

---

## SUSTANTIVIDAD Y SUSTANCIALIDAD

---

Ver: *Sustantividad / Sustantividad y esencia / Notas / Psique y cuerpo / Hilemorfismo / Materia / Forma / Sistema*

---

«El hombre es una sustantividad psicosomática, es decir, un sistema intrínsecamente unitario y estructural de unas notas materiales que llamamos cuerpo, y de unas notas psíquicas que llamamos psique: es sistema psico-somático.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 461]



«Aristóteles ha sido el primero en la historia en haber dado un concepto riguroso de materia.

Para Aristóteles las cosas tienen propiedades o notas, pero ninguna de ellas ni su complejo o agregado tiene realidad por sí mismo. Son tan solo propiedades de un sujeto al cual son inherentes, inherentes por tanto a algo que subyace a ellas. Por esto el sujeto subyacente es sustancia, la sustancia de la cosa. Las cosas son sujetos de sustanciales.

Cuando estas propiedades son las cualidades sensibles elementales o combinadas, entonces decimos que la sustancia es *sustancia material*. Se la llamó así porque estas sustancias son los *materiales* de que están hechas otras cosas; esto es, son los sujetos de una mutación.

Los *materiales* para Aristóteles son algo *indeterminado* respecto de aquello que con ellos se hace. Y lo que con ellos se hace es una configuración o conformación de materiales, esto es, una *forma*.

A su vez, la sustancia material misma, el sujeto mismo, tiene una precisa estructura, porque es en sí misma también algo mudable, algo transformable. Por tanto, tiene en sí misma un momento subjetual por el que es sujeto de mutación sustancial, y un momento formal, aquello que se ha mudado o en que se ha mudado.

Este segundo momento está hecho o plasmado sobre el primero, el cual es por esto materia de la sustancia misma: es la *materia prima* (*próte hýle* – πρώτη ύλη – 'materia primordial'), sujeto de la forma sustancial. La sustancia material tiene, pues, un momento de materia prima y un momento de forma sustancial.

Esta materia prima es la esencia misma de la materialidad. ¿Cuál es su índole metafísica? La materia radicalmente considerada, y de por sí, carece de toda propiedad: la materia no es un qué ni un cuánto, ni nada de lo que se dice de cualquier ente determinadamente: *he hýle méte ti méte posón, méte allo methén légatai hois hóristai tò ón* [ἡ ὕλη μήτε τί μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὀρίζεται τὸ ὄν (Met. 1037 a27, 207 b35, etc.)].

La materia es algo *aóristón*, indefinido; algo indeterminado, *ápeiron*. Es pura potencia: la materia es en toda cosa la potencia: *he hýle tò dynámei hékaston* [ἡ ὕλη τὸ δυνάμει ἕκαστον]. Es pura receptividad: *tò dektikón* [τὸ δεκτικόν – 'lo receptivo', 'lo capaz de recibir']. Es algo puramente "susceptible" como decían los escolásticos.

La esencia de la materialidad es, pues, ser indeterminación, potencialidad y receptividad. La sustancia en cuanto materia ya informada será *materia segunda*, esto es, la sustancia material. Tal fue la concepción aristotélica, plasmada sobre la idea de los materiales.

Ahora bien, ¿es esto exacto? No lo creo, por varias razones. Las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades, esto es, no son *sustancias*, sino *sustantividades*. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. Resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades.

La sustantividad no es un mero agregado de propiedades sino algo distinto: no es un agregado sino un *sistema*, algo intrínseca y formalmente sistematizado, un sistema en el que lo que llamamos propiedades no son notas *inherentes* a un sujeto, como pensaba Aristóteles, sino momentos de un sistema total. Las propiedades no son inherentes al sujeto, sino que son *coherentes* entre sí.

Para Aristóteles no tienen más relación mutua, en cuanto propiedades, que la que resulta del hecho de ser inherentes a un mismo sujeto. En cambio, en una sustantividad las propiedades tienen una intrínseca referencia de unas a otras, en el sistema, tienen una coherencia sistemática en cada caso.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 445 ss.]



«Una cosa son los atributos que la escolástica aplica a la sustancia en orden a su capacidad para existir, otra muy distinta lo que aquí intentamos, a saber, los atributos de la sustantividad en sí mismo como contradistinta tanto de la sustancia como de la capacidad para existir.

La suficiencia en el orden de aptitud para existir es, en efecto, consecutiva a la suficiencia sustantiva en el orden de la constitución; en manera alguna su razón formal. Si la realidad sustantiva es capaz por sí misma de tener

existencia propia, es justo porque es sustantiva, pero no al revés. Decir que lo sustantivo es lo que tiene perseidad no es decir en qué consiste intrínseca y formalmente la sustantividad.

Centrar la sustantividad en la capacidad para existir, en la perseidad, es eludir el problema de la sustantividad. Por consiguiente, la sustantividad no solo no es idéntica a la capacidad para tener existencia propia, sino que esta capacidad presupone la suficiencia en el orden de la constitución, esto es, la sustantividad. En su virtud, formalmente la sustantividad no es ni perseidad, ni mucho menos aseidad.

En segundo lugar, la suficiencia de la sustantividad no se identifica formalmente con la sustancialidad, esto es, con la subjetualidad. Todas las realidades que conocemos por experiencia tienen ciertamente un momento de subjetualidad, pero tienen también un momento de sustantividad. Y estos dos momentos son perfectamente distintos, aunque estén internamente articulados.

En efecto, hemos visto que en las realidades compuestas hay cierta disociación entre la sustantividad y la subjetualidad.

a) Los elementos que componen el sistema son múltiples, mientras que la sustantividad que constituyen es solo una.

b) Estos elementos pueden darse ciertamente con independencia de la composición; en tal caso son realidades sustantivas propias. Pero al entrar en composición cobran un carácter especial. No pierden ninguna de sus propiedades, pero dejan de constituir un sistema clausurado y total. En su virtud, lo que formalmente pierden en la composición es justo su sustantividad, y quedan reducidos a mera sustancia insustantiva. [...]

c) La sustantividad compuesta puede poseer algunas propiedades sistemáticas de tipo distinto a todas las propiedades sistemáticas de sus elementos, y ser del tipo de lo que he llamado combinación funcional. Hay composiciones en las que el compuesto, a pesar de poseer sustantividad es, al igual que sus componentes aislados, una sustancia; tal es el caso de un compuesto químico.

Pero hay compuestas, tales como los seres vivos, en que el momento característico y diferencia de su sustantividad es de tipo puramente funcional, de suerte que el compuesto total no es, propiamente hablando, "una" sustancia. El organismo, como sustancia, no es "una" sustancia sino "muchas".

Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son, pues, dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por esto son sujetos. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional.

Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva: todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso.

Y es que no puede confundirse el "origen" de las notas con su "posición" en el sistema. Las notas pueden estar originadas en las sustancias; esto, aunque posible, no siempre es así. Pero lo formalmente decisivo de la sustantividad no es la originación sino la interdependencia posicional en el sistema, la posición en él.

Solo es formalmente sustantividad la unidad sistemática y posicional de estas notas. Recíprocamente, las notas no son sino actualización física de la suficiencia constitucional, de la sustantividad. Y los distintos aspectos formales de esta suficiencia son justamente las dimensiones.

Riqueza, solidez, estar siendo son dimensiones de suficiencia constitucional. Mientras las categorías son categorías de la sustancialidad, las dimensiones son dimensiones de la sustantividad, esto es, de la suficiencia constitucional en cuanto tal.

Pero ambos momentos, la sustancialidad y la sustantividad, no son sino eso: momentos.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 155-158]



«Para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva esta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan solo de la realidad en cuanto subjetual.

La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y sustancialidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad.

Ahora bien, la indiscriminación de estos dos momentos hace que la noción aristotélica del ente esenciado carezca de precisión suficiente, o cuando menos, de suficiente exactitud. Porque la esencia es un momento propio no de la subjetualidad sino de la sustantividad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 87-88]



«El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo *sustantividad*. La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad.

La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo "notas" son "accidentes", esto es, realidades insustantivas.

Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi cuerpo. En el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 20-21]



«El carácter principal de la esencia: el principio como carácter del "de suyo" mismo. Principio significa el "de dónde" de algo en el sentido de "de suyo".

Toda la cuestión está por tanto en que se diga cómo es principio la esencia en cuanto algo "de suyo".

La esencia es principio de las notas constitucionales y de las adventicias. Las notas constitucionales son aquellas que constituyen la sustantividad completa de lo real. Aquello de que es principio la esencia es, pues, la sustantividad.

La sustantividad es un sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución; dentro de este sistema la esencia es el sistema fundante, el sistema de notas constitutivas. Y el modo como la esencia es principio, su principalidad en cuanto esencia, es ser "determinante posicional" o "funcional" de las notas de la sustantividad.

Este es el ὄθεν, el "de dónde" de la esencia. Tomando *per modum unius* la constructividad talitativa y la constructividad trascendental de la esencia, diremos que en un "con-structo", su carácter formal es "e-estructura". Aquí, pues, estructura tiene un sentido que no se ciñe exclusivamente a la estructura trascendental.

Significa que un sistema "constructo" es formalmente "estructura". Los momentos esenciales de la esencia se co-determinan mutuamente en su unidad. En esto consiste ser estructura. Y esta "estructura" es el principio determinante posicional de las notas constitucionales. Formalmente, el "efecto" de una estructura es "posición".

Lo esencial como principio es un principio estructural.

Con ello queda fijada la posición de esta tesis frente a Leibniz y frente a Aristóteles. Frente a Leibniz, porque la esencia no es una *vis*, sino pura estructura.

Solo porque hay una estructura esencial puede haber en algunos casos y aspectos de la sustantividad una *vis*. Frente a Aristóteles, porque la esencia no es un momento de la sustancia sino de la sustantividad.

Para Aristóteles, la realidad en sentido eminente es la sustancia, y su esencia es hilemórfica: una forma sustancial que actualiza una materia prima. (Prescindamos aquí de que para Aristóteles esta esencia es siempre específica.) Pero esta concepción, a mi modo de ver, no es suficientemente viable por dos razones.

Primero, porque entre los momentos esenciales no hay forzosamente una relación hilemórfica. Los principios sustanciales de Aristóteles tienen un carácter sumamente preciso: la forma es lo determinante y la materia es lo determinable.

Pero en una estructura todos sus momentos se "co-determinan" mutuamente: no hay actualización de una materia por una forma. En un ser vivo, sus momentos esenciales (en el caso del hombre, alma y cuerpo) se codeterminan mutuamente. Por esta razón no hay composición de materia y forma en el preciso sentido aristotélico.

Pero, en segundo lugar, la sustancia no es el óv por excelencia. Lo real es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo. Y estos momentos de subjetualidad y de sustantividad no coinciden formalmente. Pueden a veces coincidir materialmente; en un cuerpo inanimado, las sustancias que lo componen dan lugar a otra sustancia; pero formalmente es la sustantividad de esa sustancia lo que le confiere carácter de realidad por excelencia.

La cosa es más clara aún en los seres vivos. Su sustantividad no coincide ni formal ni materialmente con la sustancialidad. Un organismo no es una sustancia; tiene muchas sustancias, y sustancias renovables; mientras que no tiene sino una sola sustantividad, siempre la misma.

La esencia de un ser vivo es una estructura. Por esto es por lo que la estructura no es una forma sustancial informante: porque sus notas se codeterminan mutuamente, y porque la estructura no es sustancia sino sustantividad. La articulación entre las notas de una realidad es estructura cuando por ella posee propiedades sistemáticas, algo irreductible a la mera copulación externa de elementos.

La estructura es la unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas. Habitados a la idea de la unidad sustancial, esta idea de la unidad de sustantividad puede parecer más laxa, una unidad de rango inferior. Pero no es así; la verdadera y radical unidad de lo real es la unidad de sustantividad.

Tanto que hay sustancias que son insustantivas. Esta unidad no es sustancial, pero tampoco es accidental; es de un orden superior a la sustancia. La división de lo real en sustancia y accidente no es metafísicamente primaria. La división primaria y fundamental de lo real es "sustantivo-insustantivo".

La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad. En la propia unidad sustancial lo primario, como esencia, es el sistema de sus notas constitutivas *qua* sistema. Esto no significa que la sustancia no

ejerza ninguna función en metafísica. Pero es la sustancia articulada con la sustantividad. Sustancialidad no es la razón formal de la sustantividad, ni es forzosamente un carácter propio de ésta. Por en contrario, el fundamento de la sustancialidad es la sustantividad. Esto es, lo principal en cuanto tal es estructura.

La esencia es lo *simpliciter* real en lo real, es el "de suyo" en cuanto tal; y este "de suyo" es un constructo cuyo carácter formal, tanto talitativa como transcendentemente, es "estructura". Claro está, insisto monótonamente en ello, me estoy refiriendo a esencias intramundanas.

Tratándose de una realidad "de suyo" esencialmente extramundana, el concepto de esencia ya no es unívoco. Pero aun en este caso, en el orden de los conceptos, no podemos concebir esa esencia más que partiendo de la idea de estructura y concentrando sus momentos por elevación hasta reducirlos en el límite a algo así como un simple punto.

Sería la sustantividad plenaria. Pero intramundaneamente, la esencia es "de suyo" principio de la sustantividad como estructura.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 511-514]



«Hay unas propiedades sistemáticas, que son las más características de toda sustantividad; y precisamente el sistema –o el conjunto, si se quiere– de todas las notas que son suficientes, que tienen suficiencia para determinar una constelación o una constitución autónoma, es lo que llamamos *sustantividad*.

Así pues, la sustantividad es la suficiencia en el orden de la constitución. Algo que no tiene nada que ver con lo que la filosofía clásica, por lo menos en la Edad Media, entendió por sustancia, la llamada *perseidad*, la capacidad para tener existencia propia.

Sí; ya sé que se pueden hacer muchas disquisiciones, y ante una cosa tan extraña y tan falsa para la mentalidad clásica como la que acabo de mencionar, decir que, en algún cabo, y correctamente entendido, en Santo Tomás también estaba eso. Es muy posible. Pero como quiera que sea, entonces se hablaba de sustancias y no de sustantividades.

La suficiencia constitucional es lo que constituye el carácter formal de la sustantividad en cuanto tal. Y digo que esta sustantividad se distingue radicalmente de la sustancialidad.

Recíprocamente, no está dicho en ninguna parte que lo insustantivo sea siempre accidental. Esto es falso. Lo accidental es insustantivo, sin duda alguna, pero la recíproca es falsa. El azúcar, la glucosa en mi organismo, continúa siendo sustancia y, sin embargo, es insustantiva; resulta evidente que hay sustancias insustantivas. El accidente es doblemente insustancial: por no ser sustancia y, además, por no tener sustantividad dentro de mi

organismo. Pero es que las sustancias que componen mi organismo, que son innumerables, son perfectamente insustantivas. Sustantividad no hay más que una: de la de mi ser vivo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 57-58]



«El sistema constitucional de notas: la sustantividad

Estas notas, en tanto que forman sistemas, se hallan caracterizadas por algunos momentos característicos.

En primer lugar, las notas se van co-determinando mutuamente entre sí. Las notas que componen un organismo, pongo por caso, se van determinando las unas a las otras. Yo sé que se me diría –porque se me ha dicho alguna vez– que para algunos escolásticos también, evidentemente, la materia y la forma se determinan mutuamente. Por ejemplo, para Suárez.

Esto es evidente. Cuando habla de la forma sustancial de un organismo, Suárez presupone ya que el organismo está de alguna manera organizado, y que luego la forma lo determina *quocumque modo* –dice él–. Y en ese *quocumque modo* está justamente la forma.

Sí, pero entendámonos: la forma y el organismo se hallan entre sí en la relación de acto y potencia. Se codeterminan, pero como un acto determina a una potencia.

Pero yo aquí hablo de una co-determinación como *de dos actos* perfectos: una nota actual y otra nota actual. En eso es en lo que consiste justamente el primer carácter del sistema: hay una co-determinación. Una co-determinación en virtud de la cual cada nota no es plenamente lo que es sino en conexión con otras.

En segundo lugar, una realidad sustantiva es un sistema de notas en cierto modo finito, clausurado. Evidentemente. [...]

Pero con esto no basta. Porque la clausura podría hacerse de muchas maneras. [...] Un sistema tiene estructura cíclica, es decir: el punto inicial converge con el punto final, y por consiguiente el sistema es un conjunto de una serie de notas que se codeterminan mutuamente en forma clausurada, pero además en forma cíclica.

De suerte que entonces no puede decirse en manera alguna que estas notas conduzcan a una realidad abierta que sería indefinida. Ahora bien, en este sentido el sistema de notas es *constitucional*. Entiendo por constitucional que pertenece a la realidad *de suyo*.

Pues bien, la suficiencia de un sistema de notas en tanto que sistema con caracteres que he enunciado, es justamente lo que he llamado *sustantividad*. Es una suficiencia en el orden de la constitución. Estos

sistemas tienen sustantividad. Los que no tienen tal suficiencia, carecen de sustantividad.

Naturalmente, no es lo mismo el carácter de sustancialidad y el de sustantividad; en manera alguna. Aun sin entrar en el problema de lo que puedan ser las sustancias en el sentido aristotélico, no cabe duda que esas sustancias, sean lo que fueren, están fundadas precisamente en la sustantividad. Si hay sustancias es porque hay sustantividad, y no al revés.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 33-35]



«Radical y formalmente, lo real no es *sustancialidad*, sino *sustantividad*. Entre otras cosas, nuestra filosofía necesita una metafísica de la sustantividad.

Sustancialidad y sustantividad son cosas muy distintas. A mi modo de ver, las cosas están formalmente constituidas por propiedades, notas, cualidades coherentes entre sí: cada una en cuanto propiedad es propiedad de todas las demás, es "propiedad-de". Es lo que con un vocablo tomado de la gramática de las lenguas semíticas, llamo "estado constructo".

En el estado constructo los vocablos entre sí, y por tanto lo por ellos designado, constituyen formalmente una unidad intrínseca propia. Y esta unidad del estado constructo es lo que llamo sistema. El estado constructo es la unidad intrínseca y formal de dos nombres, y por tanto de dos cosas. Si digo en cualquier lengua indoeuropea "hijo de Pedro", tengo dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro.

Pero en estado constructo no tengo, por así decirlo, sino un solo nombre y una sola cosa, construida en dos momentos suyos: algo así como di dijera "hijo-de-Pedro".

Bien sé que a uno de estos momentos se la llama estado absoluto, pero este término es absoluto porque es la base sobre la que está construido el todo. Aplicada a nuestro problema, la ida del estado constructo es lo que he llamado sistema.

En un sistema cada uno de sus momentos está construido sobre la unidad misma del sistema. Radical y primariamente, pues, las cosas son sistemas de propiedades: cada propiedad es "propiedad-de" el sistema".

Este sistema tiene dos momentos. Uno es aquel según el cual las *propiedades* en sí mismas son algo "completo" en la línea de las propiedades: cada propiedad lo es de las demás en cierto modo cíclicamente. Pero hay otro momento.

Tomada la cosa a sí misma, este carácter de completo del sistema es una unidad clausurada y total. No es una unidad por razón de las propiedades,

sino una unidad con carácter propio, un carácter según el cual lo ya completo tiene suficiencia para ser una unidad clausurada y total.

En virtud de este segundo momento, las propiedades de la cosa no son tan solo completas, sino que tienen suficiencia para determinar la cosa como "una" cosa. Esta suficiencia es lo que llamo *sustantividad*. Sustantividad es suficiencia par ser unidad clausurada total.

Ambos momentos, ser completo y ser unidad clausurada y total, no son independientes. Las propiedades completas modalizan la unidad sistemática de la sustantividad. Y esta modalización es lo que llamo constitución: es el modo de ser "uno" en virtud de las propiedades completas. Es el modo según el cual "una" cosa es "esta" cosa.

La unidad, en cuanto unidad constitucional, no es un sujeto sustante, sino que es suficiencia constitucional, esto es, capacidad de la cosa para constituir una unidad propia. Las propiedades son en una sustancia inherentes a un sujeto, pero en la sustantividad no son inherentes a nada, sino que son coherentes entre sí en unidad de suficiencia.

La unidad de sustantividad puede abrirse sin romper el carácter completo de las propiedades. Esta apertura es lo que hace que la sustantividad pueda cambiar sin cambiar las propiedades. La sustantividad puede adquirirse y perderse de muchas maneras, y siempre formalmente, sin cambiar de propiedades. [...]

Lo radical y primario de las cosas no es, pues, sustancialidad, sino sustantividad. Y la transformación de la sustantividad no es ni remotamente transformación en la sustancialidad: no es transmutación de realidades. La transformación de la sustantividad consiste en que el sistema de propiedades pierde su unidad constitucional.

Es una apertura de la unidad de sustantividad a beneficio de una unidad de orden superior. Entonces, las propiedades ya no modalizan totalmente la unidad sustantiva. Esta unidad sustantiva tiene entonces un modo distinto, una unidad constitutiva distinta. [...]

La apertura de la unidad de sustantividad puede tener lugar, pues, de muy distintas maneras. Esta sustantividad es, pues, lo que formalmente constituye lo que llamaré la nuda realidad de las cosas.»

[Zubiri, Xavier: "Reflexiones teológicas sobre la eucaristía" (1981), en *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 401 ss.]



«Las cosas reales son sistemas de notas de carácter sustantivo. Voy a explicarme.

1º Las cosas reales están constituidas por «notas». Tomo el vocablo en su acepción más lata: son notas tanto las propiedades, las cualidades, las partes constitutivas, etc. Cada una de estas notas está con las demás en

una forma muy precisa: es nota «de» las demás. Por ejemplo, la glucosa es nota «de» un organismo animal. Este «de» no es una adición extrínseca. Cada nota puede existir, y en general existe, independientemente de ser nota de esta cosa real.

Pero cuando *hic et nunc* es nota de esta cosa real, está integrada a ella. Y estar integrada significa que no es un algo meramente añadido a las demás notas, sino que la nueva nota cobra el carácter del «de» constitutivo de la cosa real. Por tanto, no hay «nota + de» sino «nota-de».

Es lo que inspirándome en las lenguas semíticas llamo carácter o **estado «constructo»** de toda nota. En lo que en las lenguas semíticas se llama estado constructo, la unidad de los nombres es prosódica morfológica y semántica: es verdadera unidad.

En su virtud, el «de» es un momento no conceptivo sino real de la nota. Y, en segundo lugar, no es un momento real relacional sino un momento físicamente constitutivo de cada nota, mientras sea nota de esta cosa real. Dejando de lado los procesos metabólicos, cuando la glucosa «sale» del organismo animal, no pierde nada sino tan sólo su «de». El «de» es un momento «físico» de la nota en el sentido filosófico y no científico de aquel vocablo.

2º Cada nota tiene este carácter de «nota-de». ¿De qué? De todas las demás. En su virtud, la unidad de lo que llamamos una cosa real es la unidad de un «de». Cada cosa real es un constructo de «notas-de». Esta unidad es, pues, física y es primaria.

Es física en el sentido que acabo de explicar. Y es primaria porque entonces la diversidad de notas no compone aditivamente la cosa real, sino que, por el contrario, explicita la unidad primaria del «de» en que la cosa real consiste. Las cosas no son síntesis de notas, sino que las notas son analizadores de la unidad primaria en que la cosa consiste.

Esta unidad es lo que llamamos **sistema**: es la unidad de un constructo de notas. Sistema no es primariamente sistematización de notas, sino unidad de un constructo. El «de» es el carácter formal del sistema en cuanto tal. En el sistema, su unidad *constructa* se constituye físicamente en la diversidad de notas.

En su virtud, esta diversidad es la explicación, por así decirlo, de la unidad del constructo: es justo **estructura**. Estructura es la actualidad de la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas. De ahí, la posibilidad de que una estructura se mantenga idéntica, aunque sus notas puedan variar incluso numéricamente. El «de» es la razón formal de la mismidad de una cosa real.

3º Las notas de un sistema son de distinto carácter. Unas presuponen el sistema ya constituido, y pertenecen a él por la acción de factores extrínsecos al sistema: son **notas adventicias**. Pero hay otras que, aunque tengan un origen causal exterior, son en sí mismas y formalmente las que constituyen el sistema. Aunque sea tautológico, las llamaremos **notas**

### **constitucionales.**

Son las que confieren a la cosa real su estructura física primaria. Estas notas tienen un carácter propio. Como cada nota es «de» todas las demás del sistema, resulta que las notas constituyen un sistema cíclico. En su virtud, **el sistema es una unidad clausurada, esto es, posee suficiencia constitucional.** Pues bien, el sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales, es lo que constituye la **sustantividad.**

La razón formal de la sustantividad es la suficiencia constitucional. La unidad estructural de lo real es constitución sustantiva. La sustantividad no es **sustancialidad.** Una misma e idéntica sustantividad podría tener muchísimas sustancias, las cuales a pesar de ser sustanciales serían sustancias insustantivas. La razón formal de la sustantividad, repito, es la suficiencia constitucional.»

[Zubiri, Xavier. "El hombre y su cuerpo", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, edición preparada por Germán Marquínez Argote, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, Pág. 90. La primera publicación fue en 1973, *Asclepio. Sociedad Española de antropología Física*, Madrid, 1973, XXV, pp. 5-15.]



«No se transmite el psiquismo, se transmite tan solo la elevación, la cual eleva justamente las estructuras celulares a su carácter psíquico, y por tanto hace que sean estas las que determinan las notas radicales, constitutivas del primer estado psíquico. Y con las estructuras celulares están determinadas por los progenitores, resulta que, aunque la psique no se transmita, sin embargo, el primer estado psíquico está rigurosamente determinado y transmitido por los progenitores.

No se transmite la psique, pero se transmite el primer estado psíquico. Y esto nos lleva a otro carácter de las notas psíquicas. Y esto nos pone de manifiesto que la psique y sus notas constitutivas son constitutivamente de carácter genético. Así como la célula germinal es genética, es decir, así como la materia animal es genética, así también lo es la psique. Hay una rigurosa génesis psíquica.

Las notas llamadas "superiores", la inteligencia, el sentimiento, la volición, etc., son logros de la génesis psíquica, logros del carácter constitutivamente genético de las notas "inferiores". Lo psíquico, la psique, se va formando como tal psique. Eso es esencial a mi modo de ver.

La elevación es un movimiento genético hacia "lo real como tal". La materia animal no es solo que esté elevada a lo real como tal, sino que se va elevando genéticamente hacia lo real como tal. Con ello, la psique también se va haciendo como tal psique.

La elevación es una especie de fuerza, una especie de impulso de elevación, un dinamismo. Esta fuerza tiene un carácter preciso: es dinamismo genético, es génesis. La génesis no consiste en la modificación de una

realidad según sus "partes" constitutivas, sino que es una génesis de orden puramente "cualitativo". La elevación no es, pues, algo instantáneo, no es un sistema estático de notas, sino que es un principio genético. Su resultado, es la psique, pero la psique es lo que produce las estructuras celulares por elevación. [...]

No hay dos génesis, una material y otra psíquica, sino que hay una sola génesis psico-somática desde la concepción misma de un viviente ya psico-somático. Hasta tal punto que esta génesis que se prolonga aun después del nacimiento muestra bien claramente lo que digo.

Porque llega un momento en que la psique, que la célula germinal ha hecho, hace a su vez el cuerpo. Así, el recién nacido no tiene terminada la organización funcional de su cerebro, la irá adquiriendo, y en este proceso innegablemente interviene como determinante la propia psique.

Se ha logrado un nivel de realidad, no dejando fuera el orden material ni añadiéndolo a este, sino haciendo que lo material mismo sea más que material. Y ser más que material es ser "de suyo", pero serlo formalmente como realidad. [...]

No es necesario insistir en que gracias a ello la diferencia en el *phylum* animal entre célula germinal y psique, a pesar de ser esencial no rompe la continuidad del proceso genético, sino que lo prolonga a un nivel superior: el nivel de la sustantividad humana.

Esto nos retrotrae a la cuestión de la unidad materia y psique en la sustantividad humana. Es una unidad física, intrínseca, y constitutiva. En su virtud, lo que se concibe en la concepción es un hombre (1).

El resultado de esta producción de la psique por la célula germinal es, pues, la constitución de la sustantividad humana. Esta sustantividad no es un *agregado* de cuerpo y psique, sino que precisamente porque la psique está producida desde las estructuras celulares, todas y cada una de las notas humanas son rigurosamente psico-somáticas, esto es, cada nota es material-psíquica o psíquico-material.

Por tanto, la producción de la psique por las estructuras de la célula germinal no consiste en "despedirse" de la materia, sino que, por el contrario, es un "conservar" la materia y sus estructuras, pero como momentos de una estructura superior: la estructura de la sustantividad humana.

Esta estructura no consiste, pues, en una especie de esfuerzo por liberarse de la materia, como si la psique estuviera encarcelada en el cuerpo. Sino que consiste en una estricta *elevación* desde sí misma; es hacer que la materia misma esté haciendo su propia superación.

Es una elevación, no es un evadirse de la materia ni actual ni intentadamente. Ser hombre no consiste en dejar de ser materia ni en que esta sirva a la psique, sino que consiste en "corporizar" la psique o "psiquizar" el cuerpo. A esta elevación estructural de lo material de la

materia es a lo que debe llamarse *hominización*. Como las estructuras de la célula germinal son las que por elevación hacen la psique, la hominización es una estricta potencialidad de la materia.»

(1) *Nota de Xavier Zubiri: La célula germinal, ¿es un hombre?*

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 471-474]



«Ni psique ni organismo son un sistema por sí mismos, sino que cada subsistema es sistema solo en virtud de una consideración mental, no arbitraria, pero tampoco adecuada a la realidad. En su realidad física solo hay el sistema total; tanto en su funcionamiento como en su estructura reales, todas y cada una de las notas psíquicas son "de" las notas orgánicas, y cada una de las notas orgánicas es nota "de" las notas psíquicas.

El hombre, pues, no "tiene" psique y organismo, sino que "es" psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tiene cada uno de por sí sustantividad ninguna; solo la tiene el sistema. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo.

Digamos, de paso, que cuando el cristianismo habla de supervivencia e inmortalidad, *quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad entera. Lo demás no es de fe. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico*. Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 107]



«Cuando un contenido talitativo es suficiente para poder ser "de suyo" lo que en propio es, entonces decimos que lo real tiene este carácter metafísico que llamo *sustantividad*. Lo real, según la estructura transcendental de los tres momentos de la formalidad es sustantividad.

Es decir, lo que la respectividad constitutiva constituye transcendentalmente es la sustantividad. No se trata de sustancialidad; sustantividad es algo muy distinto.

Sustantividad es suficiencia constitucional en orden a ser "de suyo". Y suficiencia significa aquí el carácter según el cual el contenido "ya" es contenido respecto al ser "de suyo". Lo expliqué en el libro *Sobre la esencia*.

En sí mismo y por el mismo un color verde sería contenido suficiente para ser "de suyo". Por tanto, como real en sí y por sí, el verde tendrá sustantividad, una *sustantividad elemental*.

Digo que "sería" contenido suficiente, y que "tendría" sustantividad, porque lo que de hecho sucede es que el contenido de lo real casi nunca es solo

una nota, sino que es un contenido con varias notas. Entonces, contenido suficiente lo es tan solo el sistema de estas notas. Lo que es "de suyo" no es ahora cada nota en y por sí; cada nota no es sustantiva. Lo que es "de suyo" es ahora la unidad total y clausurada de las notas, esa unidad que llamamos sistema.

Con lo cual el "de suyo" mismo, y por tanto la sustantividad que la respectividad constitutiva constituye, cobra también carácter especial. Porque cada nota, en cuanto nota de este contenido, es un momento talitativo de la unidad clausurada de todas las notas; unidad que no es ni aditiva ni causal, sino sistemática.

En su virtud, cada nota es "nota-de": es el *estado constructo*. Y por esto la realidad de este contenido es formalmente *sustantividad sistemática* en cuanto realidad. [...]

La unidad metafísica de lo real es la sustantividad. Apertura, respectividad y suidad determinan la realidad metafísica de lo real, la sustantividad tanto elemental como sistemática.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 201-202 y 203]



«Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades. No son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. De ello me ocupé en mi libro *Sobre la esencia*. La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. [...]

El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. [...]

A mi modo de ver, esa liberación del juicio era crucial para poder, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica.»

[Palabras de Xavier Zubiri en la presentación conjunta de *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, Madrid, 31-1-1983]

## COMENTARIOS

---

«El conjunto talitativo de las notas de una cosa posee *unidad real*. Ese conjunto ¿cobra su unidad porque las notas que lo constituyen son los accidentes en que se manifiesta la peculiaridad específica de una *substantia* primera, de un *subiectum* o *hypokeímenon*, como Aristóteles sostuvo, y con diversas modulaciones ha seguido afirmando la filosofía europea? No.

La noción de "sustancia" es una construcción mental, y en consecuencia no puede ser admitida por quienes quieren conocer la realidad de la cosa tal y

como directamente se ofrece a la inteligencia del hombre. No otra es la razón por la cual Zubiri ha sustituido metódicamente la noción de "sustancia" por la noción de "sustantividad".

La *sustantividad* de una cosa es el conjunto unitario, cíclico y clausurado de las notas que específica e individualmente la caracterizan; por tanto, una noción puramente descriptiva, no una construcción mental.

Es el conjunto de las notas que verdaderamente caracterizan la talidad de la cosa en cuestión, lo que por esencia ella es, no de todas las que en ella puedan ocasionalmente observarse. Las notas, en efecto, pueden ser adventicias o constitucionales. [...]

Todavía cabe otra distinción, porque hay notas constitucionales fundadas en otras (el color amarillo del chino se funda en una determinada estructura génica de la raza china) y notas infundadas, que por el momento no parecen fundarse en otras más elementales o más profundas. Estas notas constitucionales no fundadas merecen la más precisa denominación de constitutivas.

Pues bien, la sustantividad de una cosa es, por lo pronto, el conjunto de las notas constitucionales que en ella puedan observarse y describirse.

Pero la índole del conjunto de las notas que integran una sustantividad no quedaría precisamente caracterizada si en ella no viésemos varios caracteres más, también puramente descriptivos: su condición sistemática, clausurada, cíclica y respectiva.»

[Laín Entralgo, Pedro: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 89-90]



«En *Sobre la esencia* (1962) Zubiri compara la sustantividad con la sustancialidad y las diferencia, pero no niega a la idea de sustancia valor filosófico para describir lo real. Toma ambas ideas como complementarias, si bien atribuye cierta superioridad a la sustantividad. Zubiri denomina "momentos" a la sustancialidad o subjetualidad y a la sustantividad.

"Todas las realidades que conocemos por experiencia tienen ciertamente un momento de subjetualidad, pero tienen también un momento de sustantividad" (SE, 156).

Zubiri recoge en esta explicación una doble consideración de lo real. Por un lado, acepta una visión tradicional; por otro, aporta sus ideas personales a la determinación de lo real. La visión tradicional no se juzga errónea, sino insuficiente y no totalmente radical.

Zubiri toma en cuenta dos caracteres de la sustancia: ser sujeto de propiedades y ser origen del cual brotan determinadas notas o propiedades activos o pasivas. En la realidad, como sustantividad, no hay nada subyacente a las notas, la unidad de lo real es la unidad sistemática de las

notas. Y tampoco hay nada de lo que broten las notas, sino que esa unidad sistemática se *actualiza* en todas y cada una de las notas.

Zubiri podía muy bien haber sustituido la idea de sustancia por la idea de sustantividad. Esta idea podía asumir todas las funciones metafísicas de la otra. En lugar de esto, Zubiri hace ver, simplemente, la necesidad y superioridad de su idea de sustantividad.

Indudablemente, la tradición era una fuerza difícil de vencer. Zubiri necesitó tiempo para romper decididamente con la idea de sustancia. Habría que esperar a sus últimos trabajos.

En el capítulo III de *Sobre el hombre*, en el apartado A) –“La realidad, sistema de notas”– se lee:

“La sustantividad no es sustancialidad. Una misma e idéntica sustantividad podría tener muchísimas sustancias, las cuales, a pesar de ser sustanciales, sería entonces insustantivas” (SH, 46). Este apartado, según I. Ellacuría, pertenece al inédito “La realidad humana”, “escrito y revisado por Zubiri múltiples veces en los años sesenta”.

Una década después de publicar *Sobre la esencia* (1962) no se aprecia un cambio significativo de posición. Pero en el capítulo VIII –no IX– de *Sobre el hombre*, que, según I. Ellacuría, “reproduce literalmente el último trabajo completo que escribió Zubiri a finales del 1982, leído y discutido por él en el ‘Seminario Xavier Zubiri’ y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983”; se puede leer:

“En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades” (SH, 446-447).

Esta última declaración nos permite afirmar que, en definitiva, la determinación metafísica de lo real según Zubiri queda recogida en la idea de sustantividad.

Tendría que hacerse el discurso desarrollado en torno a las relaciones entre las ideas de sustancia y sustantividad, en tal forma que los valores representacionales que encierra la idea de sustancia se reinterpretasen en términos de sustantividad. Tarea que Zubiri no pudo acometer. Queda abierta a futuras investigaciones.

Según Zubiri, la sustantividad es superior a la subjetualidad porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual.

“Pero por razón de esta absorción, el momento de sustantividad puede articularse de modo muy diverso con el momento de subjetualidad” (SE, 158).»

[Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 133 ss.]



«En 1928, Max Scheler había publicado un opúsculo titulado *El puesto del hombre en el cosmos*, pionero de un modo de hacer antropología filosófica partiendo de los datos de las ciencias empíricas. En un plano similar se instala Zubiri, huyendo de todo planteamiento filosófico puramente especulativo.

Sin embargo, el trabajo que marca decisivamente a Zubiri es *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo* (1940) de Arnold Gehlen, en el que se responde a los planteamientos dualistas de Scheler.

Zubiri se enfrentaba en el curso "Cuerpo y alma" con el libro de Gehlen, diciendo que el hombre no se define por lo que tiene de menos, por sus carencias (*Mängelwesen*), sino por lo que tiene de más, por lo que le "sobra", por el "hiper" de la **hiperformalización**.

Scheler considera que, en tanto que animal, el ser humano tiene *medio*, y en tanto que ser espiritual tiene *mundo*. En el cosmos hay "vida natural", enclavada en el interior de un "medio", y "espíritu personal", que es la apertura del hombre hacia sí mismo, hacia el mundo y hacia Dios.

La vieja y discutible división del ser humano entre cuerpo y alma es sustituida por un nuevo dualismo de **naturaleza** y **espíritu**.

Arnold Gehlen piensa que el enfoque tiene que ser distinto, unitario, antropobiológico. Desde J. von Uexküll se acepta que el animal vive en un "medio". EL medio tiene la característica de ser cerrado, y por tanto de exigir un tipo de respuestas muy definidas y específicas.

Para Gehlen, el hombre, biológicamente considerado, es un ser que no vive en un "medio", sino en un "mundo" caracterizado por su inespecificidad, indeterminación y apertura, y por ello tiene una vida que es, siempre y desde todos los puntos de vista, espiritual.

A partir del ser humano la evolución basa su propio progreso en la inestabilidad, la apertura y el desequilibrio y no en la estabilidad, el cierre y el equilibrio animal.

La razón de la supervivencia de este ser tan deficitario desde el punto de vista biológico (sin defensas naturales, sin verdaderos instintos, sin agudeza de los sentidos, sin equilibrio natural) hay que buscarla en la **inteligencia**. Su función es primariamente biológica: hacer viable una especie que de otro modo tiene comprometida su supervivencia.

Al igual que Gehlen, Zubiri se propone mostrar que la realidad humana es una unidad estructural, una "**sustantividad**". Solo los seres vivos son sustentividades. Una estructura es sustantiva porque desarrolla unas actividades propias en virtud de las cuales mantiene su propia individualidad, consigue una cierta independencia y ejercer un control sobre

el medio. Por ser sustantivo, cualquier ser vivo no es meramente reactivo frente a las cosas que le afectan, sino responsable, desarrolla una conducta por la que se ajusta permanentemente a las situaciones y se articula con ellas.

A la manera primaria de enfrentarse un ser vivo con esas situaciones, Zubiri la llama "**habitud**". El concepto de "habitud" podría, según Diego Gracia, haber surgido también en la lectura de Gehlen. De hecho, Gehlen dedica mucho espacio al tema del "hábito", y cita en ese contexto el libro de Guillaume, *La formation des habitudes*.

No debe olvidarse que el término "habitud" es un galicismo. En los animales esa habitud es el sentir. Lo que caracteriza el sentir animal es que las cosas se presentan como "estímulos"; estimulan una determinada respuesta, pero la riqueza y variedad de las respuestas depende del grado de "**formalización**" que ha alcanzado cada especie animal.

Zubiri llama "formalización" a la capacidad de recortar, ordenar, autonomizar lo sentido y organizar al mismo tiempo las respuestas que lo sentido requiere.

Un cangrejo ermitaño, por ejemplo, solo es capaz de percibir su presa como tal presa cuando la ve sobre la superficie de una roca; no reacciona, en cambio, ante la misma presa suspendida de un hilo y colocada dentro de su campo visual. Bien distinta es la capacidad de formalización del perro ante el trozo de carne, cualquiera que sea la situación espacial del alimento.

En la medida que aumenta el grado de formalización, crece la autonomización de lo sentido por parte del animal y el elenco de respuestas y estados vitales que es capaz de desarrollar.

Xavier ha llegado al convencimiento de que la función esencial del cerebro no estriba en ser un órgano de mere "integración" (Sherrington), ni en ser un órgano de "significación" (Brickner), sino en ser el órgano por excelencia de la "formalización".

Y, precisamente, el sistema nervioso y el cerebro humano han alcanzado el grado máximo de capacidad formalizadora: para el animal humano los estímulos están completamente despegados de las respuestas y de los estados vitales y pueden ser objeto, por lo tanto, de una multitud indefinida de conductas. Las cosas han alcanzado una independencia tal en nuestros sentidos que ya no son aprehendidas como meros estímulos, sino como realidades.

Gracias a esta capacidad del cerebro humano, que Zubiri llama "hiperformalizadora", **un animal que carece de tantas cosas se hace viable como especie**. Esta capacidad hace al hombre único en la naturaleza. Le convierte en un animal inteligente.

Tanto la biología como la etología y, dentro de la filosofía, el pragmatismo americano y autores como Bergson y Scheler, definen la inteligencia como la capacidad fabril o de manejar instrumentos, y afirman, en consecuencia,

el carácter inteligente de los animales. Zubiri, al igual que Gehlen, se opone a ello. La inteligencia es primariamente apertura a la realidad, y esta apertura es la que transforma el esquema animal en esquema humano: la suscitación se transforma en aprehensión de realidad, la modificación tónica en sentimiento afectante, la respuesta en voluntad tendente, el medio en mundo, la repetición en creación y la rigidez en apertura y distensión.

Al tener la inteligencia una primaria condición biológica, se liquidan las dicotomías entre **espíritu** e **instintos** o entre diferentes estratos del ser humano. El inteligir no se añade al sentir animal, sino que constituye un modo distinto de sentir: un sentir intelectual, un modo humano de habérselas con las cosas, la habitud propia del animal de realidades.

El hombre no es, por tanto, el resultado de unir un cuerpo y un alma que después interactúan o actúan paralelamente, sino una primaria y radical unidad cuya estructura produce funciones diversas, psíquicas o corporales. El hombre no *tiene* alma y cuerpo, sino que es corpóreo y psíquico.

Diego Gracia presenta muchas otras influencias de Arnold Gehlen: Lo que Gehlen llama "una sensibilidad o receptibilidad frente a las cosas y "autoperceptibilidad" estaría en la base de la "impresión de realidad" de Zubiri. La distinción zubiriana entre acción y acto podría estar inspirada en la distinción de Gehlen ente "acción" como apropiación de realidad y "función" como la sensibilidad o receptibilidad previa frente a las cosas.

Los conceptos de "descarga" y "traspaso hacia arriba" darían pie a los conceptos de "subtensión dinámica" y "desgajamiento exigitivo" zubirianos. La "liberación biológica del estímulo" coincidiría con "las funciones liberadas intelectuales y motoras" de Gehlen.

La idea de que la moral tiene una primaria dimensión física y biológica, tan clara en Zubiri, es un elemento básico de la Antropología de Gehlen. Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 559-561 y 796-707]



«Los llamados elementos son unidades, cosas indivisas en sí y dividida de todo lo demás. A esto es a lo que los griegos denominaron *ousía*, sustancia. Las cosas que vemos, aun las que parecen más puras, el aire, el agua, el juego, la tierra, no son elementos "puros", sino "mezclas" de varios de ellos, bien que en los casos citados con predominio evidente de uno sobre los demás.

La piedra, el árbol y el hombre son sustancias. Las tres son realidades *singulares*. Pero hay sustancias que no son singulares, sino *universales*; así, por ejemplo, las especies, es decir, lo específico, como, por ejemplo, la "humanidad". Por eso el aristotelismo distinguió las *sustancias primeras* o individuales de las *sustancias segundas*, universales o específicas.

Estas sustancias segundas son, en primer lugar, reales; y en segundo, reales dentro de las cosas singulares. Quiere esto decir que en las cosas singulares o sustancias primeras hay una dualidad interna entre lo universal y específico y lo particular y –en principio– inespecífico. Para dar razón de esta dualidad, fue preciso admitir en la cosa dos principios, que el pensamiento griego denomina materia (*hyle*) y forma (*morphé*).

El momento específico o universal de las sustancias individuales tiene siempre carácter formal, en tanto que la materia es lo inespecífico o indeterminado. La determinación viene de la forma; la indeterminación, de la materia. Por tanto, esta es en principio pura “potencia” (*dýnamis*), que sólo en virtud de la forma pasa a “acto” (*enérgeia*).

A esa pura potencialidad es a lo que los filósofos llamaron “materia prima”, a diferencia de la materia segunda, la propia de las sustancias ya informadas, es decir, de las sustancias materiales o “cuerpos”. Estos podrán ser puramente materiales, como la piedra, o tener facultades espirituales, en cuyo caso habrá que aceptar la existencia de una forma superior a las puramente materiales.

Esta forma es la *psyché*. De modo que para el pensamiento griego la *psyché* es la “forma sustancial” del ser humano, y el *soma* su “materia segunda”. En consecuencia, además de una teoría científica del cuerpo de carácter elementarista, los griegos elaboraron una compleja doctrina metafísica que interpretó los cuerpos en términos de “materia” y “potencia”, realidades de carácter a la postre negativo.

Estas “sustancias corpóreas” tienen un movimiento interno de cambio o devenir (paso de la potencia al acto), y una actuación externa sobre otras sustancias o causalidad (paso de la causa al efecto). Los elementos sustanciales de un conjunto actúan entre sí de modo causal. Los cuerpos son elementos sustanciales dentro de un conjunto, el *kósmos*, que interactúan de modo causal.

Es un esquema de pensamiento tan incrustado en nuestra cultura occidental, que no necesitamos ningún esfuerzo para entenderlo perfectamente.

Fue en el siglo XIX cuando la ciencia física, en dos ámbitos tan importantes como el electromagnetismo y la termodinámica, hubo de sustituir el esbozo “elementos-conjunto”, que tan excelentes resultados había dado en el campo de la mecánica, por este otro: “momentos-campo”. A un esbozo elemental se opone otro estructural.

La culminación de este modo de pensar en la ciencia física ha sido, probablemente, la teoría de la relatividad de Einstein. Un ejemplo típico de cómo un mismo dato puede ser interpretado de forma completamente distinta desde el esbozo elemental-conjuntual y desde el momentual-campal, lo constituye la gravedad. Para Einstein el espacio físico no es un

mero conjunto de cosas, sino un campo que obedece a los postulados de la geometría de Riemann.

Los llamados cuerpos físicos que hay en el interior del campo, producen abolladuras en la superficie de ese campo esférico proporcionales a su nada. La gravedad no es una acción causal de unos elementos físicos sobre otros, sino la relación funcional entre los distintos momentos del campo. La de Einstein es, por ello, una interpretación "momentual-campal-funcional".

Este esbozo campal no solo puede desarrollarse en la línea de la ciencia, sino también de la metafísica. Entre otros, este ha sido el intento de Zubiri: la realidad no es "sustancia", entendida esta como conjunto de elementos que interactúan causalmente, sino "sustantividad", campo de momentos relacionados funcionalmente.

En consecuencia, el ser humano tampoco es la unión sustancial o conjuntual de dos elementos, el cuerpo y el alma, sino una estructura clausurada de momentos o natas, unos de carácter orgánico y otros de carácter psíquico.

Por eso no puede afirmarse que el hombre sea una sustancia compuesta de cuerpo y alma, sino una sustantividad o estructura psico-orgánica. Así lo ve Zubiri, y así lo expone también Laín en sus libros.»

[Gracia, Diego: "Prólogo" a Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 22 ss.]



«Zubiri a lo largo de los años cambió drásticamente su concepción sobre la estructura precisa de las notas constitutivas de la realidad humana. En el famoso curso *Cuerpo y alma* (1950-1954) y, sobre todo, en el curso *El problema del hombre* (1953-1954) había dado al alma una sustantividad e independencia, que más tarde le parecieron excesivas.

Su explicación de la unidad del hombre, a pesar de intentar superar los dualismos, seguía siendo hilemórfica (1) y trataba de asegurar algunas explicaciones tradicionales que atribuían al alma una inmortalidad por su propia naturaleza.

Todavía en *El hombre, realidad personal* (1963) y en *El origen del hombre* (1964), a pesar de nuevos esfuerzos conceptuales y terminológicos, no se libera todavía de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas.

Solo más tarde y expresamente en *El hombre y su cuerpo* (1973) empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico.

Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su rigurosa unidad y codeterminación mutua, de modo que no puede darse uno sin el otro. [...]

Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba

el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús. [...]

Hay en este tema una fuerte censura en su pensamiento. Pero a medida que este se fue consolidando y a medida en que nuevos vientos de libertad soplaron en la Iglesia, Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre.

[Queda a la libertad de los lectores de Zubiri] estar más de acuerdo con su primera posición que con su posición última.»

[Ignacio Ellacuría: "Presentación" de Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. XVII-XVIII]

-----

(1) Hilemorfismo: Doctrina aristotélica seguida por la mayoría de los escolásticos según la cual los cuerpos se hallan constituidos por materia y forma; la materia es lo informe, la sustancia amorfa, mientras que la forma es la determinación de la materia.



«¿Los sentimientos actualizan notas de la nuda realidad de la cosa, o solo son modos de actualidad en nosotros? Las notas actualizadas por los sentimientos, ¿pertenecen al orden de la nuda realidad de la cosa, o pertenecen al orden de su actualidad?

A la altura de 1980, la respuesta parece clara: los sentimientos actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores. He aquí un párrafo que viene a confirmarlo:

"Hay distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: entender es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*.

En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad. NO olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*." (IRE 105) Y la enumeración sigue.

¿Qué deducir de todo esto? Que la aprehensión de realidad cubre tanto la inteligencia sentiente como el sentimiento afectante y la voluntad tendente. En tanto que esa aprehensión es siempre sentiente o sensible, parte de los datos de los sentidos.

Estos datos afectan no solo a la inteligencia, ni nos dan solo la nuda realidad de la cosa, sino también a las otras dos dimensiones, y más en concreto al sentimiento. Hay un sentimiento trascendental, que es lo que Zubiri llamó “atemperamiento”, y que da lugar al trascendental *pulchrum*.

Pero está también la dimensión talitativa, los sentimientos en tanto que tales, que también están dados en aprehensión y que, como dice Zubiri en el último texto citado, no son consecutivos a la intelección, sino modos de intelección de la realidad.

A la altura de 1980 parece que ya no le es de mucha ayuda la vieja distinción entre la “**nuda realidad**” de la cosa y su “**actualidad**”, ni el decir que los sentimientos son de la realidad, pero no como notas de su nuda realidad sino como notas de actualidad.

No es un azar que esta distinción entre la nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y **sustantividad** se vinieran a identificar con **actualidad**. Pero este es otro problema.»

[Gracia, Diego: “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 142-143]



«La inteligencia consiste solo en actualización. Los principios de identidad, contradicción, etcétera, no son de la inteligencia sino de la realidad. La inteligencia meramente actualiza. No hay caja negra, ni programa especial, ni principios lógicos, ni juicios analíticos. Lo que sucede es que la actualización es un proceso complejo, que incluye la percepción, la ficción, la concepción y el pensar racional.

De ahí que Zubiri hable de unas “categorías” de la actualización. Para Zubiri, las categorías no son del ser, como pensó Aristóteles, ni del entendimiento, como afirmó Kant, sino de la actualización (*cf. Inteligencia y razón*, pp. 187-198). Lo que Zubiri hace es restituir la filosofía a su intuición originaria: no hay dos órdenes sino solo uno, el orden de la realidad.

La realidad es actualidad, y la inteligencia es actualización. De este modo, al final Zubiri llegó a un sistema rigurosamente coherente, aunque le fuera preciso el trabajo de toda su vida para llegar a él. Una vez alcanzado este punto, había que reconstruir todo el edificio de la filosofía desde él: la tarea filosófica que quedaba abierta era ingente.

A partir de entonces [publicación de la *Trilogía* o *Noología* (1980-1983)], el concepto de sustantividad quedó supeditado al de actualidad y se relativizó: podía ser usado como sinónimo del momento de *reidad*, del momento de realidad en la aprehensión (*Inteligencia y realidad*, p. 202) y también para definir los diferentes niveles de organización de lo real: la glucosa tiene su sustantividad, pero el organismo vivo en el que está, también, y de nivel

superior, y ese organismo está dentro de una sustantividad superior que es el cosmos, etcétera. (Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de X. Zubiri*).»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 836]



«A pesar de conservar la noción de sustancia, en *Sobre la esencia* Zubiri abandona las tesis fundamentales de la ontología aristotélica. Las cosas reales son sistemas sustantivos, no sustancias, aunque pueden estar formadas por ellas. No consisten en unas propiedades que emergen de una sustancia o sujeto que es algo así como su soporte, sino en una estructura de notas enlazadas sistemáticamente.

Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan de cada realidad determinadas propiedades, y sustantividad es suficiencia en el orden constitucional. Así, por ejemplo, la glucosa en el ser humano es un sujeto físico, una sustancia, pero insustantiva, no tiene suficiencia constitucional.

Según Diego Gracia esta pervivencia de la teoría de la sustancia obedecería a un prejuicio teológico: Zubiri necesita distinguir sustancialidad de sustantividad para explicar el problema del alma.

Su idea es que el alma es una sustancia espiritual que forma parte del compuesto sustantivo humano. En el caso del hombre vivo, el alma no tiene sustantividad, pero sí sustancialidad. Y eso es lo que permitiría explicar su supervivencia tras la muerte. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 616 y 808 n. 24]



«La realidad sustantiva es sólo una, y lo psíquico sólo es real en el interior de la sustantividad humana. La cuestión decisiva es la eliminación de un pensamiento sustancialista que empapa tanto a materialistas como a idealistas.

Los primeros acaban concibiendo el psiquismo humano como un psiquismo animal, más evolucionado, pero no esencialmente distinto de él. A los segundos, la irreductibilidad de las notas intelectivas los lleva a afirmar la existencia de una dualidad de sustancias.

Zubiri sostiene, con los idealistas, que el psiquismo humano es esencialmente distinto del animal; pero, con los materialistas, no entiende el psiquismo como cualidad extrínseca a la materia.

Al pensar en términos de sustantividad y no de sustancialidad, es posible comprender la existencia de sistemas unitarios con notas totalmente heterogéneas. Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, p. 411.»

[Corominas, Jordi y Vicens Folgeira, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 671]



«Es interesante advertir que muchos de los términos que Zubiri cree necesario introducir en su descripción de la realidad son de progenie científica. Muchos proceden de la biología. Así, el de “constitución” y “suficiencia constitucional” (SE 137). El término constitución es típicamente biológico, y más cuando se añade al sustantivo suficiencia.

Y para Zubiri es nada menos que la definición de sustantividad, el concepto quizá básico de su descripción de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Pero lo mismo sucede con otros muchos conceptos, como “formalidad”, “formalización”, “hiperformalización”, “independencia del medio y control específico sobre él”, “estímulo”, etc. Otros proceden de la química, como los de “nota”, “estructura”, “mezcla”, “combinación”. La distinción entre “elementos” o “notas elementales” y “notas sistemáticas” tiene ese mismo origen.

No es que estos conceptos estén en esas ciencias del modo y en la forma en que Zubiri los utiliza. Pero es claro que en su descripción Zubiri se ha valido de los datos aportados por esos distintos saberes, por más que el alcance que en él adquieren esos términos sea nuevo y vasa más allá del significado que tienen en sus respectivas ciencias.

Es interesante, por ejemplo, que cuando Zubiri habla de “sustancia”, la entienda en sentido físico, como cuando en español hablamos de las sustancias de un caldo, etc. (SE 179). La sustancia es un concepto físico-químico, y Zubiri parte de ahí para llevar a cabo sus descripciones.

Este tema de la sustancia acabó obligándole a serias rectificaciones. Hasta comienzos de los años setenta es sabido que Zubiri echa mano de los términos “sustancia” y “sustantividad”. La sustantividad se identifica con la realidad, en tanto que la sustancia viene a coincidir con lo que llama “elementos” de una sustantividad. (SE 156)

Estas **notas elementales** son las que están en la base de todas las otras notas de la cosa real, y que llama **constitucionales**. Las notas **constitutivas** son últimas en la línea de la nota, y por tanto infundadas. Esto quiere decir que se fundan en sí mismas.

Pues bien, esta es la idea zubiriana de sustancia. Por ejemplo, la glucosa, cuando está fuera del organismo, es una sustantividad, porque tiene realidad en tanto que tal, pero al ser ingerida por una persona, pierde su sustantividad y queda convertida en mera sustancia, es decir, en algo que se funda a sí mismo y no pierde sus propiedades por el hecho de estar en el interior de otra realidad. (SE 156)

Esto significa que esa realidad es última en su línea, que no se halla fundada en algo anterior o más elemental. Es el sentido de la expresión **elemento** o **nota elemental**. Los elementos que son necesarios para la existencia de

una sustantividad, y que por tanto la constituyen desde sí mismos, son los que Zubiri llama “**notas constitutivas**”, que vienen a identificarse con la esencia de la realidad en cuestión.

Si las “**notas constitucionales**” (SE 136-7) son la expresión de la sustantividad de la cosa, las **notas constitutivas** se identifican con la esencia.

Así, el hidrógeno y el oxígeno son las notas constitutivas del agua, porque sin esos dos elementos no se forma la sustantividad o realidad que llamamos agua, algunas de cuyas notas pertenecen a la sustantividad entero, como las **notas sistemáticas** (por ejemplo, sus propiedades químicas), pero otras no, ya que son propias de sus dos elementos constitutivos (por ejemplo, el peso). (SE 148)

Esta descripción de lo aprehendido presenta varios problemas serios. Uno de ellos es la distinción entre sustancia y sustantividad. (SE 157) Si la glucosa es sustantiva fuera del organismo, no se entiende por que hay que decir que, al ingresar en un organismo, pierde sus propiedades y solo es sustancial. Lo lógico sería decir que es sustantiva en ambos casos, aunque integrada en una sustantividad mayor.

Lo cual haría inútil el término sustancia, que sería sustituido, con ventaja, por el de sustantividad. Un razonamiento similar a este es el que llevó a Zubiri al abandono del término sustancia a comienzos de la década de los setenta. [...]

Para el Zubiri de los años cuarenta a setenta, una de las notas constitutivas o esenciales de carácter sustancial es la *psyché*, el alma. (EM 59) Si en la década de los setenta abandona la idea de sustancia, se le plantea el problema de qué es el alma. Podría haber dicho, siguiendo el ejemplo de la glucosa, que se trata de una sustantividad.

Pero eso no parece que pasar nunca por su mente. En el ser humano, dice a partir de entonces, no hay más que una sustantividad, que tiene carácter “psico-orgánico”. (EM 107) Esto lo explica afirmando que en la sustantividad humana hay dos subsistemas de notas, el subsistema de notas psíquicas y el subsistema de notas orgánicas.

El término **alma** desaparece, sustituido por el de **psiquismo**. El alma era una realidad sustancial, una sustancia, en tanto que el psiquismo es un subsistema de notas, el subsistema de notas psíquicas. [...]

El cambio del término “alma” por el de “psiquismo” implica el paso de considerar la inteligencia humana como sustancia esencial y constitutiva, y por tanto como elemento o nota elemental, a verle como nota constitucional de tipo sistemático.

El psiquismo específicamente humano sería el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Sería una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas. En

cierto momento de su organización, la realidad daría lugar a una nueva funcionalidad, la propia del psiquismo humano.

No olvidemos que la **inteligencia** se define en Zubiri como “mera **actualización**”, por tanto, como pura y estricta funcionalidad. En él no hay nada parecido a ideas innatas, reminiscencia o cosa similar. La intelección es mera actualización. Nada más.

Pero Zubiri no llegó a este punto, que parece el término natural de la evolución de su pensamiento. Y ello por varias razones. En primer lugar, porque entonces la biología del desarrollo no estaba al nivel de hoy, y era usual interpretar la relación entre **genotipo** [conjunto de los genes que existen en el núcleo celular de cada individuo] y **fenotipo** [conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo y el medio] de modo muy lineal, casi mecanicista.

Pero hay otro motivo por el que Zubiri no llegó nunca a interpretar el psiquismo específicamente humano, eso que él engloba en el término inteligencia, como pura nota sistemática. Se trata de que siempre negó que de la pura complejización de las notas materiales pudiera salir una cualidad tan radicalmente distinta a ellas como es la intelección, la formalización de las cosas como realidades.

Con lo cual, en los últimos años de su vida, se encontró en una encrucijada que no acabó de resolver. Ya no aceptaba la idea del alma como sustancia, pero tampoco podía asumir que el psiquismo fuera una nota sistemática.

¿Qué era entonces? Una de las últimas afirmaciones que hizo sobre este tema se encuentra en *Inteligencia sentiente*, del año 1980. Allí llama a la inteligencia “nota estructural”, pero inmediatamente añade:

*No es una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hipersustancializadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas.*  
(IRE, 97)

¿Es una reminiscencia de la vieja teoría del alma, de la que Zubiri nunca acabó de desprenderse, a pesar de los ingentes esfuerzos que hizo por ello? Pienso que hay una explicación alternativa. Se trata de entender esa nota no en la línea de las ya descritas, sino en otra línea muy distinta y que no hizo más que ganar importancia con el tiempo en la obra de Zubiri, hasta el punto que al final la tuvo suma.

Me refiero a la línea de la actualidad. Hay notas que pertenecen a lo que Zubiri llama con frecuencia la “nuda realidad” de la cosa, y hay otras que tienen que ver con su “actualidad”. Las notas constitutivas y constitucionales son propias de la sustantividad de la cosa y por tanto de su nuda realidad.

Pero esa sustantividad puede cobrar diferentes actualidades. Algunas con meramente extrínsecas, y por tanto adventicias, como el cambio de lugar.

Al entrar en una habitación, cobro actualidad en ella, sin que por eso cambia mi nuda realidad. Pero hay otras veces en que el cobro de una nueva actualidad afecta a la sustantividad, incluso esencialmente.

Zubiri aplicó esto en el año 1980, el mismo de la frase antes citada, al misterio cristiano de la Eucaristía. La tesis clásica era que el consagrar el pan y el vino, éstos se transformaban en nuevas sustancias; es la llamada "transustanciación".

Zubiri considera que esto no puede ser así, y que el cambio no se produce en el orden de la sustancia sino de la sustantividad; de ahí que acuñe el término "transustantivación". Pero ésta no puede tener lugar más que por adición o sustracción bien de elementos o notas elementales, bien de notas sistemáticas. [...]

En 1980, desaparece la idea de transformación sustantiva por cambio en la unidad coherencial primaria y dice que la transustantivación se debe al cambio en la actualidad, a la ganancia de una nueva actualidad. Esa actualidad es la presencia de Cristo en el pan y el vino. De ahí que afirme que se trata de una transustantivación por transactualización. (PTHC 415)

Hay actualidades, en efecto, que no son meramente adventicias sino sustantivas e incluso constitutivas. Tal es el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía. ¿Pensaba lo mismo de la presencia de la intelección en la realidad humana? ¿Se trataba de una transformación sustantiva y esencial por el mero cambio de actualidad?

No podemos saberlo, pero todo hace pensar que caminaba en esa dirección. Repárese, una vez más, que para Zubiri la intelección consiste en "mera actualización". Se trata de pura y simple actualidad. [...]

Zubiri considera que la importancia de la intelección obliga a ir más allá, y afirmar su carácter esencial y constitutivo. Y por tanto tiene que afirmarla como nota elemental o elemento y no como nota sistemática. El mero sistematismo de notas materiales no podría dar de sí una nota como la inteligencia humana.

Pero si se trata de una nota elemental, la cuestión es de dónde procede. En caso de que fuera sistemática, la respuesta sería obvia: procedería del propio sistematismo, que acabaría dando de sí esa cualidad nueva que llamamos intelección, o capacidad de formalizar las cosas en tanto que realidades.

Pero tratándose de un elemento nuevo, ese recurso resulta imposible. ¿De dónde surge, entonces? La respuesta de Zubiri se halla en las últimas páginas que revisó en vida, las dedicadas a "la génesis humana". (SH 455-476) Esa nota tan peculiar que llamamos inteligencia surge en el ser humano "por elevación".

Este término ha recibido diferentes interpretaciones. Para unos se trata de la acción directa de Dios, haciendo de ese modo sinónimo elevación de creación. Pero es claro que Zubiri no ha querido utilizar esta última palabra.

Y, por otra parte, dice que quien eleva es la *natura naturans*, no Dios. [...] En Zubiri esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios, sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos.

“A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo.” (EDR 91) [...]

La realidad concreta (*natura naturata*) no puede dar por sí misma, a través de la complejización de sus estructuras, esa nota que llamamos inteligencia o psiquismo específicamente humano. Lo puede dar “desde sí misma”, pero no “por sí misma”. Para que sea capaz también de esto segundo, se requiere una “elevación”. ¿Y qué es lo que eleva?

La realidad de un cosmos como un todo. El sistema cósmico entero es el único dotado de verdadera causalidad. Por tanto, la materia cósmica tiene la capacidad (que para unos vendrá de Dios, pero para otros no) de dar por sí misma esa nota que llamamos el psiquismo específicamente humano, y esa capacidad es la que se manifiesta en el homínido de forma que éste acaba dando de sí más que lo que en tanto que mero homínido podría dar.

Lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esa idea. [...]

La complejización de estímulos no da nunca ni puede dar realidad. Tal fue siempre la tesis defendida por Zubiri. El salto no puede explicarse por mera complejización. Tiene que apelar a otro mecanismo. Tal es lo que Zubiri entiende por elevación.

La persona creyente en un Dios creador la interpretará como un resultado de la acción directa de Dios, o como creación de un alma, pero quien no comparta esa creencia no lo verá así.

La tesis de Zubiri es que desde la pura filosofía lo único que cabe decir es que del estímulo no puede salir la realidad, y que por tanto hay un proceso de elevación, producto de la *natura naturans*, que cada uno interpretará como pueda o sepa. Unos verán en ella mano de Dios y otros la potencialidad de la materia cósmica. (EDR 89, 24)

La filosofía ha de quedarse en el hecho de que la pura complejización de estímulos no puede dar de sí la formalidad de realidad.»

[Gracia, Diego: “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 121 ss.]



«En 1980, a los 81 años de edad, Zubiri recibe el doctorado *Honoris causa* en Teología, que en su día no había considerado conveniente otorgarle la Universidad Gregoriana y ahora se lo concede la Universidad de Deusto. La teología es una de las fibras más íntimas de su realidad personal.

En Deusto impartirá la lección “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, publicada en Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 397 ss.

Los conceptos de “actualidad” y “corporeidad” cobran en este artículo una gran importancia. Aún en el escrito “El hombre y su cuerpo de 1973, Zubiri consideraba que la actualidad era consecutiva a la sustantividad, a la función orgánica y configuradora del cuerpo.

Pero en este momento, lo más radical era la comprensión del cuerpo como corporeidad, como principio de actualidad (estar presentes) en la realidad, el cosmos y el mundo, y las otras funciones eran derivadas. Estas reformulaciones tuvieron consecuencias en todos los órdenes.

En el artículo que comentamos, Zubiri sacó algunas consecuencias teológicas: mientras que, en el curso de 1971, “El problema teológico”, afirmaba que la Eucaristía era trans-sustantivación sin trans-sustanciación, ahora dice que es una trans-sustantivación por trans-actualización.

A. González (*Un solo mundo*, p. 251) ha destacado su relevancia para una teoría social: “La corporeidad, mucho antes que el sentido, los fines, la conciencia o el lenguaje, es un elemento esencial de una teoría de la acción social, como han subrayado las llamadas ‘teorías de la estructuración’ (A. Giddens, H. Jonas)”.

Desde una perspectiva zubiriana, hoy se podría hablar de corporeidad mundial en el sentido en que las acciones humanas de cada individuo, antes que, por un lenguaje o sentido cultural, están moduladas, positiva o negativamente, y las más de las veces inconscientemente, por la actualidad física (ecológica, económica, social...) en ellas de la humanidad entera.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 831 n. 41]



«Leibniz es la versión más exagerada o extrema de la teoría de la sustancia defendida secularmente en filosofía. De ahí su importancia. Es un buen ejemplo de lo que el racionalismo inveterado de la filosofía ha entendido por realidad.

La realidad es una mónada, y la mónada es la unidad de notas perfecta y autosuficiente en su propia línea. Por eso cada mónada es la representación de todo el universo en una perspectiva particular, la de la propia mónada de que se trate.

Mi impresión es que todos tendemos a entender los conceptos de “realidad” y de “cosa” de este modo, de forma más o menos leibniziana, y que eso

dificulta, cuando no impide comprender el sentido de algunas de las tesis básicas de la filosofía de Zubiri, probablemente de su núcleo más importante. Porque ese núcleo está contenido, a mi modo de ver, por dos afirmaciones.

Primera, que la realidad no es esencia ni sustancia que se aprehende por intuición, sea esta sensible o intelectual, sino que la realidad es mera formalidad de lo dado en la aprehensión sentiente en tanto que dado en ella.

Segunda, que eso formalmente dado no es nunca la esencia, sino lo que Zubiri llama "en propio" o "de suyo" o "sustantividad", que es la cosa aprehendida, pero no como "tal" cosa aprehendida (de ser esto así volveríamos de nuevo al intuicionismo), sino como formalmente "real".

Esta diferencia es importante, porque si la aprehensión primordial aprehendiera el contenido en tanto que tal contenido, se trataría de una teoría intuicionista más, como tantas otras que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía.

El "de suyo" o "en propio" es la cosa, la cosa en sus notas, pero no en tanto que notas específicas o talitativas, sino en tanto que formalmente "reales". Esto es lo que obliga a Zubiri a distinguir entre "formalidad" y "contenido".

En la aprehensión primordial se nos actualiza la cosa, y por tanto sus notas, pero no en tanto que contenido sino en tanto que formalmente reales. Solo eso es "mera actualidad". El contenido no está "meramente actualizado". Si el contenido estuviera "meramente actualizado", nos hallaríamos de nuevo ante un intuicionismo, fuera del tipo que fuera.

La aprehensión de las notas como reales, o, dicho de otro modo, el carácter formalmente real de las notas y del sistema de notas, está dado en aprehensión del contenido de las notas en tanto que tal contenido, si se prefiere, el contenido del contenido, o el contenido como tal contenido, ni está meramente actualizado, ni hay verdad real de él.

Lo contrario es entender a Zubiri desde categorías que no son las suyas, y que he tratado de representar paradigmáticamente en la obra de Leibniz.

A partir de aquí, tiene sentido que Zubiri rechazara el término "sustancia" y lo sustituyera por el de "sustantividad". La mónada es una sustancia, pero no cabe identificarla con lo que Zubiri llama "de suyo" o "en propio", a pesar de que a primera vista parecen cosas sinónimas.

Aquí está el error al que inducen expresiones ambiguas, como la que defina la sustantividad como "conjunto clausurado y cíclico de notas", o como lo que "es independiente del medio y tiene control específico sobre él, o también como "suficiencia constitucional".

Todas estas definiciones ponen en parangón formalidad y contenido, de tal modo que aprehensión acaba identificándose con intuición (tanto de

formalidad como de contenidos), lo que hace de la sustantividad otro tipo de sustancialidad o una teoría más de la sustancialidad de las cosas.

No hay duda de que *Sobre la esencia* da pie a esta interpretación. Pero no es eso lo que dice la trilogía sobre la inteligencia. Si la sustancialidad primordialmente aprehendida se entiende no como "formalidad" sino también como "contenido, no hay modo de evitar su concepción como "mónada".

Pero si, como Zubiri repite una y otra vez en la trilogía, realidad es pura formalidad de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y a eso es precisamente a lo que llamamos sustantividad, hay que concluir que la sustantividad no es otra cosa que el "de suyo" o "en propio" de lo aprehendido en tanto que aprehendido. [...]

La elaboración del contenido en tanto que contenido no es tarea propia de la aprehensión primordial de realidad sino del logos. Confundir aprehensión primordial y logos es logificar la inteligencia. [...]

Si la formalidad y contenido son parte de la aprehensión primordial, aunque de distinta manera, la cuestión está en saber cuál es esa manera. En el caso de la formalidad, la respuesta es clara: se trata de "mera actualización", donde "mera" significa que está actualizada y nada más, de tal modo que no hay nada ulterior que se añada a ella.

Por el contrario, en el caso del contenido se trata de actualización, pero no de "mera", lo que significa que aquí sí hay proceso ulterior, que ya no consistiría en "actualización" sino en "libre creación" (IL 94ss).»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 347-349]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten