LA LECTURA DE ZUBIRI SOBRE ARISTÓTELES

*José Alfonso Villa Sánchez**

RESUMEN: Xavier Zubiri (1898-1983) fue un lector asiduo de Aristóteles, especialmente de su filosofía primera, pero fue también un crítico severo del Estagirita. En este texto hacemos un balance crítico de los presupuestos con los que Zubiri se acerca a Aristóteles y contrastamos su lectura con la que sobre la metafísica hace Teresa Oñate, para mostrar que Zubiri se inscribe en una recepción de Aristóteles sobre el concepto de sustancia que no corresponde adecuadamente al horizonte más griego de Aristóteles.

ZUBIRI'S INTERPRETATION ON ARISTOTLE

ABSTRACT: Xavier Zubiri (1898-1983) was an assiduous reader of Aristotle, especially of his first philosophy, and he was also a severe critic of the Stagirite. In this text, we make a critical assessment of the presuppositions at the base of Zubiri's approach to Aristotle, and we contrast his interpretation with Teresa Oñate metaphysics reading, to show that Zubiri reception of the Aristotelic concept of substance is not appropriately equivalent to the more Greek horizon of Aristotle.

PALABRAS CLAVE: Zubiri, Aristóteles, sustancia, metafísica.

KEY WORDS: Zubiri, Aristotle, substance, metaphysics.

RECEPCIÓN: 14 de noviembre de 2016.

APROBACIÓN: 9 de diciembre de 2016.

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA LECTURA DE ZUBIRI SOBRE ARISTÓTELES

El problema

Xavier Zubiri¹ fue un filósofo que volteó hacia la modernidad y hacia la escolástica en una época que ya no quiere saber nada ni de la modernidad ni, mucho menos, de la escolástica: una época que considera, montada sobre los hombros de Heidegger (¡oh, paradoja!), gran conocedor de la tradición griega, escolástica y moderna, política y filosóficamente incorrecto volver la mirada al pasado. Sin embargo, él está en las antípodas de los que creen que para seguir pensando hay que dar la espalda a la tradición y lanzarse alegremente sobre los terrenos de lo asistemático, de lo novedoso, de lo “actual”. Así, dialogó con Aristóteles, con la escolástica (Santo Tomás, Duns Escoto, Francisco Suárez), con Descartes, Kant y Hegel, con la fenomenología de Husserl y con el mismo Heidegger. En esta gigantomaquia, recordando a Platón² ofreció su propia palabra en lo que pudiera tener de “novedoso” y “actual” un diálogo tan antiguo.

¹Obras de Xavier Zubiri y siglas utilizadas. NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*, 1994, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 10a. ed.; SE: *Sobre la esencia*, 1998, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1a. reimpr.; EDR: *Estructura dinámica de la realidad*, 1989, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri; CLF: *Cinco lecciones de filosofía*, 1999, Madrid, Alianza Editorial, 7a. reimpr.; PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 1995, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2a. ed.

²“Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes [γίγαντομαχία] a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad [οὐσία]” (*Sofista* 246a). Platón, *Diálogos V. Parménides*,

Por ahora, toca el turno de escuchar la discusión con Aristóteles: ¿con qué prejuicios filosóficos se acercó Zubiri al Estagirita? ¿Cuáles son las ideas que dio como hechos inconcusos respecto de la filosofía primera de Aristóteles y sobre los cuales ya no se hizo, por lo tanto, ninguna cuestión, sino que emprendió, más bien, tanto una severa crítica como la exposición de sus propias ideas? ¿Será acaso que Zubiri tenía más interés en proponer sus ideas que en el estado (actual) de la cuestión aristotélica? Con lo anterior no se pretende eximirlo de lo que dijo respecto de Aristóteles. Sea del modo que fuere, son más que problemáticas algunas de las tesis que atribuyó al Estagirita; sin embargo, los reparos que Zubiri puso a Aristóteles son menores que los que ofrece a los filósofos modernos. Mientras que estos prefirieron al sujeto, a la conciencia, más que a *lo dado* a ella en tanto siendo *de suyo* lo que es, sepultando ya para siempre la realidad en el olvido, Aristóteles sí que va por la conciencia, pero la convierte en sustancia (οὐσία) y la sustancia acaba reducida a sujeto (υποκείμενον). Esto es, por lo menos, lo que Zubiri piensa.

Esta reflexión sobre el Aristóteles de Zubiri va a girar en torno a dos ejes: el primero es el prejuicio de que para Aristóteles la esencia de la sustancia está formalmente constituida por la especie en tanto que encasillamiento en uno o en otro género. El segundo eje es también un prejuicio recogido de la tradición escolástica y de cierta tradición moderna, según la cual la razón formal de la sustancialidad es la subjetualidad. En ambos casos tratamos de dar cuenta del modo como los prejuicios están contruidos, y en ambos, proponemos una reconstrucción que destrabe la filosofía primera del Estagirita de los registros escolásticos y modernos que operan su interpretación. Dice Aristóteles en la *Metafísica* (1028b32-35) que lo que sea que fuere la sustancia (esencia, universal, género o sujeto), debe tener dos características en grado sumo: ser capaz de existencia separada (τό χωριστόν) y ser algo determinado (τὸ τόδε τι) (*Meth.* 1029a28).

Teeteto, Sofista, Político, 1998, Madrid, Gredos, trad., introducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, p. 17.

Frente al primer prejuicio afirmaremos que, efectivamente, la esencia de la sustancia es la especie, el *eídos*, pero no en su carácter extensivo, sino en su carácter intensivo, eterno e ingenerado. Frente al segundo, diremos que la razón formal de la sustancia no es su carácter de sujeto: que si la sustancia es sujeto es solo porque, con anterioridad formal, existe separada y determinadamente. Esto nos lleva de nuevo a la esencia de la sustancia en tanto *eídos* ingenerado y eterno. Nuestra idea de fondo es que el horizonte filosófico (y teológico) de Zubiri es otro que el de Aristóteles: he ahí el origen radical de las diferencias.

Tres acercamientos a Aristóteles

Zubiri se entretuvo deliberadamente en Aristóteles por lo menos en tres momentos significativos. El primero fue en 1963, con una, la primera, de las cinco lecciones que dedicó a la idea que algunos grandes filósofos tuvieron acerca, precisamente, de lo que era la filosofía. Entonces aconsejó, “para orientación de los oyentes” (SE 8), la lectura de los dos primeros capítulos del libro A de la *Metafísica*. Unos años más tarde, en 1969-1970, en un curso sobre el problema filosófico fundamental con el que se enfrentaron algunos de los más grandes filósofos, dedicó la primera sesión a hablar de los griegos y de la filosofía primera de Aristóteles (PFMO 39).³ En estos dos cursos, Zubiri pretendió exponer sin criticar, como quien dice “natural y objetivamente”, el pensamiento de Aristóteles: en el primer caso, su idea de la filosofía, y en el segundo, el problema filosófico fundamental con el que se enfrentó. Estos dos textos son importantes porque nos permiten ver con cierta claridad

37

³ Manuel Mazón publicó un texto que se titula “Aristóteles en la metafísica de Xavier Zubiri” (en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso [comps.], *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, 2004, Granada, Comares, pp. 305-321), que es más bien una exposición de algunas de las grandes líneas del pensamiento metafísico del filósofo español sobre la realidad y la inteligencia, indicando los apoyos que Zubiri tomó de las lecturas tradicionales de Aristóteles. No hay ahí una perspectiva propiamente crítica ni sobre esa lectura de Aristóteles, ni sobre las ideas de Zubiri ni, desde luego, sobre la recepción que este hace de aquel. Así, tenemos el camino llano para presentar inicialmente una lectura crítica a la recepción que Zubiri hizo de Aristóteles. Me parece que no hay mejor manera de honrar a los dos y de honrar la búsqueda de la verdad en la que estuvieron empeñados.

qué es lo que Zubiri *leía directamente* en Aristóteles. El otro texto, el tercero, es *Sobre la esencia*, de 1962. Aunque es anterior a los dos citados, lo he colocado hasta este momento porque en él afloran todas las preconcepciones sobre Aristóteles que en los dos textos anteriores, en ocasiones, estaban un poco, solo un poco, contenidas. Zubiri trató aquí precisamente de conceptualizar, o describir, lo que es la esencia; y la discusión con Aristóteles procedió a contrapelo de la exposición de su propio pensamiento. Zubiri aceptó completa la invitación de Husserl de ir a las cosas mismas.⁴ Y cuando Husserl se reorienta al yo trascendental, Zubiri seguía empecinado en que es posible ir a las cosas mismas; ni siquiera a su ser, como hizo Heidegger quien, por cierto, no logró captar el espíritu de Zubiri por mucho tiempo. Zubiri creía que por el camino que abrió Husserl era posible acceder a las cosas mismas, ¡y hasta su esencia! De esto trata la obra de 1962, como lo indica en su primera línea: “Esencia es el título de uno de los temas centrales de la metafísica” (SE 3).

⁴Es oportuno hacer una indicación sobre el método filosófico de Zubiri. Me parece que creía tener desde siempre, más o menos entre sombras, es verdad, posesión de esa metafísica tierra prometida que llamó realidad, calificada a lo largo de su andadura filosófica de varias maneras: lógica de la realidad, metafísica de la realidad, etc. El problema consistirá entonces, dado el ambiente cultural de reticencia a los fundamentos filosóficos tradicionales de la primera mitad del siglo XX, en hacer a esa realidad metodológica y filosóficamente viable. La fenomenología de Husserl (no la de Heidegger) fue mera propedéutica en esta justificación de una metafísica de la realidad: porque ella era “una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas” (NHD 13). Las tesis de licenciatura y doctorado que Zubiri presentó en Lovaina y Madrid, respectivamente, dan muestra de hasta qué punto se dedicó a estudiar la fenomenología de Husserl. Pero muestran también, de forma incipiente, las búsquedas por las que encaminó sus propios pasos. En lo que el mismo Zubiri llamó su etapa rigurosamente metafísica, una y otra vez indicaba que el método que seguía era estrictamente descriptivo, es decir, fenomenológico; ¡pero para hacer metafísica, una metafísica de la realidad y no solo una fenomenología de la conciencia intencional! Aquí habrá que interponer algunos reparos: ¿acaso su poderosa teoría metafísica de la realidad es una simple descripción fenomenológica de lo que son las cosas mismas, de los hechos que se hacen presentes sin más en la inteligencia sentiente? ¿Acaso no aparecen por aquí y por allá en la obra de Zubiri finas teorizaciones científicas, filosóficas y teológicas que distan de ser meras descripciones de lo dado o actualizado en la inteligencia sentiente? Me parece que hay, por decir lo menos, una diferencia entre lo que decía que hacía y lo que factualmente llevaba a cabo metodológicamente en esa etapa metafísica de su filosofía. El pensamiento y el método de Zubiri sería una más de las “herejías” a la ortodoxia husserliana.

Primer prejuicio: la esencia de la sustancia

Para tratar de responder a la pregunta por lo que sea la esencia, Aristóteles emprende dos vías, dice Zubiri: “la vía de la predicación (λόγος) y la vía de la naturaleza (φύσις)” (SE 82). Son dos vías “radicalmente distintas e independientes” (SE 82), por lo cual es “muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca” (SE 82). Responder a la pregunta por la esencia desde la vía del λόγος implica “averiguar cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición” (SE 76). La definición predica notas de la cosa y esas notas predicadas por la definición son de dos tipos. Algunas notas se prediccan de la cosa, del “sujeto, por lo que este es por sí mismo (καθ᾽αυτὸ)” (SE 76), mientras que otras notas se prediccan accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός) de la misma cosa o mismo sujeto. ¿Así que, según Aristóteles, la esencia desde la vía del λόγος es aquella definición que enuncia las notas καθ᾽αυτὸ del sujeto y las notas κατὰ συμβεβηκός? No, según Zubiri. “Solo enuncian la esencia de una cosa aquellas definiciones en las que el predicado no es una “propiedad” del sujeto, y en las que, por tanto, este no entra formalmente en el predicado mismo de la definición” (SE 76).

La esencia es expresada en una definición solo cuando “el predicado conviene al sujeto ‘por sí mismo’” (SE 76). Pero no todas las cosas son definibles de este modo, porque no todas las cosas tienen el carácter entitativo de sujetos. Solo los seres de la φύσις, no los de la τέχνη, son susceptibles de ser definidos esencialmente. Pero aquí —dice Zubiri—, Aristóteles emprende la otra vía de acceso a la esencia, la vía de la naturaleza, porque en sentido estricto solo los entes naturales, no los técnicos, están capacitados para ser sujetos. Sin embargo, no todos los entes sublunares, físicos, son del mismo modo: “Hay algunos que más que entes son entes de entes, afecciones de otros entes. Se prediccan, en efecto, de otros y no tienen entidad separada de estos, sino referida a ellos y por analogía con ellos: son los accidentes” (SE 77). De entre los entes físicos, estos, los accidentes, solo son entes por analogía respecto al otro tipo de entes naturales que son las sustancias.⁵ Los accidentes son

39

⁵ El tema de la analogía en general y de la analogía de los accidentes, en particular, respecto a la sustancia, es una de las lecturas tradicionales más que problemáticas en las que Zubiri

entes, pero no por sí mismos, sino en relación con un sujeto del que son propiedades. Ese sujeto es la οὐσία, la sustancia, el ente físico en sentido propio, porque es ente por sí mismo y no depende de ningún otro para serlo; y, además, los otros entes son tales por analogía con él. Este ente, la sustancia, “es el sujeto último de toda predicación: no se predica de ningún otro ni existe en otros” (SE 77). Solo las sustancias existen en sí mismas porque únicamente ellas son separadas (χωριστόν). Ahora puede entenderse que solo de las sustancias hay, en rigor, definición: “los accidentes son definibles tan solo analógicamente” (SE 78). Así que, por la vía del λόγος se ha determinado que de entre todas las cosas que hay, exclusivamente en el ámbito de la φύσις está lo definible, por lo tanto, lo esencial. Pero ya desde la vía de la φύσις se tiene que acotar entre lo que es ser en sentido propio y lo que es ser en sentido análogo, para determinar que lo definible y lo esencial está en el ámbito de lo que es ser en sentido propio. Provisionalmente, pues, hemos llegado a la οὐσία, sustancia, como la única que puede tener esencia. “Toda definición —dice Zubiri— es así λόγος οὐσία, el logos de una sustancia. Propositiones de forma definitoria puede haberlas de todo lo que se quiera, pero definición solo la hay de la sustancia. Solo la sustancia tiene, por tanto, esencia” (SE 78).

40 Una vez que hemos llegado a la sustancia como la única de entre todos los entes sublunares que tiene esencia, nos encontramos, también, con un problema nuevo: el de la relación entre la sustancia y su esencia: ¿qué es, entonces, la esencia como momento real de la sustancia? (SE 78). Porque todo parecería indicar que deben distinguirse; de otro modo,

cayó quizá inadvertidamente. Pero no solo él. Es que era la lectura tradicional-escolástica de Aristóteles. La metafísica, según esta lectura, “trata del ente en cuanto ente y de los atributos que le pertenecen como tal (*Metaphysica* p. 529). Todos los entes caen en el campo de estudio de la metafísica, la cual los estudia bajo la común y análoga noción de ente (*ibid.*, p. 535). Para guardar la unidad de esta ciencia, la inmensa diversidad de los objetos materiales sobre la que ella versa exige que todos ellos puedan ser reducidos a un denominador común: a saber, el concepto análogo de ente (*ibid.*, XI 3, pp. 2194-2197). La analogía del ente es una analogía de proporcionalidad y su sentido primero es la sustancia (*ibid.*, pp. 543-546)”. Jorge B. Carlos Bazán, “Las concepciones de la metafísica en la escolástica medieval”, en Jorge J. E. Gracia (comp.), *Concepciones de la metafísica*, 1998, Madrid, Trotta-CSIC, p. 82. El autor refiere en sus citas al texto latino y su enumeración de la versión trilingüe sobre la *Metafísica* de Aristóteles de Valentín García Yebra.

ni siquiera vendría al caso estarlos separando desde la vía del λόγος: “Ante todo —dice Zubiri—, la esencia no es idéntica a la sustancia, sino que es justamente algo ‘de’ la sustancia y, por tanto, puede predicarse de esta” (SE 78).

La sustancia se distingue de la esencia por la vía del λόγος; pero se distingue también por la vía de la φύσις. Zubiri insistirá hasta la saciedad en que la esencia es φύσικα-mente distinta de la sustancia. La sustancia aristotélica, por ejemplo “Sócrates”, tiene unas notas accidentales que le sobrevienen en tanto que sustancia pero que no afectan a su esencia, mientras que hay otras notas que le sobrevienen a Sócrates no en tanto que sustancia sino en tanto que esencia. La pregunta que se plantea, entonces, es sobre lo que sea la esencia y sobre la función que la esencia tenga en las sustancias físicas. “Aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural” (SE 78). Hasta el momento podríamos asentir, en términos generales, a la exposición que Zubiri hace de Aristóteles.⁶ Los problemas se empiezan a complicar cuando profundizamos la relación de la esencia con la sustancia y “aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural” (SE 78), insiste Zubiri. La sustancia sublunar, física natural, no es una cosa simple, ἀπλῶς, sino τό σύνολον, un compuesto de ὅλη καὶ μορφή, en el que la segunda, la forma, determina a la materia. Pero Zubiri advierte:

A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa tan solo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto hilemórfico completo (τό σύνολον) en que dicha sustancia consiste. [SE 78-79]

Descartemos algunas posibilidades. La esencia no puede ser la materia porque está precisamente necesitada de una determinación que

⁶ Habrá que interponer, sin embargo, algunos reparos a la analogía de los entes, a las vías lógica y física de acceso a la sustancia como irreconciliables y a la preeminencia del carácter *subjettual* de la sustancia en Aristóteles.

le da la forma, lo que podría inducir a pensar, insisto, que la esencia sería esta última. Pero Aristóteles no va por este camino y Zubiri lo advierte perfectamente.

La diferencia entre sustancia y esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales, sino en otro punto, para descubrir el cual basta con observar la generación natural de las sustancias. Cuando Sócrates engendra un hijo, este hijo por muy distinto que sea individualmente de su padre, será siempre, al igual que este, un ser “humano”. Este carácter de “humano” es, pues, un carácter “específico”. [SE 79]

De modo que la esencia, en el caso del hijo que Sócrates ha engendrado, no está ni en la materia ni en la forma del σὸνολον que esta sustancia, el hijo, es. Su esencia está en que es de la misma especie de la que es el padre, es decir, Sócrates. En este caso, pues, de la “especie” humana. La esencia está, en definitiva, en la pertenencia de un individuo a determinada especie.⁷ Por el camino de la esencia como especie en este sentido, dice Zubiri que tal especie “no es algo ‘lógico’ sino real y ‘físico’, puesto que real y físicamente los padres engendran un hijo de los ‘mismos caracteres’ que ellos” (SE 79). No duda en decir que “este momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre” (SE 79) para Aristóteles. Aunque advierte también que esta interpretación de la esencia no es la única posible “porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar” (SE 79). Pero también dice que sea una u otra interpretación, “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa” (SE 79). Advirtamos, de paso, que Zubiri no es el único lector de Aristóteles que hizo toda suerte de malabares para “compaginar” frases del Estagirita aparente-

⁷ En su momento veremos que aunque es verdad que para Aristóteles la esencia no está ni en la forma ni mucho menos en la materia, con esa afirmación según la cual la esencia tiene que ver con la pertenencia a una determinada especie, Zubiri se colocaba en las antípodas del aristotelismo de algunos intérpretes del siglo XXI. Véase Teresa Oñate y Zubía, *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de filosofía primera*, 2001, Madrid, Dykinson, pp. 143-285; Vasilis Politis, *Aristotle and metaphysics*, 2004, Nueva York, Routledge.

mente contradictorias.⁸ Tampoco ha sido el único que, asumiendo que la “contradicción” de las frases es irresoluble, ha decidido anticipadamente la solución a su problema, en este caso, que “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma” (SE 80). Siguiendo con nuestro problema, Zubiri concluye: “La esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos —sean accidentes o momentos individuantes— son, para Aristóteles, inesenciales” (SE 80).

La esencia es lo que hace que una cosa sea una sustancia u otra, porque la esencia dice en relación con aquellas notas, con aquellos caracteres que “especifican” las cosas. En el más estricto de los sentidos, solo estos “caracteres” específicos son esenciales, solo ellos hacen a la sustancia ser lo que físicamente es y solo ellos deben entrar en la definición. Por eso —concluye Zubiri— “aquí convergen el concepto de esencia como correlato real de la definición con el concepto de esencia como momento real de la sustancia” (SE 80). Esta convergencia

⁸ En un orden de ideas diferente pero en un asunto que atañe, como el que estamos tratando, al “núcleo de la cuestión aristotélica” entre los especialistas, como es el caso de la naturaleza y objeto de la filosofía primera en Aristóteles, Giovanni Reale, en su *Introducción a Aristóteles* (1992, Barcelona, Herder), trata de conciliar los diversos *lógoi* de la *Metafísica* del Estagirita para justificar que aquel llamara a la filosofía primera teología: “debemos señalar de manera puntual el valor exacto que Aristóteles asignó a la ciencia que llamó ‘filosofía primera’ y los autores posteriores ‘metafísica’. Las definiciones que el filósofo aplicó a la misma son cuatro: *a*) la metafísica averigua las causas y los principios primeros o supremos (véase *Metaph.* A, a, B), *b*) la metafísica analiza el ser en cuanto ser (véase *Metaph.* G, E 2-4, K), *c*) la metafísica examina la sustancia (véase *Metaph.* Z, H, J), *d*) la metafísica investiga a Dios y la sustancia suprasensible (véase *Metaph.* E 1, L). Las cuatro definiciones aristotélicas de ‘metafísica’ guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria [...] El que investiga las causas y los primeros principios, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan solo el ser sensible o también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema ‘qué es la sustancia’ supone el problema ‘qué tipos de sustancias existen’, si solo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico. Sobre esta base se comprende perfectamente que Aristóteles haya empleado sencillamente el término ‘teología’ para indicar la metafísica, ya que las otras tres definiciones conducen estructuralmente a la dimensión teológica. La búsqueda de Dios no es solo un momento de la averiguación metafísica, sino su momento esencial y definitorio” (pp. 43-44). Adelantando ideas, diré que el horizonte “teológico” de Giovanni Reale no es el horizonte teológico de Aristóteles. En uno u otro, lo que se diga y sus consecuencias serán totalmente diferentes.

de la vía del λόγος y de la vía de la φύσις parece encontrarla precisamente en el vocablo *species*, especie, que los latinos usaron para traducir el vocablo griego εἶδος que tiene en Aristóteles dos sentidos, a decir de Zubiri. En primer lugar,

eídos designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que “se ve” (precisamente por esto se llama “eidos”) la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica “que manifiesta” el modo de ser de la cosa. [SE 80]

Eídos designa, pues, la clase a la que una cosa pertenece en virtud de aquellos caracteres que especifican la esencia de su sustancia. En segundo lugar, el *eídos* puede ser, no los caracteres en los que se ve una determinada clase, sino el término de un λόγος predicativo que compara a un *eídos* con otro.

Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su γένος, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí según el logos, por sus afinidades más “generales”. [SE 80-81]

Así que por la vía del λόγος llegamos a la determinación de la especie en tanto que perteneciente a un género o a otro, mientras que por la vía de la φύσις llegamos a los caracteres que hacen que una cosa sea lo que es físicamente. En el primer caso, tenemos al *eídos* como aquello que en la cosa es correlato real de la definición. En el segundo, al *eídos* en tanto que esencia “como momento real y físico de la cosa” (SE 81). En conclusión, sea por el lado del λόγος o por el lado de la φύσις, lo que tenemos es que la esencia de la sustancia es su especie: “la esencia es lo específico sea como momento físico, sea como unidad definida” (SE 82).

Hasta aquí hemos visto a Zubiri exponer lo que Aristóteles dice sobre la esencia. Viene la crítica al Estagirita. Veamos solo sus inicios.

El concepto aristotélico de esencia “adolece, cuando menos, de una turbia ambivalencia” (SE 82):

Y es que, como en casi todos los problemas de su filosofía primera, Aristóteles afronta la cuestión por dos vías: la vía de la predicación (λόγος) y la vía de la naturaleza (φύσις) [...] Y como son radicalmente distintas e independientes, resulta que es muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca. En nuestro problema hay, en el fondo, un claro predominio del λόγος sobre la φύσις, de la predicación sobre la naturaleza [...] Porque si bien es verdad que [Aristóteles] quiere determinar lo que es la esencia de algo por la vía de la φύσις, sin embargo, en cuanto intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto “natural” aquellos caracteres que solo le convienen en cuanto λεγόμενον, esto es, como término de predicación, como objeto de λόγος. Lo cual enturbia el concepto de esencia. [SE 82-83]

Lo que hay que preguntarse hasta aquí es si eso que expone Zubiri es lo que Aristóteles dice, o si es lo que una tradición filosófica ha pensado que dice.⁹ ¿Es verdad que la vía del λόγος y la vía de la φύσις son radicalmente distintas e independientes al grado de que es “muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca”? ¿Es verdad que hay un predominio del λόγος sobre la φύσις en Aristóteles, al grado de que la segunda queda recubierta y hasta anulada por el primero? Esta tesis es sumamente problemática, como trataré de mostrar en lo que sigue. Pero es más problemático el asunto de la especie como clase de la cosa o como término de un λόγος predicativo. ¿Es en eso en lo que está pensando Aristóteles con el *eidos*, más allá de las etimologías? ¿El *eidos* tiene que ver solo con los caracteres específicos de

45

⁹Zubiri no negó los orígenes escolásticos y neoescolásticos de su formación filosófica y tampoco renegó de ellos. Ignacio Ellacuría comenta que, según el propio Zubiri le dijo, “le hace gracia la posición de los tomistas —de los dominicos españoles— que implantan una especie de *terror intellectuallis* siempre que uno se desvía de Santo Tomás: parece gustarle más Suárez y desde luego confiesa que su libro [*Sobre la esencia*] está más próximo al suarismo que al tomismo”. Ignacio Ellacuría, “Entrevista con Zubiri” en Nicolás y Barroso (comps.), *op. cit.*, p. 15. Sobre el desarrollo de la vida intelectual de Zubiri, puede consultarse el excelente trabajo de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 2006, Madrid, Taurus.

la sustancia de una cosa que la hacen pertenecer, por eso, a un determinado género y no a otro? ¿La relación del *eídos*, en tanto que esencia, tiene que ver únicamente con la determinación de la comprensión y la extensión de la idea de una cosa? ¿Es que para Aristóteles, en la relación física de la esencia-*eídos* con la sustancia, lo único que la primera hace por la segunda es definirla lógicamente y encasillarla físicamente en un género o en otro? ¿Es que, acaso, este es el problema científico-filosófico de Aristóteles?¹⁰ Pero hay una pregunta que, en cierto modo, comprende a todas las enunciadas: ¿es que el horizonte aristotélico de la movilidad del orden de la naturaleza es el mismo que el horizonte creacionista nihilista de Zubiri? ¿No será acaso que la investigación y los conceptos fraguados en un horizonte no son tan fácilmente trasladables a otro? Probablemente aquí inicien las dificultades.

Para contrastar la lectura aristotélica de Zubiri voy a echar mano del estudio que hace Teresa Oñate y Zubía de la *Metafísica* de Aristóteles en su extraordinario trabajo titulado *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*.¹¹ Coloca a Zubiri entre los autores que en su lectura de Aristóteles hacen, precisamente, de la vía del *lóγος* y de la vía de la *φύσις* dos accesos radicalmente distintos, independientes, irreconciliables y, en el fondo, aporéticos.¹² Y muestra lo problemático de una lectura aristotélica de este tipo.

Si se entiende el *eídos* universal *pensado* aristotélico como un universal *extenso* se habrá de desembocar *a fortiori* en que la perspectiva ontológica y la gnoseológica no coinciden ni se acordan cabalmente entre sí; en

¹⁰ Hay otras preguntas que también esperan alguna respuesta: ¿es que para Aristóteles el ente es análogo? Este problema va mucho más allá de un ajuste terminológico. En el fondo lo que está en juego es el asunto del estatuto ontológico-metafísico de las cosas, más allá de lo que diga la autoridad de Aristóteles o la de Zubiri.

¹¹ Se puede consultar una postura diferente sobre el asunto en Alejandro G. Vigo, *Estudios aristotélicos*, 2006, Pamplona, EUNSA, pp. 23-86.

¹² Entre estos estudiosos cuenta a E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1921, Leipzig, Reissland, 4a. ed., vol. II); a S. Mansion ("The ontological composition of sensible substances" en *Articles on Aristotle*, 1979, Londres, vol. 3: *Zubiri Metaphysics*, pp. 80-87), y, desde luego, a Pierre Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles*, 1981, Madrid, Taurus, trad. de Vidal Peña, especialmente el capítulo segundo, "Ser y lenguaje", pp. 93-241). Cfr. Teresa Oñate, *Para leer...*, pp. 100-102.

que la teoría del ser y la del conocer divergen en cuanto a su objeto propio, separándose en dos direcciones sin encuentro, pues el objeto ontológico habría de ser lo real: las sustancias individuales, mientras el objeto epistemológico sería lo universal, que no existe salvo en el pensamiento, y no es, no corresponde exactamente a la realidad.¹³

Vayamos por partes y digamos, en primer lugar, una palabra sobre los horizontes diversos de Aristóteles y de Zubiri. Lo que mueve la admiración-asombro (θαυμάσαντες) de los griegos, según el decir de Aristóteles (*Meth.* 982b 14), es que la κίνησις de la φύσις tenga el carácter de κόσμος. Ante tal acontecimiento, tal fenómeno, la pregunta será: ¿qué es lo que es? (τί τὸ ὄν;). Aristóteles, una vez que ha dado cuenta de aquella primera historia etiológica de las cosas en el libro A de la *Metafísica*, y cuando está inmerso en lo más arduo de su trabajo intelectual (libros ZHΘ), lo consigna del siguiente modo: “Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es ‘lo que es’ (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν...) (*Meth.* 1028b 1-5)”.¹⁴

Así que lo que tanto antiguamente (τὸ πάλαι) como ahora (νῦν) y siempre (ἀεὶ) se ha buscado, se está indagando (ζητούμενον); y que siempre ha sido objeto de duda, siempre resulta aporético (ἀεὶ ἀπορούμενον), es ¿qué es “lo que es”? (τί τὸ ὄν;).¹⁵ En este punto, Aristóteles se conecta con la tradición que recibe al decir que ese τὸ ὄν

47

¹³ Teresa Oñate, *Para leer...*, p. 165. “Sin embargo —dice la misma Teresa Oñate y Zubía— hoy somos ya muchos los que recusamos una tal visión de nuestra tradición. No es el menor mérito del meditar heideggeriano el haber denunciado la brutalidad de esta estructura reductiva, profundizando en sus presupuestos incuestionados: entre ellos hay uno tan fundamental que condiciona todo pensamiento y toda praxis del hombre porque está en su misma raíz: la escisión ser/pensar. Heidegger se preguntaba en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, dedicado al problema de la verdad: “¿no estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada, de lo ‘real’ y lo ‘ideal’?” (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 1977, México, FCE, trad. de José Gaos). *Ibid.*, p. 102.

¹⁴ Usaré siempre el texto en español de la versión de Tomás Calvo de la *Metafísica*, 1994, Madrid, Gredos. Conservaré siempre entre paréntesis el texto griego de la edición trilingüe de Valentín García Yebra, 1970, Madrid, Gredos.

¹⁵ “¿Qué es el ente?”, según la traducción de V. García Yebra.

que se ha buscado desde antiguo y que ha sido nudo de tantos problemas (ἀπορίαι) es lo que él llama οὐσία:

τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία. —¿qué es lo que es? (¿qué es el ente?) equivale a [viene a identificarse con] ¿qué es la sustancia? (¿qué es la entidad?) (*Meth.* 1028b 1-5).¹⁶

La pregunta de Aristóteles, y de quienes lo precedieron, no pregunta por el por qué del τὸ ὄν ni de la οὐσία. Esa pregunta no aparece en un horizonte cuya línea recorta como un hecho inconcuso la eternidad del τὸ ὄν, sea este buscado en el ámbito de lo hilético, como entre los físicos, o de lo eidético, caso del ápeiron de Anaximandro, los números de Pitágoras, las ideas de Platón y las ousías del propio Aristóteles. Para los griegos, digámoslo por lo pronto imprecisamente, el asunto consiste en “categorizar” el τὸ ὄν, en hacerse cuestión del τί (qué) respecto del τὸ ὄν (lo que es-el ente). Y *lo que es*, dice Aristóteles, es οὐσία.

El horizonte de Zubiri es muy otro. Es en el que con temor y temblor se pregunta: ¿por qué es el ser y no más bien la nada? Es el horizonte donde asombra lo que es; pero es también el horizonte donde el amor y el horror (*amore et horrore*) hacen estremecer ante esa posibilidad que tuvo, y que tiene, *lo que es* de no ser y de no ser ya más. Oigamos a San Agustín:

¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza.¹⁷

¹⁶ En esta misma línea, V. Politis comenta lo siguiente: “the basic question of metaphysics is the question, ‘What is being?’” But this question, as he emphasises here, is far from his own invention. On the contrary, it is as old as the trees, never ceasing to be ‘that which is sought after’ (to zetoumenon) and ‘a source of puzzlement’ (to aporoumenon, i.e. something that puzzles us and that we puzzle about)”. V. Politis, *op. cit.*, pp. 188-189.

¹⁷ San Agustín, *Las confesiones*, 1998, Madrid, BAC, 9a. ed., edición de Ángel Custodio Vega, VII, 10, 16.

Bien podría argumentar el conocedor del pensamiento de Zubiri que se trata de un filósofo metodológicamente muy riguroso y que podría, por tanto, hacer epojé de ciertos juicios y preconcepciones que liberarían su razón de la relatividad de las circunstancias que la condicionan. Ahora bien, ya Gadamer mostró, sobre los pasos de Heidegger, que se puede hacer tal ejercicio de poner entre paréntesis algunas de esas preconcepciones, pero que hacerlo con todas es un imposible.¹⁸ A menos que a Zubiri, o a cualquiera otro, le fuera dado saltar de su propia sombra,¹⁹ solo que entonces tampoco nos sería ya filosóficamente pertinente.

Es en este horizonte de la nihilidad-creación en el que Zubiri postula una metafísica intramundana:

Puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de la realidad del mundo en cuanto tal. Es una metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal [...] Solo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se “ultimaré” en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado. [SE 201]

En este párrafo encontramos las grandes líneas que dibujan el horizonte que recorta la andadura filosófica de Zubiri. En primer lugar, la metafísica intramundana de Zubiri quiere ocuparse del mundo en cuanto tal, no del mundo en cuanto creado. “Queda en pie una investigación transmundana; pero esta caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana” (SE 210).²⁰ En segundo lugar, del mundo

49

¹⁸ “Una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas [...] Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma que el detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limite a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones.” Gadamer, *Verdad y método II*, 2000, Salamanca, Ediciones Sígueme, trad. de Manuel Olasagasti, pp. 66-67.

¹⁹ Habermas dice que “nuestra capacidad de conocimiento no puede analizarse ya —a diferencia de lo que había hecho el mentalismo— con independencia de nuestra capacidad lingüística y nuestra capacidad para la acción, puesto que como sujetos cognoscentes nos encontramos siempre ya en el horizonte de nuestras prácticas cotidianas en el mundo de la vida”. Habermas, *Verdad y justificación*, 2002, Madrid, Trotta.

²⁰ Esta investigación metafísica transmundana es el *τέλος* de la filosofía primera de Zubiri y, como tal, está siempre latente en su metafísica intramundana. Habrá que revisar algunas de las páginas de su obra teológica, por ejemplo de *El hombre y Dios*, *El problema teológico del hombre*:

“en cuanto tal” se propone “ante todo” descubrir su estructura, poner al descubierto el modo como se construye lo mundano (en su sentido más lato y no en el sentido que mundo tiene en tanto que respectividad en su propia teoría). En tercer lugar, y también “ante todo”, se trata de descubrir-desvelar “la condición metafísica de las realidades” en tanto que estrictamente intramundanas. “Condición metafísica” es un concepto rigurosamente metafísico para Zubiri, como lo son, en general, los que suele utilizar. No se trata, desde luego, de la condicionalidad de una proposición. En un principio se trata, sí, de lo que “acondiciona” a “algo que ya es real” (SE 198).

La condición metafísica no solo “acondiciona” lo que ya es real, sino que es un carácter intrínseco de la cosa porque “le afecta en su índole misma” (SE 198).²¹ Lo estrictamente metafísico de esta condición está en la respectividad a la fundamentalidad de lo real en tanto que real. La cosa real, por ser real, tiene intrínsecamente la condición metafísica de la respectividad. Esta respectividad de lo real en tanto que real, condición metafísica de lo real, es lo que Zubiri llama “mundo”, “uno de los temas más graves de toda la metafísica” (SE 199). Tenemos, pues, que la metafísica intramundana debe descubrir la condición metafísica de las realidades mundanas. Pero, en cuarto lugar, si, y solo si, se logran los tres pasos anteriores, y, por tanto, con absoluto carácter metodológico posterior, “se podrá ascender a la causa primera del mundo” (SE 201). Será el quinto momento: “ultimar”, radicalizar últimamente, “por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado” (SE 201), ya no solo en tanto que tal.

Cristianismo o El problema filosófico de la historia de las religiones, para corroborar hasta qué punto su mayor preocupación respecto de la “investigación transmundana” es que no cayera en el vacío sino que “se apoyara en una filosofía primera intramundana” (SE 210), como la que lleva a cabo en torno a la realidad y a la inteligencia sentiente.

²¹ “La actitud o el carácter en virtud del cual la realidad se presta a ser inexorablemente cosa-sentido, a tener sentido para la vida es lo que llamo *condición*. De ella pende la cosa sentido. Condición —repito— es la aptitud o la capacidad que las cosas en su nuda realidad tienen de funcionar como cosas-sentido dentro de la vida humana. Una misma realidad, como nuda realidad, puede dar lugar a distintas cosas-sentido o, muy al contrario, no dar lugar directamente a la cosa-sentido que uno quisiera tener. Las cosas en su respectividad a la vida de una esencia abierta son cosas *en condición*” (SR 224).

En conclusión, la metafísica rigurosamente intramundana habrá de ir a parar “por intrínseca y rigurosa necesidad” en una metafísica transmundana.²² También la *πρῶτη φιλοσοφία* de Aristóteles que hace de la οὐσία el núcleo de sus investigaciones irá de las οὐσίαι sensibles a las inmóviles (*Meth.* 1069a 30-35) y hasta el θεός (*Meth.* 1072b 20-30; 1074b 30-1075a 4).

Pero horizontes distintos generan problemas distintos y ofrecen soluciones distintas. Zubiri sabe perfectamente cuál es el horizonte de Aristóteles, como lo indica expresamente en varios pasajes.²³ ¿Quizá sea la diferencia de horizontes el motivo radical de que, según el decir de Zubiri a lo largo y ancho de su obra, Aristóteles, si bien no equivocó el camino de sus investigaciones, no fue, siquiera una vez, suficientemente radical? Porque conceptos aristotélicos como οὐσία, υποκείμενον, κατηγορία, φύσις, λόγος, etc., son siempre insuficientes para Zubiri. Aquí estamos ya en los linderos de otro tipo de problemas, que aunque parecieran alejarse de los relativos al horizonte, en realidad siempre lo incluyen. Por eso es momento de ocuparnos de otras de las preguntas que nos planteábamos a propósito de la peculiar lectura e interpretación que Zubiri hace de la filosofía primera de Aristóteles. Cuando Aristóteles pregunta por la esencia, le hemos oído decir a Zubiri, ataca el problema por la vía del λόγος y por la vía de la φύσις. Por la vía del λόγος accede a la esencia en tanto que aquello que es definible extensivamente en géneros y especies. La especie-eîdos, que es la esencia de lo que es, es lo susceptible de ser definido. Esa especie-eîdos en tanto que definida nos ha puesto ya en la otra vía, la de la φύσις, en tanto que la especie es el momento físico de algo por el cual lo que es pertenece a un género o a otro. Estas vías de acceso son irreconciliables “y radi-

²² En *Sobre la realidad*, Zubiri tiene estas elocuentes palabras: “porque en su función transcendental la realidad nos es presente *a partir* de la inteligencia sentiente, es decir, en tanto en cuanto a la inteligencia sentiente se le presenta la realidad en un *hacia*, el hombre está dirigido no solamente *hacia* los demás objetos sino *allende* el mundo, y puede preguntarse por lo que puede ser Dios como realidad esencial. La función transcendental, que tiene que empezar por ser intramundana, y que tan solo será adecuadamente conocida en su función intramundana, sin embargo, abre, en principio por lo menos, el área de esta pregunta, a la cual teólogos y religiones tendrán que dar respuesta” (SR 97-98).

²³ Cfr. SE 199-200; PFMO 34-35; 64-65.

calmente distintas e independientes” (SE 82) porque ya en su originación son diversas: una es lógica y otra es física; y así no habrá de llegarse ni siquiera a “un concepto unitario de aquello que se busca” (SE 82). El dar razón de la unidad de la esencia se convierte en el final de un camino-vía que es lógico en un caso y físico en otro. Pero a la οὐσία y a la esencia en tanto ese carácter suyo más propio que es la extensión según el cual ella determina un género o es determinada por un λόγος, no se tiene acceso intuitivo-inmediato. En cierto sentido, el acceso a la οὐσία-εἶδος-esencia es siempre posterior porque hay que recorrer una o la otra vía, a sabiendas del fracaso. Esto tiene ya sus complicaciones. Pero el asunto se vuelve más difícil cuando Zubiri dice que Aristóteles, consciente de las insuficiencias que conlleva la vía del λόγος para acceder a la οὐσία-εἶδος-esencia, trata de suplirlas intentando el camino de la φύσις (SE 83). De modo que la vía del λόγος termina engullendo a la vía de la φύσις. Tenemos, entonces, no solo dos vías distintas, independientes e irreconciliables ontológicamente *a radice*, sino que tenemos la esencia reducida a un concepto-λόγος mental que acota lo entitativo-eidético por el lado del νόμος de la extensión. Se pueden revisar los centenares de páginas en los que Zubiri habla de la esencia en Aristóteles y se encontrará siempre que para él, el Estagirita hizo de la esencia lo especiable-quiddificable de la *sustancia*.

52

Segundo prejuicio: la οὐσία como υποκείμενον

Nos sale al paso el otro concepto aristotélico al que Zubiri opondrá la batería de sus grandes objeciones. Detengámonos en él y habremos de ir a parar, de nuevo, a la esencia. En aquel texto de la *Metafísica* (1028b 1-5) que ya tuvimos oportunidad de mencionar, Aristóteles dice que lo que desde antiguo, y ahora y siempre, se ha buscado, refiriéndose tanto a los físicos como al mismo Platón, es τί τὸ ὄν; ¿qué es “lo que es”? Pero, añade Aristóteles a renglón seguido, esa pregunta sobre qué es lo que es “viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad-οὐσία?”

Así que τί τὸ ὄν; es igual a τί ἡ οὐσία; Aquí damos con una de las muchas aportaciones de Aristóteles y también con uno de los muchos problemas que heredó a la posteridad. ¿Y qué es la οὐσία? Zubiri dice, y dirá siempre, que la οὐσία (entidad, sustancia) fue entendida *en todo momento* por Aristóteles como υποκείμενον, como un sujeto al cual se le adhieren συμβεβηκός (accidentes-características):

Lo propio de la sustancia, su razón formal y su prerrogativa metafísica consistirían, para Aristóteles, en su irreductible subjetualidad. Aristóteles llega a esta concepción por la doble vía de la predicación y de la naturaleza: la sustancia es el sujeto último de predicación, y los accidentes no son sino afecciones de la sustancia. Ciertamente nos dice que la sustancia es la única realidad “separable”. Pero la separabilidad es, para Aristóteles, una mera consecuencia de la subjetualidad: por ser sujeto último y por ser sujeto determinado por un τί, es por lo que la sustancia está separada. [SE 85]

De modo que οὐσία (sustancia) es igual a υποκείμενον (sujeto) para Aristóteles. Y aún más: porque la sustancia no solo es igual a sujeto, sino que, formalmente, no es más que sujeto. ¿Así que la pregunta τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία; ha devenido últimamente en Aristóteles en τί τὸν υποκείμενον? Es lo que Zubiri machaconamente sostiene respecto del Estagirita: hay una realidad que permanece, impasible e inalterada, por debajo de los movimientos y del cambio, caso del sujeto, al tiempo que hay unos accidentes, unos entes de entes, que advienen al sujeto. Las sustancias tienen unas propiedades a las que subyacen y de las que son, propiamente, sujetos. La estructura de todo lo que es, de las cosas reales, es para Aristóteles una estructura subjetual.

Sin embargo, Zubiri no piensa que las cosas sean así. No cree que la realidad de lo real tenga primordial y radicalmente carácter subjetual. Esto no significa que lo real no pueda tener en algún grado el carácter de sujeto. De hecho lo tiene. Pero no *a radice*. Porque formalmente la realidad es sustantiva, no subjetual.

A tenor de mera indicación es necesario retrotraerse a la afirmación de la filosofía primera de Zubiri según la cual lo que debe decirse de las cosas, primordialmente, es su carácter de realidad y no su carácter

de ser: la cosa, contra todo lo que diga la escolástica, ya real, entonces *es*. Pero no al revés. El *esse reale* es un imposible en sus propios términos. Lo que hay es *realitas in essendo*, realidad siendo. ¿Y qué es realidad? “todo y solo aquello —responde Zubiri— que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE 104). Actuar sobre sí mismo o sobre las demás cosas lo pueden hacer las notas solo si conforman un sistema. Lo real está conformado, pues, como sistema de notas y es así que actúa sobre sí mismo o sobre las demás cosas. Son tres los puntos que hay que destacar: en primer lugar, que es la acción la que permite dar con lo real; en segundo lugar, que lo real se muestra como constituido por varias notas; y, en tercer lugar, que dichas notas conforman un sistema. Esas notas no son los accidentes o las propiedades de un sujeto, como sucede en el caso de la sustancia. Las notas son “todos los momentos que posee [la cosa], incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse ‘parte’ de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las ‘facultades’ de su psiquismo, etc.” (SE 104).

Nota es, pues, todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella “‘en propiedad’, como algo ‘suyo’” (SE 104). Las notas que constituyen una cosa real hacen de ella un sistema: “este carácter constitucional es justo lo que llamamos ‘sustantividad’” (SE 146). Mientras Aristóteles afirmaría que *lo que es* es οὐσία y que esta es υποκείμενον, sujeto, de unos accidentes, Zubiri afirma que el carácter primario de las cosas es su realidad, y que la razón formal de lo real es tener suficiencia de notas en el orden de la constitución de una sustantividad. La realidad es, pues, sustantiva, no subjetual.

Οὐσία: τὸ χωριστόν καὶ τὸ τόδε τι

Según Zubiri, la sustancia es para Aristóteles formalmente sujeto. Ahora llega el momento de preguntarnos si esto es así. Porque no vaya a ser que no sea esto lo único que el Estagirita diga sobre la οὐσία, ni siquiera lo que diga primariamente. Efectivamente, en las *Categorías* dice que la

οὐσία, “más primariamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto” (2a 1-2). A tal grado tiene la οὐσία carácter subjetual, que “de no existir las entidades [οὐσία] primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás” (*Categorías* 2b 5-9). Más claro ni el agua: la οὐσία es, primariamente y en más alto grado, υποκείμενον. Zubiri tiene toda la razón: Aristóteles afirma categóricamente el carácter subjetual de la οὐσία. Sin embargo, las *Categorías* no son la única fuente para conocer las investigaciones de Aristóteles sobre la sustancia.²⁴ Por eso Zubiri se equivoca rotundamente cuando dice que la οὐσία tiene solo ese carácter y que lo tiene *a radice*. La pregunta por lo que sea la οὐσία (entidad) en la *Metafísica* surge en un orden diferente del σύνολον (compuesto) de οὐσία καὶ συμβεβηκός de las *Categorías*. En la *Metafísica* se trata de dar en una investigación de filosofía primera con las causas (αἰτίαι) y los principios (ἀρχαί) de *lo que es* en tanto *que es*, es decir, de la οὐσία en tanto que οὐσία y no de la οὐσία en tanto que σύνολον. Aunque habrá que advertir que esta οὐσία-υποκείμενον del σύνολον pertenece al ámbito de la οὐσία-εἶδος en tanto que οὐσία, y por lo tanto de modo

²⁴ Teresa Oñate sostiene que Aristóteles entendió la sustancia siempre del mismo modo. En las *Categorías*, puesto que trata de las sustancias compuestas, de las sustancias naturales, sublunares, la sustancia aparece como sujeto de accidentes. Y no podía ser de otro modo, puesto que se trata de un estudio de la sustancia en tanto *esencia pensada* (lo universal) y de la sustancia en tanto *existencia concreta* (lo particular). En uno y en otro caso se trata de la sustancia en tanto especie de este o de aquel género. La *Metafísica*, en cambio, en tanto *logos* sobre los primeros principios y las primeras causas, tratará la sustancia en tanto *eidos* intensivo, eterno e ingenerado (Teresa Oñate y Zubía, *op. cit.*, p. 200). Teresa Oñate da cuenta de cómo y por qué la visión unilateral de las *Categorías* sobre la sustancia se impuso en la tradición y condicionó, desde el punto de vista del sujeto, la lectura la *Metafísica* (*ibid.*, pp. 187-219). “El carácter instrumental del *Organon*, puesto cómodamente entre paréntesis su sentido, significado y problemática ontológica, a favor de *la sola utilidad lógica* de sus conceptos, permite la recepción y asimilación de Aristóteles dentro de la metafísica neoplatónica occidental, constitutivamente monista, tanto como posibilita su entrada en otros dos mundos religiosos también monoteístas: el islámico y el cristiano. Por eso no es extraño que el *Organon* ocupe un puesto de honor en la recepción histórico-hermenéutica del aristotelismo; es, al contrario, muy significativo” (*ibid.*, p. 189).

mucho más radical que como sujeto de un compuesto.²⁵ En el capítulo tercero del libro Z de la *Metafísica* dice Aristóteles lo siguiente:

La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto (Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἐν τέταρσί γε μάλιστα καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτον τὸ υποκείμενον). [*Meth.* 1028b 32-35]

A la hora de responder a la pregunta por la *ousía* (entidad) en el orden de las causas y los principios, Aristóteles encuentra cuatro candidatos: la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (τὸ καθόλου), el género (τὸ γένος) y el sujeto (τὸ υποκείμενον).²⁶ El sujeto (τὸ υποκείμενον) es descartado por insuficiente, οὐ γὰρ ἱκανόν (*Meth.* 1029a 9). Es que si la *ousía* fuera, en el orden de los principios y las causas, υποκείμενον, la materia cumpliría con esas dos condiciones de no decirse de un sujeto y que de ella se dijieran todas las cosas. Pero no es posible que la materia sea *ousía* en el orden de los principios y las causas porque, aunque haya un mar de dudas sobre lo que sea la *ousía*, en tanto que πρῶτε οὐσία, Aristóteles tiene claro que a dicha *ousía* (entidad) “parecen pertenecer en grado sumo” (*Meth.* 1029a 27) dos caracterís-

56

²⁵ “Bien es verdad que *Categorías* no tenía por qué tener en cuenta el plano de los primeros principios y causas, competencia exclusiva de la filosofía primera, siendo como es un tratado perteneciente al *Organon* y no un *lógos* sobre lo primero”. Teresa Oñate, *op. cit.*, p. 200; *cf.*: 187 ss. Politis habla de un “change of mind” entre el pensamiento aristotélico de las *Categorías* y el de los *Metafísicos* respecto del carácter último de la *ousía*: “But what about the essence of a thing — is this perhaps the ultimate subject of predication with regard to the thing? For example, let us suppose that Socrates’ essence is being human or his being human... Is Socrates’ essence the ultimate subject of predication with regard to Socrates? This question is central to understanding Aristotle’s metaphysics. For in the *Categories* he argues that the essence of a thing is not the ultimate subject of predication with regard to that thing; but in the *Metaphysics* he argues, on the contrary, that the essence of a thing is precisely the ultimate subject of predication with regard to that thing. This is a fundamental change of mind, and it is of central importance to understanding Aristotle’s metaphysics”. Politis, *op. cit.*, pp. 112-113. Mientras que en las *Categorías* la esencia de la sustancia no es el sujeto último de la predicación, sí lo será en la *Metafísica*.

²⁶ Politis dedica todo el capítulo siete de su estudio para investigar sobre el carácter de estos candidatos “for primary being” (*ousía*) en Aristóteles. V. Politis, *op. cit.*, pp. 188-256.

ticas: “el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado (τὸ χωριστόν καὶ τὸ τόδε τι)” (*Meth.* 1029a 28). Y la materia está necesitada de la determinación (τὸ τόδε τι) y de la in-forma-ción que la separe de la mera aformidad. Una cosa es, pues, insuficiente para la *ousía*: la de ser mero υποκείμενον; la otra es imposible: la de que la materia fuera *ousía*. El universal (τὸ καθόλου), por su parte, es descartado porque ni siquiera cumple con el requisito de ser un sujeto, mucho menos de ser separado y determinado.

Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predicán universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad [...] Además, se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto. [*Meth.* 1038b 9-12; 16]

Por su parte, esa indeterminación del género que lo hace siempre estar necesitado de una diferencia específica que actualice su potencialidad lo imposibilita de raíz para ocupar el lugar de la *ousía*. Así que el único candidato que nos queda para ocupar el lugar de la πρῶτε οὐσία es el τὸ τί ἦν εἶναι (la esencia): la *ousía* es primordialmente, no sujeto, sino esencia. Pero no hemos llegado aún al final del problema; muy al contrario. Porque para Aristóteles la *ousía*, como el τὸ ὄν y casi todo para él, es un πολλαχῶς ἢ οὐσία πολλαχῶς λέγεται. La sustancia se dice, también, de muchas maneras. Tenemos, en primer lugar, las οὐσίαι sensibles, “aceptadas unánimemente” (*Meth.* 1042a 24). Son las que están compuestas de materia y forma, las que son sujeto de accidentes, las entidades sublunares sometidas al cambio, al movimiento y a la corrupción. De ellas como tales no puede haber ciencia propiamente. Tenemos, en segundo lugar, las οὐσίαι celestes, sometidas al movimiento pero que son incorruptibles. Y tenemos, en tercer lugar, las οὐσίαι eternas, inmóviles e incorruptibles: aquello de lo único de lo que es posible tener ciencia porque son principio, tanto ontológico como epistemológico, de lo que es.

Pero aquí es donde hay que hacer el quiebre en el modo de leer los textos aristotélicos, de forma que vuelvan al horizonte griego, para que digan desde ahí lo que deben decir. Teresa Oñate y Zubía, en su provocadora lectura de los *Metafísicos*, como le gusta llamar a esta obra de Aristóteles, dice:

La *prôte ousía* no es, para el Estagirita, el *synolon* concreto individual, real y separado, pero contingente, efímero, en tanto que compuesto divisible, y refractario a la *epistème*, que es de lo universal y necesario. La sustancia primera aristotélica es la esencia: el *eîdos supraindividual* que la definición (*lógos*) enuncia, expresando el *tò tí ên eînai* de la cosa: la unidad-determinación *atemporal* de lo que era y será siempre, para el compuesto, invariablemente, su propio ser en cuanto tal, tanto a través de su propio desarrollo natural, como en la eternidad constante de la vida del cosmos, merced a la transmisión en la continua repetición del ciclo generacional. La *prôte ousía* aristotélica, repetimos, no es el individuo, sino el *eîdos*, tal como se razona y se enseña por extenso, precisamente en los libros centrales de los *Metafísicos*...²⁷

58 Zubiri también afirma que para Aristóteles la esencia respecto de la sustancia está en la línea de la especie. Pero me parece que ha latinizado tanto su recepción del filósofo macedonio que hace del *eîdos* precisamente una *specie*: “el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que —dice Zubiri— (precisamente por esto se llama ‘eîdos’) la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de la realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica ‘que manifiesta’ el modo de ser de la cosa” (SE 80). Oñate no negaría que la esencia tiene este carácter extenso en tanto que especificante respecto de las *ousíai* sensibles. Pero afirma que la esencia en tanto que *eîdos* de la *ousía* tiene un carácter anterior a este y en cierto modo fundante de él. Se trata del *eîdos* no en tanto que especie quiddificante, sino en tanto que causa y principio intensivo de toda *ousía*, desde la compuesta, temporal y corruptible hasta la simple, eterna e incorruptible, la divina. “De este modo, el *eîdos* aristotélico es causa en el triple sentido o función

²⁷ Oñate, *op. cit.*, pp. 150-151.

marcado por la Academia: causa de la generación (como causa eficiente), causa de la cognoscibilidad del compuesto (como causa formal) y causa de su ser sustancia, como *eídos* inmanente final”.²⁸ Aquí es donde se deja ver todo el platonismo de Aristóteles, tanto como la crítica al maestro; porque el *eídos* que es la esencia de la sustancia ni es universal ni es particular sino principio trimodal de ambos. “Platón no pudo explicar la causalidad del *eídos*, por entenderlo, en vez de como alma y entidad sustancial, como universal inteligible. Por no entender que el *eídos* era no universal sino sustancial, primera sustancia o alma, capaz activamente de ser causa del compuesto”.²⁹ Los textos de la *Metafísica* que Teresa Oñate llama en ayuda de su lectura son muy abundantes. Los agrupa en seis bloques. El primer bloque es

el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie (*tò eídos*) y el compuesto de ambas parecen ser sustancia en mayor grado que la materia. Pero *omitamos la sustancia compuesta* de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, *pues es posterior (hýstera) y clara (déle)*. Y también es manifiesta (*phanerá*) en cierto modo la materia. Debemos investigar, en cambio, acerca de la tercera, pues esta es la más difícil.³⁰ [*Meth. Z-3*, 1029a 28-33].

La sustancia compuesta de materia y forma es, pues, para Aristóteles, posterior y clara. Igual lo es la materia que, como ya decíamos, resulta insuficiente para ser *ousía* primera. Pero debe investigarse el *eídos* en tanto que *ousía*. Esta es la “más difícil”. Aristóteles “ha sentido la primacía del *eídos* o primera sustancia sobre la materia y sobre el compuesto de materia y forma (Z-3), hasta el momento en que ha concluido que *el mismo eídos es la primera causa de todo ser*” (Z-17).³¹ Como la *ousía* es un *πολλαχῶς λέγεται* debe distinguirse la sustancia compuesta de materia y forma, aquella que es *υποκείμενον* y a

59

²⁸ *Ibid.*, p. 154.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Id.* Aunque Oñate sigue, en general, la versión de la *Metafísica* de Valentín García Yebra, en muchas ocasiones introduce sus propios giros y matices. En este caso y en los subsiguientes las cursivas son de la autora.

³¹ *Ibid.*, p. 152. Las cursivas son mías, para destacar esa otra lectura, intensiva y no extensiva, del *eídos*-especie, perfectamente comprensible en un horizonte griego y en el alumno dilecto de Platón.

la cual le advienen unos accidentes, de la sustancia simple, el *eîdos*, que en manera alguna es radicalmente sujeto, sino más bien causa y principio de todo lo que es. Zubiri no se equivoca cuando dice que *esencia* tiene que ver con ese carácter extenso según el cual un género es determinado por una diferencia específica-eidética para conformar una sustancia-sujeto. Pero esto sucede solamente con las sustancias compuestas de materia y forma, no con la *ousía-eîdos* simple, causa y fundamento de la compuesta. Es que el *eîdos* tiene, de modo radical y primario, un carácter intensivo, de simplicidad y eternidad, fundante de su carácter extensivo. Zubiri tiene razón en el orden de lo que llamamos las sustancias compuestas y, por tanto posteriores, cuando insiste en su carácter subjetual. Pero no la tiene en el caso de la sustancia simple, porque ni siquiera ha reparado en el carácter intensivo que tiene el *eîdos* en tanto que esencia de lo que es. ¿No será acaso que ese horizonte de la nihilidad-creación en el que se mueve, a pesar de sus intentos por una metafísica estrictamente intramundana, sea el que le oculte el horizonte de la eternidad de lo que es —el *eîdos*— y la investigación sobre la κίνεσις que en tal contexto sociocultural lleva a cabo Aristóteles?

El segundo bloque de textos de la *Metafísica* a los que remite Oñate muestra cómo esa *ousía* que es el *eîdos* “o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible —según dice el propio Aristóteles—, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia” (*Meth.* 1033b 5-6).

Y llamo especie a la esencia de cada una y a la sustancia primera (eîdos de légo tò tí ên eînai hekástou kai tèn próten ousían) (Z-7, 1032b 2)... Y llamo sustancia sin materia a la esencia (légo de ousían áneu hýles tò tí ên eînai) (1032b 14); [...] Está claro, por consiguiente, que la especie (tò eîdos) o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (tò tí ên eînai) (Z-8, 1033b 5-6) [...] Uno hace, en cambio, que exista una esfera de bronce, pues la hace a partir del bronce y de la esfera; pone esta especie en esta materia, y el resultado es una esfera de bronce... es preciso, en efecto, que lo que se genera sea siempre divisible y que lo

uno sea esto y lo otro esto, es decir, que lo uno sea materia y lo otro especie (1033b 8-13).³²

El *eidos* y la esencia *simplemente son*, a diferencia del compuesto, cuyo conjunto total sí se genera y es, por tanto, corruptible.³³ Zubiri dice que la esencia en tanto que especie de la extensión de un género determina que una sustancia sea sujeto de unos o de otros accidentes. Dice también que el acceso a esa esencia quidditativa se da por una vía lógica y por una vía física. Aquí habrá que decir otra vez que Zubiri tiene razón: efectivamente, el acceso a las sustancias compuestas de materia y forma tiene que remontar, vía el *lóγος* y vía la *φύσις*, el carácter categorial, contingente y perecedero de lo que es, hasta llegar a la raíz de su extensión (vía física) y lograr ponerle límites (de-finición) (vía lógica). Es así que se logra el concepto de la esencia. La esencia en Aristóteles, según decir de Zubiri, es un concepto logrado o más bien, un concepto siempre por lograrse, porque nunca estaremos seguros de haber llegado al límite absoluto. ¿Pero es así en Aristóteles? Oñate advierte:

Si se entiende el *eidos* universal pensado aristotélico como un universal extenso se habrá de desembocar *a fortiori* en que la perspectiva ontológica y la gnoseológica no coinciden ni se acordan cabalmente entre sí; en que la teoría del ser y del conocer divergen en cuanto a su objeto propio, separándose en dos direcciones sin encuentro, pues el objeto ontológico habría de ser lo real: las sustancias individuales, mientras el objeto epistemológico sería lo universal, que no existe salvo en el pensamiento, y no es, ni corresponde exactamente a la realidad.³⁴

Pero si el *eidos* universal extenso, propio de las sustancias compuestas, tiene como su propia condición al *eidos* intensivo, eterno e

³² *Ibid.*, p. 151.

³³ El tercer bloque de textos que Oñate cita y comenta es el siguiente: 1033b 16-18; 1033b 24; 1033b 30-33; Z-9, 1034a 2-8. En cuarto lugar cita el libro Z-11, específicamente 1037a 5-10. El quinto bloque está conformado por dos textos: 1039b 20-23 y 1039b 28 - 1040a 1. Finalmente, el sexto bloque está conformado por textos de Z-17: 1041a 6-9, 1041b 5-8 y 1041b 27.

³⁴ *Ibid.*, p. 165.

ingenestado, las cosas deberán ser de otro modo. Oigamos al propio Aristóteles en el *De anima*:

En cuanto a lo que es indivisible no según la cantidad, sino según la forma, se entiende en un tiempo indivisible y por medio de un acto indivisible del alma [...] al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio, pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia. [III-6, 430b 14-32]

Así que entender algo en su esencia es entenderlo verdaderamente y no predicar nada de ningún sujeto. Mientras que en los juicios lógicos que se hagan sobre la φύσις tendremos siempre la compleción de un término sobre otro, de un predicado (categoría) respecto de un sujeto (υποκείμενον), y cabe la posibilidad de que el predicado no le sea absolutamente correspondiente al sujeto, en la intelección del *eîdos*-esencia no sucede así, según Oñate:

Lo *adiaíreton* según el *eîdos*, y no según la cantidad —ha dicho Aristóteles— se capta por intuición intelectual. Esta intuición es un acto simple del entendimiento, que corresponde a la perspectiva de la esencia; que se produce cuando se entiende el qué esencial de algo. La *phasis* es siempre verdadera, o simplemente no es, no hay. No cabe error en la captación de la esencia, como no cabe que la vista se equivoque cuando se aplica a su sensible propio: a lo visible. No cabe error aquí, porque, en rigor, no hay enlace atributivo (*katáphasis*), sino simple enunciación: presencia de la esencia al entendimiento, que la ve y la toca, tal como es.³⁵

³⁵ *Ibid.*, p. 169. Teresa Oñate tiene en mente al hacer estas afirmaciones, además del texto del *De anima* que acabamos de citar, el siguiente texto del capítulo 10 del libro Q de la *Metafísica*: “Tocarlo y decirlo es verdadero (*thigeîn kai phánai alethês*) —pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra (*katáphasis*) que decir una cosa (*phâsis*)— [...] ignorarlo es no tocarlo (*mé thiggânein*) —pues engañarse acerca de la quiddidad (*perí tò tí estin*) no es posible” (1051b 32-26).

Conclusión

Hacia el final de *Sobre la esencia* (p. 481), dice Zubiri que toda la diferencia entre su filosofía primera y la de Aristóteles radica en que mientras aquel ha conceptualizado *lo que es* como sustancia-sujeto y a su esencia como especie quidditativa, él se ha propuesto no conceptual, sino únicamente describir, no el ser ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$), sino la realidad en tanto que sustantividad (estructura) y la esencia en tanto que el subsistema de notas constitutivas de esa sustantividad. Todo esto es verdad, repitámoslo morosamente, tratándose de las sustancias compuestas en Aristóteles. Pero como ya vimos, Zubiri no pudo sacudirse ni el prejuicio de la esencia como especie extensa ni el de la sustancia como sujeto, y pasó de largo frente al *eídos-ousía* del Estagirita, el más grande de los discípulos de Platón y el más grande de los amantes de la verdad. Y pasó de largo por el simple hecho de que él venía de otra parte y se encaminaba en otra dirección: sus grandes preguntas filosóficas eran distintas a las de Aristóteles.³⁶ Es que el Aristóteles con el que Zubiri discute no es el Aristóteles griego, sino el Aristóteles de la escolástica. Así, el carácter eterno-intensivo del *eídos-ousía* no estaba, simplemente no podía estar, en el horizonte de Zubiri.³⁷

Debe decirse, sin embargo, que la conceptualización que Zubiri tiene de la filosofía primera de Aristóteles no mengua en nada el poder de su propia metafísica. Es verdad que la tesis de que lo que debe decirse radicalmente de las cosas es su carácter de realidad, y no su carácter de ser, es filosóficamente escandalosa. Consciente de ello, sabe además que debe mostrarlo. Y así lo hace, según creo, en su trilogía sobre la inte-

63

³⁶ Cuando Bernard Lonergan habla de la especialidad funcional que es la interpretación insiste en la importancia de entender las palabras del autor y en entender al autor mismo: “su país, su lengua, su época, su cultura, su manera de vivir y su mentalidad”. B. Lonergan, *Método en teología*, 1994, Salamanca, Sígueme, trad. de Gerardo Remolina, p. 155. Las grandes preguntas filosóficas del autor, sea Aristóteles, Santo Tomás, Zubiri o el mismo Lonergan, estarán siempre mediadas. Es claro que el recurso de Zubiri a Aristóteles es solo un medio, porque lo que él realmente pretende es exponer su propia filosofía, no la de Aristóteles. Sin embargo, cuando lo hace se queda con el Aristóteles de la mentalidad escolástica y no el de la mentalidad griega.

³⁷ Algunas de las graves consecuencias de una tal comprensión de Aristóteles las hemos apuntado ya; pero hay otras de máxima importancia también, como las relativas a la pluralidad originaria de *lo que es* y su unidad $\pi\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon$ que exceden los límites de esta investigación.

ligencia sentiente:³⁸ por mediación de Leon Noël, desde sus años de Lovaina, Zubiri había encaminado sus pasos hacia la afirmación de un realismo inmediato frente al realismo crítico del cardenal Mercier, y con la apoyatura de la fenomenología de Husserl, en la que Ortega y Gasset lo había iniciado.³⁹ Tampoco tiene mengua su idea de que lo real debe ser sustantividad. La superación de una filosofía del *cogito*, que pudo devenir toda suerte de idealismos, y de un fenomenalismo empirista, que pudo a su vez devenir criticismo y hasta escepticismo, precisaba un concepto como el de sustantividad, que conservara lo subjetual como momento formalmente derivado en toda realidad sustantiva. Lo mismo dígase, en fin, de su noología: su conceptualización de Aristóteles en nada mengua su propuesta de la inteligencia sentiente como una sola facultad ni tampoco su idea de que realidad e intelección son estricta y rigurosamente congéneres.

En fin, el problema con Aristóteles es, en principio, meramente hermenéutico: es muy difícil ver el carácter eterno, intensivo, ingenerado, etc., del *eídos* en tanto la esencia misma de la sustancia, de lo que es, cuando el propio horizonte afirma la finitud, la extensión, la generación, de la realidad.

64 | Ahora bien, si la lectura que Teresa Oñate propone de la *Metafísica* de Aristóteles es correcta respecto a que la sustancia es la esencia en tanto su carácter intensivo, eterno, unitario y no en tanto la *species* de un género, y que el acceso a la esencia de la sustancia, así tematizada, consiste en su presencia, sin posibilidad de error, al entendimiento, entonces las cercanías de Zubiri con la filosofía primera de Aristóteles, sea en tanto metafísica, sea en tanto noología, saltan a la vista. Tanto Zubiri con

³⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983), Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

³⁹ Se pueden consultar tanto su tesis de licencia en Lovaina como la de doctorado en Madrid en Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, 1999, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Sobre la relación de Zubiri con el realismo inmediato de Noël, véase Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 2006, Madrid, Taurus, pp. 93ss. Véase también Germán Marquinez Argote, “Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985), pp. 363-382. Reimpreso en *Análisis*, 22-24 (1986), pp. 241-301, y en *Sobre la filosofía española y latinoamericana*, 1987, Bogotá, USTA, Biblioteca Colombiana de Filosofía, pp. 243-301.

su filosofía primera, como Oñate en su acercamiento a Aristóteles, pretenden mostrar que *las cosas mismas* tienen un ámbito que remonta la representación y el binomio sujeto-objeto de la filosofía moderna. Ese ámbito es, para Zubiri, el ámbito de la realidad: un ámbito que, por un lado, da a las cosas mismas en tanto *altera*, y por lo tanto tema de una metafísica, y, por el otro, da a ese *altera* en tanto actualizado en la inteligencia sentiente, siendo de suyo eso que es, tema de una noología. Realidad en Zubiri, sustancia-*eîdos* en Aristóteles, serían fundamento metafísico-ontológico y epistemológico. El conocimiento lógico y racional, para Zubiri y para Aristóteles, sería posible solo porque ha habido ya siempre una intuición inmediata de *lo que es*, sea realidad, sea sustancia-*eîdos*.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.