

PATRICIO MARCHANT

## SUSTANCIA Y SUSTANTIVIDAD

A propósito de la obra de Xavier Zubiri *Sobre la esencia*<sup>1</sup>

---

EL VIEJO problema aristotélico de la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia, constituye el problema debatido por Zubiri en *Sobre la esencia*<sup>2</sup>. Pero no se trata meramente de repetir a Aristóteles; al contrario, por un lado, viviendo las tendencias de su pensar, hay que superarlo en radicalidad, concibiendo la esencia desde ella misma y no desde algo que le sea exterior y, por otro lado, apoyándose en una nueva teoría de la inteligencia, hay que ensayar pensar aquello que tiene esencia —la realidad esenciada— no como sustancia sino como sustantividad. Dos novedades aquí: respecto a Aristóteles, lo recién dicho; respecto a los modernos, pensar el problema de la realidad partiendo justamente de una pretendida universalidad y univocidad de la esencia y no desde una región o ámbito de objetos particulares. Pues, justamente la filosofía moderna piensa como acceso al ser algo particular, la conciencia, aunque, por cierto, particular respecto a una universalidad abstracta, plenitud de contenido concreto para quien sabe gozar de sus favores. Pero, ¿cómo se justifican estas novedades? Por la confluencia de la crítica y el descubrimiento. Pues la crítica muestra cómo Aristóteles —y quienes pensaron a su manera, los escolásticos— fueron infieles a sus propios ideales, y la nueva teoría de la inteligencia y la nueva teoría de la esencia muestran cómo es posible superar a aquéllos, así como superar el planteamiento moderno del problema. El carácter formal de lo inteligido en cuanto tal es *realidad*, realidad verdadera, manifiesta en tres dimensiones (patentización, seguridad, constatación), cuya unidad es *constitución*, entendida como sustantividad, siendo la esencia lo que constituye a la sustantividad como tal. Y el ámbito de lo que tiene esencia —lo esenciable— es el “ámbito de la realidad como conjunto de cosas que, dotadas de ciertas propiedades,

actúan formalmente por éstas"<sup>3</sup>, con lo cual lo único que se excluye son las *cosas-sentido*. No hay, entonces, ámbitos privilegiados de acceso al ser, pues todo lo que se nos da (con la excepción señalada) tiene esencia y en esto no se distingue ninguna región particular del ser; coinciden todas las cosas en tener una cierta estructura y coinciden también en el modo de revelar aquélla a la inteligencia. Nefasta universalidad, diría la filosofía de la conciencia, en la que todo se iguala al precio de la pérdida de la originalidad del espíritu, cuyo modo de ser es tan radicalmente distinto y, aún más, según muchos, es el fundamento de los otros modos de ser. Y a una teoría de la inteligencia que postule un idéntico darse como realidades de todos los entes, se le puede oponer, tal vez alguna otra, que nos muestre la distinción radical entre el modo de darse del espíritu y el modo de darse de las cosas, quedando así por justificar la primacía de la consideración universal de la esencia, problema que nos detendrá inmediatamente. Pero con esto no se ha dicho todo. Pues propio de una filosofía es su *significado*, es decir, aquello que resulta formal y finalmente dicho sobre los entes en ella; *significado* que se deriva de la idea del ser que la filosofía implica, si quiere realmente decir lo que éste es, y que se hace patente, por ejemplo en los escolásticos, en su teoría de los trascendentales. Y cabe preguntarse, entonces, cuál es el *significado* de la filosofía de Zubiri, esto es, llevando la pregunta a su principio, qué nos dice o no nos dice Zubiri sobre las ideas del ser de las grandes filosofías y sobre la de su filosofía, problema que se hace más urgente cuanto menos aceptamos la interpretación que da Zubiri de algunos filósofos, por ejemplo, de Aristóteles y de la Escolástica medieval. Y aquí hay, por consiguiente, otro punto que debemos considerar.

Ahora bien, comencemos por una aclaración. *Sobre la esencia* se presenta como el volumen primero de unos *Estudios Filosóficos*, esto es, como el primer miembro de una serie de obras cuyo número y contenido ignoramos absolutamente. Así, es posible al criticarla, errar de dos modos: primero, sacando por nuestra parte conclusiones que el autor no saca o, más aún, que en otro lugar puede directamente rechazar; segundo, considerando sin justificación lo que el autor puede más adelante justificar. Pero esto no impide, creo, que desde ya la crítica pueda tomar posiciones de principio frente a una obra cuyo mérito no se puede discutir, pero cuyo alcance es difícil de determinar; para eso, preguntémosnos qué se ha ganado filosóficamente en ella de nuevo y original.

Existen, nos dice Zubiri, tres conceptos de esencia<sup>4</sup>. En un primer

sentido, esencia es "todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee *hic et nunc*, incluyendo este mismo *hic* y este mismo *nunc*". En un segundo sentido, la esencia abarca "tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee (la cosa) como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad". Finalmente, de un modo estricto, ya que las notas recién nombradas pueden aparecer vagamente delimitadas frente a las indiferentes o accesorias, las notas esenciales son aquellas "que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje de ser en estricto sentido lo que es"; al conjunto unitario de estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llama Zubiri esencia. Como característica de la esencia se puede señalar: que es un momento de la cosa real, momento que es la unidad primaria de sus notas, unidad que es intrínseca a la cosa y en la que se fundan las demás notas, constituyendo así la realidad verdadera de la cosa<sup>5</sup>.

Ahora bien, como la esencia que se busca es la esencia física se debe retroceder a la realidad misma y en ella inquirir qué es aquélla, "independientemente de toda función ulterior que pueda desempeñar, sea en el orden de la existencia, sea en el orden de la especificación, etc."<sup>6</sup>. Se trata de captar la esencia en su función estricta. Así, por ejemplo, anteriormente al problema de la esencia como término de nuestra manera de enfrentar las cosas reales o al problema de la relación de la esencia con la existencia, está el problema de la esencia en sí misma, "como momento estructural y físico de la cosa real"<sup>7</sup>. Pensar la esencia *sensu stricto* es el ideal de la investigación.

Para acercarse positivamente al problematismo de la esencia, parte Zubiri estudiando algunas concepciones clásicas acerca de ella<sup>8</sup>. De este modo estudia a Husserl, Leibniz, Hegel y Aristóteles. No se trata de refutar, nos dice, pese a que le interesa mostrar la insuficiencia de esas concepciones, sino de acercarse a la cosa "por tanteos aporéticos"<sup>9</sup>. ¿Cómo procede? Pues bien, critica a los tres primeros filósofos exteriormente al sentido de sus doctrinas, simplemente oponiendo su idea de la esencia como física a la concepción de la esencia de aquéllos. No ensaya *vivir* sus ideas, sino mostrar lo insuficientes que resultan respecto a su propia concepción. Ello podría aceptarse, siempre que no se vea ahí una crítica muy profunda, sino sólo un cotejo de opiniones; pero lo característico del tratamiento de Zubiri es que presenta su idea de la esencia como constituyendo un terreno natural y claro por sí mismo del y desde el cual los otros filósofos se habrían desviado, no siendo, entonces, concepciones divergentes desde el ori-

gen, sino en su desarrollo, lo que no puede aceptarse. Así postula (y sin una justificación, en este momento, al menos) la prioridad de la consideración de la esencia tal como él la entiende. Nada más claro que lo que dice acerca de la concepción de Husserl de que la índole intencionalidad formal de la conciencia sea la intencionalidad: "Pasemos por alto el grave problema que constituye el hablar de eso que Husserl, siguiendo a la filosofía a partir de Descartes, llama la conciencia. No puede hablarse de *la* conciencia por la sencilla razón de que la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo. Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos —no todos— de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay *conciencia*. Por esto el problema radical no está en el momento de conciencia, sino en la índole *física* de aquellos actos"<sup>10</sup>. Como se ve, no hay propiamente una discusión de la teoría de Husserl, sino un rechazo de plano, con lo que lo propio de Husserl es dejado a un lado, sin una crítica interna. La conciencia, anota, carece de todo ser sustantivo y lo sustantivo, dirá más adelante, es lo verdaderamente existente. En esta última afirmación está, entonces, el problema, pudiendo objetar la filosofía de la conciencia que ese papel corresponde más adecuadamente a la conciencia o, al menos, que la conciencia puede intentar ocuparlo mientras sus pretensiones —y el problema general— no se hayan discutido largamente<sup>11</sup>.

Distinto carácter, por el contrario, parece revestir su crítica a Aristóteles. Pues con Aristóteles cree Zubiri tener justamente coincidencia de intención. Podría pensarse, y así parece pensarlo Zubiri, que como Aristóteles, por precisos motivos que el mismo Zubiri señala, fracasó en su intento, bastaría con ajustar lo incorrecto para poder cumplir el cometido, ajuste que no sería, por cierto, algo simple, sino una formidable tarea. Modificando la conceptualización de la esencia y de aquello que tiene esencia (la sustancia) habríase cumplido el objetivo. Si así se encaran las cosas, justamente trataremos de mostrar, primero, cómo Zubiri tiene una especial —y esencialmente parcial— concepción de la sustancia aristotélica y, segundo, que al substituir la sustancia por la sustantividad se sale del ámbito de pensamiento aristotélico, por lo cual con eso no habría una mera substitución, sino un cambio total de perspectiva, con importantes consecuencias para la justificación del ámbito de pensamiento en que la doctrina de Zubiri se mueve. Trataremos de justificar todo esto, principiando por la crítica de Zubiri a Aristóteles.

Para Aristóteles, nos dice Zubiri, "la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto"<sup>12</sup>.

De dos modos se acerca Aristóteles a la cosa real. Primero, por la vía de la definición: se trata de averiguar cómo tiene que ser la cosa real para que haya una definición de ella. Ahora bien, según Aristóteles, sólo expresan la esencia aquellas definiciones en las que el predicado conviene al sujeto por sí mismo, sin que el sujeto entre en el predicado, esto es, sin que lo definido entre en la definición, lo que acontece sólo en los entes naturales. En ellos, el sujeto último de predicación es la sustancia, que no se predica de ninguna otra cosa; por lo tanto, sólo de ella se pueden predicar notas esenciales, es decir, sólo las sustancias tienen esencia. En segundo lugar, Aristóteles se acerca a la cosa real, examinando la esencia como momento real de la sustancia. En la sustancia, la esencia no se identifica con ésta sino que es sólo un momento de ella, algo de ella, lo esencial del todo. Afuera quedan las notas inesenciales: los accidentes que sobrevienen a la sustancia, pero también lo inesencial que sobreviene a la esencia, esto es, las notas individuantes. Pues la distinción entre esencia y sustancia no es una distinción entre la forma sustancial y el todo, pues las sustancias naturales poseen naturalmente materia. Esa relación se comprende si se fija la mirada en la generación natural de las sustancias: la identidad del generante y del generado es una identidad en lo específico. Esto es lo idéntico en ellos; por lo tanto, la especificidad es justo la esencia. Esta especificidad abarca *la* materia, pero no *esta* materia; entonces, la diferencia entre esencia y sustancia es la diferencia entre compuesto sustancial específico y compuesto sustancial individuado; así, todo lo inespecífico es accidental. Ahora bien, la convergencia de los dos modos que utilizó Aristóteles para acercarse a este problema se ve en la noción de *eidos*, con la que Aristóteles designó a la esencia. En un primer sentido, *eidos* es "el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que se *ve* la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, etc."<sup>13</sup>. Es, entonces, la forma típica que manifiesta el ser de la cosa, siendo el principio de estos caracteres la forma sustancial. Pero, en otro sentido, se puede hacer de este *eidos* término de un logos predicativo, comparándolo con otro *eidos*. Entonces muestran caracteres comunes que se les pueden atribuir y que denuncian un tronco común (*genus*), sobre la base del cual se puede trazar una genealogía. Así entendido, el *eidos* es "aquello que denuncia el *género* a que (una cosa) determinadamente pertenece"<sup>14</sup>. Por una parte, de este modo, el *eidos* es la esencia física de la cosa; por otra, lo que en la cosa es correlato de la definición. Pero ambos significados convergen, pues "la esencia como *eidos* real es un momento físico de la cosa, pero

es su físico momento de especificidad; el *eidos* es siempre típico. Y justo este *eidos* real en cuanto específico es lo que el logos define por género y diferencia... De suerte que la especie, en cuanto definida, es *materialmente* idéntica a la especie en cuanto momento real de la cosa"<sup>15</sup>. En ambos casos, la esencia es lo específico.

Zubiri considera que este concepto de la esencia tiene una "turbia ambivalencia". Pues la vía de la definición prevaleció sobre la vía física al considerar Aristóteles esta cuestión. Así, le hace Zubiri a Aristóteles tres críticas fundamentales: a) que el ámbito de lo esencial (lo que tiene esencia) sea la *naturaleza*, en cuanto opuesto a los productos de la *técnica*; b) que la realidad esencial (las cosas que tienen esencia) sea la sustancia natural; c) que la esencia misma sea lo específico<sup>16</sup>.

Volveremos sobre el primer punto más adelante. Respecto al segundo, Zubiri niega que la sustancia sea el verdadero ente, esto es, niega su primacía. Según interpreta Zubiri a Aristóteles, el fundamento de este rango consistiría en la irreductible subjetualidad de aquélla. Así, todo lo que es sujeto último sería sustancia. Aristóteles habría llegado a esta conclusión por la doble vía de la predicación y de la naturaleza ("la sustancia es el sujeto último de la predicación, y los accidentes no son sino afecciones de la sustancia"). Ambas consideraciones le parecen a Zubiri no concluyentes ("toda realidad, sea cualquiera su índole, puede ser convertida en sujeto de predicación" y "una cosa es que *dentro* de la transformación haya *momentos* estructurales persistentes, otra que lo persistente sea una *cosa-sujeto* permanente *por bajo* de la transformación"). Para Zubiri la plenitud de autonomía entitativa corresponde a la sustantividad y no a la sustancia, lo que tratará más adelante de justificar y que nos retendrá después convenientemente<sup>17</sup>.

Veamos ahora el tercer punto que Zubiri critica a Aristóteles, esto es, que la esencia sea la especificidad de la sustancia. La preponderancia de la vía de la definición sobre la vía física es aquí también clara, por más que Aristóteles apele a la generación física, pues su error consistió en no plantearse con rigor formal lo que es una especie física. Aristóteles tomó de aquélla sólo el hecho de la multiplicidad de individuos iguales y su inclusión en el mismo concepto. Pero, ¿basta esto para constituir una especie? Eso es necesario, nos dice Zubiri, pero no suficiente. De todos modos, es sobre la preponderancia de la vía lógica en lo que hay que insistir: 1) Partiendo de la esencia como correlato de la definición, Aristóteles utiliza para llegar a la esencia una vía indirecta y llena de supuestos: que lo esencial sea necesaria-

mente definible. Hay, se puede argumentar, definiciones de algunas esencias, pero lo definido en ellas es sólo la esencia como especie. Esta abarca *la* materia, pero no *esta* materia, y es *esta* materia la que resulta esencial para el individuo. No se puede medir la esencia con el criterio de la definición; lo indefinible (lo inespecífico) puede ser también esencial. 2) Partiendo de la cosa real, Aristóteles se pregunta cómo se articula el individuo en la especie, entendiéndose de este modo que la estructura de esa articulación sería su esencia, en vez de preguntarse en qué consiste en un individuo su momento físico esencial respecto a la totalidad de sus notas. Por lo tanto, hay que examinar primero qué es la esencia misma, independientemente de que sirva para constituir una especie. 3) Al tomar los dos conceptos de la esencia juntos, ésta le aparece a Aristóteles siempre como momento de un sujeto de atribución, como un momento de una sustancia. Pero como la esencia es lo específico, las notas esenciales se predicán de la especie (sustancia segunda), no de la sustancia individual, con lo cual se plantea el problema de la articulación entre las dos sustancias: a tal resultado conduce el logicismo aristotélico<sup>18</sup>.

Zubiri concluye del estudio de Aristóteles que éste vio claramente que la esencia tiene en lo real una peculiar función, pero que la redujo a la especificación. Pero la función de la esencia, según Zubiri, es, por el contrario, distinta: "es una función estructurante independiente de toda especificación"; es una función "en el orden de las propiedades mismas". Y, finalmente: "La idea aristotélica de esencia está trazada al hilo del *logos*, y aboca por esto inexorablemente a la especificidad del sujeto de esta predicación. Es una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación". Que en la Edad Media se haya pensado la razón formal de la sustancia como *perseidad* en nada cambia la situación<sup>19</sup>. Desde la realidad misma se tiene que conceptualizar nuevamente la esencia y su función. Si Aristóteles captó justamente el problema, su solución resultó desviada. Zubiri necesita, entonces, discutir nuevamente la idea de lo real y la función en él de la esencia. La crítica a Aristóteles deja abierta la posibilidad de un nuevo tratamiento del viejo problema; que éste es realizable, lo muestra la nueva teoría de la inteligencia. A ella se unirá después una teoría sobre la esencia misma, que tendrá el ámbito adecuado donde ser recibida.

Trataremos de determinar ahora la realidad esenciada que la teoría de la inteligencia descubre. Del mismo modo cómo distinguió en el análisis de Aristóteles el ámbito de lo esenciable, lo esenciado y la

esencia misma, Zubiri divide en esas tres partes la exposición de su doctrina<sup>20</sup>. Por eso, antes de tratar propiamente de la realidad esenciada, digamos algo del ámbito de lo esenciable.

Para Aristóteles, como se dijo, el ámbito de lo esenciable era la naturaleza; fuera de ella quedaban los productos de la técnica (los principios de los entes naturales eran intrínsecos a ellos; extrínsecos, los de la técnica, esto es, sus principios eran la imaginación o la inteligencia humana). Esta contraposición es rechazada por Zubiri, pues la técnica moderna puede producir artificialmente entes naturales. Para Zubiri, el ámbito de lo esenciable es el ámbito de la realidad. "Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo, en virtud, formalmente, de las notas que posee". No importa su origen sino su modo de existir y actuar una vez ya producido<sup>21</sup>. Así, por ejemplo, los minerales, las montañas, las galaxias, etc. No son tales cosas como una mesa o una hacienda agraria, que no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o hacienda, sino por las notas que las constituyen, por los elementos que las componen: madera, clavos, tierra, etc. Son, así, posibilidades de vida, fundadas en notas reales. Zubiri las llama *cosas-sentido*; de ellas sólo hay concepto, pero no esencia. La orientación *física* del pensamiento de Zubiri se hace, de este modo, claramente manifiesta.

Nos preguntamos ahora cuáles son las realidades esenciadas. Lo esenciado, se nos dice, es la *realidad simpliciter*, la realidad verdadera<sup>22</sup>. Más allá de las palabras, es necesario entender lo que esto significa. Dijimos que se apoya aquí Zubiri en una teoría de la inteligencia. Ahora bien, *Sobre la esencia* no es una teoría del inteligir como tal. Pero las consideraciones que Zubiri hace, por más que diga hacerlas a su pesar, son muy importantes, ya que nos abren el camino hacia la *realidad simpliciter*; constituyen, entonces, el acceso a la realidad.

¿Cuáles son las grandes líneas de esa teoría de la inteligencia?<sup>23</sup> Para Zubiri la índole formal del acto de intelección es *actualización*: no posición, ideación o correlación intencional, que son modalidades, entre otras, del actualizar. De este modo, "inteligir consiste en actualizar la cosa". Por otra parte, el carácter formal de lo inteligido en cuanto tal es *realidad*: "inteligir es un enfrentarse con las cosas como realidades". Pero esto no agota el aprehender las cosas. También se las aprehende sintiéndolas; sentir es, entonces, un modo de tener aprehendidas las cosas. Pero la formalidad de lo sentido no es la formalidad de lo inteligido. Esta es, dijimos, realidad, pero aquélla es *estimulidad*. Estimulidad y realidad son así las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. Inteligir y sentir son irreductibles, pero

pueden constituir una unidad metafísica estructural: la inteligencia sentiente o el sentir intelectual. En ella, "por ser sentiente, lo aprehendido lo es también primariamente en modo de impresión. Sólo que lo que impresiona no son solamente cualidades estimulantes, sino cualidades estimulantes *reales*. Lo cual significa que en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo como me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad *realidad*" (impresión de realidad) <sup>24</sup>. De todo esto se deduce que el fundamento de la intelección es la cosa real misma como real, pero como la actualización es mera actualización, la cosa real no se agota en su función de fundamentar la intelección; en "su actualización como realidad (la cosa real) . . . se actualiza a sí misma como algo que si es fundamento, lo es precisamente porque ya era realidad propia independientemente de la intelección, de suerte que en la actualidad intelectual de la realidad, el momento de realidad se nos presenta como un *prius* respecto al momento de su actualidad intelectual"; esto es, ratifica formalmente su realidad, pero, agrega Zubiri, con una estructura propia, pues es una actualización pluridimensional. Estas dimensiones resultan ser "no sólo una pluralidad de vías de acceso a la realidad, sino la actualización intelectual de las distintas dimensiones propias de lo real en cuanto tal" <sup>25</sup>. ¿Cuáles son estas dimensiones? Partamos del entender una cosa real en sus notas. Este *en* puede verse de dos modos: o de fuera a dentro, es decir, como notas (accidentes) que afectan, a modo de inherencia, a un sujeto (substancia), o de dentro a fuera, es decir, que "vemos en las notas no algo que el sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual" <sup>26</sup>; así, el sujeto es lo actualizado en ellas: no inherencia sino una estructura de proyección, que tiene lugar de diversas maneras. La primera visión conduce a una teoría de las categorías del ente (Aristóteles); la otra, a una teoría de las dimensiones de la realidad. Según Zubiri, ambas interpretaciones no son incompatibles sino que necesarias para una teoría de la realidad. Pero esto no significa que estén a un mismo nivel, pues la primera, en la filosofía de Zubiri, está claramente subordinada a la segunda. Justamente las dimensiones de la realidad llevarán a Zubiri a conceptualizar la realidad de un modo distinto al de la vieja conceptualización de la sustancia, revelando así la auténtica *realidad simpliciter*. Ahora bien, tres son las dimensiones en que las cosas ratifican su rea-

lidad a la inteligencia: patentización, seguridad y constatación, que responden a tres momentos estructurales de ellas: manifestación, firmeza y efectividad; proyectándose en cada uno de estos momentos la cosa en su realidad, en la manifestación, su riqueza, en la firmeza, su solidez y en la efectividad, su estar siendo, con lo cual se mide el grado de realidad de la cosa<sup>27</sup>. Así, las dimensiones del actualizar revelan las dimensiones de la realidad, "expresan la plenitud interna de lo que la cosa es en su realidad".

Pues bien, estas dimensiones se implican mutuamente; luego, concluye Zubiri, "la índole de la realidad se halla en la unidad primaria de estas tres dimensiones estructurales de la realidad"<sup>28</sup>. Esta unidad es, para Zubiri, constitución (entendida como física y rigurosamente individual)<sup>29</sup>. Pero el análisis no puede detenerse aquí y es necesario preguntar cuál es el carácter formal de esa unidad. Como tal resulta ser un sistema, caracterizado por sus notas de independencia y clausura. Lo así alcanzado puede llamarse también sustantividad. Resta ahora concretizar su razón formal; ello permitirá oponerla definitivamente a la sustancia. Se la puede obtener si se piensa en el carácter de suficiencia de la sustantividad (unidad totalizante y totalizada). Así, la suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad. Ahora bien, la razón formal de la sustancia es, nos dice Zubiri, en Aristóteles la subjetualidad y, en los escolásticos, la perseidad. Por lo tanto, sustantividad no es lo mismo que sustancia, aún más, es superior. Se demuestra que no es lo mismo. 1º porque no se identifica su razón formal con la razón formal de la sustancia como perseidad (capacidad para existir); para Zubiri, la segunda supone la primera y, sobre todo, aquélla no dice en qué consiste el ser de lo sustantivo, eludiendo así el problema. 2º porque su razón formal tampoco se identifica con la razón formal de la sustancia como subjetualidad. "Sustancialidad es el carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad (la *realidad simpliciter*) 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, la suficiencia en el orden constitucional"<sup>30</sup>. En el primer caso prima el origen de las notas; en el segundo, su posición. Se demuestra la superioridad de la sustantividad porque es ésta la que puede abarcar en sí a las sustancias, para formar una entidad mayor; así, las sustancias de un organismo, tomadas aisladamente, son insustantivas y reciben su ser sustantivo de la sustantividad. De este modo, entonces, la *realidad simpliciter* es la sustantividad y no la sustancia, como creía Aristóteles. Esto, además, implica que se deben abandonar los recursos

clásicos para aprehender la esencia: la idea de sustancia y la idea de definición<sup>31</sup>. Pues la filosofía clásica se apoya en un *logos* determinado, el predicativo, sobre el cual se basó la lógica como modo de captar lo real. Tres limitaciones señala Zubiri en la estructura de la lógica predicativa: la identificación del *logos* esencial con la definición, la identificación del *logos* con el *logos* predicativo, y la identificación del sujeto del *logos* con una realidad subjetual. Zubiri propone como órgano para captación de lo real las proposiciones esenciales, que son esencialmente *abiertas*: "Proposición esencial es toda proposición que enuncia todas o algunas de las notas formalmente constitutivas de la realidad sustantiva, esto es, la proposición que expresa las notas de la esencia constitutiva, sea o no queddificable"<sup>32</sup>.

Queda así, entonces, formalmente determinado qué es la *realidad simpliciter*, la sustantividad (individual por sí misma). De ella, y no de la sustancia, será la esencia su momento capital. Pero esto es justo lo que no podemos aceptar sin más. En primer lugar, nos parece controvertible la interpretación de Aristóteles y de la Escolástica; en segundo lugar, consideramos necesario un examen más detenido del problema general del modo de acceso al ser y de la idea de la realidad verdadera que éste revela y pone de manifiesto. Examinemos el primer punto. Vimos que Zubiri interpreta la razón formal de la sustancia aristotélica como subjetualidad y la razón formal de la sustancia escolástica como perseidad, como eso y nada más. Estas interpretaciones significan que todo lo que, respectivamente, tiene carácter de sujeto o puede existir *per se*, es sustancia. Respecto a la Escolástica es claro que donde Zubiri se apoya es en Suárez<sup>33</sup>. Pero la importancia de la idea de sustancia en los escolásticos, tema sobre el que volveremos, no se agota tan sólo en esta caracterización, sino que reside en las implicaciones respecto a la concepción del ser que la noción de sustancia contiene. Tal como procede Zubiri, no se hace, en modo alguno, justicia, por ejemplo al pensamiento de Sto. Tomás. Lo que éste entiende por ser (y el problema en Santo Tomás del ser y la sustancia), no se discute ni se esclarece. Esto respecto a los escolásticos. Pero también la interpretación de Aristóteles es discutible, si bien nuestra crítica en este punto no puede proceder con paso seguro, ya que múltiples interpretaciones de este filósofo se pueden, de algún modo, justificar. Zubiri parece reducir el problema de la sustancia al ser soporte de las categorías; pero justamente estas últimas reciben un pequeño tratamiento en Aristóteles y los verdaderos principios del ser no son ellas, sino forma, materia, potencia y acto. Y estos conceptos son los que Zubiri no discute y

menos su especial relación con la sustancia. Por eso, por nuestra parte, aceptamos plenamente lo que con tanta claridad afirma Lavelle sobre la sustancia aristotélica en su *Introducción a la antología*<sup>34</sup>, bien entendido de que ahí se pone de relieve no una solución, sino toda una tarea, aún por cumplir. Dice Lavelle: "Eran para él (las categorías) los predicados de la proposición, es decir, los distintos objetos de la afirmación. Verdad es que entre ellas sólo la *ousía*... tiene un valor propiamente ontológico, pudiendo decirse que la suponen y determinan las demás categorías. Ella es la afirmación primordial que hacemos sobre el ser, y todas las demás afirmaciones, lejos de añadirle nada, explicitan los modos en que se manifiesta, y por consiguiente la envuelven y no pueden separarse de ella. Si las categorías expresan todas las formas posibles de la afirmación, no son sino un poner en acción esta categoría suprema, que es la potencia absoluta de la afirmación". Explicitar los modos en que se manifiesta: justamente ésta es la tarea de una crítica ontológica de la sustancia aristotélica, justamente ésta es la tarea que no se cumple en *Sobre la esencia*.

Examinemos el segundo punto. Se trata de justificar una discusión sobre el ser entendida como discusión sobre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia, es decir, como una metafísica intramundana que ensaya de determinar la índole formal y la función de todas las esencias como tales respecto a la *realidad simpliciter*, realidad que la teoría de la inteligencia revela. Pero éste no es un terreno o ámbito natural en el cual todas las investigaciones metafísicas se muevan y del cual sólo al errar se desvíen. Ya lo vimos en general al referirnos a la crítica de Zubiri a Husserl, Hegel y Leibniz. Como tal, esa tarea contiene enormes supuestos y a su favor poco dice la afirmación de la universalidad de la esencia (en el sentido que todas las cosas reales tienen esencia), pues no hay ilusión más peligrosa que, apoyándose en la universalidad de una propiedad, creerla el acceso *adecuado* al ser. Esa universalidad puede resultar vacía o esquemática, pese a que su carácter puede seducir al pensamiento, y una particularización, por más que resulte molesta al pensamiento lógico, puede resultar de hecho más provechosa. A esto se agrega que preferir el modo universal de acceso al ser a un modo particular (entendiendo por tal uno que nos haga conocer lo real desde dentro —por ejemplo, el ser de la conciencia—, aunque no sea extrapolable), revela en sí una decisión metafísica capital, que es necesario elucidar; además, cabe argumentar también que la universalidad inequívoca de la esencia es algo, al menos, discutible. Por otra parte, no se puede

aceptar tampoco que por el hecho que Aristóteles y los escolásticos recorrieran en su tiempo aquel camino, pueda recorrérsele en nuestros tiempos sin una especial justificación, máxime si, como trataremos de mostrar, la substitución de la sustancia por la sustantividad implica que el camino aristotélico-escolástico y el de Zubiri no son, estrictamente, el mismo. No cabe, entonces, en el *exordio de la metafísica*, exponer una doctrina sin la crítica interna de las otras; menos, el considerar como universal el plano en que una reflexión particular se mueve. Podría decirse que eso no importa si la doctrina es verdadera, que las consideraciones críticas pueden venir después. Pero ésta es una ilusión que la historia de la Filosofía ayuda a desechar, y por otra parte, una teoría de la inteligencia, tal como la que Zubiri presenta, debiera justificar necesariamente aunque sea poniéndolas en su nivel, a todas las otras teorías sobre el modo de acceso al ser; debiera *absorberlas* (en sentido hegeliano) y explicarlas, especialmente a aquellas doctrinas que nos hablan de un acceso inmediato al ser en la conciencia, es decir, a aquellas que no aceptan que toda la realidad se dé en un mismo sentido, así como a las metafísicas que teorizan desde el *interior* de lo real. Según Zubiri, actualizado en la intelección son las cosas como realidades. Pero este darse puede ser esquemático y no tener una riqueza efectiva. Frente a esto, Descartes propuso como acceso al ser el *yo*. Pero el ser del *yo* es completamente distinto del ser de las cosas y por eso debe principiar la filosofía por él. Decir que el *yo* y las cosas tienen esencia y que ambos se dan como realidad, no sería, precisamente, hacer justicia a Descartes; a Descartes y a toda la tradición que lo sigue. Piénsese en la "intelligibilité réflexive" propuesta por Michel Ambacher en su bella obra *Méthode de la philosophie de la nature* (P. U. F., Paris, 1961), como acceso a la realidad y que nos descubre al *yo* en participación; o en aquel principio interior que Lavelle describe maravillosamente como revelando no la mera realidad del *yo*, sino su estructura interior, la plenitud de su riqueza: el acto de ser, a partir del cual, y desde dentro, podemos sentir la vibración de lo real y comprender el sentido del universo. De esto no se concluye, por cierto, que lo que estas filosofías nos proponen como contacto con lo real sea adecuado y exacto; sólo se concluye que no es posible olvidar su modo de pensamiento en una discusión general sobre el modo de darse lo real. Así, es patente que a un sistema completo de filosofía debe preceder la crítica de la diversidad de los sistemas metafísicos y de las ideas sobre el ser que la historia de la metafísica nos revela. Querer llegar a un entendimiento entre los metafísicos discutiendo las cosas

en un supuesto plano común, a partir del cual las teorías especiales divergirían, es una ilusión insostenible. No es posible asentarse en una idea de la realidad y desde allí criticar a las otras exteriormente. Por eso, digámoslo una vez más, previa a la construcción filosófica es la discusión formal de las ideas sobre el ser, el destacar su diversidad, comprendiendo su estructura y el acceso al ser que implican y determinan, además de su *significado*. Mientras esta tarea no se cumpla, siempre los filósofos podrán alegar —y con razón— que no son enteramente comprendidos y se preguntarán cómo aquello que para ellos es evidente no lo es para los demás. Pero si las *evidencias* se apoyan en las ideas sobre el ser, lo único evidente es que hay que criticar esas ideas. Esa crítica —entendida al menos como *idea reguladora*— es lo que falta en la obra de Zubiri; no obstante que su propia teoría de la inteligencia debe estudiarse en relación con ella. Sobre las ideas del ser, hablaremos algo de nuevo más adelante.

Pero sigamos la exposición de Zubiri. Tenemos ya determinado qué es la *realidad simpliciter*, la sustantividad, de la cual la esencia es un momento. Es ahora la esencia misma de lo real lo que Zubiri debe estudiar, es decir, su peculiar *función* individual, de orden constitucional y referida a la sustantividad<sup>35</sup>. Su estudio va a estar dividido en cuatro partes o artículos: las notas esenciales, la unidad esencial, esencia y realidad y el carácter principal de la esencia. Nosotros examinaremos especialmente el tercer artículo, más restringidamente aún, un momento de él (esencia y trascendentalidad). Pero daremos antes un resumen brevísimo de los artículos, en los que Zubiri logra importantes resultados. Primero, sobre las notas esenciales<sup>36</sup>.

No todas las notas del sistema de notas constitucionales que es la realidad sustantiva son esenciales y en qué consiste entonces su esencialidad es algo problemático. Zubiri dirá que las notas *constitutivas* de las constitucionales son las esenciales y que se caracterizan por ser infundadas, es decir, por reposar sobre sí mismas, constituyendo un *subsistema* fundamental, suficiente y primario dentro del sistema total. Así, la esencia física desde el punto de vista de sus notas es “el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres”; es “un momento interno de la sustantividad”. Si el carácter formal de la sustantividad es la suficiencia constitucional, lo que le confiere ese carácter formal es la esencia. “La esencia es, pues, lo que constituye a la sustantividad en cuanto tal, esto es, a la *realidad simpliciter* de algo. *Realidad simpliciter* no es sino la esencia como sistemas de notas constitutivas”; y en ser constitutiva reside la función propia de la esen-

cia<sup>37</sup>. Ahora bien, las notas esenciales consideradas en sí mismas son el *momento último* de la sustantividad; consideradas respecto a las demás son el *momento fundante* de ellas. Según el primer punto de vista, su ultimidad se manifiesta en un triple orden: por su condición metafísica la esencia es absoluta, por su carácter entitativo la esencia es ultimidad individual y por su contenido constitutivo la esencia es inalterable. Por su decisiva importancia nos referimos únicamente al segundo punto. Toda realidad sustantiva, ya se dijo, es individual. Pero aquello de donde le viene su individualidad, insiste Zubiri, es la esencia; ésta es en sí individual. El problema no es, entonces, el problema clásico de cómo se individualiza la esencia (entendida como específica), sino al revés, de si existe, y cómo, una expansión especificable de la esencia individual. Zubiri distingue, de este modo, entre la esencial constitutiva y la esencia quidditativa (la específica), no siendo la segunda una *parte*, sino un *momento* de la primera. Resulta de esto que la especificación es algo derivado y que no siempre es posible (esto de diversos modos); para que una esencia física sea quiddificable es necesario que tolere o implique una unidad física de multiplicación. La multiplicación es una acción física paradigmática, cuyo resultado además de los individuos, es constituir un *phylum*. La importancia de estas consideraciones no escapará a nadie<sup>38</sup>.

El segundo de los artículos sobre la esencia misma trata, como se dijo, sobre la unidad esencial<sup>39</sup>. Podría parecer esto algo meramente formalístico; pero, detrás de él, nos asegura Zubiri, se oculta un rico contenido real. Pues bien, las notas de la esencia tienen la capacidad de formar *por sí mismas*, un sistema; el problema de la unidad esencial es, entonces, el problema de la índole de este *por sí mismas* (entendido como momento físico). Dos aspectos podemos distinguir en él: "Uno es el aspecto según el cual este momento pertenece a cada nota como momento *intrínseco* suyo. En su virtud, cada nota está *desde sí misma* vertida a las demás y constituye unidad con ellas, esa unidad que provisionalmente llamé solidaridad. El segundo aspecto es aquél según el cual cada nota está vertida por sí misma a las demás *de antemano*, es decir, aquel momento según el cual las notas no sólo forman unidad, sino que esta unidad es *primaria*"<sup>40</sup>. Esto conduce a dos problemas: el de la razón formal de la intrínseca unidad esencial y el de la primariedad de esta unidad.

Para entender el primero se debe aclarar el sentido de la versión intrínseca de las notas. Esta consiste en la respectividad interna de ellas a una misma realidad; así, cada nota en cuanto respectiva es *nota-de*, ninguna de ella tiene sustantividad propia (la que pertenece

ce al sistema). Apoyándose en la forma gramatical de algunas lenguas semíticas, Zubiri dirá que las notas esenciales se hallan en estado *constructo*. Trasladado esto al plano físico, el estado constructo "expresa que la realidad misma de la nota es la que por y desde sí misma, esto es, constitutivamente, es *realidad de* las demás notas del sistema". La razón formal de esta unidad esencial será determinada como unidad de coherencia<sup>41</sup>. Ahora bien, la unidad es el término absoluto que está presente a las notas como algo previo en ellas, dominándolas en su realidad física; así, la primariedad de la unidad es *dominancia*, *dominancia exigencial*<sup>42</sup>.

Llegamos ahora al tercer artículo: esencia y realidad<sup>43</sup>. Zubiri lo divide en tres partes: esencia y logos, esencia y talidad y esencia y trascendentalidad. Al primero ya nos referimos al hablar de la teoría de la inteligencia; digamos algo del segundo, para detenernos después en el tercero. La talidad, nos dice Zubiri, es "aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad, en virtud de notas que primariamente son *notas-de* en unidad coherencial primaria". De este modo, la talidad es un aspecto de la esencia: "La esencia es aquello por lo cual lo real es *tal* como es y no de otra manera. Pues bien, es *tal* por ser tales las notas que lo componen y por ser *tal* la unidad que las constituye en esenciales. Así es como está construida la esencia en el orden de la talidad"<sup>44</sup>. Pero este aspecto, agrega Zubiri, no es el único ni el más radical. La esencia es también "aquello según lo cual la cosa es real". En este ser real "convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera sea su talidad, es decir, independientemente de ella"; es el orden trascendental<sup>45</sup>. Y este carácter reviste suma importancia al introducirnos a un grave problema; examinémoslo con algún detalle.

La filosofía no consiste meramente en el análisis de las propiedades de las cosas, de los entes. Por más que esto sea indispensable, aquello en que la filosofía consiste fundamentalmente es en lo que *dice en definitiva* sobre los entes, sobre las cosas. Este *decir* es lo propio y peculiar de ella; se apoya en los análisis, pero no se agota en ellos. Esta concepción general no se debe identificar sin más con una concepción del mundo, entendida en sentido amplio, es decir, con una intuición de las grandes líneas de la realidad y del puesto del hombre dentro de ella. Por el contrario, es algo sumamente preciso y, como se dijo, algo propio de la filosofía o, más bien, de la metafísica: podríamos decir, es lo que se entiende en ella al decir de algo que *es*; es el *significado* de una filosofía. La doctrina de los trascen-

dentales, por ejemplo, cumplía en la Escolástica ese papel. Según ella, todos los entes, fundamentalmente referidos a la substancia, eran en sí algo uno, bueno, verdadero, bello. Y con esos trascendentales, en cuanto se aplicaban a todas las cosas y no se limitaban a algunos entes particulares, se decía lo que, en definitiva, las cosas eran: repárese, por ejemplo, en las consecuencias formidables del hecho de ser la bondad un transcendental. Pero, como es evidente, no sólo en la Escolástica hay un decir definitivo sobre las cosas, por más que éste, en otras filosofías, aparezca particularizado a algunas regiones del ente. Piénsese, por ejemplo, en una filosofía de los valores que nos diga que lo propio del ser del hombre, en cuanto opuesto a los otros seres, consiste en su relación cumplida o no cumplida con los valores espirituales, entendidos éstos como algo objetivo. En una tal filosofía, la estructura del ser del hombre no consistiría sino en esa relación y su contenido (la materia de su esencia), no consistiría sino en los valores o disvalores realizados. El hombre *sería* así el heroísmo o la cobardía de su acción, por ejemplo, y la exposición del conjunto o reino de los valores espirituales sería la exposición de los predicados *posibles* del hombre, así como la teología era la exposición de los predicados *reales* de Dios. O piénsese en una filosofía como la de J. P. Sartre: "L'homme est fondamentalement *désir d'être* et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique; elle ressort d'une description *a priori* de l'être du pour-soi, puisque le désir est manque et que le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Le projet originel qui s'exprime dans chacune de nos tendances empiriquement observables est donc le projet d'être". "L'homme est fondamentalement *désir d'être dieu*"<sup>40</sup>, no es sólo una frase sino el sentido, en la filosofía de Sartre, del ser del hombre.

Y podría preguntarse, entonces ahora, cuál es el *significado* de la filosofía de Zubiri, qué se nos dice en ella sobre lo que las cosas realmente son. Pues con decir que las cosas reales son sistemas sustantivos sólo se expresa la posible estructura de ellas; resta por ver el contenido de ser —si lo hay— envuelto en esa determinación. Como este contenido existe en la noción de sustancia, ésta quiere expresar más que la estructura de las cosas; responde primaria y esencialmente a una idea del ser, que se expresa en un *significado*; y es sólo por esto por lo que ser uno —la individualidad—, por ejemplo, constituye un valor y no una mera característica: sobrevalorar la individualidad no es sino otro modo de expresar la autosuficiencia como valor supremo que la idea de sustancia implica. Y todo esto porque

la sustancia no pretende meramente describir lo real, sino decir lo que éste es. Ahora bien, para examinar el problema del *significado* en la filosofía de Zubiri, aprovecharemos la exposición y crítica que en ella hay de los trascendentales escolásticos, junto con la nueva concepción propuesta; como en los trascendentales escolásticos se expresaba el *significado* de la sustancia, veremos en la actitud que ante ellos toma Zubiri, lo que sucede en su filosofía respecto al *significado*. Comencemos por la exposición y crítica de la doctrina escolástica.

Para la Escolástica, nos dice Zubiri, lo que primeramente concibe la inteligencia y aquello en que convienen todas las cosas es el ser. El *esse reale* nominalmente considerado —que tiene aptitud para existir— era lo trascendental mismo. A éste se le puede considerar desde varios puntos de vista, en los diversos modos generales de ser: así se logran los seis trascendentales clásicos, que constituyen un orden trascendental: ens, res, unum, aliquid, verum, bonum<sup>47</sup>.

Esta doctrina no le parece a Zubiri sin más aceptable. Por de pronto, niega que el objeto del entendimiento sea el ente, es decir, que éste sea lo primero que aquél concibe. Pues concebir, nos dice Zubiri, no es el acto primero de la inteligencia; para él, ya vimos, lo es el actualizar y lo actualizado, la cosa real misma como real; concebir, de este modo, resulta algo secundario. Y lo real, la realidad, explica, es la cosa misma como algo *de suyo*; ésta es su formalidad. Para la Escolástica, la idea de realidad quedaba centrada en dos tesis: una que lo real era lo existente en cuanto existente; la otra, que lo real era la *essentia* en cuanto connotaba aptitudinalmente la existencia. Ambas tesis le parecen a Zubiri inexactas. Para él, la esencia como la existencia suponen la realidad: “sin existencia y esencia no habría realidad, pero aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de *de suyo* según el cual la cosa es existente y está esencializada”. Así, lo real en cuanto real no es “ente” sino “realidad”. Realidad es “el carácter... de las cosas como un *de suyo*. Este carácter es primario en las cosas y, *consiguientemente*, primero en la intelección”<sup>48</sup>.

Habiendo criticado así lo trascendental mismo critica Zubiri también la estructura trascendental según la entendieron los escolásticos. No es que lo que éstos hicieron le parezca algo del todo falso; por el contrario, le parece verdad fundamental, pero necesitada de mayor discusión. Tomemos un ejemplo para comprender su crítica: el análisis del *unum*. De él se dice que su razón formal es la indivisión, pero se añade, al resultar esto insuficiente, que esta negación *connota o incluye* la positiva entidad indivisa del ente. Pero ¿qué se entiende

por connotación e inclusión? "La pregunta no es una mera sutileza dialéctica. Porque, en efecto, si bien es verdad que como propiedad trascendental del ente, la unidad de indivisión es algo formalmente negativo, no lo es menos que esa *in-división* es la consecuencia metafísica de la *positiva entidad*, positivamente *una*, del ente que... desempeña una verdadera *función* trascendental, puesto que es lo que determina la unidad como *propiedad*". Ahora bien, si se admite que el *unum* incluye o significa la entidad indivisa del ente, con ello no se ha dicho qué es esa inclusión, además que lo incluido sería siempre una negación. Así, la "índole positiva de la intrínseca indivisión del ente es la que desempeña una función trascendental en orden a la unidad. Sólo desde esta función se esclarecerá qué es aquella inclusión". Mientras no se la explicita, concluye Zubiri, la doctrina del *unum* es trascendentalmente insuficiente. Análogas consideraciones se pueden hacer sobre el otro trascendental negativo, *aliquid*, y sobre los trascendentales extrínsecos *verum* y *bonum*: en ellos permanece sin investigar "el problema mismo de la *función* trascendental, una función por la cual y sólo por la cual tiene *propiedades* trascendentales el ente en cuanto tal"<sup>40</sup>. Así, en resumen, Zubiri ve una insuficiencia en la concepción escolástica de los trascendentales y pretende superarla examinando lo que llama *función* trascendental.

Veamos como procede. Ya dijimos que lo trascendental para él no era el ente sino la realidad. Pero el orden trascendental *qua* orden no sólo comprende lo trascendental mismo sino también "una estructura trascendental de la realidad, una estructura que no consiste sólo en unas *propiedades* trascendentales, sino también en unas funciones trascendentales".

Pues bien, toda cosa real, nos dice, se puede considerar desde dos puntos de vista. Por un lado, es tal o cual cosa determinada (orden de la talidad); por otro, es una cosa *real*, es algo *de suyo* (orden de la realidad en cuanto realidad, orden trascendental). Son órdenes distintos, no yuxtapuestos, pero tampoco independientes. "Precisamente porque *realidad* es un carácter meramente trascendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad determina *inre* las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades trascendentales. Y como estas propiedades no se identifican, sin más, con la talidad, resulta que la talidad misma se puede considerar según dos aspectos: según aquello que ella es en sí misma, y según aquello que trascendentalmente determina. Y esto último es lo que temáticamente llamo *función trascendental*. Esta función no se halla forzosamente limitada a la realidad de la cosa que es

*tal*; hay, en efecto, talidades, como la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, que desempeñan una función trascendental no sólo respecto de la propia realidad inteligente y volente en cuanto realidad, sino también respecto de toda realidad en cuanto realidad. Función trascendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades trascendentales de la realidad"<sup>50</sup>. De este modo, la realidad posee *materialmente* unas propiedades trascendentales y *formalmente* una estructura trascendental.

Esta estructura será descrita, ya que está determinada por la función trascendental de la talidad, apoyándose en el análisis concreto de esta última. En su elaboración, Zubiri distingue dos clases de trascendentales: *simples* y *complejos*. Los últimos son aquellos "que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de cosas reales. En cambio, son trascendentales *simples* aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma". El primer trascendental complejo es, para Zubiri, *mundo*, en el cual se fundan los otros trascendentales complejos: *aliquid*, *verum*, *bonum*. ¿Que es *mundo*? Cada cosa es respectiva a las otras. Talitativamente considerada esta respectividad la llama Zubiri *cosmos*. Pero ésta tiene una *función* que determina en las cosas reales un modo de ser en tanto que reales; esta respectividad es *mundo*. *Mundo* es "la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad". Así la realidad, actual en sí misma, tiene una actualidad ulterior en el mundo y que Zubiri llama *ser*. Ser, entonces, en la terminología de Zubiri, no se identifica con *realidad*, aunque la presupone. Pues bien, concebido de este modo el orden trascendental, Zubiri se dedica a estudiar minuciosamente la esencia trascendentalmente, su carácter trascendental y su estructura trascendental<sup>51</sup>, con lo que precisa y redondea su doctrina. Como nos importa más la posición de Zubiri sobre los trascendentales y el modo como los encara (esto es, estudiando las funciones trascendentales de las talidades), no resumiremos sus conclusiones, por otra parte, plenamente determinadas por su concepción general.

Resulta, en cambio, esencial comprender que desde otro punto de vista, completamente ajeno al punto de vista en que Zubiri considera el problema, se puede pensar en superar la ya señalada insuficiente elaboración de los trascendentales por los escolásticos. Pues estos conceptos sólo se comprenden referidos a la idea del ser como sustancia —o como existencia, en el sentido de la profundización de Santo Tomás— y es esa referencia particular en concreto, en cuanto implica

esa y no otra idea del ser, la que habría de explicitar. No se trata, por cierto, de que en la Escolástica no se haya desarrollado el tema; se lo hizo, pero con esa deficiencia fundamental. Según Suárez "estos atributos del ente añaden formalmente, ya una negación, ya una denominación tomada por relación a algo extrínseco, aunque mediante ellas se explica una *real y positiva* perfección del ente, no según algo real sobreañadido al ente mismo, sino según la misma razón formal o esencial de ente"<sup>52</sup>. Pero el sentido de ser de esas reales y positivas perfecciones no fue desarrollado en forma completa. Si no lo fue en su época, podría haberlo sido ahora, en pleno renacimiento, según se nos dice, de la Escolástica. Pero esta gran filosofía, en nuestro tiempo, no ha dado *filosóficamente* ningún *nuevo* paso, encerrada en una soledad que sería narcisista, si no fuera primariamente producto de otras causas<sup>53</sup>. Aquella gran experiencia medieval del ser como sustancia, profundizada y modulada de múltiples maneras, siendo en sí una conquista esencial del pensamiento filosófico, nada significa, como algo vivo, para la filosofía contemporánea: el espíritu objetivo sabe bien vengarse de la falta de espíritu subjetivo. Y desgraciadamente tampoco encontramos lo que pedimos en quien, dada la amplitud de sus intereses y de su visión, podríamos pensar en encontrarlo, en Zubiri: la exposición que él hace de la sustancia en Aristóteles y en los Escolásticos suficientemente lo explica.

Pero ¿qué importancia tiene esto? ¿Por qué nos referimos a algo que Zubiri no trata? Pues bien, nos preguntábamos por el *significado* de la filosofía de Zubiri. Vimos ya lo que entendíamos por eso y tratamos de aclarar su sentido recurriendo a la idea escolástica de los trascendentales. Zubiri estudia a éstos, pero desde otro punto de vista, con otras intenciones, con otros resultados, y era el sentido de esa divergencia lo que nos interesaba.

Acotemos, entonces, las cosas con rigor. Nosotros estamos ensayando de hacer consideraciones de principio sobre la obra de Zubiri; por consideraciones de principio entendemos el hacer claro la perspectiva de una filosofía y su sentido. Ahora bien, Zubiri piensa su obra en referencia y oposición a Aristóteles (y a los aristotélicos) llegando a decir: "En estos dos puntos (la realidad como sustantividad y la esencia como constructividad) se cifra, por lo que hace a nuestro problema, toda la diferencia con Aristóteles"<sup>54</sup>. Y esto es lo que resulta esencialmente discutible: A lo largo de este trabajo hemos insistido en el hecho de cómo la substitución de la noción de sustancia por la de sustantividad no es algo simple y sin problemas, pues la primera se refiere a una idea del ser y a un *significado* que parecen faltar a

la segunda. Sustantividad frente a sustancia nos parece un tema esencial. Mientras exponíamos el contenido de *Sobre la esencia* nos hemos encontrado con la noción de lo trascendental, lo que nos llevó al problema del *significado*; no lo hicimos accidentalmente sino porque, como se dijo, el *significado* depende de la idea del ser, y es su nivel donde se plantea con radicalidad el problema de la sustancia y la sustantividad. Entonces, por razones de inteligibilidad y consistencia, aunque sea a nuestro pesar, debemos de detenernos en el problema metafísico de las ideas sobre el ser. A nuestro pesar, porque en este campo, pese —o tal vez por— su importancia, no se pueden dar pasos que resulten del todo seguros y convincentes, menos cuando, como ahora, el tema sólo se indica. De todos modos, intentémoslo, advirtiéndolo antes de que no se trata de probar o sostener la verdad de algunas doctrinas sino de querer hacer claro su sentido.

Pues bien: que el hilemorfismo y la teoría de la sustancia no puedan pasar por explicaciones adecuadas al conocimiento actual de la estructura de la totalidad de los entes (lo que resulta evidente sin más respecto al mundo físico), es algo desde muchos puntos de vista importante pero que, sin embargo, no agota el problema metafísico de la sustancia. Pues, ¿qué significa que algo sea una sustancia? Podría pensarse que con ello se representa la estructura o composición de un ente. Así entendidas las cosas, la noción de sustancia se “disuelve” rápidamente en la noción de sus componentes (materia, forma, etc.), con lo que el problema se reduce a examinar si esos componentes se dan efectivamente en el ente considerado. Y si no hay tal concordancia, dos posibilidades generales caben: una, que la cosa no sea una sustancia; otra, que, por múltiples experiencias negativas repetidas y por un análisis de principios fundamental, se llegue a la conclusión que el *esquema* sustancial no es un esquema adecuado para interpretar la estructura de las cosas.

Pero no disolvamos tan rápidamente la noción de sustancia en la noción de sus componentes; tratemos, por el contrario, de pensar a los componentes en relación con la sustancia. Según el primer modo de ver, la sustancia es la palabra primera y general que *encubre* las nociones más delicadas y concretas; según el segundo, se trata de *conservar* a lo largo de todo el análisis la sustancia como un término siempre presente en los otros términos. Entonces, en este caso, decir que algo es una sustancia no significa primariamente que esté compuesto de tales o cuales elementos, sino, esencialmente, que es *un ser sustancial* que, porque es tal, su sustancialidad se apoya —no reduciéndose— en el contenido de sus componentes; no se trata tan sólo

de describir una estructura, sino de decir lo que algo es. Este decir no es algo meramente formal y vacío; por el contrario, es la afirmación de aquello en que consiste el ser. Lo que es lo es por ser algo *por sí* y todo lo que se le puede atribuir como predicado se refiere esencialmente a ese ser *por sí*; así, por ejemplo, su "valor" no le es algo extrínseco, sino algo interior e inseparable. Y fue profundizando esta noción del *por sí* que Sto. Tomás llegó al plano de la existencia, es decir, al plano del acto primero fundamento de todo: el acto de existir era, de este modo, el valor infinito del cual dependían todos los otros valores. Así, el sentido del ser como *por sí*, presente en un grado imposible de medir con certeza en Aristóteles, estalló por sí mismo en la Edad Media, en una metafísica como la de Sto. Tomás, en la que cada ente era una creatura de Dios y su individualidad, especialmente en el caso del hombre, tenía un valor infinito. No cabe duda, entonces, de que esta doctrina era "meta-física"<sup>55</sup>. Pero tampoco se trata de que una doctrina como la de Sto. Tomás no haya tratado de "reflejar" la estructura de las cosas; de hecho, fue extrapolada a partir de una cierta experiencia y de ciertas ideas previas a la totalidad del universo, de un modo que habría que estudiar con cuidado. Ahora, el hecho de no aceptar tal doctrina, físicamente entendida, no puede hacer olvidar el sentido del ser que metafísicamente trataba de expresar: fue una gran experiencia del ser, y como tal debe ser entendida.

¿Qué conclusión podemos sacar de nuestro estudio sobre la sustancia y la sustantividad? De dos modos se puede encarar el problema de la sustancia. Primero, haciendo hincapié en la esencia de esa sustancia y su capacidad para dar cuenta de la estructura de la realidad. Segundo, sin olvidar lo primero, haciendo hincapié en esa realidad, la *realidad simpliciter*, de la cual la esencia es un momento, y en lo que ella significa. Zubiri toma el primer camino; por eso se comprende también que, en su propia doctrina, es en la esencia donde recae todo el peso del análisis y sea la esencia la que constituye propiamente a la *realidad simpliciter*, la sustantividad; de este modo, es un momento de ella, pero el momento fundamental. Como el nuestro es el segundo camino, se comprende por eso también que al criticar a Zubiri hayamos insistido no tanto en la esencia como en la sustantividad; no tanto en lo "físico" como en lo "metafísico". Pues en el último plano se juega lo original y definitivo de una filosofía.

Ahora bien, frente al sentido metafísico de la sustancia, la sustantividad aparece como una noción lógica extrapolada de —y más de acuerdo con, se puede pensar— la ciencia. Esto podría parecer algo

meritorio y de ninguna manera constituir una objeción; la hora de la metafísica, se dice, ha pasado. Pero se puede observar lo siguiente: la "metafísica" supone una concepción del ser, ¿no supondrá acaso la filosofía intentada por Zubiri otra, aunque velada, concepción del ser? A lo que se agrega algo que también resulta fundamental: ¿qué conocimiento nos da esta filosofía? Limitándose a describir la estructura del universo (dejando a un lado lo que se pueda objetar a tal descripción), ¿no se limita con ello a darnos un cuadro del mundo en sus grandes líneas, a tan sólo contarnos la estructura ontológica fundamental de los entes? Por cierto que la época de las metafísicas de la totalidad del universo ha pasado, pero esto no excluye las metafísicas, por ejemplo, de la realidad humana. Y, *Sobre la esencia*, ¿qué nos puede decir, que no sea estructural-general del acto propio, del modo de ser del hombre? ¿Dónde está el acto propio metafísico de nuestro ser? ¿Y no es claro que para llegar a él se necesita de otro método y otra clase de investigación? Por todo esto es que, respecto a nuestro tiempo, pese a todas sus diferencias, debemos aproximar *Sobre la esencia* a *La construcción del mundo real* o a *Los Reinos del Ser*; no a *La Dialéctica del Eterno Presente* ni a *El Ser y la Nada*, ni mucho menos a *El Ser y el Tiempo*.

#### N O T A S

<sup>1</sup>Xavier Zubiri: *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

<sup>2</sup>*Ib.*, pág. 5.

<sup>3</sup>*Ib.*, pág. 107.

<sup>4</sup>*Ib.*, págs. 15-19.

<sup>5</sup>*Ib.*, pág. 98.

<sup>6</sup>*Ib.*, pág. 97.

<sup>7</sup>*Ib.*, pág. 10. Para Zubiri, físico significa *real*.

<sup>8</sup>*Ib.* Parte segunda. *Algunas ideas clásicas acerca de la esencia*. Págs. 23 a 94.

<sup>9</sup>*Ib.*, pág. 99.

<sup>10</sup>*Ib.*, págs. 28 y 29.

<sup>11</sup>Zubiri agrega: "no nos detengamos en esta importante cuestión sobre la que he insistido largamente en mis cursos". *Ib.*, pág. 29.

<sup>12</sup>*Ib.*, pág. 75. Zubiri dedica el capítulo quinto de *Sobre la esencia* al estudio directo de Aristóteles.

<sup>13</sup>*Ib.*, pág. 80.

<sup>14</sup>*Ib.*, pág. 81.

<sup>15</sup>*Ib.*, pág. 82.

<sup>16</sup>*Ib.*, pág. 83.

<sup>17</sup>*Ib.*, pág. 85.

<sup>18</sup>*Ib.*, págs. 89 a 93.

<sup>19</sup>*Ib.*, págs. 93 a 94.

<sup>20</sup>Estas tres partes corresponden a tres capítulos (séptimo, octavo y noveno), de muy desigual extensión y que constituyen la tercera parte (*La esencia, momento estructural de lo real*), de *Sobre la esencia*.

<sup>21</sup>*Ib.*, Cap. séptimo, págs. 104 y 105.

<sup>22</sup>*Ib.*, Cap. octavo.

<sup>23</sup>Además del capítulo octavo, págs. 389 a 417 y 345 a 356.

<sup>24</sup>*Ib.*, pág. 415.

<sup>25</sup>*Ib.*, pág. 124.

<sup>26</sup>*Ib.*, pág. 125.

<sup>27</sup>*Ib.*, págs. 127 a 133.

<sup>28</sup>*Ib.*, pág. 134.

<sup>29</sup>Así define Zubiri la constitución: "La constitución es, en efecto, la *compago*, la complexión o estructura física primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones". *Ib.*, pág. 137.

<sup>30</sup>*Ib.*, págs. 143 a 174: *Carácter formal de la unidad de lo real*.

<sup>31</sup>Sobre esto: *Esencia y logos*. Artículo primero de la tercera parte, pág. 345.

<sup>32</sup>*Ib.*, pág. 348.

<sup>33</sup>Suárez. *Disputación metafísica segunda*. Sección iv. Edición bilingüe de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, pág. 418.

<sup>34</sup>Lavelle. *Introducción a la ontología*. Trad. esp. de José Gaos, México, 1953, págs. 11 y 12.

<sup>35</sup>*Sobre la esencia*, págs. 176 a 186.

<sup>36</sup>*Ib.*, págs. 188 a 277.

<sup>37</sup>*Ib.*, pág. 193.

<sup>38</sup>*Ib.*, págs. 211 a 248: *La esencia: su carácter entitativo individual*.

<sup>39</sup>*Ib.*, págs. 278 a 342: *La unidad esencial*.

<sup>40</sup>*Ib.*, págs. 285 y 286.

<sup>41</sup>*Ib.*, págs. 287 a 321: *Sobre la razón formal de la unidad esencial*.

<sup>42</sup>*Ib.*, págs. 322 a 342: *Sobre la primariedad de la unidad esencial*.

<sup>43</sup>Este es el artículo más extenso (págs. 343 a 508). El cuarto artículo, muy breve, no lo comentaremos.

<sup>44</sup>*Ib.*, págs. 370 a 371. Para el problema general: págs. 357 a 371.

<sup>45</sup>*Ib.*, pág. 372.

<sup>46</sup>Sartre. *L'être et le néant*, págs. 652 y 654. París, 1953.

<sup>47</sup>*Sobre la esencia*, págs. 383 a 388.

<sup>48</sup>*Ib.*, págs. 388 a 403.

<sup>49</sup>*Ib.*, págs. 417 a 424.

<sup>50</sup>*Ib.*, págs. 424 y 425.

<sup>51</sup>*Ib.*, págs. 425 a 437.

<sup>52</sup>Suárez. *Disputación metafísica tercera*, Sección i. Edición bilingüe de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, pág. 461 (lo destacado es nuestro).

<sup>53</sup>Pero como mérito hay que atribuirle el habernos dado una imagen más adecuada de la profundidad metafísica de Sto. Tomás.

<sup>54</sup>*Sobre la esencia*, pág. 481.

<sup>55</sup>Por *metafísicas* entendemos no aquellas doctrinas que consideran una especial y elevada región del ente, sino aquéllas caracterizadas por una idea sobre el ser, opuestas, de este modo, a las *ontologías generales*, que sólo describen la estructura de los entes. Hemos desarrollado este distingo en la disertación inédita *Ontología General y Metafísica*, presentada a la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile en 1963. También, más sintéticamente, en una conferencia sobre "El estudio de la metafísica y la unidad de su historia", que aparecerá publicada próximamente en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile.