que destaca el carácter común de la unidad a las notas y su índole de actualidad.<sup>78</sup> El “de suyo” hace que haya “res”.

La función de la “res” es “reificar” a cuanto a la cosa adviene o deriva de ella. Tan radical es ello que transcendentalmente sólo hay un único concepto de esencia, el “de suyo”, mientras que talitativamente podemos distinguir hasta tres (favor de examinar el Cuadro 2 en la página siguiente).

#### 3.3.2. Estructura transcendental de la esencia

##### a) Constitución y los momentos de la estructura transcendental

El “de suyo” se encuentra interna y transcendentalmente estructurado. Por ser constructo, no sólo envuelve la perte-

\* El carácter de unidad de la esencia quidditativa es lo replicable o reconstruible.

nencia intrínseca de las “notas-de” y de la “unidad-en”, sino que tiene un carácter transcendental, que es la constitución. Por la constitución la cosa es “de suyo”, pero hay respectos internos relacionados con ésta, que constituyen el segundo momento de la estructura transcendental de la esencia: la dimensionalidad. Si el “de

suyo” procede de la función transcendental de la tipicidad, entonces tenemos que atender a la dimensión de la “tipicidad”. Constitución, dimensionalidad y tipicidad son los tres momentos estructurales transcendental de la realidad.<sup>79</sup> La unidad transcendental tiene su propia estructura (favor de examinar el Cuadro 3).

CUADRO 2. Esencia	
1 <sup>er</sup> Círculo	Conjunto de notas que una cosa posee “hinc et nunc”
2 <sup>o</sup> Círculo	Hay notas que caracterizan unívocamente la mismidad frente a las demás o frente a sus variaciones
3 <sup>er</sup> Círculo [esencia en sentido estricto y formal]	Las últimas notas que dan el sentido mínimo y necesario suficiente que la cosa ha de poseer para que sea todo y sólo lo que ella es

CUADRO 3. Unidad transcendental de la esencia	
Elementos de la estructura	Expresiones
Unidad numeral	Singularidad
Constitución	“Unum”
Concreción	Individuación
Realidad incommunicable	Existencia

- *Unidad numeral*: es lo que hace de la cosa algo singular y único, contradistinto a las demás cosas.
- *Constitución*: El “de suyo” es una unidad transcendental, diferente a una unidad esencial, ya que une a la unidad esencial la constitución en “unum”, en “res”.
- *Concreción*: en el orden transcendental el “de suyo” confiere su carácter individual a las notas concretivas. La

esencia “individualiza” “de suyo”.

- *Realidad incommunicable*: en el orden talitativo la clausura cierra las cosas, pero en el orden transcendental la clausura tiene un carácter positivo: el “de suyo” se hace “suyo”

Ignacio Ellacuría resume este itinerario diciendo que “el análisis de lo que es la cosa real nos lleva a ver la esencia como lo absoluto. Absoluto, claro está, en la línea de la suficiencia constitucional y no

en la línea de la originación.”<sup>80</sup>

b) *Dimensionalidad de la estructura transcendental*

La dimensión desde el punto de vista talitativo es una actualización “en” la unidad respecto “de” las notas; pero desde la perspectiva transcendental la esencia es algo “sido” en las notas.<sup>81</sup> Dimensión es lo que determina el carácter estructural del “de suyo” mismo; de este modo se genera un respecto del “de suyo” hacia sí mismo: un “intus” a su propia realidad. En consecuencia las notas no son para el “de suyo” una unidad “sida”, sino que es una “exteriorización”. Esto es una dimensión: es el “in” en el “ex” del “de suyo mismo.”<sup>82</sup>

Las dimensiones se pertenecen mutuamente. Se opera en ellas “más o menos perfecto, estable y duradero”,\* esto es, su unidad es algo según lo que están mensurado. Los grados de la realidad no son intensidades.

c) *Tipicidad y estructura transcendental*

En el orden talitativo, la tipicidad lleva a la taxonomía, pero en el transcendental a que las cosas no sólo sean “en sí”, sino que también sean “en sí” tales. De este modo las cosas no se comportan sólo según sus notas; también lo hacen según su propio carácter de realidad.

**IV. Conceptos Fundamentales de la Metafísica (III): Estructura Dinámica**

Podemos tomar la definición que hace Laín Entralgo de “estructura” como punto de partida estático para trazar el dinamismo en la metafísica de Zubiri de la siguiente manera: “la estructura es la patentización de una sustantividad como sistema clausurado y cíclico de las notas que unitaria y constitucionalmente la integra.”<sup>83</sup> Diego Gracia reconoce que la metafísica de Zubiri en *Sobre la Esencia* expresa un ángulo sustancialmente estático de la realidad, aunque con *Estructura Dinámica de la Realidad* se compensa esta

falla y se expone más claramente lo que el “de suyo” es: dinamismo.<sup>84</sup>

Mantiene Diego Gracia que si en el trasfondo de *Sobre la Esencia* se encuentran Platón, Aristóteles y gran la tradición escolástica, y, en *Inteligencia Sentiente* (a lo largo de toda la trilogía) a Kant, Husserl y a la tradición fenomenológica, en *Estructura Dinámica de la Realidad* el incuestionable interlocutor de Zubiri es Hegel y la tradición dialéctica que llega hasta Engels.<sup>85</sup>

4.1. *Dinamismo y el “de suyo”*

¿Se cambia porque se deviene, o se deviene porque se cambia? Devenir no es necesariamente cambio; incluso podemos concebir, eso sí, extramundamente, un devenir sin cambio. El problema del dinamismo no se identifica formalmente con el carácter cambiante de las cosas.<sup>86</sup>

Ya hemos examinado la respectividad, tanto interna como externa al tratar de la esencia. Hemos dicho que da posición a las notas (respectividad interna) y una perspectiva transcendental que es el mundo, poniendo todas las cosas en función de las demás.<sup>87</sup>

La respectividad nos da el tono para adentrarnos en el dinamismo. La respectividad nos proporciona otro sistema sustantivo y le pone de manifiesto el carácter físico accional de las cosas. La respectividad no estimula la acción en las cosas, sino que éstas son formalmente activas por sí mismas, siendo, en consecuencia, la respectividad intrínseca y formalmente causal.<sup>88</sup> “Un dinamismo no se tiene o se está, sino que se es.”<sup>89</sup>

“Una cosa es siendo lo que es y, también, siendo todo lo que puede dar de sí.”† Esto quiere decir que el dar de sí no es algo anexo y extraño al “de suyo”; antes bien lo contrario, el dar de sí, el dinamismo, forma parte del “de suyo”, en definitiva, de la esencia de las cosas. Dependiendo de cómo sea esa esencia, será el dinamismo.

† “La potencia, *dūnamij*, no es nada que brota de la realidad, sino que ‘es’ la constitución misma de la realidad en cuanto realidad” (EDR, 61).

\* Véase Cuadro I, en página 103.

Como ya hemos dicho, dinamismo y devenir no son sinónimos de cambio; de hecho, el dinamismo implicará menos cambio cuanto más rica sea la realidad que da de sí (aunque de todas formas reconoce Zubiri que casi siempre el dinamismo envuelve un momento de cambio). Es la estructura concreta, como dinamismo, la que da de sí: es la realidad que da de sí.<sup>90</sup> Como es evidente estamos, en todo momento, hablando del dinamismo de la esencia trascendente, del “de suyo” y no del dinamismo de la unidad esencial del orden talitativo.

Cuando se da cambio en el dinamismo podemos hablar de proceso, que es expresión del dinamismo, pero no el dinamismo en sí. Fijarse sólo en los momentos

de cambio del dinamismo es la perspectiva de las ciencias, legítima y suficiente para ellas, pero insuficiente para la filosofía.<sup>91</sup>

En este dinamismo, que es dinamismo como perteneciente al de “de suyo”, admite grados. El mismo Zubiri en *Estructura Dinámica de la Realidad* distingue en esta obra entre el dinamismo causal, el dinamismo de la alteración (transformación, repetición y génesis), el dinamismo de la mismidad, el dinamismo de la suidad y el dinamismo de la convivencia.

Sirva este esquema de resumen y explicación gráfica de lo aquí expuesto para mostrar la estructura del dar de sí, su vinculación el “de suyo” y el mundo (favor de mirar el Cuadro 4):

<b>CUADRO 4. Estructura del dar de sí y su vinculación con el de suyo y el mundo</b>	
1. La realidad en devenir	La realidad deviene La realidad es la estructura Las estructuras tienen dinamismo
2. La estructura como esencialmente activa	Cada estructura en y por sí misma es activa Son estructura de actividad
3. El dinamismo de la realidad (conjunción de 1 y 2)	La realidad es dinámica y activa por sí, no por potencialidades emergentes
4. La realidad en su “ser” y en su “devenir esencial” (conjunción de EDR y SE)	La realidad es lo que instantánea y momentáneamente es y todo lo que puede dar de sí

#### 4.2. Dinamismo y causalidad

“¿Quién puede estar seguro de haber descubierto la causa real de un fenómeno?”<sup>92</sup>

Se ha pretendido fundamentar la causalidad en la noción de ley (natural), pero esto no es suficiente, porque una ley siempre es reversible.\* Por otro lado, p-

dria pensarse en fundamentar la causalidad en la sustantividad, pero ninguna sustantividad es plenariamente sustantiva

---

el ser, vid. GUTIÉRREZ, G., “De la naturaleza a la libertad. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista” en AA.VV., *Ética y Estética en Xavier Zubiri* Trotta / Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1996. p. 63-70. SALAMANCA, A., “El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri”, *Xavier Zubiri Review*, Vol. 2. (1999), The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington (EE.UU.). pp. 27-53.

\* La noción de “ley natural” ha sido muy utilizada por el iusnaturalismo. Lo mismo que indica Zubiri en el plano metafísico, ya lo subraya G. E. MOORE, en *Principia Ethica*, con su formulación de la “falacia naturalista”, es decir, indicar que lo que debe ser es

como para ser la sede preclara de la causalidad, incluso la sustantividad humana sólo es plena en algunas dimensiones limitadas.<sup>93</sup>

La sede de la causalidad se encuentra en la respectividad y no en la sustantividad, porque sólo el mundo es pleno y por ello es el único sistema dotado de causalidad.\* La función del todo, por su respectividad externa, determina cada una de las realidades sustantivas que componen el mundo, por lo que, en consecuencia, los fenómenos no pueden emerger “ex radice”, sino que procede de la estructura, que es activa en sí y por sí.<sup>94</sup>

Se hace necesario considerar cuáles son las estructuras del dinamismo causal de la realidad “qua” realidad. La *funcionalidad de lo real* se funda en la actuosidad y ésta en la respectividad; la actividad es justamente la causa, en cuanto determine lo que en ello acontece. *Lo formalmente “de suyo” que da de sí* es la expresión de lo que la causalidad tiene de inmediatamente dado en la aprehensión de la inteligencia sentiente.<sup>95</sup> †

Dada la importancia de la respectividad, tenemos que hablar de “estructuras dinámicas”, porque cada estructura esencial tiene un modo diferente de dar de sí. La organización de las estructuras dinámicas no es una nueva versión de las cuatro causas de la escolástica aristotélica, sino que unas estructuras dinámicas se fundan en las otras, de modo que los dinamismos “superiores” no pueden estar si no se fundan en los básicos, aunque tampoco pueden ser reducidos a éstos.

#### 4.3. *Dinamismo de la esencia abierta o “la*

\* Zubiri llega a hablar de “natura naturans”, pero indica que serían necesarias graves correcciones (EDR, 91).

† El *determinismo* es un aspecto de una cosa, efecto determinado de la causalidad, que es la determinación en la ley. El determinismo es, como mucho, un esquema especial de causalidad, pero no es la causalidad misma (EDR, 99).

*suidad que da de sí”*

El hombre es un problema dentro de la biología.<sup>96</sup> Si la marcha de la evolución podemos cifrarla en formalización, esto es, en autoposición del “de suyo” como “suyo”, en el hombre adviene un proceso especial, que convierte al “de suyo” en “suidad” gracias a un proceso de hiperformalización:<sup>97</sup> “el elenco de respuestas que suscita la acción alcanza un grado tal, que suscita en una acción no está asegurada por las propias del animal; no garantiza la adecuación de la respuesta”.<sup>98</sup>

La hiperformalización hace que ese animal, que es el hombre, se haga cargo de la realidad para continuar la estabilidad de su “phylum”. Hacerse cargo de la realidad significa romper la estimulidad, porque las cosas se presentan como algo “de suyo”.<sup>99</sup>

En los “phyla” hay evolución, en las sustantividades humanas hay decurso personalizante. Este decurso no es ni variación [dar de sí de las notas adherentes, que están prefijadas por la índole de su propia sustantividad], ni transformación, sino que estos otros dinamismos son los recursos de la sustantividad humana para poder ejecutar sus acciones.<sup>100</sup> El decurso es, ante todo, “significante”; así el hombre cobra sentido: “la persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real”.<sup>101</sup>

También nos encontramos en el hombre con un dinamismo histórico, porque cabe un dinamismo del cuerpo social,<sup>102</sup> que nos permite pensar la metafísica de Zubiri en clave histórica.

### Bibliografía

CAMPO, A, del, “La función trascendental en la filosofía de Zubiri”. *Realitas* I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. Madrid. 1974. pp. 141-157.

CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*.

- Anthropos. Barcelona. 1988.
- CONILL, J., "La fenomenología en Zubiri" en, *Pensamiento*. Vol. 53. Madrid. 1997. pp. 177-190.
- ELLACURÍA, I., "La idea de 'estructura' en la filosofía de Zubiri". *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid, 1974. pp. 71-139.
- ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta / Fundación Zubiri. Madrid. 1991.
- ELLACURÍA, I., *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad de Madrid (tesis doctoral). Madrid. 1965.
- FERRAZ, A., *Zubiri: el realismo radical*. Ed. Pedagógicas. Madrid. 1995.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta. Madrid. 1999.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Fundamental*. Ed. Cristiandad. Madrid. 2ª Edición. 1983.
- GRACIA, D. "Presentación" en ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*
- GRACIA, D. *Voluntad de Verdad*. Labor. Barcelona. 1986.
- GUTIÉRREZ, G., "De la naturaleza a la libertad. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista" en, AA.VV., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. Trotta/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1996. p. 63-70.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 1988
- LAÍN ENTRALGO, P., "Zubiri en el pensamiento español" en, *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 56. Bilbao. 1981. p. 31-37.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del Cuerpo Humano*. Espasa. 2ª edición. Madrid. 1995.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., "La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro" en, *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 459-466.
- MASIÁ, J., *El Animal Vulnerable. Una invitación a la filosofía de lo humano*. Publicaciones de la UPCo. Madrid. 1997.
- MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. Publicaciones de la UPCo. Madrid. Segunda reimpresión. 1992.
- MONSERRAT, J., *La percepción visual. La arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1998.
- PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y Verdad*. Publicaciones UPSA. Salamanca. 1994.
- ROVALETTI, M. L., "Filosofía y metafísica en X. Zubiri". *Revista de Filosofía*. México. 1985. pp. 417-422.
- ROVALETTI, M. L., "Fundamentos de una metafísica social e histórica. Unidad, respectividad y dinamismo en el pensamiento de Xavier Zubiri" en, *Actos del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979)*. Tomo III. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (Argentina). 1982. pp. 1339-1410.
- SALAMANCA, A., "El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri" en, *Xavier Zubiri Review*. Vol. 2. The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington (EE.UU). pp. 27-53.
- SEQUEIROS, L., *Raíces de la humanidad*. Instituto Fe y Secularidad. Bilbao. 1992.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 3ª edición. 1985.
- ZUBIRI, X., "El problema teológico del hombre" en, VARGAS-MACHUCA, A., (ed.) *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*. Publicaciones de la UPCo/Ed. Cristiandad. Madrid. 1975. pp. 55-64.
- ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1983.
- ZUBIRI, X., "La dimensión histórica del ser

- humano” en, *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 11-69.
- ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1994.
- ZUBIRI, X., “Respectividad de lo real” en, *Realitas*, III-IV Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. Madrid. 1979. pp. 13-47.
- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. 5º edición. Madrid, 1985.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 10ª edición. 1994.

## NOTAS

- <sup>1</sup> LÓPEZ QUINTÁS, A., “La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro” en *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 459-466.
- <sup>2</sup> Citemos, como ejemplo, las siguientes obras de filosofía zubiriana, expresión de esta fuerza expansiva de la metafísica de Zubiri: PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma Estructura dinámica del cuerpo humano*; ANTONIO GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*; IGNACIO ELLACURÍA, *Filosofía de las realidades históricas*; JOSÉ L. LÓPEZ-ARANGUREN, *Ética* [obra de gran impronta zubiriana, sobre todo en su fundamentación].
- <sup>3</sup> LAÍN ENTRALGO, P., “Zubiri en el pensamiento español” en *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 56, nº 1. Bilbao. 1981. p. 33.
- <sup>4</sup> La trilogía de la intelección está compuesta de las siguientes obras: *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón* (IRA).
- <sup>5</sup> CONILL, J., “La fenomenología en Zubiri” en *Philosophia*. nº 4. Eudema ediciones. Madrid. 1997
- <sup>6</sup> Por ejemplo “¿Qué es saber?” en NHD, 35-59, o “Hegel y el problema metafísico” en NHD, 225-240 [las páginas en NHD se citan según la primera edición].
- <sup>7</sup> CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica* Anthropos. Barcelona. 1988. pp. 233-236
- <sup>8</sup> GRACIA, D., *Voluntad de Verdad*. Labor. Barcelona. 1986. p. 175-179.
- <sup>9</sup> Caso claro de esta postura intelectual y metafísica la encontramos en GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Fundamental*. Ed. Cristiandad. Madrid. 2ª Edición. 1983
- <sup>10</sup> PFMO, 238-246
- <sup>11</sup> SE, 283.
- <sup>12</sup> SE, 370.
- <sup>13</sup> SE, 406.
- <sup>14</sup> SE, 438-439; HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 1988. p. 45.
- <sup>15</sup> SE, 440-441.
- <sup>16</sup> SE, 442-443.
- <sup>17</sup> SE, 444.
- <sup>18</sup> Vid. MONSERRAT, J., *La percepción visual. La arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1998.
- <sup>19</sup> SE, 446. EDR, 205.
- <sup>20</sup> SE, 447.
- <sup>21</sup> SE 448.
- <sup>22</sup> SE 450.
- <sup>23</sup> SE, 452.
- <sup>24</sup> SE, 433.
- <sup>25</sup> SE, 119.
- <sup>26</sup> SE, 128-130 y 495.
- <sup>27</sup> SE, 413-414.
- <sup>28</sup> SE, 416. No hay que hablar de “esse reale”, sino de “realitas in essendo” (SE, 435).
- <sup>29</sup> NHD, 142.
- <sup>30</sup> SE, 99.
- <sup>31</sup> SE, 85.
- <sup>32</sup> SE, 81-82.
- <sup>33</sup> SE, 88.
- <sup>34</sup> SE, 91.
- <sup>35</sup> SE, 92.
- <sup>36</sup> SE, 59.

- <sup>37</sup> SE, 61.
- <sup>38</sup> SE, 63-64.
- <sup>39</sup> SE, 66.
- <sup>40</sup> SE, 71. Vid. GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta. Madrid. 1999. p. 136-142.
- <sup>41</sup> SE, 36.
- <sup>42</sup> SE, 42.
- <sup>43</sup> SE, 45-49.
- <sup>44</sup> EDR, 105.
- <sup>45</sup> SE, 58.
- <sup>46</sup> SE, 31-33.
- <sup>47</sup> SE, 114-113.
- <sup>48</sup> SE, 98
- <sup>49</sup> SE, 138)
- <sup>50</sup> SE, 139.
- <sup>51</sup> SE, 283.
- <sup>52</sup> SE, 157-159.
- <sup>53</sup> SE, 163.
- <sup>54</sup> SE, 152.
- <sup>55</sup> SE, 165-166.
- <sup>56</sup> SE, 188-192.
- <sup>57</sup> SE, 261.
- <sup>58</sup> SE, 477-479.
- <sup>59</sup> SE, 149-251.
- <sup>60</sup> SE, 260.
- <sup>61</sup> SE, 284.
- <sup>62</sup> Además de lo expuesto en *Sobre la Esencia* existe un escrito de Zubiri que se centra únicamente en la “respectividad”, vid ZUBIRI, X., “Respectividad de lo real”, *Realitas*, III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor, Madrid, 1979. pp. 13-47.
- <sup>63</sup> SE, 293.
- <sup>64</sup> SE, 288.
- <sup>65</sup> SE, 305.
- <sup>66</sup> SE, 308-310.
- <sup>67</sup> SE, 411.
- <sup>68</sup> SE, 317.
- <sup>69</sup> SE, 316.
- <sup>70</sup> SE, 357-359.
- <sup>71</sup> SE, 369.
- <sup>72</sup> IRA, 230.
- <sup>73</sup> IRA 19-20.
- <sup>74</sup> Vid. CAMPO, A, del., “La función trascendental en la filosofía de Zubiri”. *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. Madrid. 1974. pp. 141-157.
- <sup>75</sup> IRA, 210.
- <sup>76</sup> SE, 457. Para la definición de “trascendental” véase la nota 6 de este trabajo.
- <sup>77</sup> SE, 463.
- <sup>78</sup> SE, 476.
- <sup>79</sup> SE, 482.
- <sup>80</sup> ELLACURÍA, I., *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad de Madrid (tesis doctoral). Madrid. 1965, p. 1063.
- <sup>81</sup> SE, 492.
- <sup>82</sup> SE, 493-494.
- <sup>83</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y Alma. Estructura dinámica del Cuerpo Humano*. Espasa. 2ª edición. 1995. p. 91. También se puede consultar el siguiente estudio: ELLACURÍA, I., “La idea de ‘estructura’ en la filosofía de Zubiri”. *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 71-139.
- <sup>84</sup> GRACIA, D., *Voluntad de Verdad*. (op. cit.), p. 183.
- <sup>85</sup> GRACIA, D., “Presentación” en Zubiri, X., *Estructura Dinámica de la Realidad* (op. cit.), p. V.
- <sup>86</sup> EDR, 19.
- <sup>87</sup> EDR, 57-58.
- <sup>88</sup> EDR, 60.
- <sup>89</sup> EDR, 64.
- <sup>90</sup> EDR, 62.
- <sup>91</sup> EDR, 63.
- <sup>92</sup> EDR, 90.
- <sup>93</sup> EDR, 90.
- <sup>94</sup> EDR, 91.
- <sup>95</sup> EDR, 98.
- <sup>96</sup> EDR, 205. Vid. SEQUEIROS, L., *Raíces de la humanidad*. Instituto Fe y Secularidad. Bilbao. 1992. MASIÁ, J., *El Animal Vulnerable. Una invitación a la filosofía de lo humano*. Publicaciones de la UPCo. Madrid. 1997.
- <sup>97</sup> Vid. MONSERRAT, J., *Epistemología evolutiva*

y teoría de la ciencia. Publicaciones de la UPCo. Madrid. Segunda reimpresión. 1992. pp. 205-248. En el capítulo VII, titulado "Explicación ontológico-funcional del conocimiento", expone el Prof. Javier Monserrat, discípulo directo de Xavier Zubiri, el proceso de hiperformalización biológica desde diversas perspectivas.

<sup>98</sup> EDR, 205.

<sup>99</sup> EDR, 205-206.

<sup>100</sup> EDR, 241.

<sup>101</sup> HD, 93. Véase también ZUBIRI, X., "El problema teológico del hombre" en VARGAS-MACHUCA, A., (ed.) *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70*

*cumpleaños*. Publicaciones de la UPCo / Ed. Cristiandad. Madrid. 1975. pp. 55-64.

<sup>102</sup> EDR, 263-266. Vid. ZUBIRI, X., "La dimensión histórica del ser humano" en *Realitas*. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor. Madrid. 1974. pp. 11-69. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta/Fundación Zubiri. Madrid. 1991. ROVALETTI, M. L., "Fundamentos de una metafísica social e histórica. Unidad, respectividad y dinamismo en el pensamiento de Xavier Zubiri" en *Actos del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979)*. Tomo III. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (Argentina). 1982. pp. 1339-1410.