
SUSTANCIA

Ver: *Ousía / Dýnamis / Potencia / Posibilidad / Esencia / Aristóteles / Hilemorfismo*

Aristóteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία – “De aquí que lo que antes y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido problemático: ¿Cuál algo es ente?, se precise en la pregunta: ¿Cuál algo es sustancia?” (*Metafísica* 1028 b).

•

«El *ens creatum* es entitativamente inferior al ser divino, En cuanto al ente creado lo es *ab alio* y el ente divino *a se*, existe entre ambos una relación que no es de univocidad, ni de equivocidad, y a esta relación llama Santo Tomás de *analogía*. Una analogía que ofrece grandes dificultades por su misma relación analógica.

La *ἀναλογία τοῦ ὄντος* [analogía tou óntos] en Aristóteles supone un sentido fundamental de οὐσία [ousía], sustancia, modificaciones de la cual son todos los demás sentidos. Es evidente que toda distinción tiene que establecerse sobre un cierto común denominador, el cual forzosamente ha de existir en ambos términos comparativos, y este común denominador no puede ser ajeno al ente divino mismo, el que, además de ser *ens a se*, comunica el ser al *ens ab alio*, y es a su vez el común denominador sobre el cual es posible la analogía.

Esto es lo que ha irreductible la analogía de Santo Tomás y la de Aristóteles. Pues mientras que en Aristóteles se trata de una analogía de atribución, en la que la palabra *ser*, a cualquier ente que se aplique, implica siempre un sentido fundamental, el de οὐσία [ousía], en la *analogía crationis* no acontece esto, sino que ella misma establece una diferencia entre el *ens a se* y el *ens ab alio*, que impide el que pueda hablarse de una analogía de atribución. No cabe pensar que haya un ser fuera de la Divinidad en el cual habría de convenir el ente creado y el Creador, sino que el ser de Dios no puede distinguirse de la Divinidad misma.

Esta distinción entre *ens a se* y *ens ab alio* solo existe considerando a Dios desde el punto de vista de la creación. Solo con impropiedad puede hablarse del ser de Dios. [...]

La *analogía creationis* no es, pues, analogía de atribución. Es una analogía de *proporcionalidad*. [...]

Santo Tomás recibe de la metafísica griega la palabra "sustancia", pero no entiende por sustancia lo que Aristóteles: algo *χώριστον καί ἀκίνητον* [chóriston kai akíneton] y, por tanto, completo, acabado, perfecto. Es la οὐσία [ousía], en este sentido, equivalente a "cosa" frente a todo lo que cambia y "admite contrarios", o frente a lo que no puede existir por separado, como el accidente. La οὐσία [ousía] no tiene sentido más que referida al sistema de posibles movimientos y accidentes. Dentro de una φύσις [phýsis], son las οὐσίαι, φύσει ὄντα.

Para Santo Tomás la sustancia significa lo que puede existir substantivamente frente al ente divino. La sustancia es el ser acabado presto a recibir una existencia. No necesita nada para existir más que la existencia misma. *Per se* es apto para existir, es decir, "subsistible" *per se*. La idea de sustancia no se refiere a una φύσις [phýsis], sino a Dios. Por esto es para Santo Tomás secundario que la sustancia sea compuesta de accidentes. La razón formal está en ser apta para recibir inmediatamente la existencia. Es "apta", esto es, no se trata de que, por el mero hecho de estar terminada, exista, sino que "terminada" significa que no le falta más que la existencia. [...]

La sustancia de Santo Tomás está pensada fuera de Dios, esto es, frente a la nada y dentro de la nada. La sustancia es la que puede existir en sí y por sí frente a su Creador, y supuesto que él le dé la existencia. Por esto es un profundo error creer que Santo Tomás no hace sino "prolongar" o "completar" el problema de Aristóteles y de los conceptos metafísicos. [...] Son sustancias aquellos entes capaces de recibir una existencia propia, suya, frente a un ser infinito, a un supremo hacedor.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 192 ss.]



«Para nadie es secreto que la *física* ha nacido de una idea de la sustancia. Por eso su problema es el átomo. La idea de sustancia ha tenido un éxito en física hasta que se ha sentido interceptada con la elaboración de la idea sustancia como cosa material.

Cabría descubrir en las ciencias la idea de un *positum* como sustancia que constituyese la trabazón de su saber. El cálculo infinitesimal de Leibniz nació de considerar la sustancia integrada por seres infinitamente pequeños. Analógicamente la biología se constituyó como ciencia positiva cuando intenta resolver la vida en entes substantes. La vida no se ha tomado nunca desde otros puntos de vista. Las dificultades que halla la *historia* para su ciencia se reducen a la dificultad con que toparon los griegos al querer considerar su objeto como sustante. La historia está compuesta por individuos combinados. El *substratum* de las historias es la sustancia.

En definitiva, podríamos mostrar que todas las ciencias se han constituido a base de la idea de sustancia, y su crisis es la de la idea de sustancia. El fracaso de la ciencia positiva estriba en haber aplicado métodos análogos a los físicos a entes que en modo alguno pueden ser tratados de ese modo. Se trataría de que otras ciencias no traten la sustancia en el mismo sentido en que lo trataba la física. Dejar a las cosas estar ahí y que sean lo que sean no es sino conocerlas. La crisis de la ciencia moderna será, pues, la crisis del conocimiento. [...]

La idea de la positividad está en crisis. Desde Aristóteles ha venido diciéndose que el único modo que tienen las cosas de estar puestas ante el hombre es la *sustancialidad*. [...]

La crisis de la ciencia positiva no es una crisis de métodos: es que se ha tomado de una manera pasiva la idea de sustancia que consiste en estar ahí, sin tener en cuenta que es posible que los entes sustantivos estén puestos en regiones distintas. Así acontece que, por ejemplo, la matemática no tiene idea de lo que ella es, y de en qué región se encuentra.

La lucha entre el intuicionismo y formalismo es una lucha ontológica. La seguridad de la ciencia estriba en que sepa dónde está. La filosofía se ha visto afectada también por esa idea de la sustancia. El creer que el ser es una cosa sutil más. Platón hizo de las ideas cosas separadas. La teología católica las convirtió en pensamientos de la sustancia divina. Descartes, en afecciones de la *sustancia* pensante. En Kant el yo no es sustancia, pero *el compuesto yo más cosas* es una cosa más. Sólo Heidegger ha visto que ser no es ser sustancia.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 334-335]



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

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

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

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



«Lo interior se halla actualizado en exterioridad; y recíprocamente, lo exterior no sería exterior sino siendo el *ex* de la propia interioridad. Talitativamente, la esencia es el "en" de la unidad y el "de" de las notas. Transcendentalmente, en cambio, la esencia como realidad *simpliciter* es interioridad y exterioridad como momentos de ese constructo metafísico que es el "de suyo".

Pues bien, el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del *ex*, es lo que constituye lo que llamo "dimensión". Dimensión es un carácter estrictamente transcendental; es el *in* en el *ex* como momento del "de suyo" mismo.

De aquí la diferencia profunda entre esta consideración de lo real y aquella de que nos habla Aristóteles. Aristóteles ve las notas de lo real como algo que sobreviene a un sujeto, a una sustancia. Ninguna nota tiene realidad "separada", sino tan solo "unida" a un sujeto sustancial. Y a estas diferentes maneras de ser llamó categorías o géneros supremos del ente, el *ón* (ὄν).

Pero, en primer lugar, aun dentro de Aristóteles mismo, este concepto de categoría adolece de una grave ambigüedad, porque no distingue suficientemente dos aspectos de las categorías. En efecto, solo consideradas en su contenido propio es como son "géneros" supremos del ente. En cambio, consideradas como modos del ser, las categorías nada tienen que ver con su carácter genérico.

Los latinos tradujeron categoría por predicamento. Pero en rigor, los categorías solo son predicamentos por razón de su contenido, esto es, como géneros. Pero tomadas como modos del ser no son predicamentos. En Aristóteles hay siempre esta ambivalencia, o mejor, esta ambigüedad de categoría y de predicamento. No es un azar. Porque lo que sucede es que por esa convergencia que Aristóteles ve entre el *logos* predicativo y lo real, concibe lo real en forma subjetual.

Con lo cual, las categorías otras que la sustancia, le aparecen a Aristóteles como accidentes, esto es, como algo que no es real sino sobre un sujeto sustancial. Por ello, esta es en el fondo una visión de la realidad "de fuera a dentro". De ahí que bastó con que Hegel, veintitrés siglos más tarde, viera "dialécticamente" lo real, para que lo real fuera concebido como una "interiorización" de las notas en que su ser consiste.

Ahora bien, lo real no es, *primo et per se*, sustancia, sino sustantividad. Y lo *simpliciter* sustantivo de la sustantividad es la esencia. La esencia no tiene notas que sean de un sujeto, ni es una *interiorización* al modo de Hegel, sino que es una *interioridad* primaria que desde sí misma está ya plasmada (*ex*) en su propia exterioridad esencial. Es una visión "de dentro a fuera", una visión desde el "en" primario de la unidad y desde el "de" constructo de las notas, pero ambas en función transcendental. La constructividad metafísica de lo real es esta estructura de "interioridad-exterioridad", cuyo carácter transcendental formal es "dimensión". Dimensión no es sino el *ex* del *in* en el constructo de realidad.

Talitativamente, lo real es pluridimensional: la cosa se actualiza en sus notas en un triple aspecto, a saber: riqueza, solidez, estar siendo. Estas tres dimensiones talitativas tienen una precisa función transcendental como momentos del “de suyo”.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 493-495]



«Los griegos entendían que las cosas reales son aquellas que ellos llamaban ούσία [ousíai], es decir, algo que en griego corriente y vulgar quiere decir “el haber que posee una cosa”. Todavía, en griego actual, la herencia en un testamento se dice περί ούσία [perí ousía]. La ούσία es el haber que efectivamente poseen las cosas, en cuya virtud éstas tienen suficiencia y autonomía las unas respecto de las otras; si se quiere, un capital o un haber.

Antes de este haber, ante esta ούσία Aristóteles se pregunta varias cosas. Primero, quiere precisar el carácter de ese haber, y entonces contrapone la ούσία a lo que no lo es, es decir, la realidad que posee presuntivamente este haber a lo que no lo posee. Ahora, ¿qué es lo que no posee en realidad, ese haber? No lo posee una cosa si necesita de otra para ser lo que es. Fue la idea del *accidente*. Los colores no son para Aristóteles ούσία sino συμβεβηκότα [symbebekóta], accidentes, porque necesitan de algo de lo que ser colores, cosa que no le acontece a un león o a un perro, a un árbol o a un astro. El haber es, pues, una cierta autonomía y suficiencia de las cosas para poder tener una existencia separadas de las demás.

¿En qué línea establece Aristóteles esta suficiencia? Al abordar esta cuestión, nos damos cuenta de que Aristóteles opera con dos líneas: Una, la que da a las relaciones que una cosa tiene con otras, y habla entonces, si tomamos la más importante a estos efectos de esas relaciones, del cambio, es decir, del dejar de ser para ser. Queda así bien en claro que la línea en que se establece la ούσία es la del ser. Se entiende, por tanto, que la suficiencia de la ούσία es y se inscribe en el orden de tener ser. Suficiencia que viene caracterizada por el hecho de que, si bien las cosas pueden sufrir alteraciones, sin embargo, en su fondo permanente continúan siendo lo que son mientras son y, cuando ya no continúan siendo lo que son, dejan de ser. Es la idea del ὑπο- κείμενον [keímenon], de la *sub-stantia*, del *sujeto* que late bajo todo movimiento.

A partir de aquí Aristóteles tiene que tomar otra línea, la que le lleva a preguntarse: ese sujeto ¿qué es?, ¿cómo se determina? Para responder a esto echa mano Aristóteles de una consideración heredada de su padre intelectual, Platón, quien con su νοῦς [noûs] nos había habituado a pensar en las ideas; *ideas* en el sentido griego del vocablo, es decir, las configuraciones formales y fundamentales de las cosas, tomadas en y por sí, καθ'αυτό, que diría Platón: tomo lo uno en tanto que uno, lo blanco en tanto que blanco, lo justo en tanto que justo, lo bueno en tanto que bueno,

el hombre en tanto que hombre, etc. [...] Por eso la visión que Aristóteles tiene del mundo real, tomada literalmente de su maestro, es justamente, a pesar de todo su presunto empirismo, la que logra al volcar sobre las cosas del mundo sensible las ideas de Platón.

A última hora, pues, Aristóteles se mueve, de un lado, con el fenómeno del movimiento, para el que necesita un sujeto, y, de otro, con estas εἶδη, con estas ideas platónicas, que constituyen la determinación formal de lo que son las cosas y que, por consiguiente, se predicán de ellas en la medida en que las cosas son lo que son y no otras. Por los dos lados ese *haber* que todo griego veía en la οὐσία y en la realidad le aparece a Aristóteles de una manera sumamente precisa: como ὑποκείμενον [hypokeímanon], algo que el λόγος [lógos] dice pero que ha visto el νοῦς.

En definitiva, es una visión *sub-stancial* y *sub-jetual* de la realidad. Son realidades, entre todas las cosas, aquellas que son sujetos independientes, que tienen οὐσία [ousía], el *haber* de las propiedades que poseen, y de las cuales la uno no forma parte del haber de la otra; y todas las que no tienen este carácter de οὐσία [ousía] son atributos, propiedades constitutivas de la οὐσία [ousía], del sujeto en cuestión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 43-46]



«En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades.

Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades, la sustantividad no es un mero agregado de propiedades, sino algo distinto: es un sistema, algo intrínseca y formalmente sistematizado, un sistema en el que lo que llamamos propiedades no son notas inherentes a un sujeto, como pensaba Aristóteles, sino momentos de un sistema total.

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

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 581]



«Con la inteligencia concipiente se pensó que lo transcendental es algo que está no sólo allende la realidad física, sino que es una especie de canon de todo lo real. Lo transcendental sería así *a priori*, y además algo *concluso*. Ya hemos visto que lo transcendental no es *a priori*. Añado ahora que

tampoco es algo concluso, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*.

Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no le elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal.

Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. **Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron.** Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que, en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 130-131]



Ousía o sustancia en Aristóteles:

«Aristóteles entiende que decimos de algo «que es» cuando se basta plenamente a sí mismo, de tal suerte que no puede ser atributo de ninguna otra cosa ni puede predicarse de ninguna y, sin embargo, todas las demás se predicán de ella. Entonces dirá Aristóteles que la cosa, en esa plenitud, tiene la totalidad de los recursos que constituyen su independencia y esto es más o menos lo que un griego entendía por la palabra *ousía*.

Dejo la palabra sin traducción; tómese la explicación que acabo de dar porque todo intento de traducción desvirtúa la riqueza unitaria del concepto de *ousía*. Todavía en griego moderno el capital o la fortuna que se hereda de los padres se llama *periousía*; la fortuna o el haber es aquello que constituye los recursos de independencia de una realidad. [...]

¿Qué entiende Aristóteles por esta *ousía*, en qué consiste el *ón*, el ente? Son cuatro los sentidos del *ón*: a) Ser verdad; b) Ser actualidad; c) Ser sí mismo; d) Ser independiente (*ousía*). Cada sentido está fundado en el siguiente. [...] Aristóteles establece su lista de las diez categorías, de las cuales las nueve que son los modos de ser respectivamente a un sujeto se reducen y se fundan en el modo mismo de ser del sujeto, en la *ousía*.

Como se ve, con ello Aristóteles ha hecho dar un paso gigantesco a la filosofía. Pero en definitiva lo que ha hecho ha sido concebir de una manera

grandiosa los temas que venían rodando por la filosofía desde Anaximandro hasta la Academia platónica. Primero, los sentidos del ser. Segundo, el ser como *ousía*. ¿Qué se entiende por *ousía*? Aquí empieza lo específico de Aristóteles. [...]

Que la realidad sea *ousía*, es algo que ya dijo de manera más o menos vaga Platón. Que esa *ousía* responda a un modo de ser, esto se nos viene diciendo y se viene buscando desde antiguo (*pálai*). Pero decir que la *ousía* es *subjectum* (*hypokéimenon*), esto es lo específicamente aristotélico. [...] Aristóteles llega a la idea de que la substancia es un sujeto (*hypokéimenon*) por las dos vías, por la vía del logos y por la vía del movimiento. [...] Ahora bien, Aristóteles identifica sin más las dos vías y este es uno de los problemas más graves.

¿Decir que todo está en movimiento significa que lo que está en movimiento está bajo el movimiento? ¿Significa que este estar debajo es exactamente el debajo que representa el sujeto de una predicación? Esto está muy lejos de ser verdad; sujeto de predicación lo podemos hacer de todos, hasta del propio ser y podemos decir que el ser es esto y lo otro.

Pero ser sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual y mucho menos aún que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento. Una cosa es que el movimiento afecte a la totalidad de la cosa que se mueve, y otra que la cosa que se mueve sea una especie de sujeto sobre el cual va transcurriendo eso que llamamos movimiento. Como quiera que sea, Aristóteles se centra en el sujeto; pero aquí se encuentra otra vez con una grave dificultad: *¿qué es ese sujeto?*

Aristóteles, eterno insatisfecho, vuelve a tropezar con todas las dificultades de la filosofía anterior. En primer lugar, sujeto se entiende como la materia de que están hechas las cosas, pues nada aparece de nada. Esa materia, decía Aristóteles, es *sub-jectum* (*hypokéimenon*), pero propiamente hablando no es substancia puesto que carece de determinaciones. Es aquí donde reaparece el motivo de Anaximandro. Pero, se dirá, estas determinaciones están impresas en la materia y son las que constituyen la esencia (*ousía*), como algo *kath'auto*.

Esto es verdad; pero el hombre, cada uno de los mortales nace y muere: ¿es la «forma», es decir, la esencia de cada uno de estos hombres el sujeto, la verdadera sustancia? Tampoco, diría Aristóteles, porque, en efecto, nace y muere cada uno de estos hombres, pero él entiende que nacer y morir significan unir o separar la materia prima de alguna de sus determinaciones esenciales. La línea de la generación es indefinida; de ahí que, si bien es verdad que cada uno de los hombres muere y cada ser viviente muere, sin embargo, la materia prima y su determinación esencial – su forma sustancial (*morphé*), en su terminología – son inmortales. Lo que entendemos por sujeto es la complejión (*symploké*) de la materia y la forma.

Sin embargo, cabe decir a Aristóteles: ¿no se diluye con esto el concepto de sustancia? Cuando yo hablo de Sócrates, ¿hablo de que Sócrates es hombre o hablo de la humanidad concreta de este Sócrates que tengo delante de mí, que al fin y al cabo es lo que cuenta? Como buen griego, a Aristóteles se le va de las manos este problema si es verdad que *la realidad está moviéndose*, engendrándose y pereciendo de la forma en que acaba de decir Aristóteles. Él se plantea, entonces, la cuestión de qué es lo que suscita este movimiento.

La materia prima de suyo sería indiferente para tener esta o la otra forma, la pura forma sería el *eídos* platónico. ¿Quién es, entonces, el que va a hacer que esas formas estén impresas en la materia? Para esto Aristóteles tiene una solución que podríamos llamar *astuta* y que consiste en decir que el mundo no ha sido hecho por ningún dios (*theós*), que Dios no mueve el mundo, pero «suscita» el movimiento del mundo, sin que ese Dios quede afectado por ello en nada.

El *theós* de Aristóteles es la única sustancia, ingenerable e incorruptible, que no tiene por función producir las demás sustancias del mundo ni tan siquiera ponerlas en movimiento, sino tan sólo suscitar en ellas el movimiento. ¿Cómo lo suscita? Es el ejemplo favorito de Aristóteles: Como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido. Suscita el deseo, pero a él, al amado, no tiene por qué pasarle nada.

Le pasaría si a su vez estuviese enamorado del otro; pero, en sí mismo, mueve sin ser movido. La función del Dios de Aristóteles no es hacer el mundo, ni tan siquiera ponerlo en movimiento, sino suscitar el movimiento interno. Por eso Aristóteles denominaba a ese Dios sustancia separada, porque es la única que realiza plenamente la idea de la separación (*choristón*), de la sustancia que se basta a sí misma.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 56-63]



«Para Aristóteles el devenir es el resultado de la naturaleza de cada una de las cosas, y de la interacción de las unas con las otras.

Aristóteles parte en primer lugar, naturalmente, de cada una de las cosas. Cada cosa, nos dice, es una ούσία, en el sentido de ὑποκείμενον. Es una sustancia. Agrega una preposición a lo que Parménides dijo del ser. Parménides dijo que es κείμενον, es algo que está ahí; Aristóteles antepone una preposición: es un ὑπο-κείμενον, *sub-stancia*. La operación es de envergadura. No es lo mismo un κείμενον, que un ὑποκείμενον. No pretendo que Parménides haya dicho eso: quiero decir que es justamente la línea de pensamiento dentro de la cual se va a inscribir Aristóteles.

Esta sustancia es una φύσις, una cierta naturaleza con dimensiones materiales y formales, que no es del caso examinar en este lugar, ni para lo que voy diciendo importa.

He ahí lo que es cada una de las cosas: cada cosa es una sustancia en el sentido estricto de un ὑποκείμενον, dotado de una materia y de una forma, y en su virtud de propiedades materiales y formales, en el orden de los accidentes. Accidentes que son inherentes a la sustancia.

Esta sustancia, en segundo lugar y en virtud de su naturaleza, es una fuente y una raíz de lo que Aristóteles llama δυνάμεις, justamente sus facultades, sus capacidades: es el problema de la δύναμις. Estas δυνάμεις, las potencias, para Aristóteles brotan de la realidad misma de la sustancia. Y en uno o en otra medida son distintas de ella.

Ciertamente, Aristóteles tiene siempre un doble concepto de lo que es la δύναμις. El primero es el más claro y aquí importa. Lo expone en muchos sitios de sus libros, pero, por ejemplo, en la *Metafísica*: “decimos simplemente que lo capaz, lo potente, es aquello que puede mover a otro, o ser movido por otro” o mover “algo en tanto que otro” (*Met.* IX, 6: 1048 a 28-29).

Este es el primer sentido que da a la palabra δύναμις Aristóteles: la capacidad de mover a otro o de ser movido por otro; o bien, dice, “a algo, en tanto que otro”. Se puede mover a sí mismo, pero en tanto que otro, naturalmente. Este dualismo es constante en Aristóteles. Repercute constantemente en su concepción de la οὐσία, y del movimiento que de ella va a emerger. Uno sí puede moverse a sí mismo, pero en tanto que otro. Hay siempre este momento de alteridad: justamente es el momento del no-ser, que perfora siempre esta concepción aristotélica.

Tiene también, dice Aristóteles, otro sentido: “Decimos que algo es en potencia –potencialmente– como por ejemplo Hermes –la estatua de Hermes– en la madera.” Y pone otros varios ejemplos a continuación. Lo demás es acto, ἐνέργεια.

Aristóteles no define la ἐνέργεια. Naturalmente, no es que sea algo sencillo dar una definición rigurosa de lo que es el acto, pero en fin Aristóteles diría, evidentemente, que es la estatua de Hermes, y que la manera según la cual la estatua “es” respecto de la madera, en la cual todavía existe, es δύναμις. Así δύναμις significa simplemente una *possibilitas*. [...]

Es decir, que hay unas δυνάμεις, que hay unas capacidades o facultades, que brotan de la sustancia de cada cosa, en una o en otra forma distintas de esta sustancia, y con las cuales esta sustancia actúa sobre las demás cosas.

Esta actuación, es decir, la realidad en acto y por consiguiente la actuación misma cuando está actuando, Aristóteles la llama ἐνέργεια. El vocablo ἐνέργεια tiene muchos sentidos en griego (como casi todas estas palabras). El que se le ha consagrado, aquí sobre todo (trabajamos en Filosofía), es el sentido de acto, pero como digo, no es el sentido único que tiene esa voz en griego. Se dice, por ejemplo, μεγάλη ἐνέργεια τῷ φαρμάκῳ πρόσεστι “el medicamento tiene mucha energía, gran energía”. Es decir, es muy

energético, muy activo. También empleamos la palabra en ese sentido en español. Ahí, *ἐνέργεια* tiene el sentido de actividad. Aristóteles no atiende a lo que la actividad tiene de actividad, sino a lo que tiene de acto, a que está actuando en tanto que acto.

Ahora bien, con estas dos nociones en la mano, Aristóteles quiere entender lo que es el devenir. El devenir en un sentido general es cambio, y en él dice Aristóteles hay una composición de potencia y acto.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 43-45]



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

La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo «notas» [S. 18ff.] son «accidentes», esto es, realidades insustantivas.

Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi organismo. [...] Precisamente por esto no llamo a las notas «propiedades» sino «notas». No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema.”

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 20-21]



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

La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. [...] El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. [...]

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

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

COMENTARIOS

«La sustancia, antaño categoría filosófica en lugar de potencia mítica de origen, parece compartir el destino del mito desmitificado: disolverse sin resto y volver en cambio en el culto de lo meramente presente como "positivo". Pero allí donde todo se llama sustancia por el mero hecho de ser como es, la sustancia ya no es el núcleo duro de las cosas, sino espuma.» [Heinrich, Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1985, p. 76]



«De la sustancia se ha venido diciendo, al menos desde Aristóteles, que está constituida por diferentes notas, y que la "esencia" es el conjunto de notas inherentes o imprescindibles que la constituyen, a diferencia de otras notas que tiene pero que no la constituyen, y que por eso se llaman accidentales. La unidad de realidad, es decir, la sustancia, aparece cuando se constituye esa unidad de notas. Tal es la tesis clásica.

En Leibniz esto se expresa del modo más abstracto posible, como corresponde a un gran matemático. Un conjunto de notas articulado y coherente constituye un ente "posible", que tiende a la existencia, pero que solo puede realizarse y constituirse en "sustancia real" cuando ese conjunto es el óptimo en el orden de su coherencia interna y el de su coherencia externa, es decir, en relación a todas las demás esencias posibles. La mónada es la sustancia más perfecta posible en orden a la existencia, y por tanto la que implica un máximo de realidad.

De lo dicho se deduce que en el sistema de Leibniz la sensibilidad no puede jugar un papel importante en la determinación de lo que es la realidad esencial o sustancialmente. De ahí que diga que la sensibilidad es simplemente intelección confusa.

Zubiri destaca esto con un cierto énfasis en su exposición: "Leibniz, de un plumazo bien característico de su modo de pensar, dirá que la sensibilidad es pura y simplemente intelección confusa. Es esta una afirmación tremenda, que en su momento habrá que discutir, pero en la ahora no entramos" (PFMO 157). Esa discusión con el concepto de sustancia y esencia en Leibniz es la que Zubiri lleva a cabo en las páginas de *Sobre la esencia* (SE 59-73).

Leibniz piensa que para llegar a esas verdades necesarias hay que prescindir de la sensibilidad, que no puede más que confundirnos. El orden transcendental de la metafísica solo puede alcanzarse mediante la pura razón, como en las matemáticas, de modo que solo se halla constituido por verdades de razón.

Es puro pensamiento analítico. En esto se diferencia de toda la metafísica anterior, para la que la teoría de la sustancia partía de las cosas en tanto que percibidas, si bien echando mano de una facultad, el *noûs*, capaz de

penetrar la sobrehaz de las cosas sensibles a acceder a lo profundo y esencial. De hecho, en la filosofía griega parece claro que de la *ousía* o sustancia primera hay una aprehensión que es inmediata, directa, intuitiva. La sustancia se nos presenta en tanto que tal. Lo que luego tendrá carácter más discursivo será la identificación de sus caracteres, y por tanto de lo que dio en llamarse sustancia segunda.

De esto cabe concluir que la gran diferencia entre la sustancia aristotélica y la sustancia leibniziana está en que la primera se aprehende a través de una intuición, pero sensible, en tanto que a la segunda se alcanza por puro razonamiento analítico, es decir, por lo que cabe llamar una intuición intelectual, o si se prefiere, suprasensible.

Pero por una vía o por otra, mediante intuición noético-sensible o mediante la intuición analítico-suprasensible, es lo cierto que toda la teoría de la sustancia o de la realidad ha estado basada en dos afirmaciones: Primera, que se halla compuesta por notas o caracteres que la hacen ser como es. Y segundo, que tenemos acceso intuitivo o, al menos, directo al conocimiento cierto más aún, apodíctico de sus notas o características esenciales o últimas.

Así se ha entendido la "realidad" a lo largo de la mayor parte de la historia de la filosofía. Realidad es sustancia, y sustancia es conjunto de notas esenciales o constitutivas de una cosa, que la dotan de unidad y la diferencian de otras. De esa realidad tenemos conocimiento cierto y apodíctico, bien por vía intuitiva, bien por vía discursiva; es decir, por vía sensible o por vía suprasensible. La culminación de este modo de pensar es, sin duda, Leibniz.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 346-347]



«Es interesante advertir que muchos de los términos que Zubiri cree necesario introducir en su descripción de la realidad son de progenie científica. Muchos proceden de la biología. Así, el de "constitución" y "suficiencia constitucional" (SE 137). El término constitución es típicamente biológico, y más cuando se añade al sustantivo suficiencia. Y para Zubiri es nada menos que la definición de sustantividad, el concepto quizá básico de su descripción de lo aprehendido en tanto que aprehendido.

Pero lo mismo sucede con otros muchos conceptos, como "formalidad", "formalización", "hiperformalización", "independencia del medio y control específico sobre él", "estímulo", etc. Otros proceden de la química, como los de "nota", "estructura", "mezcla", "combinación". La distinción entre "elementos" o "notas elementales" y "notas sistemáticas" tiene ese mismo origen.

No es que estos conceptos estén en esas ciencias del modo y en la forma en que Zubiri los utiliza. Pero es claro que en su descripción Zubiri se ha

valido de los datos aportados por esos distintos saberes, por más que el alcance que en él adquieren esos términos sea nuevo y vasa más allá del significado que tienen en sus respectivas ciencias. Es interesante, por ejemplo, que cuando Zubiri habla de "sustancia", la entienda en sentido físico, como cuando en español hablamos de las sustancias de un caldo, etc. (SE 179). La sustancia es un concepto físico-químico, y Zubiri parte de ahí para llevar a cabo sus descripciones.

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

Estas **notas elementales** son las que están en la base de todas las otras notas de la cosa real, y que llama **constitucionales**. Las notas **constitutivas** son últimas en la línea de la nota, y por tanto infundadas. Esto quiere decir que se fundan en sí mismas. Pues bien, esta es la idea zubiriana de sustancia. Por ejemplo, la glucosa, cuando está fuera del organismo, es una sustantividad, porque tiene realidad en tanto que tal, pero al ser ingerida por una persona, pierde su sustantividad y queda convertida en mera sustancia, es decir, en algo que se funda a sí mismo y no pierde sus propiedades por el hecho de estar en el interior de otra realidad. (SE 156)

Esto significa que esa realidad es última en su línea, que no se halla fundada en algo anterior o más elemental. Es el sentido de la expresión **elemento** o **nota elemental**. Los elementos que son necesarios para la existencia de una sustantividad, y que por tanto la constituyen desde sí mismos, son los que Zubiri llama "**notas constitutivas**", que vienen a identificarse con la esencia de la realidad en cuestión.

Si las "**notas constitucionales**" (SE 136-7) son la expresión de la sustantividad de la cosa, las **notas constitutivas** se identifican con la esencia. Así, el hidrógeno y el oxígeno son las notas constitutivas del agua, porque sin esos dos elementos no se forma la sustantividad o realidad que llamamos agua, algunas de cuyas notas pertenecen a la sustantividad entero, como las **notas sistemáticas** (por ejemplo, sus propiedades químicas), pero otras no, ya que son propias de sus dos elementos constitutivos (por ejemplo, el peso). (SE 148)

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

Lo lógico sería decir que es sustantiva en ambos casos, aunque integrada en una sustantividad mayor. Lo cual haría inútil el término sustancia, que sería sustituido, con ventaja, por el de sustantividad. Un razonamiento

similar a este es el que llevó a Zubiri al abandono del término sustancia a comienzos de la década de los setenta. [...]

Para el Zubiri de los años cuarenta a setenta, una de las notas constitutivas o esenciales de carácter sustancial es la *psyché*, el alma. (EM 59) Si en la década de los setenta abandona la idea de sustancia, se le plantea el problema de qué es el alma. Podría haber dicho, siguiendo el ejemplo de la glucosa, que se trata de una sustantividad. Pero eso no parece que pasar nunca por su mente.

En el ser humano, dice a partir de entonces, no hay más que una sustantividad, que tiene carácter "psico-orgánico". (EM 107) Esto lo explica afirmando que en la sustantividad humana hay dos subsistemas de notas, el subsistema de notas psíquicas y el subsistema de notas orgánicas. El término **alma** desaparece, sustituido por el de **psiquismo**. El alma era una realidad sustancial, una sustancia, en tanto que el psiquismo es un subsistema de notas, el subsistema de notas psíquicas. [...]

El cambio del término "alma" por el de "psiquismo" implica el paso de considerar la inteligencia humana como sustancia esencial y constitutiva, y por tanto como elemento o nota elemental, a verle como nota constitucional de tipo sistemático. El psiquismo específicamente humano sería el resultado del proceso de complejización de las propias estructuras de su realidad. Sería una nueva función, surgida por sistematismo de las propias estructuras biológicas.

En cierto momento de su organización, la realidad daría lugar a una nueva funcionalidad, la propia del psiquismo humano. No olvidemos que la **inteligencia** se define en Zubiri como "mera **actualización**", por tanto, como pura y estricta funcionalidad. En él no hay nada parecido a ideas innatas, reminiscencia o cosa similar. La intelección es mera actualización. Nada más.

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

Pero hay otro motivo por el que Zubiri no llegó nunca a interpretar el psiquismo específicamente humano, eso que él engloba en el término inteligencia, como pura nota sistemática. Se trata de que siempre negó que de la pura complejización de las notas materiales pudiera salir una cualidad tan radicalmente distinta a ellas como es la intelección, la formalización de las cosas como realidades. Con lo cual, en los últimos años de su vida, se encontró en una encrucijada que no acabó de resolver. Ya no aceptaba la

idea del alma como sustancia, pero tampoco podía asumir que el psiquismo fuera una nota sistemática.

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

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

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

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

Pero esa sustantividad puede cobrar diferentes actualidades. Algunas con meramente extrínsecas, y por tanto adventicias, como el cambio de lugar. Al entrar en una habitación, cobro actualidad en ella, sin que por eso cambia mi nuda realidad. Pero hay otras veces en que el cobro de una nueva actualidad afecta a la sustantividad, incluso esencialmente.

Zubiri aplicó esto en el año 1980, el mismo de la frase antes citada, al misterio cristiano de la Eucaristía. La tesis clásica era que el consagrar el pan y el vino, éstos se transformaban en nuevas sustancias; es la llamada "transustanciación". Zubiri considera que esto no puede ser así, y que el cambio no se produce en el orden de la sustancia sino de la sustantividad; de ahí que acuñe el término "transustantivación".

Pero ésta no puede tener lugar más que por adición o sustracción bien de elementos o notas elementales, bien de notas sistemáticas. [...] En 1980, desaparece la idea de transformación sustantiva por cambio en la unidad coherencial primaria y dice que la transustantivación se debe al cambio en la actualidad, a la ganancia de una nueva actualidad.

Esa actualidad es la presencia de Cristo en el pan y el vino. De ahí que afirme que se trata de una transustantivación por transactualización. (PTHC 415) Hay actualidades, en efecto, que no son meramente adventicias sino sustantivas e incluso constitutivas. Tal es el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía. ¿Pensaba lo mismo de la presencia de la intelección en la realidad humana? ¿Se trataba de una transformación sustantiva y esencial por el mero cambio de actualidad? No podemos saberlo, pero todo hace

pensar que caminaba en esa dirección. Repárese, una vez más, que para Zubiri la intelección consiste en "mera actualización". Se trata de pura y simple actualidad. [...]

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

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

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

Este término ha recibido diferentes interpretaciones. Para unos se trata de la acción directa de Dios, haciendo de ese modo sinónimo elevación de creación. Pero es claro que Zubiri no ha querido utilizar esta última palabra. Y, por otra parte, dice que quien eleva es la *natura naturans*, no Dios. [...] En Zubiri esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios, sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos.

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

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

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

por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esa idea. [...]

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

La persona creyente en un Dios creador la interpretará como un resultado de la acción directa de Dios, o como creación de un alma, pero quien no comparta esa creencia no lo verá así. La tesis de Zubiri es que desde la pura filosofía lo único que cabe decir es que del estímulo no puede salir la realidad, y que por tanto hay un proceso de elevación, producto de la *natura naturans*, que cada uno interpretará como pueda o sepa. Unos verán en ella mano de Dios y otros la potencialidad de la materia cósmica. (EDR 89, 24)

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

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



«Zubiri niega la primacía de la sustancia, pero ya dentro de la sustantividad no renuncia a mantener ese concepto –más bien en sentido categorial que predicamental–, de tal modo que podría sospecharse que la sustantividad es una combinación funcional de sustancias en relación transcendental o una relación transcendental entre sustancias; sólo hacia 1974 la idea de sustancia desaparecerá de su filosofía.

¿Qué le aporta ahora a Zubiri la idea de sustancia? Desde el punto de vista de la constitución de lo dado como sustantividad, pienso que nada; pero desde el punto de vista de una elaboración racional de lo dado, puede servirle como concepto de transición para problemas antropológicos como la capacidad del psiquismo para llegar a subsistir aislado de la complejidad de la sustantividad humana.

De ahí la introducción de un segundo concepto de difícil manejo: el subsistema. Con este término se designa un grupo de notas que tienen entre sí alguna afinidad que las debe dotar de cierta suficiencia (en caso contrario, no podrían distinguirse unos de otros), pero les falta clausura cíclica y, por tanto, sólo pueden actuar dentro de la totalidad del sistema.

El problema surge porque en la práctica es casi imposible aislar esas agrupaciones de notas; cuando Zubiri defendía un dualismo antropológico, el sistema humano constaba de dos subsistemas –organismo y psique– compuestos de notas irreductibles, pero que sólo estaban "facultadas" para actuar unitariamente, aun cuando se trataba de "potencias" irreductibles. En el caso de la inteligencia sentiente, esto resulta además claramente asimétrico, pues el sentir en cuanto tal está "facultado" para actuar y sólo

en el caso de la inteligencia sentiente se reduce a una "potencia" que es factor de esa única facultad, pero el inteligir es una "potencia" que nunca está facultada para actuar por sí sola.

Cuando dentro del conjunto de las notas constitucionales, Zubiri dice que "las notas esenciales forman un subsistema" (SE 192), ahora surge un matiz distinto, pues no parece tratarse de nada que tenga ninguna "potencia" específica, sino que se refiere tan sólo a la línea de la constitución interna que configura su carácter estrictamente individual, un tema no siempre bien comprendido.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 222]



«Inteligimos la cosa real en sus notas. La cosa se nos actualiza en sus notas. Esta actualización concierne propiamente a la cosa misma, es una estructura físicamente propia de la cosa: la cosa aprehendida intelectivamente es una cosa dura, coloreada, etc. Pues bien, según Zubiri, la actualización expresada en el "en" puede serse de distintas maneras.

En una se ve de fuera a dentro. Se parte de las notas como algo que afecta (accidente) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. La realidad de las notas está fundada en su inhesión a la cosa-sujeto. La inhesión tiene modos distintos que son otros tantos modos de ser de los accidentes. La inhesión se expresa en un juicio y la cópula "es" no solo enuncia la nota inherente, sino que "acusa" el modo de inhesión. Los distintos modos de ser del accidente, los modos de la inhesión, son "categorías" del ente –en griego acusar se dice "categorein" [κατηγορεῖν]–. Es lo que ha pensado Aristóteles y tan determinante ha sido para la filosofía europea.

Pero cabe otra posibilidad que adopta Zubiri. Puede verse la cosa real no como el sujeto que tiene las notas, sino como algo actualizado en ellas, es decir, algo que físicamente y desde sí está presente en las notas; no como algo constituido en sí con independencia de las notas, que sería en tal caso meros "accidentes" suyos, sino como algo que es real en la realidad misma de las notas. Ahora se sigue una marcha inversa a la anterior.

"Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección" (SE, 125).

La cosa actualizada, la cosa que se proyecta en las notas no es algo diferente de las notas. Cada nota lo es de todas las demás, es nota de un sistema en el que hay un flujo y reflujo entre cada nota y el todo. Es un estado constructo cuyo término absoluto es el sistema de notas-de.

En la visión aristotélica las notas se ven como un mero "brotar" –activo o pasivo– desde la sustancia. Ese brotar es indiferenciado, pero cada modo de inhesión, cada modo según el cual se es accidente, excluye a los otros; la cualidad no tiene nada que ver con la cantidad, etc. Por el contrario, en la visión zubiriana no se trata de un "brote", sino de una "proyección" de la cosa real en la totalidad de sus notas, no solo en cada uno de ellas por sí. Y esa proyección es tal que tiene lugar de diversos modos. **A cada uno de esos modos lo llama Zubiri dimensión, porque en cada uno de mide o mensura la cosa entera.**

"La visión de fuera a dentro es una visión en inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro a fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. Estas dos visiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad" (SE, 127).

Acorde con la última afirmación de la cita anterior, Zubiri ha seguido hablando de sustancias. Pero son dignos de mención tres hechos.

Primero: Ya en *Sobre la esencia* (1962) se adopta la visión dimensionalista como la que aprehende la estructura de lo real. "La realidad es intrínseca y formalmente dimensional en cuanto realidad" (SE, 133).

Segundo: En trabajos sucesivos sobre el hombre se aprecia cómo se va abandonando el "recurso" sustancialista.

Tercero: En sus últimos tiempos confesó Zubiri no ser necesario el concepto de sustancia.

No se piense, por ello, que la visión de Zubiri se reduce a un fenomenismo idealista. El problema ahora es determinar la estructura de la realidad como tal, y el enfrentamiento con la visión aristotélica se produce desde una perspectiva estructural. Frente a la estructura de inherencia como estructura fundamental, se opone la que podemos llamar estructura dimensional.

Pero no debe olvidarse que las notas son momentos reales, momentos físicamente reales, y las cosas como sistemas unitarios de notas tienen acciones y pasiones. Recordemos el carácter "érgico" de la intelección misma. En la impresión hay afección, alteridad y fuerza de imposición –del estímulo en el puro sentir, de lo real en el sentir intelectual–, Aclarar los aspectos estructurales no impide aclarar los aspectos dinámicos. Por el contrario, la visión zubiriana de lo real es una visión eminentemente dinámica.»

[Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 123-125]



«Al problema de la "esencia" en Zubiri hay que sustraerle todo el cúmulo de connotaciones intelectuales que el esencialismo ha ido acumulando a lo

largo de la historia y, sobre todo, hay que quitarle esa solemnidad de asunto misterioso diluida en las brumas de la metafísica. Como repite incontables veces, se trata de la esencia *física*, y esto quiere decir que dentro de las notas dadas en una sustantividad siempre buscamos una ordenación interna entre ellas; la esencia es “el sistema de notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos los demás caracteres” (SE 193). [...]

El problema en Zubiri viene de algo ya analizado: no marca bien la diferencia de alcance entre lo dado (notas constitucionales) y su consideración como fundamental (sólo notas constitutivas) por la ausencia de una teoría explícita de la intelección racional; de este modo, parece que la verdad alcanzable en el ámbito de lo constitutivo es del mismo orden de lo constatable en el ámbito de lo constitucional, lo cual, de refilón, deja en la oscuridad la posible refluencia del subsistema constitutivo sobre el ámbito de lo constitucional porque una insuficiencia constitutiva llevaría a poner en entredicho la aparente suficiencia del sistema.

A esto responde la hipótesis, tan aireada por algunos, de que no es absurdo pensar que sólo la totalidad del cosmos tiene sustantividad (Cf. EDR 91); no deja de ser una hipótesis extrema, pero ni de ahí se deduciría ningún monismo, no sólo porque tampoco es absurdo pensar en varios “cosmos” independientes, sino porque siempre quedará la irreductibilidad de cada personal.

Es cierto que Zubiri advierte del hecho de que “una nota verdaderamente constitutiva sea un problema siempre abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana” (SE 190); pero no lo es menos que Zubiri no aporta ningún criterio que pueda servir para demarcar dentro de las notas constitucionales las que son constitutivas y tampoco hay ningún canon para medir las distintas búsquedas de la razón, pues parece obvio que no es lo mismo la racionalidad científica que, por ejemplo, la racionalidad poética.

Por fin, en su última obra hay un pasaje nítido que debe considerarse definitivo: “El que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esa esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta” (IRA 114).»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 222-223]



«Ellacuría explica que, en un momento determinado, cuando Zubiri afirmaba en su exposición que “sólo en las estructuras está el momento formal constitutivo de la sustantividad. Sólo en ellas, la sustantividad es suficiencia constitucional, en orden a la independencia y control; sólo en ellas se halla la esencia”, quiso añadir una nota que explicara esta concepción de la esencia como estructura. De esta nota salieron las 517

páginas de *Sobre la esencia*. Cf. I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, II, p. 79. Véase el texto que señala Ellacuría en X. Zubiri, "El hombre, realidad personal", *Siete ensayos de antropología filosófica*, p. 92. Según Diego Gracia, Zubiri, en la antropología que construye en los años cincuenta, identifica sustantividad con esencia o estructura constitutiva. La esencia estaría compuesta de sustancias, en el caso del hombre de millones de sustancias materiales y una sustancia espiritual anímica.

Lo esencia o constitutivo sería la información genética y lo consecutivo el organismo, la sustantividad constitucional. Pero después de este curso sobre la persona dio un giro que le llevó a escribir *Sobre la esencia* en lugar de *Sobre la persona*. La teoría de la sustantividad se amplió al conjunto de la realidad, y paulatinamente fue abandonando la actitud de ir de lo constitutivo a lo constitucional en favor de la contraria: lo único que tendría suficiencia constitucional, y por tanto realidad, es la sustantividad, de tal modo que lo constitutivo no podría entenderse más que como un "sub-sistema" del sistema entero, que sería el único poseedor de auténtica realidad.

Como consecuencia, Zubiri empezó a abandonar la teoría de la sustancia. (Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*). Lo que nosotros hemos podido constatar es que, al menos en el curso de "Filosofía primera" (1952), ya se da esta extensión de la sustantividad al conjunto de las realidades materiales. Pudo ocurrir que antes de *Sobre la esencia* el uso más amplio de la noción de sustantividad fuera titubeante, o que le sumiera en un conjunto de problemas que no se decidió a afrontar con decisión hasta *Sobre la esencia*.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 805 n. 45]



«Empleo el término de «ser-ágil» en homenaje al genio enorme de Fichte, el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität*. Sería, de todo el pasado, el filósofo más actual sino le estorbase su patetismo constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la gran idea de Leibniz, por tanto, la gran idea alemana de que la realidad, la sustancia no es forma, como creían los griegos – aun los que intentan superarse como Aristóteles, o como tras ellos creyeron los escolásticos – y han creído siempre los mediterráneos, sino que es *vis activa*.

Ahora bien, qué sea una realidad consistente en actividad, dice Leibniz, *arcus tensi illustrari potest*, puede representarse por un arco tenso hacia algo (*Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, Berlín, 1880, IV, pág. 469). Por eso, desde mis veinte años la portada de mis libros españoles lleva un arquero salvaje lanzando su flecha. Pertenezco a la tribu de los flecheros.»

[Ortega y Gasset, José: "Meditación de Europa" (1960). En: *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, pp. 278, nota 1]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten