

# EL DIALOGO: ZUBIRI-ARISTOTELES ZUBIRI-TEILHARD

María de los Angeles Giralt B.

## Introducción

Al penetrar hasta su raíz en la reflexión metafísica de Xavier Zubiri, toda nuestra inquietud gira alrededor de lo que para el autor significa la médula de las cosas: su esencia. El enfoque en análisis extraordinario, tratar de abarcar ambiciosamente todo detalle de la realidad física en que convivimos. Zubiri, paso a paso con el científico, observa tras el microscopio de su visión metafísica cada célula de su algo en cuestión: sólo después, mucho después, cuando no quede un sólo ángulo sin escudriñar, relaciona su realidad con otras, abocándose a la respectividad... ¿Hay que tomar la figura del maestro aisladamente? ¿Es que Zubiri se cierra al diálogo con ese por qué arrancado de las entrañas mismas del universo por otros autores? Aparte de que ninguna filosofía auténtica puede desconocer el legado anterior, más aún, tomando en cuenta que todo pensamiento nuevo se forja desde la culminación de un pasado que le sirve de fundamento, la metafísica de Zubiri se nos evidencia como apertura a toda la historia de la filosofía, con especial consideración de las conquistas alcanzadas por el mundo griego. En *Naturaleza, historia, Dios*, el autor español se inclina afanosamente hacia ese primer encuentro con la filosofía representado por la *physis* del mundo presocrático. Ahí donde los presocráticos contemplan por vez primera las cosas con ojos que tocan su intimidad, ahí comienza también la reflexión de Zubiri, en esfuerzo constante por remontarse al núcleo mismo de la realidad.

*Naturaleza, historia, Dios, Sobre la esencia, Cinco lecciones de filosofía*, son obras —ampliamente esta última— abiertas a la presentación de distinguidos pensadores filosóficos, y aunque en la exposición estricta de la metafísica zubiriana, presenciamos un apartarse casi por completo de toda referencia directa a otros sistemas de pensamiento, esto no impide que podamos relacionar su visión del mundo con las concepciones de otros filósofos.

A través del tema propuesto Zubiri conversa y escucha, muy especialmente en interlocución con dos grandes figuras separadas entre sí por el abismo de 24 siglos. Efectivamente, Xavier Zubiri va a dialogar con Aristóteles de Estagira, y con Teilhard de Chardin... Aún cuando la consideración evolutiva de la esencia en respectividad en un universo de mutabilidad específica justificaría plenamente el paso inmediato a la cosmovisión del autor francés, nuestro punto de partida será Aristóteles, cuya filosofía tiene para Zubiri un sentido semejante al que tuvo para Santo Tomás: arrancar de la metafísica del genio griego en posesión abarcadora, para ser cristianizada por el genio escolástico, y para ser completada por el genio español, ahí donde Aristóteles no fue suficientemente realista. Mas, presenciemos el diálogo...

## EN TORNO A LA TALIDAD

El filósofo español discute constantemente con el filósofo griego. Creemos como ya nos ha dicho algún autor, que Zubiri es una rama que arranca del tronco

mismo del árbol aristotélico; su metafísica se inicia en el concepto de sustantividad, en el punto exacto donde ha terminado de cumplir su misión el concepto de sustancia de la filosofía peripatética. El papel decisivo del Estagirita en la Historia de la Filosofía, es subrayado en las palabras de Zubiri: Aristóteles "nos interesa porque en él emergen "desde las cosas" y no desde teorías ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura que ha predeterminado, en gran parte, el curso ulterior del pensamiento humano" (1). Zubiri pretende renovar a nivel del siglo XX, ese cúmulo de ideas tradicionales alimentadas por la sustancia del viejo Aristóteles, llegando a una interpretación del ser en forma sistemática, a la luz del legado estructural que le ofrece el fenómeno científico.

Pero, iniciemos nuestro encuentro con la filosofía de Aristóteles. El ámbito general del problema lo podríamos denominar ámbito talitativo: Aristóteles-Zubiri-Teilhard de Chardin. El *Théos* en cuanto forma pura no entrará dentro de la consideración de la sustancia aristotélica, se trata de una sustancia especial. La filosofía de Aristóteles también será considerada, como metafísica intramundana.

Los primeros capítulos de la *Metafísica* acerca de la naturaleza de la ciencia, nos evidencian el saber enciclopédico del pensador griego: sus escritos de física, historia natural, matemática, psicología, ética y, desde luego, sus largas páginas acerca de la "ciencia soberana, la que está por encima de toda ciencia subordinada o auxiliar, la que conoce las razones por las cuales se debe hacer cada cosa" (2). Desde este horizonte pareciera que los siglos no han transcurrido; Zubiri fiel a su maestro, se presenta como un Aristóteles moderno: hemos puesto ya de relieve la amplitud de sus conocimientos, llevando ambos muy lejos la verdad contundente con que se inicia la *Metafísica*: "Todo hombre por naturaleza, apetece saber" (3). Es la misma inquietud por la ciencia y por la filosofía, no importa que los conceptos hayan cambiado..., tratando la ciencia 'de averiguar dónde, cuándo y cómo se presentan los fenómenos, y la *epistème* qué han de ser las cosas que así se manifiestan en el mundo' (4). Enfocado ya el carácter fundamental que encierra la ciencia para la filosofía Zubiriana, llevados por las palabras del crítico aristotélico Francisco de P. Samaranch, podríamos significar en la misma forma el pensamiento del Estagirita, "la relación entre ciencia y visión del mundo es el punto crucial del problema que entraña la filosofía de Aristóteles. Por una parte, la ciencia descansa en principios que no sabe justificar en sí mismos, sino por medio de la filosofía y, por otra parte, la filosofía debe estructurarse sobre la base de la experiencia científica" (5).

El punto de partida de la metafísica de Aristóteles está en el mundo de los sentidos, en la observación; de igual manera el punto de partida en Zubiri está en una nueva *physis* que exige otras categorías al pensar. Para ambos es axioma inicial no huir del mundo; Aristóteles apartándose de su maestro va a afirmar que el conocimiento sensible ya es un cierto conocimiento.

La teoría del conocimiento de Aristóteles se funda en la "abstracción"; comenzando por el mundo de los entes, llegamos al ser en cuanto ser despojado de toda característica particular (cantidad, movimiento...), es la universalidad del ente identificada con el estudio metafísico de la sustancia. "Nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada, y todo lo que se piensa, se

(1) ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, historia, Dios*, p. 59. 1ª Ed. Talleres Gráficos Ugrena,

(2) ARISTOTELES: *Metafísica*, traduc. F. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1964, 982 a/983 a.

(3) Idem. 980 a/980 b.

(4) ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, historia, Dios*, p. 78.

(5) SAMARANCH, FRANCISCO: Prólogo a *Obras completas* de Aristóteles, p. 70.

piensa forzosamente con imágenes" (6), principio que se aleja de las formas platónicas separadas, ya que las esencias en Aristóteles no se encuentran separadas de aquello de que son esencias. De la intuición platónica saltamos a la abstracción aristotélica. Para Platón, las especies son independientes de los entes participados, son sustancias separadas. Aristóteles niega la sustantividad de lo universal propia tan sólo de los seres concretos, descubriendo 24 siglos antes que Zubiri "la validez intrínseca del ser como tal" (7) que deviene en el mundo. Aplicación es el "acto de abstraer", explícitamente indicado en *Los analíticos* y en el *Tratado del alma*, como separación de lo individual, casual y contingente, de lo general, necesario y esencial (8). Asistimos a un ascenso de los elementos particulares a las ideas universales, mediante la abstracción a partir de las cosas sensibles. El entendimiento capta el objeto gracias a la imagen; comparándolo con otros llega a la forma (esencia quidditativa), por abstracción de las cualidades o relaciones que difieren en los objetos, por abstracción de lo meramente individual. Los entes de la misma especie son reunidos en una noción, quedando en el intelecto la forma o esencia universal del objeto pero no el objeto particular mismo. En todo este proceso los sentidos desempeñan el papel de fundamento; "nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada, y todo lo que se piensa, se piensa forzosamente con imágenes" (9). En el *De Anima*, Aristóteles distingue la sensación de la inteligencia. Aquella tiende exclusivamente a lo individual; ésta es "la parte del alma mediante la que el alma conoce y reflexiona moralmente" (10).

Zubiri también se dirige a las cosas, pero no para abstraer sus elementos individuales, sino para afirmarlos en su carácter estructurante. El ámbito universal aristotélico será sólo un momento a considerar en la realidad constitutiva individual del esto y del ahora.

Aristóteles logró respecto a Platón una conquista: acercar el mundo sensible e inteligible, pero como señalan Rey Pastor e Ismael Quiles, en el Estagirita las formas puras, objeto de la ciencia, son las únicas inteligibles, volviéndose a la negación de los objetos sensibles en cuanto cognoscibles, en cuanto "el mundo sensible o material es ininteligible para la inteligencia" (11). Zubiri busca afanosamente, en cambio, la reivindicación del mundo concreto en su constante hacerse. Al acercarse a la cosa, el pensador español analiza cada una de sus notas en su constructividad talitativa; la talidad para Aristóteles sería sólo el medio necesario para llegar a la negación epistemológica de esa misma talidad. En el orden talitativo Zubiri se queda en la esencia física individual, sólo después trasciende a la constitución de un nuevo orden, pero después de dejar constancia del inmensurable valor del ente físico. Este podría o no constituir especie, la cual no es más que un resultado; mientras que para Aristóteles es el objetivo mismo: "es diverso el conjunto, ciertamente, de todo el hombre, pero no de forma específica diverso de otro hombre; efectivamente, no hay contrariedad alguna en la noción esencial, y este hombre individual no es más que el último grado de la especie" (12).

(6) ARISTOTELES: *De anima*, Traduc. F. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1964, 107 b/108 a.

(7) ABBAGNANO, NICOLAS: *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón S. A., Barcelona, 1955, (t. 1), p. 117.

(8) FERRATER MORA, JOSE: *Diccionario (C. F. R.)*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1958. 107 b/108 a.

(9) ARISTOTELES: *De anima*, 107 b/108 a.

(10) *Idem.*, conf., cap. IV.

(11) PASTOR-QUILES, REY-ISMAEL: *Diccionario de filosofía (I.V.)*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952. 1058 a/1058 b.

(12) ARISTOTELES: *Metafísica*, 1058 a/1058 b.

Hemos mencionado la distinción aristotélica entre sensación e inteligencia como funciones continuas que se siguen una después de la otra; la sensación precede a la imaginación, la imaginación, precede a la inteligencia. En Zubiri no encontramos una continuidad sino una unidad estricta: de ahí su constante punto de vista de que si la sensibilidad del hombre es selectiva, su inteligencia es sentiente. La apertura a lo real en ambos pensadores se logra a partir de la sensibilidad, pero mientras en Aristóteles la aprehensión intelectual de la real ha superado la mera sensación, en Zubiri la aprehensión intelectual siempre será sentiente.

La ciencia del "ser en cuanto ser" en Aristóteles se diferencia hondamente de las demás ciencias que sólo captan parcialmente el ser, "porque ninguna de las demás ciencias se ocupa del ser como ser, con universalidad" (13). Además, el ser y la unidad son lo mismo: "la unidad no es otra cosa que el ser" (14), entendiéndose la unidad no sólo en un orden esencial, sino también en un orden accidental. Todo lo indivisible merece la condición de unidad, "en este caso están todas las sustancias". "Por ejemplo, si en el hombre en cuanto hombre, no es posible ni existe la división, el concepto hombre tiene unidad; y lo mismo en el animal en cuanto es animal..." (15). La unidad constituye un todo, no pudiendo faltar ninguna de las partes que constituyen ese todo. Repetidas veces Aristóteles alude en su *Metafísica* a la importancia de la unidad, a la diferencia entre el conjunto y las partes que lo integran. "Lo que es compuesto de alguna causa, lo es a manera de un todo, pero no como un montón de cosas, sino a la manera de una sílaba; la sílaba no es solamente las letras que la componen, ni es lo mismo BA que B y A" (16). La unidad es totalmente indivisible: "la unidad, o bien absolutamente considerada, o bien tan sólo en tanto que unidad, es indivisible" (17), siendo lo mismo la unidad y el ser, ya que ambos acompañan a todas las categorías, significando "la predicación "un hombre" nada más que "hombre", igual que el mismo ser no significa nada fuera de la esencia, la cualidad o la cantidad, y significa en fin, que la esencia de la unidad es la misma individualidad" (18). Entre la sustancia y los accidentes hay una unidad de inherencia, es la unidad sustancial.

Hay dos clases de abstracción. La abstracción extensiva por la cual llegamos a un "concepto genérico" de ser muy parecido a la nada, no susceptible de predicamento alguno, y la abstracción intensiva mediante la cual quitando imperfecciones, llegamos a una plenitud de ser con contenido y sentido absoluto: Dios. Llegando a la "nada" con el concepto de ser, y con el concepto de Dios a una teología, Aristóteles convirtió el ser en sustancia: la sustancia constituye el objeto de su metafísica.

¿Cómo se define la sustancia en Aristóteles? "Es la suma de la esencia más la existencia", sin mutación alguna, idéntica a sí misma en su carácter específico, apta para existir separada e independientemente. El sentido ontológico de sustancia corresponde a la sustancia primera aplicada al ser individual; el concepto lógico lingüístico a la sustancia como "último sujeto de predicación y fundamento del ser de los accidentes" (19). La sustancia es lo único que existe por sí, lo permanente, frente al accidente en constante cambio. Son los accidentes (*in alio*), que sobre-

(13) Idem. Lib. IV. 1002 b/1003 b.

(14) Idem, 1003 b/1004 a.

(15) Idem. Lib. V, cap. 6, 1016 b/1017 a.

(16) Idem. Lib. VII, cap. 17, 1041 a/1041 b.

(17) Idem. Lib. X, cap. 1, 1053 b/1054 a.

(18) Idem. Lib. X, cap. 3, 1054 a/1054 b.

(19) SAMARANCH, FRANCISCO: (nota a la *Metafísica*, Obras completas de Aristóteles), p. 906.

vienen a la sustancia los que varían, siendo ésta soporte de aquellos; ningún accidente puede existir separado de la sustancia que le da su razón de ser sirviéndole de núcleo. Las cosas "parecen más cargadas de la noción de ser, porque bajo ellas se oculta un sujeto determinado. Este sujeto es la sustancia, el ser particular que aparece debajo de los atributos" (20); de tal manera, que como noción, conocimiento y naturaleza, la sustancia es lo primero (21). En cuanto sujeto, es aquello de lo cual todo lo demás sirve de atributo, siendo sujeto de predicación no se puede predicar ella misma de ningún sujeto. El concepto de sustancia conlleva pues en Aristóteles una doble función: una función metafísica: el "ser en cuanto ser"; una función lógica: sirve de sujeto en condición de ser sustantivo. *Oúsía*, del participio presente femenino *oúsa* del verbo ser, respondía a lo que los latinos denominaron substancia, correspondiente al griego *hypokeimenon*, "que está por debajo de", que sirve de fundamento: *stare* señala permanencia de la sustancia, *sub* que la permanencia se halla debajo de los caracteres cambiantes. El filósofo griego distingue entre sustancia y esencia. La sustancia será un ámbito abarcador de lo esencial, la realidad sustancial comprenderá la esencia más la existencia. El problema fundamental de toda realidad será el delimitar cuál es su "momento esencial", "lo que" constituye a la cosa en cuanto tal; los latinos dijeron *quidditas*, Aristóteles, *tó tí en éineai*. El verbo ser se repite para indicar "que la substancia es principio constitutivo del ser como tal"; *erat* (imperfecto) hace hincapié en el ser como estable. "La sustancia es el ser del ser: el principio por el cual el ser es necesariamente tal" (22).

El compuesto de materia y forma constituye la sustancia, compuesto que nace y perece, siendo la forma sustancial "propia de todo aquel ser cuya noción es una definición" (23): "la definición es la expresión de la misma esencia de los seres, y la esencia es algo propio en exclusividad de las sustancias, o, al menos, es un máximo grado primera y absolutamente suyo" (24). Aristóteles llega a la identificación entre esencia y forma sustancial: "ahora bien: por ser la forma sustancial una esencia, y por ser su noción la definición, hemos hablado de la definición y del ser en sí" (25). ¿Cuál sería entonces la diferencia entre sustancia y esencia? Es la diferencia entre "compuesto sustancial específico y compuesto sustancial individual" (26). En la definición no entran todas las partes del todo realizado, en la noción del ser se incluye únicamente el género próximo y la diferencia específica. Aristóteles concluye en que el conocimiento de un ser está en el conocimiento de su forma sustancial (27), en cuanto principio de inteligibilidad del ser mismo o, en otras palabras, de lo que la cosa tiene de inteligible, de lo que es susceptible de una definición. La forma es inmutable y eterna, por tanto, no sujeta a la destrucción, ya que no lo está a la generación; lo que se encuentra sujeto a la generación y corrupción es el todo compuesto de materia y forma (28), la forma es entonces, la esencia del ser. De lo anterior se desprende que la esencia es sólo un momento de la sustancia, momento de especificidad, pudiéndose predicar de ella: Sócrates es hombre... "Sócrates es el ente completo y total, mientras que la esencia sólo una

(20) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. VII, cap. 1, 1028 a/1028 b.

(21) *Ibidem*.

(22) ABBAGNANO, NICOLAS: *Historia de la filosofía*, (t. 1). p. 114.

(23) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. VII, cap. 4, 1029 b/1030 b.

(24) *Idem*. Lib. VII, cap. 5, 1030 b/1031 a.

(25) *Idem*. Lib. VIII, cap. 1, 1042 a/1042 b.

(26) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 79, 3ª Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

(27) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. VII, cap. 6, 1031 a/1031 b.

(28) *Idem*. Lib. VII, cap. 15, 1039 b/1040 b.

parte suya', siendo para Aristóteles inesenciales los caracteres individuantes inespecíficos. Aristóteles admite los siguientes tipos de cambio, o pasos de un estado a otro: un devenir sustancial: del no sujeto al sujeto: la producción (generación); del sujeto a lo que no lo es: la destrucción (corrupción) (29), la alteración o movimiento cuantitativo, y la traslación o cambio de lugar. Sin embargo, el devenir no afecta a la esencia misma de la cosa que deviene, el movimiento es el acto de lo que estaba en potencia. "El devenir del bronce en estatua no afecta a la esencia del bronce, sino a lo que en el bronce estaba en potencia" (30). Podríamos afirmar asimilando la idea de Samaranch, que a Aristóteles le preocupa más el problema del ser en sí mismo, que el problema de su devenir "lo que le preocupa no es que algo "cambie"; sino que "algo" sufra esta mutación" (31). En el orden de los accidentes se da el movimiento, no así en el orden de la esencia, "porque no hay nada que sea contrario a la esencia" *proté ousía* (32).

Al referirse a la sustancia sensible ciertamente sujeta a cambio, el filósofo griego la denomina con el término de "esencia" (33), otra acepción totalmente distinta de la anterior, con la cual refiere la esencia individual concreta, como dice muy bien Samaranch: "la última en el orden lógico, pero la primera e inmediata en el de la producción: Sócrates, Calias" (34). Pero es que Aristóteles trasciende la sustancia primera, suponiendo una como "esencia de la esencia", "ser y esencia de la primera" (35); Sócrates, Calias, adquieren sentido desde la especie, desde lo universal, desde la sustancia segunda. Ciertamente para Aristóteles, la forma no está separada de la realidad individual al modo de la idea platónica; el Estagirita al igual que Zubiri —reafirmamos— empieza por una consideración del individuo, no obstante, siendo eternas las formas, ¿cuál vendría a ser el principio de individuación en Aristóteles? Es la materia la que "produce el uno concreto e individuo, frente al uno específico de la forma" (36).

En resumen, en cuanto esencia del ser, la sustancia no admite generación ni corrupción, es el concepto de *lógos*. Es desde este ángulo que Xavier Zubiri criticará la posición de Aristóteles, en cuanto que aún cuando éste pretende llegar a la esencia por la vía de la *physis*, le da prioridad a la vía de la predicación (*lógos*), desembocando en una esencia entendida como "universalidad específica". El punto de partida de Aristóteles fue la *physis*, arrancando de la generación como hecho físico concretísimo, no obstante, lo que tomó de la generación fue el conjunto de individuos con caracteres comunes capaces de ser abarcados en una definición; es la prioridad del concepto sobre la realidad física. La definición es, así, imprescindible para tocar el ámbito mismo de lo esencial. Zubiri objetará: no es a través de la especificidad que llegaremos a la esencia, no será mediante la definición que se logre absorber la esencia física. Aristóteles toca lo universal "lo abstracto específico", dejando de lado muchos caracteres esenciales que no pueden ser definidos. La definición de Aristóteles alcanzará sólo un aspecto de la esencia pero no su totalidad... El objeto de la filosofía para Aristóteles será "estrictamente univer-

(29) Idem. Lib. XI, Cap. 11, 1067 b/1068 a.

(30) SAMARANCH, FRANCISCO: (nota a la *Metafísica*, *Obras* completas de Aristóteles), p. 908.

(31) SAMARANCH, FRANCISCO: *Aristóteles de Estagira*. (*Obras* completas de Aristóteles), p. 9.

(32) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. XI, Cap. 12, 1068 a/1068 b.

(33) Idem. Lib. XII, cap. 2, 1069 a/1069 b.

(34) SAMARANCH, FRANCISCO: *Metafísica*, nota previa (*Obras* completas de Aristóteles), p. 907.

(36) *Ibidem*.

sal", abarca todas las cosas, lo que no ocurrió con los pensadores anteriores que se limitan a descubrir "zonas de realidad" no llegando aún a la totalidad de las cosas. ¿De qué índole podríamos decir que es el objeto de la filosofía para Xavier Zubiri? Evidentemente la respuesta será: estrictamente individual.

Detengámonos más detalladamente en la dimensión filosófica de Xavier Zubiri.

Es imprescindible trascender el campo de las demás ciencias, la esfera de la positivización del saber; debemos buscar el acceso a un "saber radical y último" mediante una vida intelectual auténtica. Debemos "allende todo cuanto hay", buscar "una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica" (37). Es el mismo planteamiento aristotélico con las debidas diferencias, sobre todo en el carácter que podía tener la ciencia para el griego: "mientras para la antigüedad la técnica era un modo de saber, para el hombre moderno va cobrando progresivamente un carácter cada vez más puramente operativo y utilitario" (la técnica) (38). Se va asistiendo a la transformación continua del *homo sapiens* en *homo faber*; no obstante, la misión es la misma: Aristóteles-Zubiri, delimitan en el conjunto de las demás ciencias la función de la filosofía, tratando de aclarar su objeto. La ciencia del "ser en cuanto" ser, identificado el ser con el concepto de sustancia, cambia su objeto: ya no se trata de la sustancia, ahora se nos habla de sustantividad...

La sustancia es afirmada como unidad indivisible entre la materia y la forma sustancial, sobreviniéndole caracteres "cuya existencia no tiene nada de necesario" (39). La sustantividad será una unidad de sistema clausurado de notas; unidad coherencia de notas esenciales e inesenciales. Donde Aristóteles dice accidente Zubiri dice nota inessential; mas, éstas no son meramente accidentales, sino de índole necesaria para constituir la unidad sustantiva, aún cuando sean fundadas por las notas esenciales. Incluso el ámbito de la nota indiferente del tipo de la concreción, está definido necesariamente (40). Los accidentes aristotélicos podrían ser equiparados a ciertas formas menos importantes de la estructura constructa zubiriana.

Mientras los accidentes son inherentes a la sustancia, las notas fundadas son adherentes a las notas esenciales. Todo accidente es insustantivo, pero no todo lo que es insustantivo es accidental; "hay realidades insustantivas de carácter estrictamente sustancial, sustancias insustantivas: todas las sustancias que componen un organismo" (41). No son sustantividades por sí mismas, puesto que en conjunto integran una única sustantividad: lo insustantivo lo es en cuanto que sólo es momento de un sistema sustantivo. Los accidentes no guardan tampoco como en Aristóteles el carácter individualizador; —paradójicamente en la concepción clásica es la esencia misma la que encierra la índole individuante. El sujeto sustancial es sujeto de "inhesión" de unos predicados en un proceso de fuera hacia adentro: de las notas afectantes (accidentes), llegamos a la realidad-sujeto, a la cual le son inherentes esas notas, siendo los distintos modos de inhesión "categorías del ente". Frente a esta interpretación, Zubiri sostendrá la dirección de dentro hacia afuera: no se ve el sujeto que soporta las notas, sino la unidad actualizante de la cosa en la totalidad de sus notas, "y un sólo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles". Se da una implicación total de unas notas con relación a otras, no se excluyen como en las categorías aristotélicas. Cuando Aristóteles habla de unidad no prevé aún la unidad sistemática del "de" y del "en".

(37) ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, historia, Dios*, p. 31.

(38) Idem, p. 28.

(39) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. VI, cap. 2, 1026 b/1027 a.

(40) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 272.

(41) Idem, p. 164.

Si la sustancia era para Aristóteles un ámbito abarcador de lo esencial, para Zubiri en igual forma es sólo un momento de la sustantividad; un subsistema dentro de un sistema constitucional. Sub no quiere decir *hypokeimenon*, sino "dentro de" un "cuasi sistema". Este subsistema fundamental, en la misma forma que la sustancia es absoluto, en un caso en su suficiencia para formar un sistema sustantivo, en el otro, para ser "en sí" y "por sí".

La física atómica, la biología orgánica, le han entregado a Zubiri un material complejo para enfrentar el concepto de unidad desde un ángulo enriquecido, tal cual no lo podía ni siquiera entrever Aristóteles. El tema de la unidad aristotélica es simple, de sentido común, limitándose al todo compuesto de partes y al enfoque del sentido distinto que cada parte cobra con relación al todo. Zubiri penetra en la idea de sistema en su estado constructo para caracterizar la realidad sustantiva; el tipo de unidad de la constitución es estructural. Hemos dedicado amplia consideración a la solidaridad de las notas en cuanto "notas-de", y en cuanto actualización "en" la unidad. La función de las notas constitutivas será la de "talificar", hacer que la realidad sea "tal", darle la índole que le compete en cuanto realidad. Aquí se inicia precisamente en la visión de la "talidad", la distinción mayor con la filosofía de Aristóteles. La talidad en Aristóteles, "el ser auténticamente tal", está en la *quiddidad* determinada por la forma sustancial. El diálogo Aristóteles-Zubiri es fecundo: ambos indagan acerca del "*quid tale*" de la realidad, mas en las conclusiones talitativas difieren. Ambos quieren escuchar la voz de las cosas, ya que son éstas las que hablan; pero el griego trata de asir la abstracción universalizante, y el filósofo español la realidad tangible de carácter físico: "no se es hombre —dirá Xavier Zubiri— porque se es animal y racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre" (42). La sustancia en Aristóteles en cuanto compuesta de materia y forma, contiene una dimensión esencial genérica, universalizante: lo esencial es lo específico. Para Zubiri la esencia es de índole física constitutiva individual, de tal manera —recordamos— que hay esencias no quiddificables. Por esto, las diferencias no son de especie, sino en la especie; la quiddidad aristotélica es sólo un momento dentro de la esencia constitutiva. Lo que importaba del individuo para el metafísico griego era la coincidencia de momentos; lo que importa en esta nueva orientación es la "constitutividad intraindividual". La esencia es esencia física, y no sólo metafísica, en el sentido expuesto por Aristóteles.

Cada nota de la cosa tiene para Zubiri su razón de ser en el conjunto, todas son necesarias para la constitucionalidad estructural del algo. El accidente para Aristóteles se "muestra como algo muy cercano del no-ser" (43): toda sustancia tiene una deficiencia en el orden mismo de su ser. De alguna manera las cosas son una composición de ser y no ser, ninguna realidad posee el ser de una manera plenaria. Lo que una realidad tiene de ser para Aristóteles es por la forma, lo que tiene de no ser es por su materia.

Es cierto que para Aristóteles la esencia lo es de algo a diferencia de los seres participados de Platón; es cierto que para Zubiri la esencia lo es de la cosa. ¿Pero cuál es el sentido explotado por ambos pensadores? Para Aristóteles esa esencia tiene sentido en cuanto coincide con lo universal específico; para Zubiri la especie es sólo el momento quidditativo de una esencia que primariamente es individual y sólo después puede o no ser específica. Zubiri cita el caso de las esencias únicas "inespeciables" o "inquiddificables" que poseen una esencia constitutiva individual; la especie es sólo derivación de ella. La razón de ser individual la toma en cambio el Estagirita del universal genérico, lo inesencial es lo inespecífico. Las diferencias

(42) Idem, p. 322.

(43) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. VI, cap. 2, 1026 b/1027 a.

esenciales implicaban diferencia de esencia quidditativa; en Zubiri podemos decir, que hay "diferencias en la misma esencia quidditativa dentro de la misma quiddidad" (44). ¡Si por la esencia "metafísica" se universaliza, por la esencia física se individualiza!, el qué se refiere al conjunto de sus notas, al qué es algo: al *quid* latino o al *Tí* griego. La esencia física en su constitución es mucho más rica que la esencia específica, ya que comprende notas que ésta da por suprimidas.

Recordemos las tres dimensiones físicas de la sustantividad individual que actualizan la "realidad *simpliciter*": "la riqueza", "la solidez", "el estar siendo". La cosa se proyecta a través de estas tres dimensiones que representan su grado de realidad; la sustantividad se halla por encima de sus dimensiones. Es caracterización propia de la talidad, su dimensión ontológica. Aristóteles nos va a situar también en una realidad dimensional: son dimensiones de la sustancia individual, modos de ser que se descubren en el análisis de la realidad, que proyectan la realidad de la cosa en cuanto: magnitud, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción, pasión. La sustancia en cuanto máxima categoría se encuentra por encima de sus dimensiones, es caracterización propia del ser tal de la sustancia. Es dimensión ontológica. Si las dimensiones lo son de la sustantividad, las categorías van a serlo de la sustancialidad.

Mas, insistamos en la quiddidad zubiriana, principio central en su diálogo con Aristóteles. Entendamos bien, que Zubiri no niega la quiddidad, lo específico, sino que reduce su significación esencial. Lo primario no será ya la definición, lo que se quiere captar no es el género próximo y la diferencia específica, sino lo concreto "estructurante en su estado constructo". La idea de definición se compagina con la idea de sustancia, pero no con la de sustantividad. Mediante la predicación los griegos toman conciencia de una realidad subjetual, a la cual le son inherentes una serie de accidentes: hay una realidad por bajo de los accidentes: Zubiri insiste en una adherencia coherencial de notas esenciales e inesenciales, dándose una actualización de la cosa en el conjunto de sus notas. Pero, un problema va tomando consideración: si no es lo mismo la esencia quidditativa que la constitutiva (quedando por tanto eliminado el papel de la definición), ¿qué tipo de expresión nos sugiere Zubiri para la manifestación de su esencia? Frente a la definición, Zubiri nos da el concepto de proposición *esencial*, enunciadora de los caracteres constitutivos de la cosa, nos da el *quid* del algo en cuestión, sin que el sujeto entre en el predicado; "una proposición esencial es una proposición que enuncia notas formalmente constitutivas, sean o no quiddificables, siempre que si lo son estén enunciadas en forma no quidditativa" (45). La proposición esencial es abierta, ya que existe siempre la posibilidad de descubrir nuevas notas constitutivas; a diferencia de la definición, la proposición esencial es "progreidente", careciendo de las dos condiciones básicas de toda definición: el que se refiera a notas pertenecientes a la quiddidad de la cosa, y que los predicados de la proposición se articulen en género próximo y diferencia específica (46). La esencia como momento de la sustantividad no puede encerrarse en los límites específicos de una definición, es la "esencia física" y no la "esencia conceptiva". La "esencia física", no susceptible de ser definida, es no obstante, el fundamento de la esencia conceptiva. Así, la función de la esencia será estructurar la realidad, no definirla. Veamos un ejemplo de proposición esencial que nos da el *quid* constitutivo del electrón: "es una partícula elemental de masa electrónica uno, de carga negativa uno y de spin  $\frac{1}{2}$ " (47). El logos

(44) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 226.

(45) Idem, p. 351.

(46) Idem, p. 349.

(47) Idem, p. 348.

predicativo en la filosofía tradicional queda sustituido por el "logos nominal constructo", expresándose las cosas por medio de nombres construidos unos sobre otros, "de suerte que la conexión se expresa mediante la unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres", capaz de captar las notas de la esencia como "notas de" en unidad coherencial primaria. Mientras la proposición esencial es de lo concreto, no se da definición en la filosofía tradicional de la sustancia sensible corruptible, sino de la esencia del ser: "racionalidad necesaria" "inengendrable e incorruptible", "en tanto que definición y concepto es pura entidad lógica" (48). Por tanto, la expresión de la unidad sustantiva ha de hacerse a través de una descripción funcional de la realidad estructural. La realidad en su forma esencial será expresada de otra manera que la predicativa; el pensamiento —dirá Zubiri— no necesariamente será predicativo: "muchas veces, lo único que hago es significar predicativamente una realidad en su pura estructura de sustantividad" (49), esta estructura debe ser expresada en lenguaje constructo captando las notas infundadas en cuanto "notas de" "en" su unidad esencial. En conclusión: la esencia no es sustancia, porque la realidad primeramente es sustantividad con carácter de sistema, y si para Aristóteles el conocimiento de un ser está en el conocimiento de su forma sustancial siendo todo lo demás accidental no necesario, para Zubiri el conocimiento de la realidad talitativa está en la unidad de las notas fundadas e infundadas.

En la concepción clásica la forma es inmutable a través del tiempo, su inalterabilidad es contundente, determinante de todo el proceso deviniente, "detrás de todos los fenómenos está siempre, como alma del acontecer, la forma" (50). Para Zubiri muy al contrario, ante todo se da una transformación, un "devenir de las formas" que recae en una evolución de las esencias. La sustancia para Aristóteles en cuanto *hypokeimenon* permanece por bajo de los accidentes en constante cambio; en Zubiri su concepto de estructura es conjunto de relaciones, y como no hay nada sustantivo, no hay nada que permanezca inmutable a través del tiempo: la generación no es mera repetición de la esencia, sino un constituirse genético de la esencia en cuanto individual. Las conclusiones mismas sobre las que va a descansar la generación en ambos pensadores divergen y convergen en muchos aspectos. Para Aristóteles se trata sobre todo del poder de reproducir la especie: "la generación natural implica: a) un individuo que tiene ya la forma específica que debe tener el hijo; este individuo es el padre; b) una materia susceptible de ser el vehículo de la forma específica, es decir, la materia provista por la madre, c) un nuevo individuo con la misma forma específica" (51); pero, en definitiva, el interés por el problema y sus fundamentos biológicos son similares: para Zubiri la generación representa la constitución de un phylum, y sólo hay generación cuando se dan dos condiciones: "ha de ser, por un lado, una acción que se "apoya" en el o en los generantes, pero de una manera sumamente especial, a saber, una acción "ejecutada" no sólo "por ellos, sino también "desde" ellos mismos. Por otro lado, ha de ser homonimia por "transmisión" de caracteres de la esencia constitutiva de los progenitores a la esencia constitutiva de los engendrados" (52), pero lo fundamental será la no repetición de la esencia sino una nueva "constitución genética" que incluirá el momento quidditativo como constitutivo. Repitamos la frase aristotélica: no hay cambio en la

(48) ABBAGNANO, NICOLAS: *Historia de la filosofía*, p. 116.

(49) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 163.

(50) SAMARANCH, FRANCISCO: (nota a la *Metafísica*, *Obras completas de Aristóteles*), p. 907.

(51) ROSS, W. O.: *Aristóteles*, p. 250, traduc. de Diego F. Pró, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

(52) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 240.

esencia "porque no hay nada que sea contrario a la esencia" (53); para el metafísico español la potencialidad de la esencia específica va a ser meta-esenciante-meta-especiante. No bastará ciertamente con la innovación de caracteres constitutivos, tiene que darse innovación también de caracteres quidditativos capaces de ser cabeza de un nuevo phylum, inconcebible en el universo aristotélico: Zubiri nos va a hablar de génesis esencial, las formas varían mediante una "transformación", "la forma misma deviene" (54).

Sin embargo, hay en Zubiri una paradójica afirmación de idéntica expresión a la de Aristóteles cuando nos dice que las esencias son inalterables; las notas constitutivas no admiten cambio alguno físicamente. Mas, se trata de una expresión ambigua: son inalterables en cuanto son "tales" porque en el preciso momento de variar las notas fundantes, asistimos al nacimiento de una nueva mismidad. Aristóteles habla de no contradicción en el orden ontológico concluyendo que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo (55), y en el orden lógico: "es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto un mismo atributo" (56). Xavier Zubiri habla de mismidad en el orden ontológico, sosteniendo que una misma cosa no admite un cambio en su esencia ya constituida, a condición de cambiarla radicalmente por otra esencia; queda salvada en esta forma la génesis esencial como destrucción de la mismidad que dará origen a una nueva individualidad. La identidad sería "a lo sumo el concepto objetivo de la mismidad" (57). La mutabilidad de la esencia en Zubiri es defendible no sólo en la evolución "meta-especiante", sino también el proceso "meta-esenciante" en el cual se mantiene el esquema constitutivo. Sin embargo, aún cuando podemos hacer resaltar una serie de hondas divergencias entre los dos filósofos, hay una coincidencia en los planteamientos: las esencias se realizan en las cosas como momento intrínseco de su constitución; la esencia no tiene realidad separada de la cosa: "por tanto, la esencia no reposa sobre sí misma, reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es" serla (58).

Veamos cuál es el ámbito de lo "esenciante" en ambos pensadores. Para Aristóteles ese ámbito está enmarcado por lo natural, en cuanto se opone a lo artificial, a la técnica; "la que es naturaleza propiamente dicha, es la sustancia de aquellos seres que tienen en sí mismos en cuanto tales, el principio del cambio y del movimiento". Y en una primera acepción —agrega Aristóteles— "naturaleza es la generación de todo aquello que nace y se desarrolla" (59). Así, pues, lo producido naturalmente es todo aquello que proviene de la naturaleza frente a las producciones o confecciones, producto de un arte. Sólo lo natural tiene entidad y, por tanto, sólo los seres naturales tienen esencia. El principio de las cosas elaboradas por la *Téchne* es extrínseco a ellas; en la naturaleza es intrínseco a las cosas: "hablamos, en el primer caso, de "producción" de cosas, mientras que en el segundo, hablamos de "nacimiento de ellas que es lo que primariamente significó *phyein*" (60). Sólo los entes naturales, las sustancias, podrán para Aristóteles poseer esencia. Zubiri amplía el ámbito de las cosas naturales y, con él, el ámbito de lo esenciante, ya que la técnica del mundo moderno es capaz, no sólo de producción artificial, sino también de producción natural; lo importante no será el origen del elemento, sino su compor-

(53) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. XI, cap. 12 1068 a/1068 b.

(54) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 260.

(55) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. IV, cap. 4, 1005 a/1006 a.

(56) *Ibidem*.

(57) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 250.

(58) *Idem*, p. 32.

(59) ARISTOTELES: *Metafísica*. Lib. V, cap. 4, 1014 b/1015 a.

(60) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 84

tamiento una vez que la cosa es producida", por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen" (61), la actuación en virtud de las notas que posee (62). Naturaleza no se identifica entonces con *physis*, principio de donde se originan las cosas. La técnica moderna produce cosas con actividad natural, acortándose el abismo entre las cosas naturales y lo artificial, y en significativa frase Zubiri nos dice: "nuestra técnica produce artificialmente entes naturales". El concepto de *Téchne óntia* ha variado profundamente desde los griegos a la época moderna, pero en definitiva, tanto para Aristóteles como para Zubiri, el ámbito de lo esencial está enmarcado por las "cosas reales": en cuanto esencial sólo cuenta la realidad en sí. El griego hace cosas, lo que mueve al hombre a hacer es el modelo en la mente del artífice, no es la cosa misma, al contrario de la naturaleza, "que lleva en sí misma el principio generador de las cosas. Por esto la *téchne* no es naturaleza" (63), pero tampoco es la producción, los resultados mismos; "para un griego la *téchne* no consiste en hacer las cosas, sino en saber hacer las cosas" (64).

## CONCLUSION

Zubiri criticará a Aristóteles ante todo, el que se acerque a las cosas por "la vía de la definición" del "*lógos ousías*", o logos de una sustancia. Es cierto que Zubiri admite la importancia de la vía de la *physis* en Aristóteles, la concepción de la esencia en cuanto que "lo esencial es la "naturaleza"; el ente esencial es la "sustancia natural", pero no el hecho mismo de que la esencia es su "especificada" (65). Pero es que aún cuando la vía de la naturaleza se halle siempre al lado de la del *lógos* el metafísico español enfatizará la preponderancia en Aristóteles de la vía predicativa, volcando sobre la sustancia natural "aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto "*legómenon*", es decir, "como objeto de *lógos*" (66). Así la sustancia será, ante todo, sujeto de predicación, realidad subjetual; las ideas de Platón no se encuentran en un universo separado, sino que en primer término se predicán de cada sujeto individual. Pues bien, la "talidad" del ente para Aristóteles, estará en su carácter subjetual, concepción que para Zubiri no está determinada por la vía natural, porque no tiene el mismo sentido que en la cosa se den momentos quidditativos específicos, a que esos momentos persistentes sean "*subjectum*" "por bajo" de la transformación. "En el primer caso, la transformación afecta a toda la realidad de la cosa, en el segundo transcurre en su superficie, por muy sustancial que se la quiere hacer" (67). En otras palabras, para Zubiri, Aristóteles traicionaría el punto de partida de su metafísica, el mundo de los sentidos, volcando sobre la cosa la vía del *lógos*. He aquí el fundamento radical de la diferencia Aristóteles-Zubiri. Si el pensador español admite el momento quidditativo dentro de su esencia física, no creemos que niegue el carácter subjetual, pero sólo como momento de esa estructura básica que llama sustantividad, diferente a la sustancialidad, "propia tan sólo de la realidad subjetual" (68). Anterior al momento de subjetualidad está el momento de sustantividad; la esencia en definitiva será momento de la sustantividad y no de la subjetualidad: "ni que no sea verdad que esta cosa sea sujeto sustancial, sino que no es verdad que sea ésta su única dimensión real" (69).

(61) Idem, p. 107.

(62) Idem, p. 104.

(63) ZUBIRI, XAVIER: *Cinco lecciones de filosofía*, p. 17, 1ª Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

(64) Ibidem.

(65) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 83.

(66) Ibidem.

(67) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 87.

(68) Ibidem.

(69) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 162.

Zubiri, en consecuencia, con base en sus amplios y profundos estudios de filosofía griega, llega a insertar a Aristóteles dentro de la inmensa ola de la tradición platónica, resquebrajando los cimientos del pretendido realismo aristotélico. ¿Qué tomó entonces Aristóteles de la generación, problema de genuino corte "físico"? Su mirada se dirigió al conjunto de individuos con iguales características, susceptibles de ser reducidos a la identidad conceptual de una misma definición. Si bien es cierto para Aristóteles no hay teoría de especies separadas teniendo "la especie realidad física en el individuo", sin embargo, "lo que en el individuo es especie, es la unidad del concepto en cuanto realizada en múltiples individuos" (70).

La vía para llegar a las cosas la escoge Zubiri en forma directa, ya que la definición no es carácter esencial para acercarse a ellas filosóficamente. Es que a Aristóteles le interesa la materia de Sócrates, "pero no "esta" materia, estos huesos, "esta" sangre de Sócrates" (71). Aristóteles dejó intacto el campo de la esencia física, la misión de Zubiri será completar a Aristóteles en aquello en lo que el Estagirita no fue suficientemente realista.

De ahí que la especie realizada en los individuos encierra gran importancia para la especie, pero no para el *quid* de la esencia caracterizadora de este individuo: "la esencia no es del concepto sino que el concepto es de la esencia" (72). Ya hemos analizado en detalle la función estructurante de la esencia zubiriana que rechaza la función específica de la esencia aristotélica.

Sin embargo, tanto Aristóteles como Zubiri, son dos auténticos *sophós*. El *sophós* para Aristóteles era el que conocía "lo más difícil e inaccesible" (73), para Zubiri el conocimiento de los caracteres constitutivos de la esencia física es abierto, precisamente por su dificultad y por su poca accesibilidad. En este sentido el filósofo español se nos muestra al lado del filósofo griego como todo un *sophós*, y no sólo por una razón; recordemos la Escuela peripatética de enseñanza de la filosofía primera, *sophós* es también "quien sabe algo en forma tan plena que es capaz de enseñarlo" (74). Y ya sabemos que Zubiri es principalmente un maestro...

## SU VISION DEL COSMOS

¡Efectivamente! ¡evolución de las esencias! Aplicada a un plano antropológico —si bien es cierto no desarrollado por Zubiri— creemos que se responde con ello a la cuestión del puesto del hombre en el cosmos. El mundo y el hombre son conclusión de un hacerse forjado a lo largo del espacio y del tiempo; estamos todavía en espera del desarrollo de las ideas esbozadas por Xavier Zubiri acerca de la significación del hombre dentro de esa realidad, cuyo sentido reside en las esencias constitutivas de índole físico-individual, pero es evidente que la visión será dentro de un devenir del mundo y de la vida, en donde la historia vendrá a representar un papel principalísimo para la existencia.

Aún cuando la publicación de *Sobre la esencia* (1962) es bastante posterior al *Fenómeno humano*, aún cuando Zubiri penetra en el tema de la evolución (con mucho menos ahinco que el filósofo francés) no se podría asegurar alguna influencia de Teilhard en Zubiri. Todavía más, el enfoque es totalmente distinto en ambos; esto no impide la coincidencia de algunos puntos de vista que la exigencia del tema de la evolución plantea a la altura de nuestra época. Coincidencias en planteamientos de índole muy diversa.

(70) Idem, pág. 89.

(71) Idem, p. 90.

(72) Idem, p. 99.

(73) ZUBIRI, XAVIER: *Cinco lecciones de filosofía*, p. 42.

(74) Idem, p. 43.

En un afán analógico podríamos hacer converger en ambos autores perspectivas similares, pero —insisto— después de que cada uno ha realizado su recorrido por senderos muy distintos y mutuamente independientes.

Ante todo, el punto de partida: "solo *el* Fenómeno, pero también todo el Fenómeno". "El primer lugar, nada más que el Fenómeno" (75). Se va a prescindir en la exposición de la realidad del cosmos de una toma de conciencia del sentido de la "sobrevida". Se limitará el paleontólogo francés a la construcción de una *physis*. "...Nada impide, sin mengua de la causa primera, tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas" (76). No habrá ninguna respectividad a ningún fundamento transmundo, nos quedaremos en el universo de las cosas sensibles para profundizar en su estructura metafísica. Si Teilhard extrapolariza en el Punto Omega es sólo cuando ha terminado una antropogénesis que llega a cobrar todo el sentido de convergencia que le ha dado la cosmogénesis. Si Zubiri extrapolariza lo hace en *Naturaleza, historia, Dios*, que no tiene el sentido intramundano de su última obra. Lo físico cobrará en el metafísico español un sentido doble: positivo y susceptible de ser elevado a una consideración metafísica. A Zubiri también le interesa la construcción de una *physis*, y aquí el vocablo se reviste de una significación especial; es la manera de ser de la cosa. *Phyein*, nacer, brotar, el carácter intrínseco del estarse haciendo de la cosa (llegar a ser, *fieri*). *Physis* es sinónimo de realidad. Importa detenernos en este sentido de la *physis* para ascender inmediatamente a una metafísica, y por eso lo físico "es término del saber metafísico" (77). Las notas inmediatas de la cosa han de conducirnos a las notas constitutivas esenciales. Es la *physis* tal cual la entendían los viejos filósofos presocráticos, el mismo también conferido por Teilhard. "Yo no soy ni un filósofo ni un teólogo sino un estudiante del "fenómeno" un físico en el viejo sentido griego" (78). Teilhard a lo sumo nos ofrece la interpretación de un fenómeno que puede darnos base para una metafísica. El lo confiesa contundentemente: "Pero basta con que miréis desde más cerca y os daréis cuenta de que esta "Hiperfísica" no es todavía una Metafísica" (79). Mas en definitiva, el punto de partida es el mismo, ambos pensadores se vuelcan primeramente sobre las cosas.

Recordemos las características básicas de la materia elemental que sirve de fundamento a toda la trama del universo: pluralidad, unidad, energía, la pulverización nos evidencia cada vez más su "fundamental unidad". Los corpúsculos también cumplen una función en el conjunto: "cada uno de ellos no es definible más que en función de su influencia sobre todo cuanto existe a su alrededor" (80). Es la energía la que va a permitir esa interrelación constante entre las partículas. A pesar de la complejidad de ese mundo que se nos evidencia como un conjunto de elementos, la ordenación de las partes del universo patentiza una unidad estructural: "dentro del mundo, el "Sistema" es inmediatamente perceptible" (81). La importancia del sistema o estructuración de los elementos en el cosmos para Teilhard, hace que éstos cumplan dos fines fundamentales en el universo: integrar una composición o con-

(75) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El fenómeno humano*, p. 39 traduc. M. Crusglont Paró, Tauruz, Madrid, 1963.

(76) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 201.

(77) Idem, p. 276.

(78) TRESCONTANT, Claude: *Introducción al pensamiento de Chardin*. (Tomado de *Revue des questions, scientifiques*, octubre 1952, p. 432), p. 7, traduc. Jesús López P., 3ª Ed. Touris, Madrid, 1964.

(79) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El fenómeno humano*, p. 40.

(80) Idem, p. 55.

(81) Idem, p. 58.

junto organizado, y desempeñar una función en la totalidad, lo que concluye en una compenetración dinámica de un conjunto de partes, es decir, en una estructura. La imagen que se nos da de la realidad es de "totum", un sólo bloque en forma de red, unidad y no yuxtaposición. "Es imposible romper esta red, imposible aislar una sola de sus piezas sin que se deshilache toda ella y se deshaga por todos sus extremos" (82). "El "verticilo", el "abanico", se repiten incesantemente en cada una de las ramas del árbol de la vida, el tiempo y el espacio encadenados, nos van legando la "trama del universo", los fenómenos no pueden darse aislados. Para Zubiri esta concepción de la realidad como sistema estructurante es radical para la comprensión de la constitución de las esencias en el universo, cómo las notas en la cosa se encuentran unas en función de otras y todas en función de la unidad. Zubiri expresa esa solidaridad o versión de unas notas a las otras mediante el "estado constructo", en donde cada nota lo es "de" las demás, siendo todas "en" la unidad; es lo que constituye la unidad coherencial de la esencia. Sistema, unidad, estructura, palabras de honda significación para ambos pensadores... No obstante, la estructuración de la realidad cobra en Zubiri un carácter distinto, es por ella que podemos avanzar a una nueva idea de esencia sustantiva frente al concepto sustancial tradicional. En Teilhard la intuición estructural del cosmos va a constituir el núcleo de desenvolvimiento de la materia desde la pre-vida al pensamiento, como característica principalísima del exterior y del interior de las cosas.

Mencionemos las tres zonas de realidad explicitadas en *Sobre la esencia*. Alberto Caturelli en su voluminosa obra *La filosofía*, va más allá en su interpretación de Zubiri de lo que nos diría el filósofo español en sus escritos, al manifestar una evolución cuyo punto de partida es la materia "inorgánica" hasta llegar al hombre: "Zubiri sostiene que hay en el mundo una evolución progresiva desde lo meramente singular hasta lo individual; el mundo material es sustantivo en su integridad; todos "sus fragmentos" (partículas, átomos, moléculas) son sustantividades singulares (multiplicidad numérica)" "... luego aparecen las cuasi-individualidades que son los seres vivos" "... y por fin, aparece con el hombre una estricta sustantividad individual" (83). Es una visión teilhardiana del mundo. Sin embargo, Zubiri no nos da esa concatenación explícitamente entre las zonas de realidad: la única referencia concreta es el origen del hombre como una esencia "meta-esenciable" y "meta-especiable" al surgir el ser pensante, de "otro phylum animal" (84). Mas, la exposición de Caturelli, si no es explícita en Zubiri, no decimos que pueda ser excluyente, pero no con base en lo que el autor español nos ha dicho, sino más bien desde lo que nos tendría que decir...

Para Zubiri las esencias no surgen al azar; la génesis responde a una potencialidad diferenciada, porque cada esencia en el mundo ocupa un campo determinado de "configuración, que le exige una respectividad con relación a las esencias que fueron y las que han de venir, no es "un impulso diferenciado", es una "potencialidad" (85). "... es la configuración en que una esencia está constituida "respectivamente" a las demás esencias en el mundo". No obstante, Zubiri no entra en detalles en la relación entre esencias, mientras que precisamente en Teilhard el tema es central en toda la obra: para Teilhard hay una continuidad absoluta en la naturaleza, pero no por la materia sino por el psiquismo, uno de los dos presupuestos básicos del *Fenómeno humano*. La mayor complejidad de una realidad con respecto a la anterior está dada por el aumento de energía radial, aún cuando la "complejificación" exterior ya evidencia también una superación de energía tangencial.

(82) Ibidem.

(83) CATURELLI, ALBERTO: *La filosofía*, p. 548-549, Ed. Gredos, Madrid, 1966.

(84) ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia*, p. 242.

(85) Idem, p. 261.

En la cara exterior de la materia vamos a asistir (en el caso de los seres vivos) a una progresiva complejidad del sistema nervioso hasta desembocar en el "animal humano", que a la vez gracias al incremento de su energía radial salta de la "consciencia" a la conciencia. La evolución cósmica presencia así la conquista última de la evolución; se hace del hombre una especie de derivación del resto de la naturaleza, la trama del universo se ha desarrollado mediante una estructura concatenada de fenómenos. Xavier Zubiri —en opinión de Francisco Javier Conde— pone de relieve la función del sistema nervioso, en cuanto que presenta situaciones nuevas a un organismo, función creadora de situaciones nuevas que podemos denominar con el término de "formalización"; "el cerebro es el órgano por excelencia de la formalización" (86). A medida que se asciende en la escala de los animales aumenta el grado de formalización del organismo, lográndose igualmente una superior "sustantividad individual". La formalización se pone de manifiesto en las respuestas ofrecidas por el animal ante los estímulos recibidos, es el despliegue de la vida en una "mayor independencia y control frente al medio" ... "la independencia se advierte en que no sólo produce también su propia estructura" (87). La afección en el animal es estimuladora, formalmente distinta de la "afección de realidad" propia de la aprehensión intelectual.

Xavier Zubiri no se va a detener en el examen de una zona anterior a la "biosfera", ni siquiera en el proceso de ésta; le interesa más ese paso entre la vida y el pensamiento, en el momento en que la evolución toma conciencia. Y aunque "es quimérico pretender precisar cronológicamente" (88) cada estadio evolutivo en cuestión, podríamos hablar de tipos de animales superiores de esencia "cuasi-abierta", "cuasi-individuos" de un grado mayor de sustantividad en la escala animal. Teilhard cabalgando sobre la "trama del universo" se va deteniendo a contemplar los frutos que han crecido en el árbol de la vida, hasta que en su recorrido por la tierra juvenil estallaré de emoción: ¡la Vida! ¡He aquí la Vida! (89). El ascenso de "consciencia continúa", y efectivamente, en un punto del árbol surgirá una "rama maestra", la de los primates, y tanto Teilhard como Zubiri van a mostrar el mismo asombro: para el uno la consciencia ha adquirido su máximo repliegue sobre sí misma: ya el geólogo tropieza con los primeros cuarzos tallados; para el otro, el animal deja de ser exclusivamente un animal de estímulos para convertirse en un "animal de realidades", ya no hay mera repetición sino efectos creadores. "En una palabra, mientras el animal no hace sino "resolver" su vida, el hombre "proyecta" su vida" (90). En el hombre las respuestas van a marcar una línea de diferencia asombrosa; ya no se va a hablar de formalización sino de inteligencia. El ser humano no se enfrenta al estímulo sino a la realidad. Lo que para Teilhard de Chardin es la conquista de la trama del universo, es en Zubiri ¡la culminación del grado máximo de sustantividad individual!

De otro phylum animal ... La cosmogénesis en la base de una antropogénesis justifica en Teilhard una inmensa línea filogenética, a partir de las realidades más elementales hasta culminar en el hombre. Zubiri va a describir líneas filéticas que marcan la transmisibilidad de notas específicas.

(86) CONDE, FRANCISCO JAVIER: *Introducción a la antropología de Xavier Zubiri*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, p. 59, Revista Alcalá, Madrid, 1953.

(87) Idem, p. 53.

(88) ZUBIRI, XAVIER: *El origen del hombre*, p. 160, en *Revista de Occidente*, N° 17, agosto 1964.

(89) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El fenómeno humano*, p. 93.

(90) ZUBIRI, XAVIER: *El origen del hombre*, p. 148.

Hay una inquietud similar en los dos sabios por escrutar el cómo de la proyección de la cosa en la realidad. Son las dimensiones de la actualización de una cosa en sus notas: para Xavier Zubiri: "la riqueza, en cuanto grado de perfección de lo real; "la solidez", que evidencia la estabilidad de la cosa; "el estar siendo" que encierra todo el sentido de la duración espacio-temporal. Teilhard no recae en el efecto individual de la cosa real; su efecto se dirige hacia la cantidad; las dimensiones son "cara al conjunto": el número: las transformaciones del universo van acompañadas de una apertura de multitudes; toda una riqueza de variedades testimoniada en el cuadro inmóvil de los grandes museos, cuyas formas y catálogos "no llegan a representar ni la millonésima parte de las hojas que brotaron hasta hoy en el Arbol de la Vida" (91). El volumen: cada grupo viviente en la naturaleza, tiene una significación cuantitativa dentro del conjunto, cada brote que en sí mismo representa un mundo de modalidades de tiempo y de espacio, no es más que uno entre muchos. La duración: descubierta a través de un conjunto aparentemente en reposo. ¿Tenemos alguna vaga noción acerca del tiempo de expansión de cada una de las ramas?, ¿y menos aún, de los frutos, de las hojas? Es realmente fabuloso. Nuestra mirada se extravía en "la noche de los tiempos". "Si le son necesarios cinco mil años a una sequoia para alcanzar su pleno crecimiento, ¿cuál puede ser la edad total del Arbol de la Vida?" (92).

Es que tanto Zubiri como Teilhard imponen determinadas condiciones a la retina humana para "ver".

Ambos pensadores penetran en las entrañas mismas de la ciencia, ambos conocen íntimamente en su exterior esa realidad de la que hablan incansablemente. Es que ambos son dos fervientes enamorados de la ciencia; el uno de la paleontología, el otro de la biología...

Penetremos ahora en el hecho de la evolución...

Hemos visto cómo para Zubiri el tema no es primario en su obra, viene a constituir una fase más entre las muchas que caracterizan a la cosa real en cuanto tal. Si desemboca en él es precisamente porque sus esencias ocupan un lugar muy concreto de índole física: un universo en constante cambio. Es, por tanto, exigencia recaer en el sentido de la evolución de las esencias intramundanas, de lo contrario cortaríamos en ellas el tronco que constituye su razón de ser, secando la savia del cosmos al que pertenecen. Para Teilhard la evolución viene a ser el más hermoso himno a ese universo que lleva en su intimidad el cúmulo de millones de años. Por eso, si se inclina sobre el *bios*, el *nous*, el *ánthropos*, el cosmos... su visión de cada uno o de todos juntos en una visión en génesis.

En 1964 *Revista de Occidente* recoge un artículo de Zubiri acerca del origen del hombre; por primera vez leíamos un texto del autor volcado sobre el tema de la evolución. Nuestro interés aumentó cuando nos dimos cuenta que desde muchos ángulos podíamos ponerlo a la par de Teilhard de Chardin... Sin embargo, la publicación mencionada era el fruto de dos lecciones explicadas públicamente en el año 1949; sólo había modificaciones en cuanto a los últimos datos aportados por la ciencia; la interpretación de los hechos era la misma. Recordemos que la publicación de las obras del filósofo francés fue póstuma, que la primera fue *El fenómeno humano* en el año de 1955, aún cuando ya había sido escrita entre los años 38 a 40. Creemos que cuando se ha llegado a una meta desde los mismos logros que la experiencia depara a una época, las coincidencias son tales tan sólo en virtud de que encierran la índole de evidencias alcanzadas por idéntico camino transcurrido.

(91) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El fenómeno humano*, p. 164.

(92) Idem, p. 167.

Teilhard realiza un largo recorrido a través del espacio y del tiempo, detenámonos en los homínidos, allí va a iniciar su recorrido Zubiri, recortando en su análisis la amplia zona de realidad extendida por el pensador francés. La región privilegiada para ambos está en la línea de los mamíferos, la cual llegará a adquirir su máximo despliegue en los primates para hacer explosión en un momento determinado en el phylum de los homínidos. Y si para Teilhard el phylum debe concentrar desde su origen toda una potencialidad de riqueza otorgada por el árbol de la vida, para Zubiri ese phylum que representa los momentos quidditativos en la sustantividad, es conclusión de un largo proceso genético en donde unas formas son determinadas en función intrínseca de otras, es una metafísica de la transformación de las esencias con carácter ramificado: las líneas filéticas se desprenden en "forma arborescente y no rectilínea" (93). ¡Desde la pre-vida al pensamiento! Zubiri se salta la pre-vida, y de unos phyla animales hace descender la vida humana. Y ambos autores conscientes de los abismos de la duración, se internan juntos por la enmarañada lejanía del pasado a través de los más significativos descubrimientos paleontológicos; el uno con toda la propiedad que le dan sus viajes de científico en constante contacto con yacimientos fosilíferos, el otro recibiendo el patrimonio que le pueda brindar la investigación de los especialistas. No es nuestra misión seguirlos a través de cada capa de vida, sino detenernos ahí donde ellos encuentran novedad de invención "a diferencia de la fijeza y repetición característica del instinto y de la imitación animales" (94). Entonces, y sólo entonces, "una llama va a brotar", quién sabe luego de cuantos tanteos de evolución; pero una vez lograda la complejidad requerida hay una necesidad *ab intrinseco* de convergencia en las nuevas formas respectivas; "los cambios germinales de este inmediato predecesor del hombre son causas biológicas exigitivas de la creación de una psique intelectual, de la hominización" (95). ¡El Pensamiento está ahí! (96).

Imposible precisar este momento luz de sentido para el universo, los descubrimientos prehistóricos tienen su límite; sólo sabemos que todos los esfuerzos de la naturaleza se fueron concentrando gradualmente hasta llegar al clímax. Es la ley de "complejidad conciencia" la que justifica el salto definitivo, y en lenguaje del metafísico español, es la estructura somática la que fija un psiquismo intelectual en el preciso instante; porque una estructura de homínido homizado sin energía intelectual, se hubiera extinguido en nuestro planeta. Es cierto, "el hombre entró sin ruido..." (97), "de una sola vez" (98), y ni el mismo Teilhard con su cantidad de descubrimientos logró fotografiar el paso definitivo en la historia de la cosmogénesis. Mas, Zubiri no pone una discontinuidad entre la vida animal y la humana; sin embargo, sólo se puede hablar de continuidad en una línea de trascendencia de los homínidos no hominizados, a los homínidos hominizados. Teilhard nos va a hablar de "discontinuidad de continuidad" (99), de "trascendencia psíquica sobre el instinto" (100). Una discontinuidad que se va centrando cada vez más, el yo que "es cada vez más él mismo, en la medida en que hace suyo todo lo demás de sí: la persona en y para la Personalización" (101). Es el proceso de cerebralización del individuo, esencia zubiriana abierta como "personidad" es "el de suyo" en

(93) ZUBIRI, XAVIER: *El origen del hombre*, p. 157.

(94) Idem, p. 150.

(95) Idem, p. 168.

(96) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El fenómeno humano*, p. 195.

(97) Idem, p. 222.

(98) Idem, p. 208.

(99) Idem, p. 206.

(100) Idem, p. 208.

(101) Idem, p. 210.

cuanto sí mismo y en cuanto "suyo" de todo lo demás en su posesión de realidad. Los núcleos humanos para Teilhard tienen la potencialidad de ser cada vez más ellos mismos: "se trata en primer lugar de asegurar a los núcleos humanos tomados aisladamente su máximo de consistencia y de eficiencia elementales: puesto que la perfección y la utilidad de cada núcleo de energía humana, en relación con el conjunto, dependen en definitiva de lo que hay de único e incommunicable en el perfeccionamiento de cada uno, el técnico del espíritu debe dejar a las unidades humanas la posibilidad de encontrarse y la libertad de diferenciarse siempre más y más" (102), nos dice Cuénot con su dominio característico en la interpretación de la obra teilhardiana. Esta misma potencialidad la encontramos en el individuo zubiriano, quien gracias a su apertura a lo real tiene gran amplitud para enriquecer su "de suyo" en cuanto "personidad", y esa pertenencia a sí trae una incomunicabilidad de lo real individual.

En definitiva, el paso de la biosfera a la noosfera, deja una huella profunda: un cambio esencial que hace del hombre ahora, un "animal de realidades". No es necesario ya que geólogos y paleontólogos insistan en la búsqueda del eslabón perdido: la reflexión es un salto, no una línea continua. ¿Qué aspectos se ponen en juego en esta carrera del devenir? Una energía tangencial y una energía radial que hacen solidarias dos caras de la materia, responde Teilhard. Cada vez asistimos a una más rica interiorización de la materia; una nueva ordenación en el campo tangencial redundando en un aumento de energía radial. A mayor desarrollo de los sistemas nerviosos cada vez más acercamiento entre la consciencia y conciencia: "perfección espiritual (o "centreadad" consciente) y síntesis material (o complejidad) no son sino las dos caras o mitades entrelazadas de un mismo fenómeno" (103). Afán de síntesis, afán de unidad entre la materia y el espíritu. Es el mismo impulso caracterizador de Xavier Zubiri. La unidad coherencial del soma co-determina la psique y viceversa, es la unidad de la sustantividad o unidad esencial en el hombre, de tal manera que a cada soma le corresponde una muy determinada y exclusiva psique: es sensibilidad inteligente que a su vez es inteligencia sentiente, inteligencia y sensibilidad se hallan vertidas entre sí mutuamente. Esa co-determinación está encerrada en el "estado constructo" de las notas caracterizadoras de cada esencia, como estructura coherencial de índole sistemática.

Las disputas transformistas han quedado archivadas en las bibliotecas de historia, la evolución ha dejado de ser una hipótesis. "Désormais, rien ne lui paraît établi sur une plus large surface d'expérience et de critique, rien ne lui semble plus assuré de se survivre dans la science et la philosophie de demain. A ses yeux, dorénavant, l'unité du monde est de nature dynamique ou évolutive, l'univers n'est plus un cosmos immobile, mais une cosmogénese, et tout se déploie dans un "espace-temps biologique" (104). Desde fines del siglo XIX hay pensadores que ya preparan la evidencia de la "evolución cósmica" a los espíritus escépticos: "si los adversarios del evolucionismo examinasen "la cuestión a fondo y a sangre fría, prescindiendo de todo prejuicio vulgar y de toda convicción infundada", verían "las cosas de muy distinta manera" (105), forjándose así desde entonces una concepción transformista del mundo que parte de los hechos conocidos. Y continuando la cita de las palabras de Juan T. González-Arintero, profesor de Ciencias Naturales en el Real Seminario

(102) CUENOT, Claude: *Teilhard de Chardin*, p. 101, Traduc. Angel Rubio S. J. Ed. Labor, Barcelona, 1962.

(103) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El fenómeno humano*, p. 77.

(104) CUENOT, CLAUDE: *Pierre Teilhard de Chardin-Les grandes étapes de son évolution*, p. 51, Librairie Plon, París 1958.

(105) GONZALEZ ARINTERO, Juan T. (Citado por HUERGA, Alvaro: "La evolución". *Studium* N° VII, 1967, p. 133.

de Vergara allá por el año de 1890, nos recuerda la sinfonía evolucionista del autor del *Fenómeno humano*: "La evolución es una teoría encantadora y sublime... El encadenamiento natural se impone forzosamente; todas las obras de Dios están unidas entre sí y unidas con el mismo Dios" (106). "Los organismos que nos precedieron... prepararon realmente el que había de servir al hombre, para que éste, verdadero lazo de unión del mundo visible con el invisible, verdadero Pontífice del Universo, resumiera en sí el Universo" (107). Toda una introducción a los pensadores cósmicos del siglo XX. "Desde que una voz resonó, gritando a cuantos dormitaban apaciblemente sobre la balsa de la Tierra: "Ved cómo nos movemos, ved cómo avanzamos...!" (108).

Sin poesía, pero con la misma decisión en las conclusiones, Zubiri nos dice: "la paleontología y la prehistoria han descubierto una serie de hechos impresionantes cuyo volumen y calidad han de considerarse como trascendentales. Porque estos hechos científicos conducen a la idea de que el origen del hombre es evolutivo" (109). "Evolución es —por tanto— el proceso vital en el que genéticamente se van constituyendo nuevas formas específicas desde otras anteriores por una transformación que las determina intrínsecamente (110). Y lo que Cuénot revela a los ojos de Pierre Teilhard, lo podríamos revelar también a los ojos de Xavier Zubiri: "L'évolution, simple hypothèse de la biologie du XIX siècle, se révèle aux yeux du P. Teilhard comme la condition même de toute pensée scientifique... puisque désormais (quelles que soient les discussions entre biologistes sur son mécanisme et ses modalités) l'évolution envahit tout, mobilise tout, y compris la physique, dominant toute la cosmologie" (111). Es que la evolución nos ha desvelado el significado de la temporalidad... Y aquel que de espaldas a la estructura del cosmos intentara negar esta realidad, lo haría a costa de tener que "desenraizar el árbol de la vida".

Teilhard de Chardin, sin embargo, pretende limitarse a la sola descripción del acontecer fenoménico. Zubiri pretende levantar una metafísica con los resultados brindados por la *physis* en génesis. A través de las semejanzas y diferencias al final coincidirán plenamente; esa evolución en flecha sólo adquiere sentido en un punto de convergencia trascendente. No obstante, subrayamos lo abismático de las divergencias: Teilhard pretende una visión del cosmos que en desarrollo socializante converja hacia Omega. Zubiri pretende una visión exhaustiva, especialmente de esa realidad intramundana que se nos presenta como sistema coherencial primario: la esencia física. El uno penetra la realidad con ojos intuitivos y espíritu de poeta, el otro con mirar metafísico y espíritu científico. Teilhard es un fenomenólogo del universo que aprovecha los aportes de la paleontología para enriquecer su intuición cósmica. Zubiri es un espíritu reflexivo de la realidad, que aprovecha las implicaciones metafísicas de las ciencias paleontológicas y físicas.

---

(106) Idem, p. 138.

(107) Idem, p. 137.

(108) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *El porvenir del hombre*, p. 21, traduc. Carmen Castro, Taurus, Madrid, 1962.

(109) ZUBIRI, XAVIER: *El origen del hombre*, p. 146.

(110) Idem, p. 172.

(111) CUENOT, CLAUDE: *Pierre Teilhard de Chardin-Les grandes étapes de son évolution*, p. 51.