

## EN TORNO A "SOBRE LA ESENCIA" DE XAVIER ZUBIRI

Pocas veces habrá tenido la aparición de un libro de filosofía la resonancia pública que ha logrado el volumen de Xavier Zubiri. No sólo los especialistas, sino también los sectores habitualmente más alejados de este género de especulaciones, han contribuido a difundir la noticia de la publicación y los primeros comentarios laudatorios de la obra.

Desde hacía mucho tiempo se esperaba la publicación de una obra escrita de Zubiri que diera forma acabada a los diversos cursos que desde hace varios años viene profesando. La obra ha llegado ya y el interés despertado ha sido extremo. Y con razón. En las quinientas y pico páginas Zubiri se enfrenta con un problema tan grave como el de la esencia y no en aspectos secundarios sino en toda su amplitud y profundidad. Hace treinta años, Zubiri, en una conocida conferencia, hacía votos para que España se decidiera alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos. No es que hayan faltado, antes y después de esa fecha, cultivadores de la filosofía primera, pero quizá no han logrado esa amplia audiencia pública que el libro de Zubiri ha disfrutado, si hemos de creer a los periódicos y revistas.

La obra se divide en tres partes de desigual extensión, pues las dos primeras, introducción y análisis crítico de varias concepciones tradicionales acerca de la esencia, ocupan escasamente un centenar de páginas. La tercera está dedicada al estudio de la esencia como momento estructural de lo real. En ella se distinguen tres cuestiones a solventar: cuál sea el ámbito de lo esencial, cuál sea la realidad esencial y en qué consista la esencia de lo real. A la primera responde Zubiri diciendo que lo esencial es lo real. En cuanto a la segunda nos advierte que la realidad «esenciada» es la sustantividad individual. La tercera constituye el meollo del libro y se subdivide en cuatro artículos. Los dos primeros tratan respectivamente de las notas y de la unidad esencial. El tercero nos introduce en la relación entre esencia y realidad, dentro de la cual se inscribe el tema de la consideración transcendental de la esencia. Por último se nos ofrece el resultado de la investigación acerca de la esencia para llegar a la conclusión de que esencia es principio estructural de la sustantividad.

No es fácil ni útil resumir el contenido de una obra que requiere lectura atenta y sosegada dada la importancia de los temas abordados y el amplio desarrollo con que son tratados. Lo que sí conviene poner de relieve es la posición del pensamiento de Zubiri dentro de las corrientes filosóficas vigentes. Los puntos de referencia explícitamente manifiestos en este libro son Aristóteles, Hegel, Husserl y Heidegger y otros de menor importancia. Pero no es exagerado afirmar que la obra que nos ocupa se define primariamente respecto a la llamada filosofía escolástica. Frente a Hegel, Husserl o Heidegger, adopta Zubiri una postura que, sin ser negativa totalmente, supone una profunda distanciamiento en los puntos mismos de partida.

Otra cosa ocurre con Aristóteles y el pensamiento escolástico. Tampoco puede decirse que Zubiri siga esta tradición filosófica sin alterarla hondamente. Pero la problemática y muchos de los puntos de apoyo sistemáticos utilizados permiten calificar a la obra de Zubiri de diálogo con el pensamiento aristotélico y escolástico.

Pero aquí es donde surge la primera sorpresa del lector. Zubiri no nos da apenas referencia alguna bibliográfica relativa a las actitudes doctrinales que critica o desarrolla. Efectivamente Zubiri no ha querido hacer labor de erudito sino darnos una teoría de la esencia. Por otra parte el «Corpus Aristotelicum» es perfectamente accesible y el lector interesado podría comprobar con facilidad la verdad de la interpretación zubiriana del pensamiento aristotélico (1). Pero esto no ocu-

(1) No obstante hubiera sido más aconsejable aducir las referencias necesarias para evitar un cierto malestar que se sigue de la excesiva simplificación con que Zubiri expone el pensamiento de Aristóteles. Esto se agrava cuando se advierte que en alguna de las raras ocasiones en que se nos ofrece la exégesis directa de un texto la interpretación resulta bastante discutible. Así en la p. 69 Zubiri aduce el pasaje de la Metafísica, Γ, 1006 b 22 para probar la conciencia que tenía Aristóteles de la diferencia del ente como cosa y del ente como intención significada: «ὄν... τὸ ὄνομα ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα». No habla aquí Aristóteles de la diferencia entre intención significativa y realidad sino entre nombre y realidad. Quiere advertir que la incompatibilidad entre los extremos de la contradicción es incompatibilidad de las cosas, no de los nombres. Así no hay inconveniente que a quien nosotros llamamos hombre otros le llamen no-hombre. Así una realidad tiene dos nombres contradictorios y, viceversa, dos realidades distintas pueden tener el mismo nombre. Nos hallamos ante un caso de homonimia, pero no de unidad en la intención significativa. Aun es más desconcertante cuando, a continuación, Zubiri nos dice que para hacer ver que en la realidad se dan los supuestos para la aplicación del principio de contradicción Aristóteles acude al Theos, «algo tan alejado del principio de contradicción en sí mismo». Lo cierto es que en 1012 b 29 ss., Aristóteles acude al primer motor—a quien no llama Theos en este caso—como muestra de la falsedad de la opinión según la cual todas las cosas están algunas veces quietas y otras veces en movimiento, pero que ninguna está siempre quieta o siempre en movimiento. Aristóteles aduce en contra de tal opinión el caso del primer motor inmóvil pero antes alude también a «ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα». De donde se sigue que hay cosas siempre en reposo y otras siempre en movimiento. La alusión, por tanto, al primer motor tiene un alcance muy particular y no justifica la extrañeza de Zubiri.

Por lo demás es bien conocida la distinción que Aristóteles establece entre el uso de principios lógicos y de principios reales en la ciencia. De ahí surge justa-

re con la escolástica. Zubiri alude a ella de modo bastante singular. Nos habla de los «escolásticos» (p. 155), de «algunas metafísicas medievales» (p. 70), de «filosofía medieval» (pp. 94, 201, 255), de «escolástica» (pp. 183, 314, 383-423), de «metafísica tradicional» (p. 220), de «filosofía usual» (pp. 250, 252, 307), de «filosofía tradicional» (p. 282), de «filosofía clásica» (p. 347). Este modo de hablar sugiere la convicción de que las filosofías medievales, escolásticas y las contenidas en los manuales al uso, constituyen un bloque único. Lo cual en la actualidad resulta indefendible. Ciertamente que hay opiniones comunes, sobre todo cuando comparamos entre sí las reducciones manuales de estas orientaciones filosóficas sin llegar a las fuentes. Ahora bien, tales manuales nunca podrán ser considerados como instrumentos aptos cuando se trata de discutir o prolongar el pensamiento que les ha dado origen. Diríase que el gran esfuerzo y los resultados de la investigación histórica y sistemática que se han llevado a cabo sobre las orientaciones filosóficas que se conocen usualmente bajo el nombre de escolásticas o medievales no han sido tenidos en cuenta en esta obra cuyo parentesco con esas mismas orientaciones es innegable. Metodológicamente esta actitud constituye ya inicialmente un punto oscuro que, como tendremos ocasión de ver, afecta sensiblemente a las conclusiones mismas a que llega el libro que comentamos.

La crítica inicial a Hegel y Husserl está llevada con claridad y agudeza. Frente al primero hace valer la insuficiencia de los presupuestos en que se basa su doctrina: la reducción de la esencia al concepto, la confusión de conformidad y conformación en la relación del conocimiento verdadero con la realidad, y la negatividad como momento de esta última. Ya hace años Zubiri había llamado la atención sobre la incapacidad de Hegel para entender la intencionalidad inherente al conocimiento humano, pero en esta obra corrige también una intencionalidad al modo husserliano según la cual el ser del objeto consistía en ser-correlativo-a. La intencionalidad de la conciencia es un modo de actualización y por eso el objeto remite a una realidad. Con ello la esencia no es sentido de la intuición sino momento estructural de lo real.

Pero estas apreciaciones no constituyen el nervio fundamental de la obra. Al fin y al cabo cualquier filósofo no idealista coincidiría sustancialmente con ellas. Por otra parte los hegelianos y husserlianos no se sentirán suficientemente expuestos ni criticados en las rápidas páginas dedicadas a este fin. En cambio el diálogo crítico con el pensamiento aristotélico y escolástico constituye el núcleo esencial del libro.

---

mente la distinción entre procesos dialécticos y procesos analíticos. Pero es ésta una doctrina que aparece en Aristóteles, si no con toda precisión, sí, por lo menos, con más claridad y profundidad que el mero barrunto que le atribuye Zubiri. Véase una recensión de *textos* en el Index de Bonitz, ad verba λογικός, οἰκείος; Ross, *Aristotle's Metaphysics*, II, 168; cf. S. Tomás, *In I Post. Anal.*, I, 20, n.º 171.

La crítica fundamental contra Aristóteles y sus seguidores es la de haber concebido la esencia—momento de lo real, incluso para Aristóteles—como λεγόμενον, como expresable en una definición.

Pasando ya a un análisis más pormenorizado, Zubiri critica la reducción del ámbito de lo esencial a lo natural, como contradistinto de lo artificial, y el haber considerado como realidad «esenciada» a la sustancia.

Dejando a un lado la primera crítica (2) pasemos a la segunda. Para Zubiri la índole de la realidad esenciada se halla en la unidad de las dimensiones estructurales de la realidad (p. 134).

### ESENCIA E INDIVIDUO

Así se plantea Zubiri el problema de la unidad de lo real y, consiguientemente, de la individualidad. A este respecto, y en consecuencia de la crítica fundamental dirigida al aristotelismo y a la escolástica de interpretar la realidad como correlato de la definición, sostiene que el planteamiento de la unidad de lo real en la escolástica consiste en explicar simplemente cómo es posible llegar a una concreción de la especie que nos permita pasar al individuo. Al mismo tiempo critica Zubiri la doctrina de la sustancia como realidad esenciada. Ambas críticas adolecen de graves imprecisiones tanto en la exposición de la llamada escolástica como de las censuras que contra ella se esgrimen. Empecemos por el primer punto. De antemano es preciso advertir que no cabe entablar una discusión científica con el pensamiento de la Escolástica «simpliciter» por la inexistencia de un sistema unitario que merezca tal denominación «simpliciter». Por esta razón nos fijaremos en el pensamiento de Santo Tomás. A ello nos autoriza el mismo Zubiri por cuanto que es Santo Tomás el único escolástico al que hace referencia más expresa (cf. pp. 94 y 182). Con ello pretendemos mostrar cómo un estudio más profundo de este pensador escolástico hubiera proporcionado bases más sólidas al diálogo entablado en las páginas de «Sobre la esencia».

El individuo real no es, para Santo Tomás, fruto de una simple concreción. Lógicamente, esto es, atendiendo al orden de las «inten-

---

(2) Según Zubiri la oposición naturaleza-arte no tiene sentido actualmente cuando la técnica es capaz de producir artificialmente entes naturales (p. 84-5). Luego el origen artificial no modifica la intrínseca condición de las cosas. No se olvide, sin embargo, que Zubiri distingue entre cosas reales y cosas-sentido (páginas 106-7), así como entre realidad «simpliciter» y realidad «para» algo determinado (p. 110). Lo que no resulta tan exacto es decir que naturaleza para Aristóteles es sólo el principio de donde se originan las cosas y no su modo de existir y de actuar, una vez que han sido producidas (cf., p. 106). Recuérdese sin más la conocida definición de naturaleza en Phys. β, 1: 192 b 21 para comprender la inexactitud del juicio anterior. El nuevo sentido de naturaleza de que nos habla Zubiri no es tan nuevo si lo comparamos con la definición contenida en el lugar citado y en otros paralelos.

ciones» conforme al criterio de extensión conceptual, se establece una gradación cuyo último eslabón debería ser el individuo. Y decimos «debería» porque esta o aquella diferencia individual excede a la lógica ya que el individuo real—no el «individuum vagum»—no es «intento intellecta». Véase la diferenciación del individuo real respecto a los géneros y diferencias en *Summa Theol.* I, 29, 2 ad 4, y respecto al «individuum vagum» en I, 30, 4. Ahora bien, la «intento intellecta» es, en cuanto «intellecta», en cuanto estructurada dentro del orden construido por la mente, algo meramente racional. Pero su contenido no es fruto de la razón. Por eso decir con Zubiri (p. 184) que para Santo Tomás la esencia en cuanto distinta del individuo es un ente de razón resulta una grave imprecisión, por no decir una falsedad. La esencia puede ser considerada separadamente del individuo. La relación de separación es ciertamente una relación de razón. Pero no el contenido esencial (3). Nadie ignora el cuidado con que S. Tomás distingue entre la «res intellecta» y el «modus cognoscendi rem» (cf. II *Contra Gent.* 75 y el conocido texto del comentario a la *Metafísica* aristotélica, I, 1, 10, n.º 158).

La contracción de la especie al individuo es un proceso lógico si con ello pretendemos lograr el conocimiento del individuo añadiendo una nota a la serie de determinaciones intelectuales de la especie. Paralelamente existe para Santo Tomás otro proceso no real, sino intelectual, consistente en abstraer—o separar, según los casos—una o varias notas desgajándolas de la unidad real del individuo. En ninguno de los dos intenta Santo Tomás decirnos lo que sea el individuo.

Por el contrario, Santo Tomás afirma que «unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata» (*Q. D. de Anima*, 1 ad 2). En la segunda parte de este pasaje se advierte que las esencias abstractas y universales no son entes de razón en cuanto a su contenido, pues de serlo no adquirirán ser real por la mera individuación. Los entes de razón individuales siguen siendo entes de razón.

De lo anterior se sigue que si el contenido esencial es algo real—no diremos de qué manera— es necesario explicar su conexión—también real—con la realidad por antonomasia que es el individuo. Esto da lugar a plantear el problema del principio de individuación. No es, pues, un problema lógico sino bien real. Es necesario explicar la función que la esencia ejerce en el individuo. Pero entiéndase bien que el individuo goza de una preeminencia en el orden real. Zubiri da a entender que siguiendo la tradición platónica y aristotélica la preeminencia del individuo reside en ser realización y sujeto de atribución de

(3) Es curioso observar que en la p. 93 Zubiri acusa a Aristóteles de haber introducido la distinción entre la esencia y el momento individual dando lugar al problema de los universales. Aquí en cambio se queja de que sus discípulos no señalen a la esencia una función propia dentro de la realidad individual.

unos predicados en que convienen varios individuos (cf. p. 215). Pero leamos el siguiente testimonio de Santo Tomás tomado precisamente de un comentario a una obra aristotélica: «quantum ad id quod rationis est, universalia magis sunt entia quam particularia. Quantum vero ad naturalem subsistentiam, particularia magis sunt entia, quae dicuntur primae et principales substantiae» (*In I Post. Anal.* 1. 37; n.º 330). La preeminencia del individuo radica en la subsistencia, no en su referencia a los atributos universales.

Sin entrar en la cuestión del principio de individuación conviene advertir que no es lo mismo la individualidad—notación abstracta de la condición individual—y el principio de individuación. Para Santo Tomás y los escolásticos en general, lo real es individual. Y en el caso de la sustancia afirmaba Santo Tomás que se individuaba «per seipsam», no por recurso a algo exterior. Esta autonomía de individuación no excluía el análisis de los principios substanciales responsables de tal individuación.

La condición individual lleva consigo la unidad interior y la división respecto a los demás. Esta división se da entre esencias individuales de igual contenido esencial, pero que se distinguen realmente entre sí. Se distinguen entre sí como seres reales. Ahora bien, la unidad interior como indivisión es fruto de la esencia misma en opinión de Santo Tomás, más fiel en este aspecto a la tradición aristotélica que a la platónica: «...oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam» (*Sum. Theol.* I, 6, 3 ad 1). De donde se sigue que también al nivel de la esencia se produce su multiplicación y no por referencia a elementos extraños. llámense «esse», «suppositum» o accidentes (cf. *Sum. Theol.* III, 3, 7 ad 1). Por todo ello cuando Zubiri nos dice que, frente a la doctrina tradicional, es preciso elaborar un nuevo concepto de esencia constitutiva distinta de la predicativa tradicional, la novedad no resulta tan patente. De sobra conocía Santo Tomás que dos esencias individuales se distinguen entre sí a pesar de pertenecer a la misma especie, y que esa distinción procedía, sin embargo, de la esencia misma en virtud de la división de la materia. La diferencia individual real es esencial. Procede radicalmente de la materia, afecta a la forma y su unión da lugar a la esencia individual. Pretender que el pensamiento tradicional escolástico en su generalidad no distinguió entre la esencia como especie y la esencia real ni advirtió los nuevos elementos que se introducen en la realidad esencial a diferencia de la uniformidad conceptual es ignorar o pasar por alto la aguda conciencia que los escolásticos tuvieron de los diversos modos de ser de la esencia.

Pero sería ingenuo creer que Zubiri no aporta una nueva visión del problema. Para Santo Tomás, por ejemplo, la cuestión que nos ocupa se relaciona inmediatamente con la composición hilemórfica de la sustancia material. La unidad sustancial es unidad de composición de materia y forma. Zubiri ha procurado substituir el complejo formamateria por la estructura de notas constitutivas (pp. 512-3). El motivo

no ha sido precisamente una crítica al hilemorfismo sino el hecho de que la esencia, a juicio de Zubiri, es unidad estructural y, en consecuencia, es una co-determinación mientras que la esencia hilemórfica se compone de un elemento determinante y otro determinado. Además la esencia no es momento de la sustancia sino de la sustantividad.

En cuanto a la primera observación nos hallamos ante una apreciación muy incompleta del verdadero sentido de la unidad esencial hilemórfica. El que la forma sea acto y la materia potencia no impide una determinación mutua, precisamente por ser potencia y acto constituyentes de la unidad real. Aunque es preciso reconocer que esa mutua determinación no es unívoca en ambos sentidos: «...sicut forma est quodammodo causa materiae in quantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, in quantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quaedam vero e converso» (*De Verit.* 9, 3 ad 6; *III Cont. Gent.* 14). Por lo demás esta doctrina no es sino la consecuencia de los principios aristotélicos según los cuales la materia es una de las cuatro causas y existe una causalidad recíproca entre ellas.

#### ESENCIA, NOTAS Y VERDAD REAL

Zubiri ha preferido estructurar la esencia por medio de notas. Nos dice (p. 120) que la actualización intelectual de la realidad es una actualización pluridimensional. Esta actualización intelectual es verdad real, esto es, «lo inteligido es real no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprehendido: el inteligir en cuanto tal es aprehender algo como realidad» (p. 115). En esta verdad no hay dos términos—no es verdad lógica ni ontológica—sino «algo así como dos «condiciones» de un solo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad «propia» y la condición de realidad «actualizada». Es una especie de dualidad intrínseca a la cosa real misma al ser inteligida. Estas dos condiciones no funcionan *ex aequo*, sino que, como ya hemos dicho, la segunda (precisamente por ser «mera» actualización) no sólo envuelve formalmente la primera sino que consiste formal y constitutivamente en sumergirnos en ésta» (p. 117). De aquí deduce Zubiri que «la verdad real, por ser mera ratificación de la realidad propia de la cosa, es la rigurosa vía de acceso a la estructura de la realidad. Ahora bien; como la actualidad física de la realidad *simpliciter* en sus notas reales y, por consiguiente, su actualización intelectual, es compleja, resulta que en la remisión a aquella realidad queda abierto todo un ámbito de posibles dimensiones distintas de ratificación, es decir, de verdad real. En su virtud, las distintas dimensiones de la verdad real, no son ratificaciones de las distintas dimensiones estructurales de la realidad *simpliciter* misma, y por tanto, la pluridimensionalidad de la verdad real no constituye tan 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» (pp. 123-4).

Nos parece que este párrafo sobre realidad y verdad es central en la obra que nos ocupa y merece una atención especial. La merece primordialmente porque en él se abre el camino por donde ha de discurrir la investigación de la realidad misma. Esta vía se basa en que la verdad real no es sino actualización de la realidad y las diversas dimensiones de la verdad son, *ex consequenti*, distintas dimensiones de la realidad. Dicho así, sin más, suena esta doctrina a excesiva confianza en la intelección humana tanto más cuanto que en otro lugar leemos: «la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de la cosa» (p. 393). Ya puede suponer el lector que para Zubiri verdad real no es fruto de cualquier aprehensión racional de la realidad, pues con anterioridad ha criticado con rigor la insuficiencia del método lógico de Aristóteles para la penetración en la realidad. No obstante hubiera sido preciso aclarar más las características de esta verdad real en orden a fundamentar esa «mera» actualización (p. 116) que en ella se nos da de la realidad. Ya de antiguo se ha hecho observar que nuestro conocimiento intelectual, referido incluso a la realidad intramundana está afectado por una inevitable abstracción y un procedimiento analógico o comparativo. Este peculiar modo de conocer intelectual obliga a distinguir el modo de la realidad y el modo de conocerla aún cuando se admitiera un realismo fundamental en cuanto al contenido del conocer. Nos parece que esta confianza básica en la inteligencia como actualizadora de lo real no justifica un paralelismo de modos de realidad y de aprehensión. Sobre todo es necesaria una mayor precisión para determinar el alcance de la coincidencia verdad-realidad a fin de poder establecer con exactitud el estatuto ontológico que compete a las notas de las cosas reales. Se nos advierte que esta relación notas-realidad no es ilativa sino una forma primaria de intelección de la segunda en la primera. Se trata de una actualización compleja de notas y realidad (p. 122). Al mismo tiempo subraya Zubiri la diferencia que este enfoque presenta frente a la concepción aristotélica en la que las notas son accidentes inherentes a la sustancia de la que brotan de modo indiferenciado.

A nuestro entender, dejando de lado la justeza en la apreciación de la doctrina aristotélica de la sustancia y los accidentes, la posición de Zubiri debería haber sido comparada no con la teoría de la sustancia sino con el análisis y conciliación de la unidad real y la pluralidad nocional. Acudir al tema sustancia-accidentes es desviar la cuestión de su auténtico objetivo. El estudio de la relación entre la unidad real de la cosa con la pluralidad de nociones da por resultado la identidad real de estas últimas en el seno de la unidad. El contenido real de cada noción confluye en la unidad. Pero la diversidad de aspectos nocionales procede, en cuanto diversidad, de una colaboración entre la plenitud real y la estrechez de la inteligencia. Pero estas relaciones en modo alguno deben confundirse con las correspondientes a la sustancia y los accidentes. Tampoco deben mezclarse con el de la ordenación lógica de dichas nociones en un sistema graduado de universalidad. Este

es un problema conexo pero distinto. La estructuración género-diferencia-especie es una cuestión lógica, la relación nociones-realidad, o por otro nombre, conceptos objetivos-cosa, es teoría del conocimiento y la relación sustancia-accidentes es un problema ontológico, pero no del conocer, sino del ser existencial. Estos tres planos están perfectamente delimitados apoyándose en principios aristotélicos y, de hecho, grandes sectores del pensamiento escolástico así lo han enseñado. El problema suscitado por Zubiri pertenece a una teoría del conocimiento que, por supuesto, no es psicología, pero que se distingue de la lógica y de la ontología del ser real en sí mismo considerado. Pero justamente Zubiri no considera este aspecto sino que compara su propia posición con las otras dos (cf. pp. 219-220, 145). De ahí la desorientación que fácilmente envuelve al lector menos precavido, y la inútil insistencia de Zubiri en criticar la sustancia aristotélica.

Pero la misma contraposición sustancialidad-sustantividad adolece de ciertas oscuridades. Cierto que no cabe duda alguna respecto a su mutua distinción si nos atenemos al concepto que de ambas nos transmite Zubiri. Ahora bien, se hacen precisas mayores aclaraciones con respecto a la caracterización de la sustancia entendida en sentido tradicional. Por de pronto advierte Zubiri que la filosofía escolástica —pasemos una vez más por alto tan imprecisa designación—entiende que no es la función sustentadora de los accidentes el elemento definitivo de la sustancia. Lo característico de la sustancia sería la «*perseitas*», la aptitud que una sustancia tiene por sí misma para tener existencia propia (p. 155). Ahora bien, tal noción se refiere a una función existencial y, por consiguiente, ulterior a la perspectiva de estricta realidad. La observación es importante y contribuye notablemente a delimitar la esfera dentro de la cual se mueve el pensamiento de Zubiri. Habría, sin embargo, que hacer notar que esta recusación del fundamento existencial de la sustancia procede de una actitud que sólo más tarde—en la crítica al concepto escolástico de ser—tendrá su clarificación. Zubiri no considera más que dos posiciones acerca de este problema: la propia, basada en la sustentividad, esto es, en la suficiencia en el orden constitucional y la aristotélica basada en la sustancialidad como carácter de donde emergen notas o propiedades y que, en consecuencia, es sujeto. La *perseitas* escolástica alude a un problema ulterior. La aptitud para existir es consecutiva a la sustentividad. Hubiera sido interesante que Zubiri hubiera comparado su posición con la doctrina escolástica de las sustancias completas e incompletas. Efectivamente ya los escolásticos hablan enseñado que el existir «*per se*» exige algo previo: «*Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie...*» (*Q. D. de Anima*, 1). Por eso distinguan varios grados de subsistencia. Las formas sustanciales materiales y los accidentes no subsisten en modo alguno; el alma humana subsiste, pero no como subsistente completo porque no es la totalidad de una esencia y por ello no es autosuficiente. Sólo la esencia completa

sustancial subsiste plenamente (cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, 75, 2 ad 1). De donde se siguió que para un escolástico como Santo Tomás la sustancia no se reducía al «per se esse» existencial desvinculado de la esencia como, con excesiva simplificación, dice Zubiri. Por esta misma razón existen grados en la sustancialidad y se reconoce un especial lugar al alma humana. Por lo demás tampoco admite Santo Tomás sin ciertas precisiones el concepto de sustancia como aptitud para existir «per se». Así nos dice (*Sum. Theol.*, I, 3, 5 ad 1) que sustancia no es el simple «per se esse» sino la esencia a la que compete tal modo de «esse». Y en *Q. D. de Potentia*, 7, 3 ad 4 sugiere una definición —si así pudiera hablarse— de sustancia sin alusión al «esse per se», sino más bien como negación del «esse in aliquo». Lo característico de la sustancia no es para Santo Tomás la «subjetualidad», esto es, el ser sujeto, sino el carácter de un sujeto distinto de sí misma. La no-dependencia de un sujeto a una forma de autosuficiencia real que no parece incluido en el concepto de sistema constitucional (p. 146). Por todo lo dicho se advierte que las relaciones entre sustantividad y sustancialidad (pp. 158 ss.) requerían una consideración que no se limitara a la noción de suficiencia constitucional.

Análogamente las interesantes observaciones acerca del modo peculiar con que en la sustantividad humana se da la condición de sujeto hubieran ganado mucho evitando un cierto univocismo con que Zubiri entiende la sustancia. El carácter «supra-stante» del hombre frente a ciertas propiedades, o mejor, actividades suyas es evidente y ya de antiguo conocido. Recuérdese el especial rango que dentro de las sustancias goza la sustancia racional, la persona, en la filosofía de Santo Tomás, por ejemplo. El fundamento de esta primacía reside precisamente en el dominio que ejerce sobre sus actos (cf. *Sum. Theol.*, I, 29, 1): Pero esto no impide la condición sustancial del hombre. Al fin y al cabo junto a la superioridad se halla el aspecto de aptitud a existir «per se», y los actos que domina el hombre son también actos que se dan en el hombre, no son puramente transeúntes. Todo ello supone un fundamento para una consideración analógica como se ha realizado de hecho en el pensamiento de los mejores escolásticos. Limitarse a contraponer sub-stante y supra-stante sin ulteriores matizaciones y negarse a reconocer la unidad real subyacente es quedarse muy en la superficie de las cosas y no alcanzar el nivel al que llegó la escolástica en algunos de sus representantes.

Señala Zubiri (pp. 219-220) que las características de la esencia tradicionalmente entendida eran: minimidad, ultimidad y diferencia esencial. La primera significa mínimo de coincidencia interindividual, ultimidad es indivisión quidditativa y diferencia esencial es la división respecto a otra quiddidad. Se nos advierte que el pensamiento tradicional entendió la esencia bajo la luz de la estructura predicativa (p. 218), esto es, lógica, mientras que la noción que él nos brinda es de orden antepredicativo y, por lo mismo, física. La ordenación esencial quidditativa no es capaz de fijar unívocamente las diferencias últimas inter-

individuales. Así en el caso de los individuos humanos «podríamos haber ido a parar no a la racionalidad, sino a la bipedestación». El ejemplo—muy típico de manual, si bien en ellos se añade el pintoresco «implume»—nos denuncia una interpretación del pensamiento tradicional cuya «Vorsicht» es que la filosofía escolástica no llegó a plantearse el problema de la esencia física «sensu stricto», sino tan sólo el de una estructuración de naturaleza conceptiva. A este respecto es muy revelador cómo interpreta Zubiri las nociones de definición física y metafísica. Aunque no es terminología de grandes autores, como advierte el mismo Zubiri, no deja de tener una cierta importancia y utilidad. Se nos dice (p. 350) que definición física es la que enuncia principios o partes físicas y separables, mientras que la metafísica es la que se basa en partes metafísicas de esencia, género y diferencia. De suerte que esencia física es pura y simplemente la realización numérica y singular de la esencia metafísica, que, a su vez, se considera sinónima de conceptiva, a juicio de Zubiri (p. 276). Ciertamente que tal noción de definición y esencia física y metafísica suele hallarse en los manuales. Así Gredt en sus *Elementa*, n.º 33. Pero no es la única ni la fundamental (cf. Ramírez, *De hominis beatitudine*, II, n.º 26 nota, donde también hace referencia a los *Elementa* de Gredt, pero al n.º 794). Lo fundamental de esta distinción reside en que la definición metafísica expresa las notas radicales de una esencia al paso que la física señala a éstas y las que constituyen la totalidad de caracteres esenciales. Aunque en todo ello quepan matices—y los manuales son mala fuente de información para tal género de precisiones—lo que interesa es tener en cuenta que para algunos escolásticos se puede y debe distinguir entre el conjunto de notas, características o perfecciones reales de una esencia y un subconjunto radical de donde fluyen las restantes. Dentro de una esencia real caben grados de radicalidad. Esta gradación es, en primer lugar, referente a la propia constitución esencial y, después, respecto a la distinción de otras esencias. Zubiri, por el contrario, no ha visto en la distinción físico-metafísico más que una diferenciación entre realización singular y quiddidad. Lo que deja mucho que desear en orden a una exposición suficiente del pensamiento tradicional. Por consiguiente su empeñado afán en superar el conceptualismo escolástico cae frecuentemente en el vacío.

### UNA NUEVA NOCIÓN DE ESPECIE

Una de las aportaciones más originales de la obra de Zubiri ha sido la de reestructurar un nuevo concepto de especie sobre la base de la esencia constitutiva, esto es, del sistema de notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres (p. 193). Zubiri precisa que hasta el presente la especie ha sido construida sobre bases no reales sino conceptuales, ya sea en el sentido escolástico, ya en el husserliano de unidad ideal. Se trata

ahora de hacer brotar de la unidad real, punto primero de partida, las restantes estructuras quidditativas. El problema de la individuación en el pensamiento escolástico siguió justamente el camino inverso. Ya hemos hecho notar las correcciones que se imponen a tal afirmación.

Nos advierte Zubiri que si bien toda sustantividad implica esencia, no siempre implica quiddidad. Así la condición de la quiddificación es la tolerancia o implicación de una unidad física de multiplicación (p. 234). Esta multiplicación es acción causal que, partiendo de una realidad sustantiva, produce otras realidades sustantivas a imagen de la primera. Esto constituye una línea homónima, un «phylum». En las realidades que no sean capaces de tal multiplicación, por exceso o por defecto, no hay especie. Con este criterio señala varias zonas de la realidad. La realidad inanimada es de tal condición que sólo su totalidad posee esencia. Los fragmentos últimos, partículas elementales, tienen esencia constitutiva que se repite unívocamente dando lugar a unidades puramente numerales. No hay en ellas unidad filética. Sólo cabe reducirlas a clase común, no a especie.

Los seres vivos poseen un esbozo de individualidad superior. Existe especificidad entre ellos porque se da unidad filética basada en la generación. Pero hay casos en que la generación da lugar a un «phylum» nuevo, transcendente a la especie original, o incluso a una nueva esencia que, sin embargo, no es prolongable en una nueva especie.

El hombre es cabeza de un nuevo «phylum», alcanza una estricta sustantividad individual. Por ello es por lo que sólo la especie humana es estricta especie (p. 242). Como la definición expresa la unidad absoluta de la especie sólo la especie humana es rigurosamente definible. Piensa Zubiri que el contenido de la especie es solamente el grupo de caracteres transmitidos generativamente en todos los casos y de forma perdurable por interfecundidad.

Esta teoría de la especie no dispensa de la aplicación en cada caso concreto de los criterios generales ya señalados lo que supone una dificultad para aprehender cuál sea la especie concreta en cada circunstancia. Como advierte rectamente Zubiri, aun cuando diéramos en un caso concreto con alguna nota irreductible y, por ende, denunciadora de la presencia de una nueva especie, no por eso tendríamos, sin más, un conocimiento adecuado de la misma. Así es el caso de la inteligencia para la especie humana.

La originalidad de esta teoría de la especie se revela en el hecho de que Zubiri niegue la especificidad allí donde precisamente reconoce que se da el máximo de univocidad, en la materia inanimada. En vez de especie hay «clase natural». En los seres vivos y en el hombre la diferencia interindividual es mayor. Parece claro, por tanto, que Zubiri emplea una noción de especie que no coincide con la tradicional. Especie para Zubiri es un «ἀτομὸν εἶδος». Pero en esto no reside la novedad. Tampoco en la diferenciación entre seres inanimados, vivos e inteligentes ni en el reconocimiento de un mayor grado de univocidad en lo inanimado. La diferencia reside en el concepto y función de la

multiplicación. Zubiri entiende que la especie, esencia quidditativa, sólo se da con la multiplicación, esto es, con el proceso físico de producir multiplicidad; no con la mera multiplicidad. A nuestro juicio esto supone la substitución del concepto mismo de especie por el de un criterio discriminador de la existencia de una nueva especie dentro de un cierto orden de seres. Diríase que el temor a un mal uso del concepto de especie (4)—concepto establecido por la lógica—ha inducido a nuestro autor a limitar el concepto de especie al orden de seres cuya especificidad puede ser determinada por el criterio de la multiplicación genética. Pero el remedio no suprime los males, pues no parece justo salvar la especificidad en los seres vivos y en el hombre abandonando el mundo inanimado al vago ámbito de las clases. En todo caso queda en pie el hecho de que una cosa es la generación como causa de la multiplicidad físicamente dada y otra la multiplicidad misma. Precisamente en el mundo inanimado es donde la comunidad unívoca es más fuerte y rigurosa. Nos hallamos ante una nueva invasión de lo físico sobre lo lógico y, por otra parte, de negativa a admitir la unidad del concepto lógico de especie a pesar de la diversidad real de las naturalezas que reciben tal denominación específica, y son fundamento de la misma. La distinción entre especie y clase natural se refiere, tal como las expone Zubiri, a las naturalezas que las sustentan. De ahí el contrasentido que supone negar la condición especie al ámbito de realidad en donde la univocidad es más patente.

Zubiri ha procurado dar un fundamento más radical a la distinción clase-especie. Para ello se ha fijado en la unidad esencial. Efectivamente en la lógica clásica todo concepto universal, esencial o no, tenía dos vertientes: su universalidad o multiplicidad y su unidad. Zubiri ha comenzado por la universalidad (p. 218 ss.) y después (p. 305 ss.) trata de la unidad subyacente.

Hace notar Zubiri que la unidad de la esencia no es unidad sustancial sino de sustantividad. Sustantividad, a pesar de las posibles resonancias etimológicas, tiene por raíz formal la suficiencia constitucional (p. 295). La esencia es un subsistema de notas constitutivas. Es unidad «per se» de carácter sistemático, esto es, que sus notas son formalmente «notas-de»; son las unas notas-de las otras. Así se estructuran en «co-herencia».

Pero la esencia constitutiva es, a veces, también, quidditativa. ¿Qué unidad posee la esencia quidditativa? Según Zubiri la filosofía usual nos dice que se trata de unidad formal: unidad propia de la esencia *qua* esencia. A su juicio no es esta respuesta aceptable. El motivo de ello reside en que, además de confundir esencia y quiddidad, la unidad formal se basa en la similitud individual. De aquí resulta

(4) Este mal uso consistiría en limitarse a la observación de semejanzas interindividuales con la pretensión de llegar a un *ἄτομον εἶδος* tan pronto como no fuéramos capaces de advertir una diferencia esencial constitutiva.

que la unidad formal funda tan sólo una clase en la que «están» unos cuantos individuos semejantes. Zubiri considera esto insuficiente y entiende que la esencia en cuanto quiddificable exige poseer un esquema constitutivo que pueda genéticamente transmitir. No es, pues, mera similitud sino similitud genética el fundamento de la unidad de la quiddidad. «Esencia quidditativa o especie es el grupo de caracteres por los que una realidad sustantiva pertenece a un *phylum* determinado» (p. 312). Esta esencia quidditativa, como momento de la esencia constitutiva del generante no tiene unidad física propia. Pero en cuanto que esa esencia se «replica» por generación, reconstituyendo al generando, sí posee una unidad «sui generis», («maior formalis, minor numerali»); es la unidad filética. Pero nótese que entre esta unidad filética y la unidad física coherencial de la esencia constitutiva sólo hay distinción de razón (p. 315). La unidad filética desempeña la función especificadora por recibirla de la esencia constitutiva. Esto quiere decir que en las esencias quiddificables la especificidad es algo esencial, no un aditamento. Así resulta que la versión del individuo a los demás es algo que nace «ab intrinseco», no en virtud de pertenecer a una especie físicamente anterior al individuo. Por último, se sigue de todo esto que cada individuo poseedor de esencia quiddificable tiene dentro de sí esencialmente a los demás. Esto se verifica en virtud de los caracteres del individuo: por ser «en sí», por tener «en común» con los demás la esencia filética y por tener «recibido» un esquema constitutivo.

De nuevo vuelve a plantearse en esta cuestión la insuficiencia de la presentación que Zubiri nos ofrece de la filosofía «usual». Decir que esta filosofía entiende la unidad específica como unidad formal de similitud es una imprecisión. Principalmente porque se pretende sugerir que en tal filosofía la especie se funda sin tener en cuenta la unidad radical de la esencia real de cada individuo. Y esto no es cierto. Hasta los manuales se refieren a la naturaleza cuyos diversos niveles de integración investigan en orden a discernir el aspecto común esencial en que apoyar una comunidad universal. Pero la inexactitud es tanto más patente cuanto que se refiere no a la formación de un concepto universal indeterminado sino precisamente a la especie. Jamás ha pretendido la filosofía escolástica determinar una especie, o inscribir en ella ciertos individuos, sin más recursos que la mera similitud. Debe existir una previa inquisición acerca de la esencia y no fiarse de meras semejanzas. Por lo demás en las fuentes mismas de la filosofía clásica se puede percibir una clara conciencia de que no es la mera similitud el criterio discriminador de las esencias. Recuérdense las páginas de Aristóteles en el *De historiis animalium*, especialmente 640 b, 30 ss. y 642 a 25 (5).

(5) Roland-Gosselin en su edición al *De ente et essentia* de Santo Tomás (París, 1948) p. 40, ha recogido una interesante serie de textos tomistas que comprueban la verdad de lo que decimos.

Por lo que a la propia opinión de Zubiri se refiere, ya vimos antes las objeciones a las que se prestaba. En cuanto a los caracteres metafísicos: en sí, común y recibido, mediante los cuales cada individuo lleva dentro de sí a los otros, es de notar una cierta vacilación en el momento de señalar la raíz de donde proceden. En primer lugar se nos dice (p. 319) que son momentos de la unidad filética. Pero a su vez la unidad filética no se distingue realmente de la unidad constitutiva. El elemento diferencial reside en desgajamiento de lo replicable a que la generación da lugar. Pero la generación ¿revela o constituye la autonomía de lo replicable? Además atendiendo a los tres caracteres metafísicos señalados observamos que el «en-sí» se constituye por la esencia constitutiva individual, y que la referencia subsiguiente a los demás dependerá de la unidad filética, pero sobre la base de una individualidad en-sí previa y determinante. El momento de originación significa «la actualidad delimitada de lo generable» que, a su vez, es algo común, pero no por efectiva generación puesto que la comunidad se da entre individuos no vinculados de hecho por semejante origen. Con razón reduce Zubiri la unidad filética a la «unidad coherencial en cuanto comunicable» (p. 320). Pero, ¿por qué el temor a la palabra «formal»? ¿Es que acaso entiende Zubiri por «formal» lo opuesto a contenido esencial? De ser así se comprende el temor. Pero no es ése el significado atribuido por la filosofía tradicional. «Unitas formalis» se opone a unidad material de individuación, que, por ser real, se distingue realmente de otra unidad de la misma índole dando así lugar a la multiplicidad. Ahora bien, la unidad filética no se distingue realmente de la unidad de la esencia constitutiva, nos dice Zubiri (p. 315). En eso no hay oposición con la filosofía tradicional, al menos en alguna de sus orientaciones. Zubiri señala (p. 318) que el individuo no puede tener realidad individual si no fuera generable y que esa generabilidad es versión del individuo a los demás, no a tales o cuales determinados, sino a los demás en cuanto otros. Pero esto significa que la especie se funda en la comunidad de esos individuos, en algo que en todos ellos se da, en algo—digámoslo redundantemente—común, en la unidad filética. Pero la generación de hecho no vierte a cada individuo respecto a todos, sino sólo respecto a algunos. El carácter universal se funda en la unidad filética. Por lo tanto la originalidad de Zubiri reside en dar a esa unidad un rango superior a la unidad formal, pero inferior a la numeral. Nos dice simplemente que es «sui generis». Y en realidad niega que sea sólo unidad formal por el único motivo de ver en unidad formal una similitud inesencial. Teniendo en cuenta la inexactitud de esta interpretación parece que el esfuerzo por lograr una caracterización de esta nueva unidad filética no logra su objetivo ya que se limita a colocarla entre la unidad individual y una pura semejanza exterior. Pero esto es muy poco decir. Es ciertamente interesante el intento de fundamentación real o física de tal unidad, pero éste es otro problema extralógico y, por lo demás, tampoco se enfrenta con la totalidad de la realidad, sino sólo con una esfera muy particular.

Es de gran interés el párrafo que se dedica al estudio del modo con que la unidad se combina con la pluralidad de notas. Si las notas se caracterizan por ser «nota-de» una totalidad, la unidad goza de una prioridad «en» cada nota y en su conjunto. Aunque unidad y notas son momentos de la realidad de la esencia constitutiva, la unidad tiene la propiedad consistente en ser no una nota más, sino la exigencia entitativa del todo por parte de cada nota. Esta exigencia no es acción dinámica ni momento de un proceso. Tampoco es una actualidad, sino actualidad exigencial (pp. 332-333). Cabe únicamente preguntar ¿qué sentido tiene hablar de acto, o actualidad, en las relaciones que median entre notas y unidad? Acto o actualidad exigitiva induce a dar a las notas, entre sí y frente al todo, una cierta independencia que, inmediatamente, ha de corregirse con las nociones complementarias de «estado constructo» y «dominación exigitiva». Pero si las notas no pueden separarse del todo sino bajo el efecto de una distinción de razón, de sobra queda claro que no hay lugar a plantear el problema de las relaciones entitativas entre todo y parte. Parece que Zubiri, en virtud de un realismo, al que ya hemos aludido y que se contiene en su teoría de la verdad real, se ve obligado a plantearse un problema que desorbita el estado de la cuestión. En este sentido la alusión a Aristóteles y a su teoría hilemórfica sugieren al lector un paralelismo que justificaría el planteamiento del problema de unas relaciones entitativas. Pero esta sugerencia no es legítima. Materia y forma están en otro orden entitativo y cognoscitivo. Son principios que componen realmente la sustancia. Las notas, consideradas formalmente como contradistintas de la unidad real, son fruto de abstracción intelectual, aun cuando su contenido es ciertamente real. Por todo lo que venimos diciendo la posición de Zubiri nos recuerda insistentemente ciertas soluciones medievales al problema de la diversidad de notas dentro de la unidad real que se caracterizan por un realismo más acusado y peculiar al dar a dichas notas un tipo de unidad real inferior a la numérica: «unum unitate reali minori unitate numerali». Hubiera sido muy interesante que Zubiri nos hubiera ofrecido una comparación de su propia postura con ciertas orientaciones escolásticas a las que no hace referencia, quizá por menos «usuales», pero cuya importancia es innegable en el desarrollo del pensamiento filosófico (6).

El concepto de «nota» tal como aparece en la obra que comentamos puede entenderse en el sentido de momento real, con una cierta independencia entitativa, con la posibilidad de separarse de la esencia. Así en pp. 333-4 se nos dice que algunas notas pueden separarse y cobrar entidad absoluta, como acontece en el caso de las sustancias que componen una sustantividad. Ya hemos aludido antes a esta cuestión y a la teoría escolástica de las sustancias incompletas. Pero no podemos evitar un cierto malestar al ver tratadas a las notas de una

---

(6) Nos referimos a la orientación filosófica vinculada tradicionalmente a la figura de Duns Scot,

esencia con criterios pertinentes a las partes sustanciales. Se echa de menos en *Sobre la esencia* una delimitación previa y rigurosa de las estructuras conceptuales y de las que resultan de la combinación de los principios reales y existenciales.

Esta misma posibilidad de que una nota aparezca fuera del círculo clausurado de la esencia obliga a Zubiri a reconocer que la unidad esencial procede de las notas como tendencia a formar sistema *por sí mismas*, mas no *en sí mismas* (p. 285). «En sí misma» indica un estado absoluto, «por sí misma» se refiere a un momento de la nota en su realidad física. Pero nos parece que esto no es explicación, sino formulación. Tanto «en» como «por» no aclaran nada de lo que realmente le ocurre a la nota. No hacen sino expresar de modo más escueto el hecho de que una nota puede pertenecer a sistemas esenciales distintos, a esencias distintas. Claro está que se nos advierte que «por sí mismo» incluye dos aspectos: «desde sí mismo» y «de antemano». La unidad es intrínseca y previa. Afirmación que no da lugar a dudas si recordamos que la unidad es esencial y que, por otra parte, la unidad de las notas no es una nota más. Nada hay que objetar en contra pero sí hubiéramos deseado que se nos explicara por qué una nota manteniendo su contenido es capaz de comportamientos diversos —valga la expresión— dentro y fuera de un determinado sistema esencial. En última instancia no cabe substituir el esfuerzo ontológico por el puramente lógico, ya se trate de una lógica de la predicación, ya se nos brinde una lógica de la estructuración nominal.

## TALIDAD Y TRANSCENDENCIA

### a) *Definición y proposición esencial.*

Quizá lo más interesante de *Sobre la esencia* sea la parte dedicada a la esencia en su condición de talidad y de trascendencia. Le precede un parágrafo titulado «Esencia y logos». En él se repiten ideas anteriormente expuestas. Fundamentalmente se vuelve a la crítica de la definición y a la interpretación de los conceptos de esencia física y metafísica cuya insuficiencia ya hemos considerado anteriormente. Conviendría advertir únicamente que no aparece con claridad el motivo de la incompatibilidad entre definición y aprehensión de la esencia constitutiva. En primer lugar, es inexacto decir (p. 350) que una definición difiere de una proposición esencial porque en la primera las notas se tomen «no como notas físicas, sino como momentos metafísicos dotados de una precisa articulación: la animalidad como género y la racionalidad como diferencia». La ordenación género-diferencia es típicamente lógica y, por consiguiente, no metafísica. He aquí una de las consecuencias de una excesiva confianza en la terminología utilizada por manualistas más o menos afortunados. Por lo demás esto sería un tipo de definición, pero no la definición en toda su amplitud.

Otra seria imprecisión se refiere al carácter exhaustivo que Zubiri atribuye a la definición frente a la apertura de la proposición esencial. Una definición, de cualquier género que sea, no impide una progresiva profundización de lo ya conocido ni la aportación de nuevas características que no contradigan las ya conocidas. Únicamente en el caso de la definición metafísica—entendida en su recto sentido—nos hallaríamos en situación de «acabamiento» por lo que respecta a la determinación de la raíz y fundamento de las restantes notas. Pero esto no quiere decir que no podamos obtener un ulterior y más profundo esclarecimiento de dicha raíz. Para la definición no es preciso conocer la totalidad de las notas constitutivas en su más preciso detalle, y, por supuesto, nadie duda de la dificultad de obtener una nota de tal índole. Más aún, también es difícil distinguir entre una nota constitutiva y otra adventicia y, sin embargo, Zubiri entiende que la finalidad del saber es conocer las notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga las demás notas (p. 353). Pero conocer las notas *necesarias y suficientes* es delinear un sistema acabado, con lo que la objeción esgrimida contra la definición se vuelve contra la **proposición esencial**.

Que la filosofía aristotélica y la escolástica eran conscientes de la dificultad de lograr una definición es algo perfectamente claro para quien recorra las páginas de las grandes figuras de estas orientaciones filosóficas. Aristóteles nos advirtió, por ejemplo, que ciertas realidades sólo por analogía pueden ser conocidas sin que podamos definir las (*Met.* *θ*, 6; 1048 a 36); que no hay un único método para llegar al conocimiento de la esencia (*De anima*, A, 1; 402 a 10 ss.). A lo largo del libro sexto de los *Tópicos* pueden verse las cautelas con que Aristóteles rodea la invención de la definición de las posibles y diversas realidades que están a nuestra consideración. A este respecto tiene especial valor un pasaje de los *Anal. Post.* *β*, 13; 96 a 23-b 14, donde se describe un tipo de definición por síntesis de atributos necesarios al definido pero cuya extensión—tomado cada uno de ellos por separado—excede la extensión del definido. La síntesis de todos ellos, sin embargo, se adecúa a los límites de dicha extensión. Es una forma típica de definición subsidiaria, dada la imposibilidad de penetrar en el núcleo mismo de la esencia en cuestión. Basta entonces sumar las características observables ligándolas entre sí por la referencia a la unidad esencia; que suponen (cf. comentario de Santo Tomás, in hoc loco, II, 13, n.º 530-5).

El intento de Zubiri en torno al problema de la esencia unitaria y de sus múltiples notas parece consistir en la introducción de un género de explicación filosófica que pudiéramos calificar—utilizando una expresión suya— (7) de «meramente funcional». Con esto queremos decir que Zubiri elude el problema de la originación de las notas y el modo de inserción entitativa en la unidad. Entiende que tal problemática está ligada al concepto de sustancialidad y que previamente—¿o única-

(7) Cf., p. 265.

mente—se halla el de la sustantividad como suficiencia constitucional. Esta suficiencia constitucional no contiene más que dos elementos: la pluralidad de notas y su unidad. Estos dos elementos se estructuran en la fórmula: «notas-de, unidad-en». El resto de los problemas que tradicionalmente se han ido estudiando en torno a la esencia desaparecen de la consideración que nos ofrece Zubiri. Diríase que, a su juicio, la técnica definitoria basada en la predicación dió lugar a un complejo de problemas que dejan de tener importancia tan pronto como se suprime su fuente. Sustituyendo el «organon» obtendremos nuevos resultados. De ahí el abandono de la predicación y su sustitución por el estado nominal constructo. Pero habría que aclarar si acaso este nuevo instrumento conceptual no adolece del mismo defecto que el atribuido al «organon» aristotélico. En concreto, nos parece que la técnica representada por el estado constructo se corresponde con la teoría de la verdad real en la que las notas adquieren un cierto absolutismo ultrarrealista compensado con la unidad de la cosa real. La estructura de la esencia, tal como nos la presenta Zubiri, se corresponde fielmente con el estado constructo gramatical. Pero no faltará quien diga que en razón de este instrumento conceptual es por lo que se introduce en la esencia la exigencia de unidad sistemática de notas.

#### b) *Ser, realidad y existencia.*

El estudio de las relaciones entre esencia y transcendentalidad se inicia con un análisis crítico de este último concepto en la filosofía moderna y en la filosofía clásica. De la discusión con la primera resulta que la transcendentalidad se inscribe en el orden de lo real, orden que es anterior al orden de verdad, y que realidad en cuanto realidad no es «objetualidad» sino simple realidad, esto es, que en la intelección de una «res objecta» lo inteligido no es la «res qua objecta», sino la «res qua res» (8). Respecto a la filosofía clásica, esto es, la esco-

(8) En las pp. 70-72 Zubiri nos expone, de paso, su distinción entre «objetualidad» y «objetividad». La primera expresión es la forma abstracta de «objeto». El objeto, aunque no sea real, es «algo», tiene «alguna entidad positiva». Así un espacio no-arquimediano es objeto. En cambio «objetividad» es la dimensión terminal del concepto, pero en dimensión puramente intencional. Lo objetivo no tiene entidad alguna en sí mismo. Lo objetivamente concebido es distinto de la cosa, ya se trate de cosa real, ya de cosa objetiva. A la esfera de lo objetivo pertenecen el no-ser, la privación y también la posibilidad de un objeto. Con la inclusión de tal posibilidad en el orden objetivo quiere Zubiri desterrar la idea según la cual «algo» pudiera tener dos estados, el de posibilidad y el de realidad, de forma que realizar consistiera en añadir una existencia a la esencia considerada como objeto ideal. Todo esto parece exigir mayores precisiones incluso cuando, como en este caso, se trata de una exposición hecha de paso. Para dar entidad positiva a los objetos no basta que sean meta de laboriosa inquisición intelectual. También lo son las intenciones objetivas de que se ocupa la lógica y no tienen entidad positiva. Por otra parte, para probar que lo objetivo no tiene entidad no basta decir que hay conceptos objetivos de la privación o del no-ser. También hay conceptos objetivos del hombre o del animal. Habría que probar que el no-ser o la privación son puros

lástica, Zubiri concuerda en su oposición al idealismo pero estima necesaria una ulterior discusión (9).

La crítica de Zubiri a la teoría escolástica de lo transcendental se basa en el análisis de tres conceptos: ser, realidad y existencia. En un primer momento discute las relaciones entre realidad y existencia, esto es, la noción de *esse reale*. Según Zubiri, para los escolásticos existencia y realidad se identifican en virtud de que realidad comporta los momentos de extra-animidad, existencia y actuación efectiva. A su juicio estos tres momentos no son ni primarios ni unívocos ya que concebir no es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectualmente con las cosas. Que realidad no sea extra-animidad se advierte en el hecho de que los sentidos captan las cosas como estímulos: «la cosa misma carece, en el puro sentir, de la formalidad de reali-

conceptos y no hay además una realidad como acaece en el caso del hombre o del animal. En otras palabras, un concepto objetivo puede, reflejamente, convertirse en objeto y, viceversa, un objeto puede ser, previamente, un simple ente de razón. La distinción primera y segunda es más útil que la utilización de los términos, objetual y objetivo, que, además de su equívoco parentesco etimológico, nada nos dicen respecto a la relación que liga a ambos. Efectivamente, partiendo de la noción de «intento intellecta»—*id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*» (S. Tomás, IV Cont. Gent 11)—resulta que tal «concepto» es una semejanza de la realidad. En tal semejanza hay elementos que pertenecen a la realidad y un modo intelectual que es fruto de la razón. Ambos pertenecen al concepto pero no tienen los dos el mismo alcance real. Lo que no obsta para que, en una consideración refleja, el modo puramente racional pueda, a su vez, ser objeto de un nuevo concepto. Pero en tal caso el contenido representado por el nuevo concepto no será real. Por eso resulta impreciso decir que lo objetivo no tiene entidad alguna pues es tan sólo lo que yo concibo de las cosas.

(9) Aun a trueque de parecer reiterativos es preciso confesar la extrañeza producida por la exposición que Zubiri nos ofrece del concepto «tradicional» de lo transcendental. En cinco páginas escasas, sin referencia bibliográfica alguna precisa, se intenta dar cuenta de un tema de complejidad y dificultad proverbiales entre los especialistas y respecto del cual, como es sabido, no hay acuerdo, en diversos puntos, ni siquiera entre los partidarios de cada una de las orientaciones llamadas escolásticas. Según Zubiri la escolástica entiende por transcendental el ser, el *esse*. El *esse* puede ser *reale* o *in anima*. El *esse reale* es poseído por el *ens reale*. El *ens* puede ser tomado nominal o participialmente. En el primer caso se trata de la *essentia realis* ya que es capaz de existir *extra animam*. El ser por el que se constituye en *essentia* es el *esse essentiae*; el acto de estar existiendo es el *esse existentiae*. El más leve conocedor de la escolástica sabe que semejante terminología no es común. Expresiones como *esse essentiae* y *esse existentiae* son en varios aspectos contradictorias con lo mismo que pretenden significar y su uso es señal de haber usado fuentes de segunda clase. En autores como Santo Tomás no se hallan. El mismo Cayetano, que usa la terminología de *ens nominaliter* y *participialiter sumptum*, nos dice (In de ente et essentia, c. 4; ed. Laurent, p. 88): «*quibusdam dicitur quod ens dupliciter sumitur, nominaliter et participialiter*». Ya podemos comprender que esos «quidam» no eran precisamente para Cayetano las grandes cumbres del pensamiento escolástico. La crítica zubiriana al concepto escolástico de ser es, respecto a ciertas orientaciones escolásticas, v. gr. al tomismo, totalmente inoperante. Ni Santo Tomás, ni muchos otros escolásticos, están aludidos por la exposición cuyo resumen acabamos de transcribir. Todo esto es más lamentable cuanto que en estos últimos años se han llevado a cabo importantes investigaciones para restituir la visión auténtica de los problemas y temas tratados por las grandes figuras de la escolástica.

dad» (p. 392). Sin embargo, el estímulo es *extra-animam*. El estímulo no es irreal (quimérico, ficticio, etc.), pero sí *arreal*. La arrealidad consiste en que la «cosa-estímulo» se agota en la estimulación. La misma cosa, en cambio, aprehendida por la inteligencia es algo presente a la intelección pero como algo interior a la intelección misma. Esa anterioridad no es independencia—el estímulo ya es independiente—sino positiva y formal remisión a lo que la cosa es antes de la presentación. La realidad es «de suyo». La realidad no es lo existente en cuanto existente ni la esencia en cuanto connota aptitudinalmente la existencia como dice la Escolástica. No lo primero, porque admite un *ens rationis* no real: luego, a pesar de existir, no existe realmente, sino sólo objetivamente. Luego lo real no se identifica con el existir. A la misma conclusión se llega si nos fijamos en el «espectro», en la apariencia, que existe, pero no de suyo. Respecto a lo segundo Zubiri nota que la esencia real no lo es por referencia a la existencia sino a lo que es «de suyo», caninidad, hominidad o lo que sea. Realidad es algo presupuesto por la esencia y por la existencia. Su prioridad es la de una razón formal respecto a aquello de quien es razón formal (p. 400). La realidad no es el carácter «érgico» de lo real. Una silla tiene ese carácter, pero no es «cosa-realidad», sino «cosa-sentido». Sus efectos no proceden de ella *qua* silla, sino *qua* madera.

Tampoco es la realidad ser. El «esse» escolástico se subdivide en «esse» copulativo y «esse» real. Esta división no es «ex aequo» sino que el segundo goza de prerrogativa sobre el primero. Pero el «esse reale», a su vez, se desdobra en «esse essentiae» y «esse existentiae». Y tampoco es aquí la división «ex aequo» puesto que el «esse reale» como existencia es el primario. Zubiri niega que el «esse» copulativo se apoye en el «esse reale». A su juicio «la intención afirmativa, y con ella el ser copulativo se fundan directamente en la realidad y no en un presunto «ser» sustantivo (p. 405) (10). «Sólo cuando lo real es demasiado complejo se torna en *res objecta* y mi intelección se desdobra entonces en presentación de la complexión real y en intención afirmativa, en «es» (p. 406). Para expresar este nuevo «es» se acude a verbos que, siendo originariamente verbos de realidad, se convierten en copulativos. Pero esto no es algo originario. «La realidad es el *prius* del ser copulativo, y no al revés, como si realidad fuera un tipo de «ser», el ser real» (p. 406). Ahora bien, tampoco—a juicio de Zubiri—podemos decir que «realidad» sea *esse reale*. «Reale» añade algo a «esse»; de lo contrario no haría falta esa duplicación de términos. A este respecto afirma Zubiri que «ser hierro, significa por un lado que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son «ser hierro» sino «hierro» a secas; por tanto, nada que haga alusión al «ser» (p. 409). Esencia y existencia son dos momentos de algo previo que es la realidad. La esencia no ha de entenderse *primariamente* por su relación a la existen-

(10) Téngase en cuenta que poco antes Zubiri nos dice que para la escolástica el «esse reale» sobre el que reposa el copulativo es el ser sustantivo.

cia. «Ser» es una actualidad ulterior de lo real. No háy «esse reale», sino «realitas in essendo». «Ser», por otra parte, tiene un «carácter unitario propio», «una estricta unidad propia» (p. 411), y con ello Zubiri nos manifiesta oposición a la teoría aristotélica y escolástica de la pluralidad de tipos de ser, esto es, de la analogía del ser.

Finalmente Zubiri resume su conocida teoría de la «inteligencia sentiente», fundamento de la exposición anterior si tenemos en cuenta que «la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas» (p. 393). En el problema que nos ocupa esta teoría nos dice que «en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de la cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real» (p. 415) (11). Este segundo aspecto es la impresión de realidad, que es inespecífica y, por ende, transcendental. De todo esto se sigue que «el primer inteligible, *primum cognitum*, en primeridad de adecuación (*primitate adaequationis*) es lo real sentido. Y en él, el *primum cognitum* en primeridad de origen (*primitate originis*) es la realidad en impresión (impresión de realidad)» (p. 416).

La densidad e importancia de las páginas reseñadas exigen una amplia exposición. Pasemos ahora a comentar algunas de las afirmaciones contenidas en ellas. Para Zubiri lo transcendental es la realidad, no el ser. Ser es una afirmación ulterior de la realidad. ¿De dónde procede la prioridad y «primariedad» de la realidad? Del análisis de la intelección sentiente. En ella el contenido se muestra en impresión de realidad. La realidad es transcendental porque, a diferencia de lo sentido, la impresión de realidad es inespecífica; es una apertura a cualquier cosa.

Ya hemos notado antes cuán discutible resulta el principio de que el modo de aprehensión es mostración de la índole de las cosas. Zubiri lo da como evidente pero ciertamente no lo es. Más aún, en esa generalidad, es falso. Ciertamente que Zubiri nos diría que los modos de la intelección conceptual no son algo real, ni mostración de la índole de las cosas y que el principio se refiere a la inteligencia sentiente. De ser así el tema de lo transcendental, que en la filosofía escolástica se desarrollaba primariamente en un nivel metafísico, pasa a ser objeto de una aprehensión sentiente de lo real. No es muy explícito Zubiri en cuanto a la caracterización de la inteligencia sentiente pero sí está claro que, a su juicio, la realidad percibida a través de ella goza de una prioridad de adecuación, de suerte que en ella deberían resolverse todos los conceptos de la inteligencia. Esto supone que la inteligencia no puede exceder los límites marcados por la aprehensión sentiente de lo real. Toda otra tarea intelectual no sería más que una conceptualización de lo que ya está contenido en aquella primera aprehensión, que goza no sólo de prioridad de origen, en virtud de la impresión de realidad, sino, lo que es más grave, de prioridad de adecuación, lo que parece suponer

(11) «Impresión no es la designación del modo como algo es sentido» (páginas 414-5).

la fijación de los límites mismos de la actividad intelectual humana. Esto es lo que vendría a deducirse de las fórmulas utilizadas, aunque no con demasiada precisión por Zubiri.

Es curioso observar cierto paralelismo entre la realidad aprehendida por la inteligencia sentiente, tal como nos la presenta Zubiri, y el «*primum cognitum*» intelectual, el «*ens concretum quiditati sensibilis*», de que nos habla Cayetano (*In de ente et essentia*, Prooem., ed. cit., p. 6). Se trataría de un conocimiento confuso de la realidad dada en el que no se lleva a cabo una abstracción respecto a las estructuras específicas. Zubiri nos dice (p. 416) que el sentido sólo percibe cualidades especificadas, pero que la impresión de realidad es inespecífica. Con ello se logra ascender al ámbito de lo transcendental. La transcendentalización se produce gracias a la impresión de realidad como algo que pertenece a la cosa sentida. La cualidad sentida no es ya estímulo sino realidad. Es de suyo. Pero dicha realidad es dada en modo de impresión, es originariamente en la medida en que es sentida, en la medida en que se me da por impresión. Zubiri dice que de esta manera la inteligencia queda allende toda especificidad (p. 416). Distingamos: allende toda especificidad sensorial, de acuerdo; allende la especificidad esencial que la inteligencia conoce, no. Por eso cuando Cayetano nos describe las características del «*primum cognitum*» intelectual nos advierte que abstrae de los singulares, pero no de los géneros y especies. Dentro del tomismo que profesa Cayetano los singulares llegan primariamente a nosotros a través de los sentidos y por ello la primera aportación del entendimiento es superar las barreras de la singularidad. Pero ir más allá de los géneros y las especies implica una superación de la pluralidad y limitación de las diferencias esenciales. Esta superación no es la vaga y confusa percepción de que todas las esencias dadas a mi experiencia son reales, sino la intelección de lo que sea realidad en sí misma. Esta intelección difiere fundamentalmente de la llamada inteligencia sentiente porque, si bien depende también de los sentidos, su dependencia es de signo inverso. La inteligencia en cuanto sentiente percibe la realidad en impresión; la inteligencia, en este nuevo sentido, percibe la realidad como lo que está más allá de toda impresión posible. Ciertamente esta intelección actúa por comparación con la primera dando lugar a un modo de conocer que calificamos de analógico. Este es el terreno de la metafísica. Nótese que no se trata de una mera universalización, a fin de crear los cuadros conceptuales dentro de los cuales podamos organizar el uso intramental de nuestros conocimientos reales. Esto es un esfuerzo meramente lógico. Nos referimos a la intelección de la realidad misma. Como puede verse el sentido de lo transcendental en el plano en que se mueve Zubiri y en el plano en que se mueve cierto sector de la escolástica difieren profundamente, sin que con ello nguemos los posibles puntos de contacto entre ambos.

En consonancia con lo que venimos diciendo resulta insuficiente la insistencia con que Zubiri nos repite que la formalidad de realidad no consiste en el modo con que las cosas están presentes a la inteligencia.

Si no contar con ciertas dificultades para admitir este descargo, a las que luego haremos referencia, lo que se echa de menos es una aclaración acerca de la transcendencia de la realidad respecto al objeto sensible. La escolástica matizó muy rigurosamente la diversa situación de las distintas esferas reales respecto al hombre como cognoscente y paralelamente los diversos modos con que se referían a dichos objetos la sensibilidad y la inteligencia humanas. Frente a tales precisiones el concepto de inteligencia sentiente resulta excesivamente vago.

En cuanto al análisis que Zubiri nos ofrece del concepto o noción de ser se observa fácilmente que procede por enumeración de los diversos tipos de ser para concluir que no es atributo primario de la realidad puesto que hay seres de razón. Por otra parte lo real no se define por el orden a la existencia. La realidad es de suyo con anterioridad al orden existencial. Al fin y al cabo la escolástica se vio obligada a distinguir un «esse essentiae» y un «esse existentiae». Luego hay un momento previo que no es ser, puesto que ser viene del «esse existentiae». Ese momento previo es la realidad de la que el ser es una actualidad ulterior. Frente a la doctrina de la analogía del ser con la que el pensamiento escolástico explicaba la pluralidad de sentidos del ser Zubiri afirma que es preciso mantener la «estricta unidad propia» (p. 411) del ser.

Ante el hecho de que podamos usar las expresiones ente real y ente de razón Zubiri deduce que el ser no da realidad a las cosas puesto que hay seres de razón. Ahora bien, esta deducción no es correcta sino sobre la base de entender el ser o ente como concepto universal determinable por las diferencias «real» y «de razón». Pero esto significa que el ser es indiferente a la realidad o irrealidad. Lo que es falso. El ser de razón se dice ser en virtud de la actividad del entendimiento que concibe el no-ser como ser. Así, pues, la condición entitativa del ente de razón consiste en la referencia que dice al ser extramental, referencia que no es una acción o propiedad suya real, como es evidente, sino el ser-objeto de una actividad intelectual. Y nótese que esta actividad intelectual no es aquella que contempla al ente de razón como objeto ya dado sino el que crea al mismo. Téngase bien en cuenta que el ente de razón no es una simple ficción intraintelectual que se contrapone al ser extraintelectual, como parece deducirse de la exposición de Zubiri. El ser de razón es un no-ser real que se concibe a modo de ser real y en este «ser-concebido a modo de ser real» es en lo que consiste su entidad. De donde se sigue que al ente de razón la razón de ente le viene de otro. Nos hallamos, pues, ante un caso de analogía «unius ad alterum». No ha lugar, en consecuencia, la interpretación de Zubiri de una noción de ser determinable por las diferencias «real» y «de razón».

Dentro ya del ser real tampoco cabe decir que la realidad le venga al ser por un «de suyo» previo. Si el «de suyo» no se define en términos entitativos tampoco es real ni engendra realidad. El mismo Zubiri nos dice que la unidad del «de suyo», la unidad de realidad, se actualiza

en dos modos, el «ser» sustantivo y el «ser» copulativo. Pero el ser copulativo, la intención afirmativa no son realidad. Son justamente entes de razón, a no ser que veamos en ellos exclusivamente unos procesos mentales. Tales entes de razón tiene un «de suyo» que se manifiesta, no precisamente en el ser-objetivo que recibe de la inteligencia, sino en el fundamento real. No basta un fundamento real, un «de suyo», para que el ser de razón correspondiente sea también real. Si «de suyo» es lo que se opone a lo meramente estimulante (p. 399), ¿dónde es preciso colocar a los entes de razón, que son objetivos, pero no reales?

Se observa una cierta vacilación en la determinación de las relaciones entre existencia y «de suyo». En pp. 398-9 se nos dice que «sólo cuando los dos momentos de esencia y existencia competen a la cosa «de suyo» es cuando tenemos formamente «realidad». Pero pocas líneas más adelante leemos: «la realidad consiste *formalmente* en el momento del «de suyo»; la realidad es en alguna manera—veremos cuál— anterior a la existencia misma.

Falta en estas páginas que vamos comentando una caracterización suficiente del «de suyo». En la p. 399 se distingue el «de suyo» respecto al «a se» y al «per se». Entonces se delimita la esfera del «de suyo» diciendo que «es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto». Pero esta declaración resulta desorientadora. Por una parte nos reintroduce en el orden existencial del que parece ser necesario distinguir al «de suyo»; por otra, nos traduce «de suyo» por «ex se» pero nada nos dice respecto al matiz diferencial del «ex» frente al «a» y al «per». Podría quizá interpretarse en el sentido de que lo real tiene este carácter de realidad como algo propio y no ajeno. Esta negación de alienidad no se refiere a una independencia en el orden de la causalidad. Eso sería ser «a se». Parece ser una propiedad frente a la capacidad objetivante del entendimiento. Sin embargo Zubiri parece excluir esta posibilidad en las pp. 392-3. Allí se nos dice que realidad no es extra-animidad o extra-objetividad. Para probarlo nos advierte que el estímulo es extraanímico pero no real. La oposición «objetivo-extraobjetivo» se refiere a la inteligencia concipiente, mientras que «estímulo-realidad» pertenece a la oposición entre el sentir y la inteligencia sentiente. En ese sentido el estímulo es extraanímico pero no tiene la formalidad de lo real. A nuestro entender se contiene en estas precisiones de Zubiri algo muy importante para determinar el auténtico alcance que en su pensamiento tiene lo real. Si nos fijamos atentamente advertiremos que «estímulo» no es categoría de lo extra-anímico «simpliciter», sino de lo extra-anímico afectante y en cuanto afectante. Es categoría de un modo de presentarse la realidad al conocimiento. Esto quiere decir que lo estimulante no es percibido por el sentido como real. Otra cosa es que el estimulante no sea realidad pero que el sentido no es capaz de percibir como tal. Estímulo es categoría del modo de conocer. Pero entonces su contrario, «realidad», es también un modo de aprehensión. Claro que Zubiri añade a conti-

nuación. La frase, que hemos citado varias veces, según la cual, el modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas. No vamos a entrar en la crítica a este principio porque ya con anterioridad nos hemos referido a él. Advertimos únicamente que la inteligencia sentiente, tal como aparece descrita en esta obra, constituye un modo de acercarse a la realidad, pero no es el modo cognoscitivo de abrirse a la totalidad de lo real, ni a lo real en cuanto tal. Es quizá el punto de partida del desarrollo intelectual humano, el «*prius in generatione*». Pero eso mismo nos indica que es el nivel más imperfecto, en cuanto a sus resultados cognoscitivos, de la capacidad intelectual humana. A este nivel no se puede plantear el problema de la esencia o el de la realidad «*simpliciter*». La prueba nos la da este mismo libro que estamos analizando. Toda esta larga y minuciosa especulación acerca de la esencia no hubiera podido ser llevada a cabo con los solos recursos de la inteligencia sentiente. Pero tampoco cabe decir que se trate de una mera conceptualización. Sobre todo cuando se advierte una depreciación del conocimiento conceptual en orden a la aprehensión de la realidad. En este mismo sentido salta a la vista que no es posible reducir la llamada función concipiente de la inteligencia a la estructuración conceptual de lo ya aprehendido por la inteligencia sentiente.

También resulta discutible la exposición de las relaciones entre el ser como cópula de la proposición y el ser real. Según Zubiri la filosofía escolástica entiende que el ser copulativo se funda en un tipo primario de ser. A su juicio esto no es exacto porque lo que funda la intención afirmativa—en el caso del juicio afirmativo—y el ser copulativo es la realidad. No hay una composición de ser-Pedro y ser-blanco cuyo resultado sea «Pedro es blanco». Lo que hay son dos momentos reales de la realidad «Pedro blanco» y éste es el contenido de la intención afirmativa. Si en razón de la complejidad real distinguimos entre presentación de la complejidad e intención afirmativa, entonces, para significar esta intención afirmativa «desrealizada», se acude al verbo «ser» como copulativo. Y Zubiri nos aporta abundantes ejemplos de verbos de realidad que han acabado por adoptar un significado copulativo. Pero estas apreciaciones de Zubiri requieren unas breves apostillas. Por de pronto notemos que distinguían los escolásticos entre juicio y enunciación, y, consiguientemente, entre función judicativa y función enunciativa de la cópula. La cópula en la primera función expresa el ser o no-ser real. Este ser es, en sí mismo considerado, algo unitario como contenido de la afirmación; no lo es en el juicio negativo si atendemos a la diversidad real que en él se expresa. Pero esta misma relación de diversidad es algo uno y, en todo caso, es algo totalmente distinto de la composición lógica enunciativa. Porque la función judicativa se realiza a través de una operación lógica, de una relación de razón de segunda intención. Esta operación es una construcción conceptual y en ella se da una comparación entre conceptos ligados por relaciones de razón, comparación que tiene, sin embargo, un fundamento. Lo que ocurre es que Zubiri entiende que el «ser» es un elemen-

to conceptivo y, por ello, cuando la filosofía escolástica afirma que el fundamento del juicio es el ser, interpreta este ser como el ser lógico de los conceptos que se estructuran en enunciación. La cópula—según algunos escolásticos, por lo menos—, no procede de la compleción de dos seres, como les hace decir Zubiri (p. 206), sino de la compleción de los conceptos que expresan un ser real (cf. Santo Tomás, *Comm. in I Peri Hermen.*, 1. 3, n.º 26).

c) *Respectividad y realidad.*

Zubiri no se limita a ver en el «ser» un contenido meramente conceptivo sino que, a su entender, el «ser», en su sentido más profundo, es acto de la realidad. La actualidad aportada por el ser es la «respectividad». Por razón de esta actualidad cada cosa es función de las demás: Esta respectividad no ha de concebirse como una relación que siguiera a los relatos sino que es algo previo, determinante de la condición misma de éstos, no en cuanto a su realidad sino en cuanto a su mutua conexión (pp. 426 ss.). Por lo demás, la respectividad se identifica, *in re*, con la cosa misma. Cuando la respectividad de las cosas se entiende al nivel de la realidad en cuanto tal resulta el *mundo*: la totalidad de las cosas reales en cuanto reales. El cosmos, por el contrario, es la totalidad de las cosas en cuanto «tales». La respectividad es transcendental y el mundo es, en consecuencia, un carácter transcendental de la realidad.

Esta doctrina de la respectividad como transcendental obliga a plantearse la objeción que supone a Dios como realidad irrespectiva. Para resolverla se atiende al peculiar carácter del transcendental «mundo». «Mundo» tiene dos sentidos. El primero, formal, es el de carácter de una zona de la realidad, la realidad respectiva. En ese sentido no es transcendental. El otro es de designar un carácter disyunto, a saber, el que toda realidad es, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal). Si le seguimos llamando «mundo» es porque este término de la disyunción es el más claro, y, «quoad nos», el único inmediatamente innegable (p. 431).

De todo esto se sigue que si la actualidad de lo real en el mundo—entendido el mundo en sentido formal—es el ser, Dios no es ser (cf., p. 434).

En esta respectividad reside el carácter unitario del ser. En páginas anteriores Zubiri ha contrapuesto este carácter unitario a la analogía aristotélica y escolástica. Efectivamente, tanto Aristóteles como la escolástica defendieron la analogía del ser, si bien nadie ignora las notables diferencias que en esta materia pueden observarse entre los diversos representantes de tales orientaciones filosóficas. Pero el carácter unitario del ser según Zubiri no se inscribe en el orden conceptual sino en la realidad. Es justamente la respectividad real lo que funda ese carácter unitario, no como receptáculo anterior a la realidad, ni como algo sustantivo, sino como mundo (p. 436).

Lo primero que salta a la vista en esta exposición es la decisión por la que el ser se nos presenta como actualidad de la realidad, que hace de ésta un «mundo» y de cada cosa real un momento de dicho mundo. No aparece como algo evidente, sin más, esa conexión entre «mundo» y «ser». Sobre todo, lo que no puede admitirse sin más es la vinculación del ser a la respectividad de suerte que una realidad irrespectiva no sea «ser». Se trata de una aserción cuyo fundamento ignoramos si nos atenemos a lo que Zubiri nos dice en esta obra. Se trataría de una hipótesis filosófica, o, quizá, simple postulado.

Sin aceptar la reducción exclusiva del ser a la respectividad, no cabe duda, sin embargo, que ya de antiguo se ha estudiado el tema de la unificación de toda realidad en el ser. Con ello se lograba una visión unitaria de la realidad que, sin embargo, no pugna con la pluralidad de sentidos del ser, con la analogía del ser. Nos referimos a la doctrina de la participación, tal como algunos sectores de la escolástica la han desarrollado, completando la visión aristotélica de la realidad. Esta unificación de la realidad no es la simple afirmación de la mutua conexión entre los seres reales entre sí. Se trata más bien de la unificación de la realidad en una totalidad entitativa, que, sin embargo, trasciende el mundo empíricamente dado. En este sentido la doctrina de la participación, tal como aparece, por ejemplo en el tomismo, no pertenece a una metafísica intramundana, tal como la desarrollada por Zubiri en esta obra que nos ocupa. No obstante hay puntos de contacto, toda vez que el análisis del concepto de mundo o de la limitación esencial han obligado a Zubiri a delinear unas estructuras metafísicas de alcance extramundano. No hay que olvidar que la unificación que supone el mundo se basa en la respectividad entitativa como actualidad de lo real en cuanto real. Semejante punto de referencia es lo suficientemente universal como para hacer saltar el límite mismo mundanal que previamente nos habíamos impuesto. Esta ampliación de punto de vista la ha llevado a cabo Zubiri utilizando el instrumento conceptual del «transcendental disyunto». Más arriba hemos dado cuenta del sentido que tiene esta expresión aplicándola a un caso concreto del que nos habla Zubiri. Pero nos parece que la solución aportada a través de este procedimiento no es satisfactoria. Se trata de la ampliación de sentido del concepto «mundo». Esta ampliación tiene por resultado el tránsito desde el sentido formal a un sentido disyunto. Este nuevo sentido se logra universalizando al concepto inicial «mundo» hasta el grado de alojar dentro de sí, como dos posibilidades suyas, la respectividad y la irrespectividad. Pero estas dos posibilidades son, entre sí, contrarias. En consecuencia, el transcendental «mundo» deja de tener unidad y no es sino una ficción lógica que oculta dentro de sí una contrariedad. Otra interpretación sería la de considerar que toda realidad queda afectada por esta contrariedad de modo que ha de pertenecer a uno u otro extrema. En este sentido no hay nada que objetar. Nos hallamos ante una división «per sic et non» que agota al dividendo. Pero en este segundo caso el transcendental es realidad, no «mundo». Para

que este segundo concepto fuera trascendental sería preciso que en cuanto tal se extendiera hasta acoger dentro de sí un nuevo aspecto —la irrespectividad— que es contraria respecto a su primer sentido formal, esto es, la respectividad. Nos encontraríamos ante un caso de tránsito a lo trascendental por la técnica de la «*complexio oppositorum*». Esto significaría la ruptura real entre lo trascendental y la esfera de la «*talidad*» sin otro punto de contacto que una construcción estrictamente lógica, sin fundamento real (21). Los mismos reparos se han de hacer respecto al trascendental «*suficiencia-limitación*» (p. 467).

Aunque de modo incidental, Zubiri nos habla de una fundamentación de la respectividad de las cosas reales en su condición de efectos de una sola realidad creadora (p. 430). Pero a este fundamento acude en el supuesto de que dichas cosas reales no constituyeran en virtud de su «*talidad*» un cosmos. Porque la respectividad cósmica «*determina en las cosas reales un modo de ser reales qua reales*» (p. 427). En todo caso, sin embargo, la respectividad en el orden de la realidad no exige una previa respectividad cósmica. Es otro testimonio de la apertura de la metafísica intramundana a una visión más completa y que supera la limitación de la mundanidad. Esta observación de Zubiri nos lleva, por otra parte, a comprender que ya en el orden de la realidad en cuanto tal y de su dependencia de «*una sola realidad creadora, esencialmente existente*» (p. 430) se establece una respectividad. ¿Qué necesidad existe entonces de introducir la actualidad «*ser*» como distinta formalmente de la realidad? Nótese, además, que la respectividad «*no es in re nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella*» (p. 427). Dejando a un lado la injustificada denominación de «*ser*» para el momento de respectividad real—«*ser*» es algo absoluto primariamente, no es «*ser-en-orden-a*» su sentido primero—parece que la respectividad puede concebirse como un aspecto de la realidad misma. Realidad y respectividad no podrían identificarse «*in re*» si se tratara de una relación añadida a los relatos. Pero no es éste el caso (cf., p. 427). La metafísica escolástica, en casos semejantes, acudía al concepto de relación «*secundum dici*», así llamada porque, en rigor, no es relación sino entidad absoluta pero de tal índole que lleva consigo una relación (cf. Santo Tomás, *Q. D. de Pot.* 7, 10 ad 11). Estas relaciones subsiguientes no son algo adventicio sino resultado de la intrínseca naturaleza del sujeto absoluto que las sustenta. De aquí se deduce que dicho sujeto absoluto es, con anterioridad a las relaciones subsiguientes, de naturaleza respectiva. A esta respectividad de lo absoluto se llama «*relatio secundum dici*». Como puede advertirse fácilmente esta teoría de la relación contribuye poderosamente a dar una visión más completa de la realidad poniendo de relieve la íntima imbricación de lo absoluto y lo respectivo y evita una excesiva separación entre ambos

---

(12) La unidad entre el sentido trascendental y el formal de «*mundo*» es tan tenue que más debe calificarse de unidad nominal, equívoca, que conceptual.

aspectos reales. Lo que, por el contrario, no aparece tan claro al separar realidad y ser, aun cuando se procure advertir que la respectividad entitativa no se distingue realmente de cada cosa real.

Volviendo al fundamento de la respectividad real apuntado más arriba, resulta que esta actualidad de la realidad nace de la condición de efecto que la realidad creada lleva consigo. Entonces resulta que la respectividad es comunidad de las realidades creadas en la dependencia respecto a la realidad creadora. Es, pues, comunidad en una relación. Ahora bien, tal relación remite como fundamento último a la acción creadora. El mundo se constituiría, por lo tanto, por la acción creadora de Dios, determinada ulteriormente por la estructura talitativa de las realidades creadas, toda vez que, de hecho, no sólo realmente son respectivas sino también talitativamente. Confesamos que esta interpretación resulta discutible porque no aparece claro en las páginas que vamos analizando si la función transcendental de la «talidad» es capaz de fundar por sí sola—al menos, «quoad nos»—la respectividad real, el ser. Nótese, de todos modos, que en el caso de no darse respectividad cósmica, y prescindiendo de la condición de efectos de la «realidad creadora, esencialmente existente», nos hallamos obligados a reducir el «mundo» a la simple agregación de todas las cosas que se nos manifiestan como reales, como «de suyo».

#### d) *Esencia y existencia.*

Desde la perspectiva de la realidad analiza Zubiri el tema de la doble vertiente esencia-existencia, tan discutido y estudiado en la filosofía clásica. La primera observación que se nos hace es que, como es obvio, este tema tiene un planteamiento distinto en esta obra. La escolástica lo trató dentro del ser y aquí es en el seno de la realidad donde va a tener lugar su discusión.

En la realidad cabe establecer una distinción entre «lo meramente rato» y «lo meramente existente». El fundamento de tal distinción es la caducidad de las realidades intramundanas. Tal caducidad no procede de un influjo exterior sino que es «ab intrinseco» y se encuentra testificada por la alteración por la que las cosas dejan de ser lo que eran. Esta intrínseca caducidad es limitación. Lo real intramundano es algo intrínsecamente limitado. Aun cuando lo real, la esencia, es algo autosuficiente, no lo es plenariamente. Esto obliga a distinguir, a «concebir» lo real según dos conceptos (p. 464). Ambos conceptos se refieren a la misma realidad, al mismo «de suyo», pero según aspectos reducidos. El primer aspecto es el de suficiencia como algo «rato», esto es, concluso en orden al «de suyo». Es algo esencial pero *meramente* esencial puesto que es algo limitado. El segundo aspecto se fija en que el «de suyo» es más que «meramente rato» pero también es algo limitado, incluso dentro de la línea de este «más». Es algo «meramente existente». No se trata de un carácter añadido al primero, sino un reducto de la esencia,

Está claro que estos dos modos de concebir la esencia no son sino aspectos parciales de la esencia. En primer lugar, como realidad limitada en una faceta muy particular de limitación, a saber, en su alterabilidad. En segundo lugar, como realidad que, no obstante su intrínseca alterabilidad, existe. La suficiencia de la esencia no es plena porque, aunque inalterable en su mismidad formal, no lo es en cuanto a su realidad física. Pero esto indica que la realidad intramundana no se basta plenamente a sí misma. No está adecuada a su propia realidad. Esta experiencia puede ser algo intelectivamente sentido y puede ser también objeto de la reducción antes indicada. Advierte Zubiri que es en el segundo caso cuando se producen los dos reductos «conceptivos» (p. 470), si bien concebidos en lo real. Hasta aquí la posición de Zubiri es aceptable incluso para aquellos que admiten la distinción real entre esencia y existencia, como suele decirse habitualmente. La discrepancia en la filosofía escolástica aparecía justamente cuando la investigación del problema seguía más adelante sin quedarse en estos prolegómenos. Decir que la esencia es autosuficiente pero de modo no plenario supone la síntesis de una afirmación y una negación que no ligan entre sí más que por el hecho de ver a las cosas realmente existentes y realmente incapaces de justificar por sí mismas la existencia, dada su intrínseca caducidad. Su realidad es puro hecho. Y el hecho apunta en una doble dirección: la estructura de lo hecho y el poder del hacedor. Ya no es éste problema de reducciones conceptivas porque la limitación por caducidad no afecta al «de suyo» formal, sino a una dimensión ulterior que es el de la realidad «simpliciter», a saber, existir. La realidad «simpliciter» no se define sólo por el «de suyo», necesita algo más. Pero no basta decir que la limitación intrínseca y formal sea razón adecuada de la necesidad de una causa primera. Hay, además de esta consideración a la causa extrínseca, otra que ha de fijarse en la intrínseca estructura de la realidad finita (13).

Nos describe, a continuación, Zubiri la función transcendental de la esencia. La constructividad de unidad y notas constituye una *res*. Dicho a la inversa, las cosas son reales, «de suyo», por constructividad. Si talitativamente las notas notifican la cosa, transcendentalmente las notas son reales sólo en cuanto momentos del «de suyo» entero. Respecto a las notas inesenciales la función transcendental de la esencia consiste en reificarlas (p. 479-480). La inessential no es una realidad añadida a la esencia. Desde un punto de vista transcendental lo inesen-

(13) El lector de *Sobre la esencia* habrá quedado sorprendido al advertir que, para tipificar la doctrina de la distinción real entre esencia y existencia, Zubiri haya acudido a Egidio Romano y a la distinción «*tanquam res et res*». Hoy en día nadie ignora la singular y poco afortunada actitud de este pensador dentro de los defensores de la distinción real. Estamos seguros que Zubiri ha acudido a fuentes más valiosas para conocer esa orientación doctrinal. Pero no es comprensible la referencia a Egidio Romano que sólo ha de contribuir a desorientar al lector poco versado en estas materias.

cial no tiene realidad distinta de la esencia. Insiste Zubiri, una vez más, en apartar de la mente de sus lectores la imagen sustancialista que pudiera filtrarse en este momento. La esencia no es sustancia sino el subsistema fundamental de la sustantividad, del sistema de notas. Lo inesencial no son tampoco accidentes sino notas fundadas. La unidad de esencia e inesencial es por «adherencia», y la función de la esencia frente a lo inesencial no es sustentar sino «reificar». Gracias, por tanto, a la esencia lo inesencial es también «de suyo», es capaz de presentarse a la inteligencia como real, no es un mero estímulo para el sentido.

Una vez señalada la función transcendental de la esencia pasa a considerar la estructura transcendental de la misma. Volvemos a reconsiderar la estructura de unidad y notas pero al nivel del «de suyo». Así resultan los caracteres de «suyo», dimensionalidad como exterioridad e interioridad y perfección, estabilidad y duración. Todo ello permite a Zubiri introducir transcendentemente una gradación en realidad entre las diversas esencias que talitativamente no hubiera sido posible porque a ese nivel las esencias resultan incommensurables. Pero a este respecto Zubiri se limita a decirnos que lo real es «de suyo» más o menos perfecto (p. 495) y que el mayor número de notas no implica una mayor perfección ya que «una esencia que en una sola nota lo fuera todo, tendría suma perfección» (ibid). Hubiera sido del máximo interés que Zubiri hubiera prolongado los abundantes análisis que la filosofía clásica dedicó a este problema de la reducción de las diversas «perfecciones» a una perfección clave. El argumento climocológico de la existencia de Dios y el problema del llamado constitutivo formal de la naturaleza divina constituyen una fuente de gran valor, no sólo erudito, sino, especialmente, temático respecto a la cuestión de la perfección esencial. Precisamente en torno a esta cuestión es donde se ventilaba el problema de las relaciones entre lo transcendental y lo esencial. Pueden consultarse a este respecto las recientes obras de Geiger y Fabro sobre el tema de la participación. El mismo Santo Tomás nos dejó fórmulas que resultan clásicas en referencia a esta cuestión (cf. entre otras *Sum. Theol.*, I, 4, 1 ad 3 y 4, 2) y que piden aclaración y desarrollo. Hacemos esta referencia histórica porque Zubiri al tratar este tema de las relaciones entre lo esencial y lo transcendental vuelve de nuevo a hablarnos de la insuficiencia de la posición aristotélica. Sin hacer cuestión de la interpretación zubiriana del aristotelismo en este problema, sí queremos hacer constar que en la tradición aristotélica, que supone la escolástica, este tema ha adquirido un nivel superior y que valía la pena ser tratado. Por de pronto no es al nivel de la doctrina de las categorías y su relación con el ser sustancial donde la escolástica—al menos, Santo Tomás y otros—han buscado la solución a la cuestión. La visión supraesencial de la realidad y la unificación correspondiente se basaba en la teoría de las llamadas perfecciones puras cuya estructura interior y cuya unidad analógica difiere «toto coelo» de las categorías. Las categorías son modos de ser y las perfecciones puras se hallan, aun no siendo transcendentales, al nivel

del ser. Por supuesto que jamás se les hubiera ocurrido a los escolásticos trasladar a los accidentes la perfección esencial.

### LA ESENCIA COMO PRINCIPIO

Las últimas páginas de «Sobre la esencia» están dedicadas al estudio del «carácter principal» de la esencia. Su «principalidad» consiste en ser «determinante posicional» o «funcional» de las notas de la sustantividad (p. 512). La esencia es formalmente estructura, no «vis» como quería Leibniz ni momento de la sustancia como pensó Aristóteles. Los principios substanciales aristotélicos son materia y forma que se vinculan entre sí como potencia determinada y acto determinante. Pero en la esencia como estructura los componentes se codeterminan mutuamente. Además lo real «primo et per se» no es subjetual sino sustantivo. De ahí que no sea la sustancia lo primario sino lo sustantivo, como suficiencia en orden a la constitución del «de suyo». La sustancia tiene una función metafísica pero secundaria respecto a la sustantividad. No se nos dice cuál sea tal función. Sí aparece, sin embargo, un ejemplo. Nos dice Zubiri que un organismo vivo se compone de muchas sustancias y sustancias renovables pero que tiene una sola sustantividad. Afirmación ésta sumamente reveladora. La filosofía llamada escolástica estudió ampliamente el estatuto ontológico de las partes sustanciales. Hemos hecho ya alusión a ello. El resultado fue la afirmación de la unidad sustancial. El ser vivo es una sustancia. Los componentes pierden su independencia ontológica integrándose en una nueva unidad que, sin embargo, recoge una complejidad de elementos. Con ello vinculaba a la sustancia la función unificadora como sujeto propio de la existencia, del «esse», y como principio unificador de las notas esenciales. Este responde a una intención metafísica unitaria de las características esenciales y de la realidad existencial. Por lo tanto objetar a la doctrina sustancialista la pluralidad de componentes sustanciales en la unidad del ser vivo no conduce a los resultados apetecidos más que en el supuesto de disociar aquella intención metafísica. Ciertamente Zubiri no admite tal intención. La sustitución del ser por la realidad da como resultado, de hecho, una teoría de la esencia «desontologizada». A cambio del ser se nos proporciona el «de suyo.» A su vez, el «de suyo» queda explicado por la impresión de realidad como «primum cognitum» inteligible-sensible. El ser queda escindido en dos esferas: el concepto de ser, capaz de ser dicho de lo real y de lo irreal, del ente de razón, y la actualidad ulterior de la realidad, como respectividad fundadora del mundo. Lealmente debemos confesar que si la intención que anima las páginas de *Sobre la esencia* es, a este respecto, clara, los argumentos empleados para justificarla no son convincentes. Zubiri no ha conseguido aislar la realidad frente al ser. Por una parte, el «de suyo» no-entitativo no trasciende lo meramente objetivo. Por otra, el ser como actualidad ulterior de lo real sólo se diferencia de éste gra-

cias a un logicismo que multiplica actualidades conforme a aspectos reales pero no realmente diversos.

La «desontologización» llevada a cabo por Zubiri tiene como resultado el funcionalismo en la estructuración de la esencia. Este funcionalismo se propone como meta construir la esencia como unidad de notas coherentes en orden a la constitución y al «de suyo». Zubiri nos ofrece una visión detallada y minuciosa de semejante estructura. Pero abandonando el ser, cuyo fundamento es el «esse», realiza una construcción funcional de la esencia en orden a explicar el fenómeno de la multiplicidad de notas y el de la impresión de realidad. Ahora bien, este funcionalismo resulta ambiguo. Cabe interpretarlo como un realismo extremo que proyecta a la realidad la ordenación lógica de nuestra actividad intelectual abstracta y de nuestras percepciones. No se ve con toda claridad hasta qué punto no depende de nuestro modo de conocer la estructuración de la esencia como sistema de notas. Pero cabe también la interpretación que ve en *Sobre la esencia* una tarea de pura lógica que se propone dar una imagen coherente de los procesos intelectuales y de la impresión de realidad. Se trataría de una superestructura conceptual ordenadora de los contenidos intelectuales obtenidos al nivel de la llamada inteligencia sentiente. Desde otro punto de vista pudiéramos decir que no se resuelve la incógnita acerca de si Zubiri accede a la realidad *qua* realidad o bien se queda en la realidad como objeto de la inteligencia sentiente en la primera instancia del «*primum cognitum*». No es que el objeto de la inteligencia sentiente, en el sentido de Zubiri, no sea realidad, sino que la especulación que sobre ese conocimiento se monta resulta ambigua pues pretendiendo ser una teoría de la esencia, de lo real, no reduce el «*primum cognitum*» a su principio sino que interpreta la experiencia inicial conforme a principios heurísticos, tentativos, de naturaleza heterogénea a la esencia misma que se quiere investigar. Las referencias gramaticales, etimológicas, son instrumentos útiles en la especulación filosófica pero por sí solos son de valor meramente dialéctico, esto es, generadores de mera probabilidad.

Toda esta serie de observaciones que acabamos de hacer en torno a *Sobre la esencia* ponen de relieve la importancia indiscutible que tal obra disfruta en el momento actual de la filosofía española. La expectación respecto a la producción filosófica de Zubiri ha recibido ya una respuesta de innegable valor.

La actitud filosófica de Zubiri es singular. Sin adscribirse a orientaciones filosóficas escolásticas, a ellas debe gran número de las ideas básicas de su pensamiento. Nada sospechoso de falta de entusiasmo por la filosofía actual—como escribió él mismo hace algunos años—no ahorra críticas sinceras a posiciones que muchos otros aceptarían con beato fervor o simplemente por «respeto humano». Esta independen-

cia de criterio es una actitud intelectual grata para todo lector que, de veras, se interesa por la filosofía. Sobre todo cuando ciertos criterios extrafilosóficos pretenden invadir y perturbar la silenciosa y honrada tarea de buscar la verdad con los medios de que cada uno dispone.

Seríamos insinceros, sin embargo, si al final de esta larga recensión omitiéramos lo que, por otra parte, ya hemos manifestado repetidas veces a lo largo de las páginas anterior: la insuficiencia del método con que Zubiri ha estructurado su libro.

Como hemos podido comprobar hasta la saciedad, Zubiri ha construido su libro sobre el fondo de la filosofía aristotélica y escolástica. Sin negar aportaciones de otras corrientes filosóficas, resalta el diálogo que a lo largo de las páginas de *Sobre la esencia* se entabla con aquella filosofía. Este método, no ya meramente expositivo, sino estructurador del contenido mismo doctrinal, implica una serie de requisitos si ha de ser verdaderamente eficaz. El primero es una justa apreciación de la postura del interlocutor. Esto es necesario tanto para el continuador de aquel modo de pensar como para quien se propone su corrección. Ahora bien este requisito se convierte en notable dificultad cuando el interlocutor posee una complejidad de tal índole que difícilmente puede hablarse de una filosofía, a no ser en un sentido extrafilosófico. Este es el caso de la escolástica. Creemos que Zubiri no ha logrado vencer este escollo y que su obra se resiente gravemente por este motivo. El pensamiento escolástico aparece expuesto en líneas muy generales, sin delimitación de las diversas posiciones sistemáticas y en un clima de imprecisión. La ausencia de referencias bibliográficas, el uso de expresiones técnicas sin pleno rigor acrecen la penosa impresión del lector y hacen infecundo el diálogo.

A nadie se le oculta la necesidad de proseguir actualmente el proceso evolutivo del pensamiento escolástico sin limitarse a la exégesis de los grandes maestros. Pero la primera condición para que este esfuerzo sea válido es lograr una visión del auténtico pensamiento escolástico. Los estudios históricos realizados en los últimos cuarenta años ofrecen un instrumento imprescindible de penetración en la médula de esta filosofía. A través de ellos se puede superar hoy una actitud bastante simplista que estuvo en boga hace ya bastantes años y que pretendía criticar o elaborar el pensamiento escolástico tal como aparece en los manuales al uso o en rápidas referencias a los grandes autores. Hoy podemos y debemos actuar de modo más riguroso con la seguridad de que un más profundo y completo conocimiento de las fuentes nos ha de dar frutos valiosos que se abstengan tanto de las fáciles concordancias entre lo antiguo y lo moderno como de ciertas críticas triviales de las posiciones escolásticas.

En el panorama intelectual español, tan escaso en este género de investigaciones, la obra de Zubiri ha de contribuir a orientar hacia metas más rigurosamente filosóficas a todos aquellos verdaderamente preocupados por esta disciplina. A Zubiri se le ha atribuido—con afectuosa

exageración—la misión de ahuyentar del recinto de la filosofía a los amantes veleidosos del saber. Confiamos en que tras esa tarea de purificación ha de venir la de iniciar y consumir en el amor a la sabiduría a los que, entre nosotros, han hecho de ese amor el oficio de su vida.

JOSE MARIA ARTOLA, O. P.