

# ESENCIA Y CONSTITUCIÓN EN ZUBIRI

ALFONSO GÓMEZ FERNÁNDEZ  
IES Juan Carlos I (Madrid)

RESUMEN: La finalidad de este artículo es exponer el concepto zubiriano de esencia e iniciar una discusión crítica del mismo. Antes de explicar qué es la esencia es necesario observar que, para nuestro autor, no todas las cosas tienen esencia: sólo las cosas-realidad, pero no las cosas-sentido, forman parte del ámbito de lo esencial. Esta distinción entre cosas-realidad y cosas-sentido supone una nueva concepción de la naturaleza (frente a la *physis* griega, que se contraponen a lo artificial). Las cosas-realidad forman un sistema constitucional y «clausurado» de notas (las no causales ni adventicias). Pues bien, las notas fundantes de la constitución son justo la esencia. A continuación se discuten críticamente los supuestos de esta doctrina (realidad, pluralismo ontológico, fundamento), señalando sus posibles limitaciones a la luz de la ciencia contemporánea. Se concluye que estamos ante una notable propuesta, que podría ser útil para resolver problemas de la filosofía del lenguaje.

PALABRAS CLAVE: estructura, sistema constitucional, fundamento, naturaleza, necesidad, realidad, lenguaje.

## *Essence and constitution in Zubiri*

ABSTRACT: The aim of this article is to expound Zubiri's concept of essence and to begin a critical discussion and evaluation of his proposal. Before explaining what essence is, it is necessary to observe that, for our author, not all things have an essence: only «reality-things» but not «meaning-things» form part of the «essential domain». This distinction between «reality-things» and «meaning-things» supposes a new conception of nature. (Nature is not the opposite of the artificial, as the Greek term *physis* is.) «Reality-things» form a constitutional and «closed» system of non-causal and non-«external» characteristics or traits. These «foundational characteristics» of constitution, then, are precisely the essence. The article discusses critically the assumptions of this doctrine (reality, ontological pluralism, foundation) and its possible limits in the light of contemporary science. It can be a useful theory for the philosophy of language.

KEY WORDS: structure, constitutional system, foundation, nature, necessity, reality, language.

La publicación, por primera vez en diciembre de 1962, de *Sobre la esencia*, debió dejar perplejo a más de un lector. Se trataba de una densa obra que exhumaba, ya desde el mismo título, un aire de metafísica intemporalidad, en una época poco dada a las audacias metafísicas, más inclinada a los problemas de la *praxis* y la revolución (el mayo del 68 estaba a la vuelta de la esquina), y en la que el panorama filosófico español comenzaba a recibir (puertas afuera de la academia) los primeros influjos del marxismo y la filosofía analítica. En este ambiente cultural no es de extrañar que una obra destinada a dilucidar el problema de la esencia fuera considerada un trasnochado *revival* de periclitadas doctrinas metafísicas. De este modo, la concepción de Zubiri fue apresuradamente clasificada en la amplia categoría (por contener especies bien diversas y, a veces, incluso opuestas) de las teorías escolásticas de la esencia, de inspiración más o menos aristotélica. Y, sin embargo, una lectura atenta de este singular texto mostraba claramente en qué medida difería de sus presuntos parien-

tes cercanos. De hecho, *Sobre la esencia* constituye una crítica en toda regla del realismo substancialista aristotélico y de su paralela concepción hilemórfica de la realidad. Zubiri propone una nueva idea de la *physis*, distinta tanto de la griega (como principio intrínseco de movimiento) cuanto de la propia de la ciencia y la filosofía modernas (como sistema de leyes). En realidad, la de Zubiri es una verdadera teoría filosófica de la esencia (por lo elaborado de sus distinciones, por su riqueza y profundidad conceptual, y por su constante argumentación), de carácter netamente original y nuevo, especialmente crítica con las principales concepciones precedentes. Por todo ello, es evidente que merecía un riguroso análisis (alejado de las «modas filosóficas») y un serio debate crítico. Justo lo que no encontró esta notable obra.

La envergadura de los problemas filosóficos que plantea requiere, sin duda, un comentario aclarador y, con ello, una discusión de la propuesta que comporta. Pues cualquiera que sea el resultado al respecto a que lleguemos (aceptación plena, admisión parcial, rechazo o abstención) esta labor resultará enriquecedora, al suponer una toma de posición frente a una concepción nueva (sobre un problema clásico) en la historia de la filosofía. A exponer clara y concisamente la teoría de Zubiri, y a explicitar y discutir críticamente sus supuestos, están dedicadas las páginas que siguen.

## 1. EL ÁMBITO DE LO ESENCIABLE Y LA REALIDAD ESENCIADA

Para empezar, ¿de qué cosas hay esencias? ¿Hay esencias de todo cuanto vemos? ¿O de todo cuanto existe? ¿O de todo aquello de lo que podemos formar un concepto? ¿Hay esencias, simplemente, de todas las cosas? Estas inquietantes cuestiones nos conducen a un problema de raigambre platónica: el de la población del mundo de las Ideas. Sabido es que Platón dedicó buena parte de sus esfuerzos a elucidar de qué cosas hay Ideas, dejando el problema intencionadamente abierto, por lo menos por lo que respecta a la parte de su obra que nos ha llegado, los *Diálogos*. Mientras en unos casos parece admitir que hay Ideas de todo lo que se puede formar un concepto (de modo que el elemento clave sería la universalidad de la significación), en otros rechaza los objetos «innobles» (como el barro), que se avienen mal con el orden racional que suponen las Ideas. Ahora bien, en el contexto de la filosofía platónica, las Ideas son los modelos inteligibles de las cosas, los arquetipos eternos de los que las cosas sensibles son sólo una imperfecta reproducción. Por tanto, con respecto a éstas, puede decirse que aquéllas representan sus esencias inmutables. Según Platón (así, en el *Fedro*), el hombre accede a las Ideas remitiendo la multiplicidad de las sensaciones a una unidad, «cuyo ensamblaje es el acto de la reflexión». Esto supone que las esencias de las cosas sensibles sólo son captadas por la razón. Pues sólo la razón, en este planteamiento, es capaz de pensar lo común o específico a una pluralidad de cosas pertenecientes a un mismo arquetipo. Aunque los casos más notables de estos modelos están claros (ideas matemáticas, meta-

físicas, morales), el platonismo no da una respuesta definitiva al problema de la población de este mundo esencial. Pero volvamos de nuevo a Zubiri, cuyo planteamiento difiere tanto, en este punto, del platónico.

La experiencia humana se refiere a una multiplicidad ilimitada de objetos: sillas, gatos, casas, haciendas, cuchillos, células, yacimientos de plata, galaxias... En principio, de todas estas cosas tenemos experiencia e, incluso, podemos formar un concepto. Ahora bien, estas cosas son de muy distinta índole. Algunas (como las sillas, casas, haciendas, cuchillos...) sólo pueden definirse como tales por la función que cumplen en la vida humana. Una silla sólo es tal si tiene una determinada forma que permite sentarse, un cuchillo si sirve para cortar. En cambio, un gato tiene una naturaleza propia independientemente de que entre en relación con un ser humano. Otro tanto puede decirse de las células, de la plata, de las galaxias... Zubiri llama a las primeras «cosas-sentido», y a las segundas «cosas reales» (o «cosas-realidad»). No se trata, evidentemente, de mantener que las cosas-sentido sean puramente imaginarias o ficticias. Un cuchillo o un avión tienen notas reales (como su peso o su volumen) y, en cuanto tales, existen en el mundo. Pero sólo en virtud de las cosas-realidad de que se componen (como el acero, el aluminio, la madera...). La diferencia entre cosas-sentido y cosas-realidad no es paralela a la distinción entre lo artificial y lo natural. Pues, frente a la contraposición griega entre natural y artificial, hay que decir, como agudamente observa Zubiri, que la técnica contemporánea permite fabricar objetos (como la insulina o determinadas partículas subatómicas) que están en el mismo rango que las cosas que produce la naturaleza y, que, por tanto, son cosas-realidad con el mismo derecho que éstas. Por tanto, hay objetos artificiales que son cosas-realidad. Recíprocamente, hay objetos naturales que son cosas-sentido, como, por ejemplo, una hacienda. Lo que define a algo como cosa-sentido o cosa-realidad no es, pues, su carácter artificial o natural, sino un criterio distinto. Éste consiste en que una cosa-realidad actúa en el mundo en virtud de las propiedades que formalmente posee. Así, la insulina que se obtiene en laboratorio actúa en el mundo de la misma forma que la que produce el páncreas, razón por la cual puede desempeñar la misma función que ésta en el organismo de los diabéticos. Asimismo, el muón producido en un colisionador tiene el mismo tipo de propiedades (masa, carga, *spin*...) que el electrón que existe en la naturaleza (y está sujeto a las mismas interacciones que éste, como la gravitatoria o la electromagnética). No cabe la menor duda que, aunque obtenido en el laboratorio, el muón actúa en el mundo en virtud de las propiedades que formalmente posee (esto es, que le competen como tal). Por ello es una cosa-realidad.

Las cosas-sentido, en cambio, aunque dotadas de propiedades reales y existentes en el mundo, no actúan en éste por las propiedades que las constituyen en tales. Como dice Zubiri<sup>1</sup>, una mesa o una hacienda «no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o hacienda. Este carácter no es,

<sup>1</sup> ZUBIRI, XAVIER, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972, p. 109.

pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo “otra cosa”, otro tipo de “cosa”: son posibilidades de vida. Claro está, que si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta». Es por ello que las posibilidades (que las cosas-sentido ofrecen en relación con la vida humana) están fundadas en las propiedades reales (de las cosas-realidad de las que se componen). Pues bien, solamente de estas cosas-realidad puede haber, de acuerdo con Zubiri, esencia. Las cosas-realidad constituyen el ámbito de lo esencial. Las cosas-sentido no tienen, no pueden tener, esencia<sup>2</sup>. En esta noción de cosa real se nos está ofreciendo una primera aproximación al concepto zubiriano de realidad. Así, para Zubiri, «es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee»<sup>3</sup>.

Este planteamiento supone una concepción de la naturaleza diferente de las dos doctrinas predominantes en el pensamiento occidental. Aquí, naturaleza no es (como lo era en la concepción griega) *physis*, el principio intrínseco de donde brotan y nacen las cosas, el principio originario de ellas. Frente a esta concepción, la filosofía moderna, en un proceso que comienza con Galileo y culmina en Kant, concibe la naturaleza como un sistema de leyes. Ahora bien, las leyes son relaciones funcionales y, como afirma Zubiri<sup>4</sup>, en su concepción lo que importa no son las leyes sino las cosas mismas. Una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a leyes naturales porque es natural. Además, un sistema de leyes naturales, por complejo que sea, jamás podrá dar cuenta de cuanto hay en una cosa, «porque en ésta existe siempre un margen de individualidad y contingencia que las leyes no lograrán agotar jamás». Por eso, frente a este concepto formal de naturaleza, es necesario reivindicar la naturaleza como cosa. Pero no al modo griego, que identifica la cosa natural con la originada por un principio intrínseco, sino en el sentido de «cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen»<sup>5</sup>. Éste es el concepto zubiriano de naturaleza, la naturaleza entendida como realidad, como entramado de cosas-realidad en el sentido explicado. Este concepto no presupone un principio de desarrollo, ni la actualización hilemórfica de potencialidades, ni cualquier tipo de finalidad inmanente. No presupone, por tanto, una composición de dos co-principios como la materia y la forma. Tampoco se define por su contraposición a lo artificial. Frente a la doctrina moderna, exige que un sistema de leyes se asiente sobre unas realidades, pues de lo contrario flotaría en el vacío: no hay sistema de leyes sin realidades que actúen de acuerdo con esas leyes, esto es, que en cierta forma las ejemplifiquen o «encarnen».

La esencia indica una necesidad: son notas esenciales a una cosa las que ésta «ha de tener» para ser lo que es, de modo que si le faltara alguna de estas notas

<sup>2</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 111.

<sup>3</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 108.

<sup>4</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 110.

<sup>5</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 111.

sería una cosa distinta. Ahora bien, la necesidad de este «haber de tener» es relativa. Por eso, no basta con señalar a las cosas-realidad para referir las cosas que, de hecho, tienen esencia. Las cosas-realidad representan el ámbito de lo esencial pero no, sin más, el de lo esenciado. Para alcanzar éste es necesario, además, indicar «para qué» se toman en consideración tales cosas-realidad. Sólo así obtendremos una verdadera necesidad esencial. Tomemos un trozo de plata: a este objeto le es esencial tener una superficie pulimentada y lisa para reflejar la luz. Nada de ello le es esencial para flotar en el agua; en cambio, debe tener, para ello, determinado volumen y forma (de acuerdo con el principio de Arquímedes). En ambos casos estamos ante necesidades que penden de una finalidad, por ello son necesidades relativas, no son verdaderas necesidades esenciales. Por el contrario, a la plata le es esencial (no para ser reflector o flotador sino para ser plata) poseer determinada estructura nuclear y cortical. Ésta es la realidad argétea misma, la esencia de la plata. En su virtud, se trata de una necesidad que no depende de un «para qué», sino que es absoluta. Si no tuviera esa estructura de nucleones y electrones el objeto que tengo delante no sería plata. Ésta es la necesidad esencial, y éste es el ámbito de lo esenciado: la realidad de una cosa necesaria para que ésta sea lo que es, su realidad *simpliciter*, su verdadera realidad (a diferencia de la realidad *secundum quid* o bajo cierto aspecto, esto es, con vistas a una determinada finalidad). Con ello tenemos, finalmente, el ámbito de lo esenciado: las cosas reales tomadas en su realidad *simpliciter*. Como afirma Zubiri<sup>6</sup>: «tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son realidad. Esto es, lo esenciado es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera». Por ello dirá también que esencia y realidad son conceptos que en su raíz se identifican, pues la esencia es la realidad *simpliciter*, la realidad en su sentido primario. Hemos visto ya de qué hay esencia, resta ahora explicar en detalle en qué consiste ésta. Para ello, es necesario desarrollar previamente dos conceptos primordiales en la filosofía de Zubiri: sustantividad y constitución.

## 2. CONSTITUCIÓN Y SUSTANTIVIDAD

Dado que la realidad esenciada es la realidad *simpliciter*, para hallar la esencia será necesario dilucidar cuáles son los tipos de notas de la realidad *simpliciter*. Tenemos, en primer lugar, las notas que la cosa tiene por su conexión con otras realidades y considerando esta conexión. Tal es el caso de la necesidad de alimentos de un viviente. Estas notas pertenecen a la cosa, pero de un modo, como dice Zubiri<sup>7</sup>, oblicuo. Son las *notas de tipo causal*. Por otro lado, tenemos notas «que posee la cosa real considerada en sí misma, independientemente de que las posea por su conexión con otras realidades o sin conexión con ellas».

<sup>6</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 115.

<sup>7</sup> Para toda la clasificación de las notas hasta llegar a las constitucionales ver: ZUBIRI, X., *op. cit.*, pp. 139-141.

Por ejemplo, un perro o un hombre son gordos o flacos en parte por los alimentos, pero lo que ahora nos importa es la gordura que de hecho poseen, independientemente de su origen. A estas notas no debidas a la conexión de la cosa con otras, o debidas a esta conexión pero consideradas en sí mismas, es a las que denominamos *notas de tipo formal*. Ahora bien, «no todas las notas de tipo formal pertenecen a la *realidad simpliciter* de una cosa». Dentro de las notas de tipo formal encontramos, a su vez, dos clases. Tenemos, por un lado, aquellas notas que proceden de la conexión de la cosa con otras, aunque lo adquirido sea una nota de tipo formal: se trata de las *notas adventicias*. Finalmente, hay otras notas que la cosa posee por su índole misma o, cuando menos, por la sinergia de la índole y la conexión. Por ejemplo, la gordura misma, si a ella contribuye una disposición metabólica. Pues bien, éstas son las que Zubiri denomina *notas constitucionales*. Para ver más claramente todo el planteamiento, quizás sea conveniente ofrecer la clasificación esquemáticamente:

*Clasificación de las notas de una cosa:*

- *de tipo causal*: debidas a su conexión con otras cosas y considerando esta conexión. Ej.: necesidad de alimentos de un viviente.
- *de tipo formal*: las que no son debidas a la conexión con otras cosas o que, siéndolo, son consideradas en sí mismas. Pueden ser:
  - *adventicias*: las que proceden de su conexión con otras, aunque lo adquirido sea una nota de tipo formal. Ej.: la gordura si no es debida a una disposición metabólica.
  - *constitucionales*: las que posee la cosa por su índole misma, o por la sinergia de índole y conexión. Ej.: la gordura si responde a una disposición metabólica.

Pues bien, como dice Zubiri, «la estructura primaria de la cosa es “constitución”. Precisamente por esto es por lo que me decido a dar rango filosófico a este concepto. La constitución así entendida es de carácter “físico” y no lógico; es también rigurosamente individual»<sup>8</sup>. La constitución *es algo «físico»*, porque no es algo formalmente conceptual, ni meramente objetivo. La constitución es la estructura «física» primaria de la cosa, que determina, físicamente también, todas sus demás notas, acciones y pasiones. Además, la constitución es individual «en y por sí misma». Es individual «en sí misma», porque no hay nada real que no sea individual. Pero, más aún, es individual «por sí misma», porque no es algo meramente individualizado. Así, en la filosofía clásica la individuación es un principio especial dentro de la cosa, que compete a su momento específico. Si tomamos el caso del albinismo, de acuerdo con este planteamiento la individuación no afectaría a esta característica (considerada accidental para la metafísica clásica), sino a la especie que (en un determinado caso) la soporta (el hombre). La estructura de la individuación se representaría, por tanto: «este hombre» + albino.

<sup>8</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 141.



Ahora bien, esto es inadmisibile para Zubiri; el albinismo, si se da en un individuo, es un carácter que pertenece a su unidad física primaria, a su constitución. Es un carácter constitucional. Tanto, que hoy sabemos que está determinado genéticamente (hay un gen del albinismo). Y la individualidad concierne al sistema constitucional completo. Frente a la representación anterior tendríamos, entonces: «este hombre + albino». De forma que el «este», el carácter individualizador, afecta tanto al momento específico como a la citada cualidad.

La constitución es una unidad primaria, no meramente aditiva. La unidad constitucional no es una simple unificación o unión, una operación que presupone unas unidades previas, en cuya unidad resultante cada elemento conserva la suya propia. Tales son los casos, en los ejemplos que cita Zubiri, de un montón, una pared de ladrillos, una roca... Estos casos representan unidades aditivas, meras unificaciones de unidades previas. Que la unidad constitucional es primaria significa que, por el contrario<sup>9</sup>, «sea cualquiera el mecanismo de su producción, en la unidad, una vez existente, cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. En este sentido, la unidad domina, es un *prius* respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada». En la unidad de la cosa dotada de constitución, cada elemento adquiere un carácter propio, es algo distinto de lo que sería fuera de la constitución. Esto supone que las notas constitucionales, como momentos de la unidad primaria, constituyen un sistema. Un sistema supone «la interna concatenación e interdependencia de todas sus notas». Esta concatenación no consiste en que unas notas deriven de otras (lo cual puede ocurrir con algunas notas, pero no necesariamente ocurre con todas), tampoco en que cada nota repercuta sobre las demás (porque esta repercusión no constituye el sistema, sino que es una consecuencia de él). «En lo que consiste formalmente la concatenación de notas interdependientes es en la “posición” de cada nota respecto de todas las demás»<sup>10</sup>. La «posición» hace referencia a la función que la nota desempeña con respecto a las demás. Así, el peso de un organismo, independientemente de su origen, tiene una «significación biológica». En el sistema constitucional, su unidad es un *prius* respecto de los elementos que la integran, que quedan afectados por la posición que ocupan dentro del sistema. Así, cada célula (con todas las notas que comporta) de un organismo pluricelular es algo distinto de lo que sería en un viviente unicelular, precisamente por la posición que ocupa en el citado organismo. Esta ordenación de las notas por su posición es algo por completo diferente de la clasificación aristotélica por géneros y diferencias específicas. La ordenación aristotélica es una clasificación meramente «conceptiva» u «objetiva», que supone la inclusión de unos «aspectos» en otros. Por el contrario, la ordenación de un sistema es «física», supone la concatenación o conexión de unas notas con otras.

La constitución tiene otro carácter preciso: clausura. El sistema constitucional es, en cierto sentido, cíclico, concluso. «El conjunto de notas que lo compo-

<sup>9</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 147.

<sup>10</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 148.

nen está como cerrado en sí mismo. Esta clausura no es una incomunicación con otras realidades, es decir, no se trata de una clausura en el orden de la conexión de las realidades entre sí, sino en el orden de la conexión de las notas de una realidad entre sí, a saber, que estas notas formen algo completo o concluso en el orden de los caracteres formales»<sup>11</sup>. En su virtud, las notas son momentos de la unidad primaria. Ella es lo que está físicamente actualizado en las notas. Por ello, esta unidad primaria es la realidad sustantiva, la sustantividad. La sustantividad es, así, el sistema clausurado de notas constitucionales. La clausura supone que la sustantividad forma una totalidad: operativamente la sustantividad actúa como un todo, esto es, «en la acción va envuelta la cosa “entera” con todas sus notas». Es precisamente esta realidad sustantiva la realidad esenciada. La constitución está dotada de una cierta suficiencia o autonomía. La razón formal de la sustantividad es la suficiencia constitucional: la unidad primaria actualizada en las notas constitucionales como totalidad, que es algo plenario y autónomo. Y esto es esencial. Así, señala Zubiri<sup>12</sup>, no puede haber una cosa que consista nada más que en tener cierta figura geométrica y ser consciente, porque la reunión de estos dos caracteres no tendría sustantividad alguna. Del mismo modo, no puede existir, por pura carencia de suficiencia constitucional, un átomo formado sólo por cinco neutrones. De forma similar, no basta con segregar la inteligencia del hombre para que lo que reste sea un organismo animal, pues podría muy bien suceder que lo que quedara careciera de suficiencia constitucional. Para que la tuviera habría que modificar, entre otras cosas, las estructuras cerebrales.

Merece la pena recordar que la sustantividad, como sistema suficiente de notas interdependientes, es algo *toto caelo* distinto de la substancialidad aristotélica. La substancia es un sujeto en el que inhiere sus propiedades, algo que está, por tanto, en cierto modo «por detrás» o «por debajo» de éstas, soportándolas en la existencia. En la sustantividad, por el contrario, las notas se relacionan directamente entre sí, y no a través de un sujeto al que inhiere. Además, la substancia aristotélica presupone la intervención de un principio de individuación que actúa sobre una forma común o específica, mientras que la sustantividad es estrictamente individual: es individual «en y por sí misma». Finalmente, la substancia aristotélica es concebida a partir de la doctrina hilemórfica, la cual no desempeña ningún papel en la sustantividad de Zubiri (antes bien, parece contraria a ella). Visto en qué consiste la constitución, es hora ya de adentrarse en la esencia.

### 3. LA ESENCIA COMO MOMENTO FUNDANTE DE LA CONSTITUCIÓN

Para comprender qué es la esencia, es necesario profundizar en la clasificación de las notas que veíamos anteriormente. De las notas de tipo causal distin-

<sup>11</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 150.

<sup>12</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, pp. 156-157.



guíamos las formales y, dentro de éstas, las adventicias y las constitucionales. Ahora bien, debemos añadir en este punto, las notas constitucionales son de distinto carácter. Hay algunas que forman parte de la constitución de una cosa porque están forzosamente determinadas por otras notas constitucionales, ya sea con una necesidad estrictamente «lógica» (como la valencia o el calor específico de un elemento químico, que derivan con rigor matemático de su estructura atómica), o con una necesidad meramente «natural» (como es el caso de las peculiaridades fenotípicas de los caracteres sexuales primarios o secundarios, de los caracteres raciales, de ciertos caracteres hereditarios, etc.). Hablamos en estos casos de una necesidad «natural» porque, aunque la presencia de esas notas puede ser impedida por alguna causa especial, su intervención determina la presencia de otras notas que, bien que insólitas, no dejan de ser constitucionales<sup>13</sup>. Frente a estas notas o propiedades fundadas forzosamente en otras, existen también aquéllas que son rigurosamente infundadas. Se trata, pues, de notas constitucionales que no derivan de otras notas constitucionales: éstas son, precisamente, las notas constitutivas o esenciales. Infundadas no significa aquí, naturalmente, que carezcan de causas, sino que hace referencia a la estructura formal de la realidad sustantiva. Son notas infundadas, no por su origen, sino en la línea de la suficiencia constitucional. Estas notas «determinan la estructura entera del sistema constitucional. A fuer de tales son más que “constitucionales”; son “constitutivas”. No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo»<sup>14</sup>. Las notas constitutivas son las notas esenciales; la esencia es, por tanto, lo constitutivo de lo constitucional. La esencia es el fundamento infundado (en el orden de la suficiencia constitucional) de la realidad sustantiva. Lo constitutivo o esencial no es algo meramente conceptual, sino que concierne a la índole «física» de la cosa en cuestión. Por eso dice Zubiri que en lo constitutivo entra mucho más que en el correlato real de la definición. Pueden entrar caracteres que no aparecen en las definiciones habituales. De hecho, hallar una nota esencial es una tarea ímproba. Por ejemplo, en el caso del albinismo, no basta con encontrar el gen que lo determina para dar con una nota constitutiva o esencial, pues pudiera ser que este gen estuviera fundado en estructuras biológicas o biofísicas más elementales; éstas serían las notas constitutivas del albinismo. Por esta razón, es necesario reconocer que llegar a una nota verdaderamente esencial es siempre un problema abierto. Pero la meta, añade Zubiri, es filosóficamente clara.

La esencia es un subsistema dentro del sistema total de la sustantividad. Ciertas sustantividades tienen algunos subsistemas dotados de alguna autonomía funcional, como un «órgano» o un «aparato» de un ser vivo con los respectivos momentos de su ciclo (digestión, respiración...). Naturalmente, la unidad y autonomía de estos subsistemas son sólo parciales, realmente forman parte del individuo, el único que tiene verdadera suficiencia constitucional, verdadera sustantividad. De cualquier modo, se trata, en todos estos casos, de subsistemas de

<sup>13</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, pp. 192-193.

<sup>14</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 193.

notas constitucionales. La esencia, en cambio, es un subsistema dentro del sistema total, pero un subsistema de notas constitutivas. En su virtud, la esencia es el subsistema fundamental (por fundante) de la sustantividad. Debe entenderse bien esta idea: la esencia no se halla por debajo de la sustantividad, sino que es un momento de la misma. No se trata de que tengamos dos sistemas (esencia y sustantividad) y de que la esencia sea el «hypokeímenon», el soporte o sujeto del segundo. En tal caso, la esencia sería un momento de la substancialidad. Pero esto no es cierto, las notas esenciales no forman un tal sujeto. La esencia es estrictamente un subsistema del único sistema constitucional de la sustantividad. Es el subsistema primario (porque su unidad no le viene dada, sino que es algo uno en y por sí mismo), dotado de plena suficiencia (porque reposa sobre sí misma y no en otras notas más fundamentales). Con ello, estamos ya en condiciones de decir «qué es la esencia física de algo desde el punto de vista de sus notas: es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres»<sup>15</sup>.

La esencia es, por tanto, el momento fundante de la sustantividad. Ahora bien, para comprender esta idea es menester saber qué se entiende aquí por fundamento. El fundamento puede entenderse en el sentido de una base o cimiento: fundante sería «basal», y el fundamento sería lo que está por «debajo de» aquello que funda. Cabe entender el fundamento también en el sentido de la determinación originante: en tal sentido es fundamento lo que «hace emerger», lo que hace brotar otra cosa (como es el caso del verbo «*phyein*» y de su correspondiente sustantivo, la «*physis*»). Por ejemplo, el peso de un hombre emerge de las sustancias materiales que componen su organismo. La filosofía clásica sólo ha concebido la idea de fundamento en estos dos sentidos: el fundamento basal y el fundamento originante. Pues bien, la esencia no es fundamento de la constitución ni como su base o cimiento, ni como su principio originante. Ya hemos visto que las notas constitutivas no están por «bajo-de» las demás notas, sino que forman un subsistema «dentro-de» el sistema total de la sustantividad. La esencia no es una «cosa» que esté por debajo de la constitución fundándola; no hay dos sistemas (sino uno sólo), y mucho menos uno de ellos como soporte «tras» el otro. Por otro lado, la esencia no origina la constitución, sino que realiza algo a la vez más simple y más radical: determina la «posición» de las notas constitucionales, y ello independientemente de su mecanismo de origen. Es que, junto al fundamento como base y como determinación originante, es necesario pensar una tercera categoría de fundamento: el *fundamento como determinación funcional*. Éste es, precisamente, el caso de la esencia: dado un subsistema de notas constitutivas, la sustantividad no puede dejar de poseer sus otras notas constitucionales; éstas están unívocamente determinadas por las primeras, y lo que esta función determina es la «posición»<sup>16</sup>. Las notas esenciales son fundantes como determinantes funcionales de cada una de las notas de la realidad en orden a su sustantividad.

<sup>15</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 197.

<sup>16</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, pp. 268-269.

De esta forma, puede hablarse de una «construcción» por la esencia del sistema constitucional. Y ello en un doble sentido: en primer lugar, en un sentido material, porque la esencia determina la índole y la posición de cada nota de la sustantividad; y, en segundo lugar, en un sentido formal, porque la esencia confiere carácter de sistema a la propia sustantividad. Si esta «construcción» la consideramos «hacia fuera» («*ex*»), en su relación con otras realidades, tenemos entonces una «estructura». Por ello, afirma Zubiri, que la esencia es un momento de la estructura física de las cosas. Construcción y estructura son dos puntos de vista desde los que puede considerarse la esencia.

La totalidad de las notas constitutivas o esenciales es un *prius* respecto de cada una de las demás notas de la sustantividad. La esencia forma una unidad, y además la unidad radical y fundamental de la «cosa real», pues funda su unidad constitucional. Es el problema de la unidad esencial<sup>17</sup>. Cada nota esencial presenta una versión a las demás notas constitutivas. Esta versión no es una simple relación, pues toda relación presupone la realidad de los términos que relaciona, mientras que en este caso la versión de cada nota esencial a las demás notas esenciales es «pre-relacional» y constitutiva. La versión «constituye» la realidad de cada nota. A fuer de tal, cada nota esencial es «nota-de» todas las demás. Esta versión de las notas esenciales es más que relación: es «respectividad». Cada nota esencial es físicamente respectiva a las demás. La respectividad es una versión física y constitutiva. Hay una respectividad externa de unas cosas frente a otras, y eso es el mundo. Pero hay también una respectividad interna dentro de cada cosa real: se trata de la respectividad de cada una de sus notas constitutivas con todas las demás. Esta respectividad interna es la unidad de la esencia. Para comprenderla mejor, acuña Zubiri un concepto fundado en una distinción lingüística: el «estado constructo». En las lenguas indoeuropeas para expresar la relación se acude a las preposiciones o a la flexión (declinación). Con ello, sin embargo, no se logra expresar sino una relación externa que deja inmodificado el objeto de la relación. Así, para decir que una casa pertenece a Pedro diríamos, en latín, «*domus Petri*». Con lo que la flexión modifica al sujeto, pero deja inmodificado al objeto («casa de-Pedro»). Pues bien, frente a esta construcción gramatical, algunas lenguas semíticas utilizan el «estado constructo», que expresa de una manera mucho más fidedigna el carácter intrínseco de la relación que, en este caso, modifica a los propios relatos. En nuestro ejemplo, la casa quedaría modificada por su pertenencia a Pedro, lo que se expresaría en el estado constructo como «casa-de Pedro». Pues bien, las notas esenciales forman un estado constructo: cada nota es constitutiva y físicamente nota-de todas las demás, de forma que si arrancáramos el «de» de alguna nota, no podría subsistir el sistema como tal. Es lo que sucede, según Zubiri, con la sensibilidad humana (esto es, «del hombre»). Sensibilidad y racionalidad forman en el hombre un estado constructo: si eliminamos el «de» según el cual la sensibilidad es «nota-de» la esencia humana, dejarían *eo ipso* de existir como realidad física

<sup>17</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, pp. 291-296.

tanto la sensibilidad como la esencia humana entera. En definitiva, este ejemplo sirve para comprender en qué consiste la unidad esencial: por su virtud cada nota es un momento de la unidad del sistema y no sólo una parte suya. La realidad misma de la nota es la que por y desde sí misma, constitutivamente, es «realidad-de» las demás notas del sistema. Al formar parte de la unidad esencial intrínseca y formal, cada nota está vertida desde sí misma a las demás, lo que es tanto como decir que sólo tiene realidad física en esta unidad con ellas. Si la razón formal del accidente es «in-herir» en la substancia, la razón formal de la nota esencial es «co-herir» con las demás. Frente a la unidad de inherencia entre el accidente y la substancia, la unidad esencial es una unidad de coherencia. La consistencia que, en mayor o menor grado, presenta la realidad esencializada, deriva de la coherencia: «la realidad consiste justamente en aquello en lo que y por lo que es coherente»<sup>18</sup>. Con esta explicación de en qué consiste la unidad esencial podemos dar por concluida esta breve exposición de la concepción zubiriana de la esencia. Es de esperar que su concisión (frente a los prolijos análisis que lleva a cabo Zubiri) favorezca una primera aproximación a esta doctrina. Hora es ya, entonces, de entrar a valorarla críticamente.

#### 4. DISCUSIÓN CRÍTICA DE LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS DE LA TEORÍA DE ZUBIRI

La concepción que Zubiri expone de la esencia es, sin duda, una notable teoría metafísica de largo vuelo y alcance, de cuya originalidad hemos advertido ya suficientemente. Es evidente que el concepto de esencia es uno de los fundamentales en la metafísica clásica, por lo que su elucidación será clave en toda filosofía que se repunte metafísica, ya sea para defender una concepción tradicional de la misma, para proponer una nueva o, pura y simplemente, para recusar esta noción. Pues cualquiera de estas alternativas tiene consecuencias filosóficas profundas. Zubiri se adentra, de este modo, en un terreno no sólo plagado de dificultades, sino preñado de repercusiones en otros campos filosóficos (que afectará también, desde luego, a los críticos de toda forma de metafísica, que habrán de medirse con esta doctrina, si quieren justificar racionalmente su opción). Y lo hace elaborando una teoría que pugna constantemente por establecer sus diferencias con la doctrina propia de la metafísica clásica: aquella de Aristóteles que, durante siglos, irá perfilando la escolástica, y que concibe la esencia como el correlato real de la definición. Se trata de la conocida esencia quidditativa, que Zubiri considera en el mejor de los casos derivada y secundaria (cuando no contaminada por supuestos teóricos no suficientemente fundados e incompatibles con su propia doctrina) frente a la esencia constitutiva que él mismo propugna. Por otro lado (y aunque no hemos tenido ocasión de exponerlo), la segunda parte de *Sobre la esencia* dedica unos capítulos a explicar el rechazo de otras concepciones más modernas de la esencia: la esencia como

<sup>18</sup> ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 302.

sentido (Husserl), como concepto objetivo (Descartes, racionalismo) y como concepto formal (Hegel). De todas ellas (que son, sin duda, las principales en el pensamiento occidental) se diferencia netamente la doctrina de nuestro autor. Pues bien, la concepción zubiriana podría resumirse, recapitulando toda nuestra exposición anterior, en una relación de caracteres de la esencia, que expresen lo nuclear de esta nueva visión. Estos caracteres son:

1. *Individualidad de la esencia*: la esencia es individual en y por sí misma; la individuación no es un principio que afecte o se añada a una esencia de suyo específica. No hay un tal principio individualizante sino que, por el contrario, lo común (ya sea genérico o específico) es el mero resultado de una comunidad de rasgos entre unos individuos que actúan en el mundo como tales individuos, y no por su pertenencia a una especie. Precisamente aquello en virtud de lo cual (como su fundamento último en la línea de la suficiencia constitucional) una realidad actúa en el mundo, es su esencia. Lo común y específico no es, por tanto, lo que constituye la esencia de una cosa, sino el resultado derivado de que dos o más realidades (esencial por individualmente distintas) compartan de hecho algunos rasgos (normalmente debido a la transmisión filogenética). Una característica no es, en consecuencia, más esencial por ser más común. La esencia es el fundamento de las notas constitucionales (aquéllas que pertenecen intrínsecamente a la cosa real, ya sean éstas comunes o estrictamente singulares). En su raíz, la esencia se identifica con la realidad, aquello en virtud de lo cual algo actúa formalmente en el mundo. Y esto es siempre algo individual.

2. *Determinación empírica de la esencia*: debido a su carácter individual la esencia sólo puede determinarse empíricamente. Sólo puede conocerse la esencia de una realidad mediante la experiencia, mediante un examen cuidadoso de las propiedades fundantes de su constitución. Para ello, de nada sirven los géneros o las especies con los que nuestro conocimiento común clasifica las entidades. Pues éstas pueden basarse en rasgos fenomenológicos no constitucionales o, aunque constitucionales, no fundantes de la constitución. Estos últimos pueden consistir en estructuras muy alejadas de la experiencia cotidiana, que sólo una cuidadosa investigación científica, experimental, puede ayudar a revelar. Y aún así sólo de modo provisional, pues nunca podemos estar seguros de que las estructuras que de hecho hemos hallado, y que sabemos que fundamentan notas constitucionales, no respondan a otras estructuras (aún por descubrir) más básicas o fundamentales. Es por ello que el saber si una nota es realmente esencial o no, permanece siempre un problema abierto. En cualquier caso, en nada contribuye a esta indagación sumergirse en los conceptos universales, genéricos y específicos, con los que ordenamos el mundo, como hacían el platonismo y el aristotelismo. El presupuesto de la universalidad y necesidad del conocimiento científico condujo en Platón a postular la existencia de Formas que ordenan el mundo sensible. Se trata de entidades concebidas desde la pura razón, como corresponde al modelo geométrico de conocimiento que Platón privilegia, y que desempeñan la función de principios de ordenación racional del mundo. El ser, como la verdad, es caracterizado por la universalidad, permanencia, estabilidad

y racionalidad, que sólo las Ideas o Formas pueden garantizar. El Bien, situado en la cúspide de la pirámide de las Ideas, entendido como la tendencia a la perfección de cada ente, garantiza la permanencia que permite aplicarle un concepto universal, y le concede, con ello, auténtico ser. Sabido es que Aristóteles heredó de su maestro esta doctrina de un orden racional-formal del mundo, pero entendió las formas intrínsecamente unidas a las cosas sensibles, introduciendo el concepto de materia como potencia que, mediante el reconocimiento de su multiplicidad de sentidos («el ser se dice de muchas maneras»), también forma parte del ser. Las formas son ahora obtenidas por abstracción a partir de la experiencia, de acuerdo con el modelo de conocimiento que, para Aristóteles, representa la biología. El prototipo de las formas no es en este caso el de las entidades matemáticas, o el de los más elevados conceptos de la ética y la metafísica (bien, identidad, diferencia, movimiento, reposo, ser, no-ser...), sino, ante todo, los géneros y especies naturales. Con todas sus diferencias, ambos planteamientos comparten la idea de un orden racional del cosmos, que sólo las formas, comunes a una multiplicidad casi ilimitada de individuos, pueden garantizar. De este modo, para ambas teorías, la universalidad se revela como la clave del orden del ser, y su sentido primario en tanto que forma. Pues bien, frente a esta prioridad de lo universal, que deriva en definitiva del presupuesto de la necesidad inherente al conocimiento científico, se rebela Zubiri. Para el filósofo vasco, la realidad es indeleblemente individual, siendo la universalidad el resultado de una comunidad de facto entre los rasgos de distintos individuos. Lo universal no es el fundamento de lo real, antes al contrario. Por esta razón, la profundización en el conocimiento de la realidad puede conducirnos a conceptos alejados de la experiencia cotidiana, distantes de los conceptos universales que representan el orden racional fenomenológico del mundo (como los géneros y especies naturales) aunque sean su fundamento<sup>19</sup>. La obtención de estos otros conceptos universales<sup>20</sup>, verdaderamente esenciales, es el penoso resultado de una complejísima investigación científica. Un resultado cuyo fundamento es siempre la experiencia (y no las ideas de la pura razón), pero no la experiencia al modo de la mera abstracción universalizante aristotélica que parte de la observación cotidiana, sino metódicamente organizada en experimento. Un resultado, a la postre, siempre provisional y abierto. Por ello afirma Zubiri que nunca sabremos, con plena seguridad, si hemos hallado una propiedad verdaderamente esencial.

<sup>19</sup> Desde esta perspectiva la investigación científica puede entenderse como el proceso (siempre abierto) de descubrir estructuras cada vez más profundas de la realidad. ¿Tendrá algún término este desarrollo? Y si lo tiene, ¿cómo podemos saber que lo hemos alcanzado? El paso del átomo indiviso al descubrimiento de su estructura, primero en términos de electrones, neutrones y protones, y posteriormente de estos últimos en términos de *quarks*, podría ilustrar dicho proceso.

<sup>20</sup> Entiéndase bien: los conceptos con los que intentan caracterizarse esas nuevas estructuras o realidades descubiertas por la ciencia (y fundamento del orden fenomenológico que percibimos) son universales, pero cada estructura o realidad es individual.



3. *Unidad estructural*: cada esencia forma una unidad. Más aún, la esencia es el modo primario y radical que tiene una cosa real de ser una. Primario, porque la esencia no es un mero conglomerado de notas, sino que cada nota esencial es nota-de todas las demás. En su virtud, la esencia constituye un sistema y actúa en el mundo como un todo. La esencia forma una totalidad, anterior a sus partes y configurante de éstas. Radical, porque esta unidad sistemática no se funda en algo anterior a ella. La unidad esencial presenta el carácter de una estructura fundante de las demás propiedades intrínsecas («constitucionales») de la cosa. Naturalmente, una estructura consta de una pluralidad de elementos, pero en esta estructura prima su carácter unitario, totalizador, sistemático. A su vez, la pluralidad se manifiesta «hacia fuera», pues la realidad se revela como una pluralidad casi infinita de individuos dotados de esencia. En cualquier caso, unidad y multiplicidad están engarzadas. Si observamos «hacia dentro», tenemos la unidad de coherencia de las notas dentro de la esencia. Si miramos «hacia fuera», tenemos la unidad de respectividad de las esencias que es el mundo. En ambos supuestos, el momento clave de esta red de conexiones es, justo, el momento esencial. De ahí que afirme Zubiri que el mundo es una trama de esencias<sup>21</sup>.

4. *Carácter principal de la esencia*: en tanto que fundamento, la esencia es principio de las notas inesenciales. Frente a las concepciones clásicas del principio en la filosofía occidental, hay que decir que la esencia no es un simple principio del conocer, ni es exactamente principio de devenir o de ser. No es un mero principio del conocer, porque no es sólo un instrumento con el que ordenamos nuestro conocimiento, sino que es un principio que actúa realmente en el mundo. Pero no es tampoco un principio del ser, porque para Zubiri el ser es un concepto derivado respecto de la realidad<sup>22</sup> («el ser es la actualidad de lo real en su respectividad mundanal»), y la esencia concierne, por pleno derecho, a la realidad. Por fin, no se trata exactamente de un principio de devenir porque, aunque la esencia de una cosa preside su modo de actuar en el mundo (y en este sentido la esencia es principio de sus actividades), no es ésta, sin embargo, su razón formal. Pues la esencia es principio de las actividades de algo porque determina la «posición» de sus notas, y no al revés. En definitiva, en cuanto fundamento, la esencia es principio estructural: es el determinante posicional o funcional de las notas constitucionales de la sustantividad. Así, la esencia no es *vis* (Leibniz), ni substancia (Aristóteles), sino principio de estructura. La realidad no es el resultado del despliegue de una fuerza, ni un conjunto de substancias, sino el carácter del «de suyo» en virtud del cual las cosas (que no son sólo «cosas sentido») actúan en el mundo. Para Zubiri, la sustantividad (un concepto en definitiva estructural, en tanto que designa estructuras que son «de suyo») tiene

<sup>21</sup> El mundo como trama de esencias se opone a la concepción, propia de la filosofía y la ciencia modernas, que Kant canonizará en la *Crítica de la razón pura*, de la naturaleza como un sistema de leyes.

<sup>22</sup> Se trata de lo que Zubiri llama el carácter «oblicuo» o «ulterior» del ser: «Lo primario y fundamental es la realidad, sólo secundariamente y como de un momento suyo, puede hablarse del ser».



prioridad sobre la substancia. Así, un organismo no es una substancia, tiene muchas substancias, pero es una sola sustantividad. Pues bien, la esencia es la estructura fundamental, que determina la posición de las notas constitucionales. Por otro lado, la esencia es también principio de las notas adventicias, en el sentido de que prefija el ámbito de las conexiones de una realidad con las demás y, con ello, el de sus notas adventicias posibles.

Así pues, podemos decir, de acuerdo con Zubiri, que la esencia es el fundamento «último» (en la línea de la suficiencia constitucional, no de la cadena causal) individual y sólo empírica y provisionalmente determinable, de las propiedades «intrínsecas» (esto es, constitucionales) de una cosa real, de la que constituye su unidad estructural primaria. Es indudable que esta concepción tiene unos supuestos filosóficos de los que depende, no tematizados como tales por Zubiri. Sólo a la luz de estos supuestos adquiere la citada concepción su pleno sentido. Por ello, es conveniente explicitarlos, así como discutir su pretendida validez. Puede mostrarse que la teoría zubiriana de la esencia parte de los siguientes supuestos: 1) realidad; 2) pluralismo ontológico, y 3) fundamento que conecta funcionalmente los acontecimientos. La realidad, entendida como el carácter del «de suyo» de lo dado en impresión, me remite a un ámbito que tiene consistencia propia, que no es meramente «mío», que sólo puedo conocer a partir de la experiencia, y que está formado por entidades concretas e individuales (todas las realidades lo son). Así pues, este supuesto realista da razón de las dos primeras características de la esencia que hemos visto (individualidad y determinación empírica). El pluralismo ontológico concibe la realidad como una multiplicidad de unidades, de «realidades unitarias» compuestas de elementos, pero que tienen prioridad sobre ellos. De este modo, articula los conceptos de unidad y pluralidad, tal como hace el concepto de estructura (tercera característica). Finalmente, la idea de fundamento supone que, aunque estas estructuras unitarias (en tanto que sistemáticas, no por carentes de elementos) no sean originarias, sino debidas a otras, y éstas a otras y así sucesivamente, debe haber unas estructuras primarias de las que todas aquéllas dependan<sup>23</sup>; y ésta es la esencia (lo que explica la cuarta característica). Por tanto, si aceptamos estos supuestos filosóficos, parece claro que nos vemos forzados a asumir algo similar (por lo menos en sus líneas generales) a la teoría zubiriana de la esencia. En consecuencia, si aquéllos son válidos, ésta también debe serlo. Naturalmente, lo que entonces queda por ver es si los citados supuestos filosóficos son acertados. Discutámoslos uno por uno brevemente:

1. *Realidad*: como venimos diciendo, según Zubiri, la realidad es el carácter del «de suyo» de lo dado en impresión. En el sentir de realidad, a diferencia de lo que sucede en el mero sentir de estimulidad, el hombre deja en suspenso la

<sup>23</sup> Se entiende: primarios en el orden de la suficiencia constitucional, no de las conexiones causales. La esencia es la *primera* unidad de una cosa-realidad que tiene suficiencia constitucional, lo que no significa que carezca de causas. (Sus causas, que sin duda ha de tener, estarán «fuera» de la citada unidad primaria.)

respuesta, y lo dado «queda» como siendo algo «de suyo», «en propio». Lo sentido es entonces, no un mero estímulo (algo que se agota en ser término de respuesta) sino una realidad. Ésta es la realidad en aprehensión (la que está dada en la impresión primordial de realidad). Ahora bien, lo real en aprehensión me abre a la posibilidad de conocer, tentativamente, la «realidad allende» (lo que la realidad es en sí misma, al margen de mi aprehensión). Pues bien, parece claro que la esencia se ubica en esta realidad allende: las esencias son las estructuras primordiales de las cosas-realidad. Siendo los momentos estructurales que fundamentan la constitución de las cosas reales, sería incomprensible que agotaran su realidad en la aprehensión. Naturalmente, puede comenzarse por negar que lo dado tenga este carácter del «de suyo». Ahora bien, pocos argumentos caben aquí. Puesto que se trata de una realidad circunscrita a la aprehensión, estamos ante una tesis descriptiva. Dicho de otro modo: Zubiri pretende describir cómo, de hecho, acontece la aprehensión de las cosas por el hombre. Se podrá, o no, estar de acuerdo con esta descripción, pero difícilmente se pueden dar argumentos en uno u otro sentido. Aquí la única prueba es la remisión que cada uno debe hacer a la experiencia. Personalmente creo que, salvo en los casos flagrantes de sentir de estimulidad (como las reacciones instintivas, tales como retirar la mano del fuego), resulta difícil negar que en la mayoría de las experiencias humanas se nos da algo distinto de nosotros, algo que tiene consistencia propia, que incluso nos ofrece resistencia: en una palabra, que se da como teniendo realidad en esta misma aprehensión (y ello, por el momento, independientemente de que tenga, o no, realidad más allá de esta aprehensión). Más problemático es, desde luego, el paso de lo real en la aprehensión a la realidad allende. En rigor, la explicación de este paso (que siempre permanece tentativo y problemático) es todo el desarrollo de la trilogía de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente* (y, en particular, el tercer volumen, *Inteligencia y razón*). Zubiri distingue tres niveles de la intelección (a cada uno corresponde un volumen): 1) *el sentir*, que capta la impresión primordial de realidad (lo real «en» la aprehensión: por ejemplo, la percepción de la luz blanca); 2) *el «logos»*, que aprehende lo que las cosas son «en realidad», esto es, en la intelección campal, en el «campo» de las cosas reales (lo que una cosa real «en» la aprehensión es en función de otras cosas también captadas como reales en la aprehensión: por ejemplo, la intelección de que la luz blanca es resultado de la combinación de luz de los diferentes colores del espectro), y 3) *la razón*, que entiende lo que las cosas son en «la» realidad (esto es, lo que son en sí mismas, independientemente de mi aprehensión, por ejemplo, que la luz blanca es una combinación de radiaciones electromagnéticas de determinadas longitudes de onda). Sólo este tercer paso concierne a la «realidad allende». Zubiri mantiene que se trata, siempre, de un paso tentativo, esencialmente problemático. Intentar conocer lo que las cosas sean en la realidad allende es la ingente labor de la razón. Para ello ésta, mediante las diferentes ciencias, va elaborando modelos e hipótesis, que van más allá de lo percibido, pero que intentan justo explicarlo. Muchos serán puramente ficticios (y, a la larga, tenderán a fracasar y a ser rechazados), pero otros, en la medida en que funcionen en el con-

junto de la experiencia, pueden ser indicios de que hemos captado aunque sólo sean unas esquirlas de «la» realidad. En cualquier caso, nunca es una intelección acabada, sino en marcha continua: se trata de «la marcha de la razón». Debido a este carácter tentativo de la intelección en razón (la que intenta comprender la realidad allende), la determinación de la esencia de una cosa real siempre permanecerá un problema abierto. Lo esencial, en todo caso, es que, de acuerdo con esta filosofía, la impresión primordial de realidad me abre a la posibilidad de conocer (aunque nunca pueda tener la seguridad de haberlo logrado) la realidad allende, en contra de lo que sucede en otras filosofías, que excluyen por principio al hombre la posibilidad de acceder cognoscitivamente a la realidad independiente, a la auténtica realidad.

Naturalmente, uno puede filosóficamente negar la realidad allende. Pero, entonces, se ve conducido al solipsismo, con toda su maraña de dificultades y problemas. También puede abstenerse sobre dicho concepto, declarándolo en todo caso incognoscible, y circunscribiendo el conocimiento humano al ámbito fenoménico. Esto tal vez nos libre del solipsismo, pero encerrará el conocimiento humano en los estrechos límites de una cárcel idealista que nunca podremos rebasar. Sólo abrir la posibilidad (aunque sólo sea tentativa) de acceder a la auténtica realidad, puede liberarnos de esos estrechos márgenes. Y, sin embargo, el paso de lo real en la aprehensión a lo real allende resta esencialmente problemático. ¿Hay alguna doctrina en Zubiri que explique metafísicamente este paso (en el sentido de justificarlo, de dar razón de él, de aclararlo, no de «demostrarlo»)? Pues sí, efectivamente, la hay. Lo ha puesto de relieve, con singular agudeza, Antonio Ferraz Fayos. Se trata del concepto de «comunicación». Según Zubiri, intelección y realidad son congéneres: toda intelección lo es de realidad y la realidad está abierta a la intelección (por eso no puede haber una prioridad, ni de la teoría del conocimiento sobre la metafísica, ni de ésta sobre aquélla). Pues bien, esta co-implicación de intelección y realidad se fundamenta en la comunicación: la intelección es un acto comunicativo en el que la realidad se hace física e impresivamente presente a la inteligencia; a su vez, la realidad es abierta porque es comunicativa, de este modo, está abierta a la inteligencia y me remite desde la realidad de una cosa a la de otra. La realidad, pues, es esencialmente abierta y respectiva, tiene estructura comunicativa. Como dice Ferraz Fayos refiriéndose a la inteligencia<sup>24</sup>: «En ese acto comunicativo la realidad otra que el hombre está inmediatamente presente mostrando su carácter abierto, respectivo, es decir, mostrando su estructura comunicacional. Hay una congruencia entre la intelección y la realidad. Todo momento real en tanto que real está abierto, y la intelección es aquel momento real cuya apertura pone de manifiesto al hombre la apertura de lo real».

2. *Pluralismo ontológico*: la doctrina de Zubiri presupone una ontología pluralista, una concepción del mundo formado por una multiplicidad de realida-

<sup>24</sup> FERRAZ FAYOS, ANTONIO, «Sistematismo de la filosofía zubiriana», en VV.AA., *Del sentido a la realidad (Estudios sobre la filosofía de Zubiri)*, Editorial Trotta, Valladolid, 1995, p. 69.

des. Cada una de estas realidades tiene una cierta autonomía, forma una unidad. Estas unidades reales son totalidades sistemáticas aunque, a su vez, están conectadas causalmente con otras realidades. De ahí que su autonomía sea sólo parcial, relativa. En cualquier caso, se trata de unidades reales, porque en todas ellas hay una determinación de las partes por el todo. De ahí la «suficiencia constitucional» y la «posición» que cada nota tiene en la constitución. La unidad real sistemática no es, por tanto, un mero agregado de partes o elementos. Según Zubiri, estas unidades constitucionales (que, a la postre, estarán dotadas, cada una, de esencia) son reconocibles a distintos niveles: átomos, moléculas, células, organismos pluricelulares... El mundo es una trama de esencias. Zubiri añade que en la escala de las realidades asistimos a una progresiva «desubstancialización», unida a una paulatina sustantivación (una molécula sería una realidad más substancial, pero menos sustantiva, que un ser humano). Que, efectivamente, en la realidad encontramos, en distintos niveles, unidades sistemáticas no reducibles a la suma de sus partes, parece claro. Así, en primer lugar, es evidente que un organismo vivo no puede considerarse una mera combinación de órganos. Pero, incluso si pasamos al mundo inorgánico y descendemos al ámbito molecular, hallamos, como afirma Lévy-Leblond<sup>25</sup>, ejemplificaciones de esta misma idea: cuando los átomos de hidrógeno se unen con el oxígeno para formar la molécula de agua, adquieren direcciones privilegiadas (las del enlace de cada átomo de hidrógeno con el de oxígeno), con lo que desaparece la isotropía que el espacio tiene para estos átomos cuando están libres. De esta forma, el todo reacciona sobre los componentes modificando sus propiedades. Similarmente, la radiación electromagnética del átomo se ve afectada por el entorno molecular que le rodea, repercutiendo en su espectro de emisión (hecho que es utilizado en los métodos de resonancia magnética nuclear). Más aún, incluso a nivel del núcleo atómico hallamos esta misma determinación de las partes por el todo: sabido es que el neutrón, partícula inestable cuando se encuentra aislada (se desintegra en un protón, un electrón y un neutrino con una vida media de un cuarto de hora), se convierte en plenamente estable cuando se une a un protón para formar un núcleo de deuterio.

Por tanto, esta idea de unidades reales, dotadas de una estructura que condiciona a sus elementos, parece suficientemente extendida por la naturaleza. Tales unidades reales pueden tener carácter constitucional y ser la sede de esencias. Y, sin embargo, cuando descendemos al mundo subatómico, encontramos posibles límites al concepto zubiriano de esencia. Expliquémonos. Si la molécula, e incluso el átomo, presentan una cierta estabilidad, en el mundo de las partículas subatómicas hacen su aparición la fugacidad y la inconsistencia. Junto a partículas inestables de brevísima vida (algunas tan fugaces que, en lugar de partículas, son denominadas «resonancias»), según algunas interpretaciones de la mecánica cuántica incluso las partículas estables están rodeadas por una nube

---

<sup>25</sup> LÉVY-LEBLOND, JEAN-MARC, *Conceptos contrarios (o el oficio de científico)*, traducción de José Chabás, Tusquets Editores, Barcelona, 2002, pp. 239-40.

de partículas virtuales con las que pueden interactuar. Es conocida la peculiaridad del *vacío cuántico*, concebido como un mar de partículas virtuales en incesante actividad. Al llegar a este punto, penetramos en un mundo de fugacidad e inconsistencia, un mundo insubstancial, opuesto a las características que definen la esencia. Y, sin embargo, no cabe duda, de acuerdo con la física contemporánea, de que estas entidades actúan en el mundo, son «cosas-realidad» en el sentido de Zubiri<sup>26</sup>. Más aún, todo este inasible mundo cuántico es concebido como el fundamento del mundo consistente y «sólido» que habitamos. Algo así como si las esencias de las cosas que nos rodean estuvieran constituidas por un fundamento inesencial, esto es, un fundamento que no obra con la necesidad propia de la esencia. Todo lo cual, parece chocar contra la repetida tesis de Zubiri de que la realidad esenciada es la realidad *simpliciter*, las cosas-realidad. No creo que esta referencia al mundo cuántico invalide la doctrina zubiriana de la esencia, pero sí podría limitar su alcance. Podría, también, matizar su sentido. A mi juicio, exige deslindar las nociones de fundamento y necesidad, la tan preciada necesidad esencial. Es sabido que, de acuerdo con la física contemporánea, muchas propiedades de los objetos perceptibles tienen su fundamento explicativo en las azarosas e indeterministas estructuras cuánticas. Incluso pueden tener en éstas su origen: hoy sabemos que el vacío cuántico puede tener la capacidad de crear materia. Más aún, de acuerdo con algunas versiones de las teorías del universo inflacionario, cabe la posibilidad de que éste sea el origen de toda la materia existente<sup>27</sup>. ¡Toda la materia del universo observable, nuestros

<sup>26</sup> El carácter activo, efectivo, del vacío cuántico está fuera de duda para la física actual. El vacío cuántico (el «mayor vacío que puede existir realmente», el estado de mínima energía concebible) actúa sobre los objetos materiales. El vacío es, así, efectivo, produce efectos. La manifestación más clara de este carácter es el denominado *Efecto Casimir*, en virtud del cual dos placas metálicas perfectamente paralelas, situadas muy próxima la una de la otra en el vacío, experimentan una atracción que las desplaza juntándolas, debido a las fluctuaciones de punto-cero del vacío cuántico. La explicación del efecto es la siguiente: el vacío puede considerarse como un mar de ondas de punto-cero de todas las longitudes. Pero entre las placas sólo pueden encontrarse aquellas ondas que encajen en un número entero de ondulaciones. Fuera de las placas pueden residir ondas de todas las longitudes. Como consecuencia hay muchas más fluctuaciones de punto-cero fuera de las placas que dentro de ellas, lo que causa la atracción y el desplazamiento verificado. El Efecto Casimir fue comprobado por Marcus Sparnay en 1958 y, en una detección absolutamente inequívoca, por Steve Lamoreaux en 1996, verificándose el desplazamiento de las placas en la cuantía establecida por la predicción teórica. La energía de punto-cero existe, por tanto, realmente (en el punto-cero hay fluctuaciones ondulatorias, y no la ausencia total de actividad) y el vacío cuántico puede desplazar objetos materiales macroscópicos. Definitivamente, el vacío cuántico (el único que existe realmente) no es la nada, ni el vacío absoluto de Demócrito o la Mecánica Clásica. Ver BARROW, JOHN D., *El libro de la nada*, traducción de Javier García Sanz, Editorial Crítica (Drakontos), Barcelona, 2001, pp. 212-217.

<sup>27</sup> Es sabido que es posible la creación de materia a partir de un estado de energía cero. Ello se debe a que la energía tanto puede ser positiva como negativa. La energía del movimiento y la de la masa siempre son positivas, pero la energía de la atracción (sea gravitatoria o electromagnética) es negativa. Por ello, puede suceder que la energía positiva necesaria para materializar las nuevas partículas sea exactamente compensada por la energía negativa gra-

cuerpos y todo lo que nos rodea, la diversidad ilimitada de planetas, estrellas y galaxias, todo podría proceder del vacío cuántico! En tal sentido, parece al menos posible la afirmación de que, efectivamente, las indeterministas estructuras cuánticas constituyen el fundamento de las estables y esenciadas estructuras de los objetos perceptibles. Y, sin embargo, ese fundamento cuántico actúa de una forma indeterminista, con una necesidad expresable meramente en términos de probabilidad. Así, el momento de la desintegración de una sustancia radiactiva no está determinado. El fundamento de este proceso es la estructura atómica, mecano-cuántica, del elemento en cuestión. Pero no es necesario que ocurra en un determinado instante. Similarmente, en el caso de la creación de materia a partir del vacío cuántico, ésta ha de producirse por pares (partícula y antipartícula), para respetar la conservación de la carga. Pero (con las restricciones, en su caso, del equilibrio energético) qué partículas se creen y en qué instante, tiene un cierto carácter azaroso, no determinado unívocamente. La concepción de la esencia que propone Zubiri supone unas estructuras estables, determinadas, unitarias, dotadas de cierta autonomía y de una forma de necesidad que vincula las propiedades constitucionales a las constitutivas (de modo que, dadas las últimas, deben ser puestas las primeras). Frente a estos caracteres, las estructuras cuánticas presentan una indeterminación ineliminable, algunas son fugaces, y sus pretendidas unidad y autonomía quedan en ocasiones en entredicho por un cúmulo de interacciones indivisibles con el entorno. Finalmente, la necesidad se hace mucho más tenue y problemática. Y, no obstante, las estructuras cuánticas son responsables de muchas de las propiedades del mundo que percibimos: sabemos que el color de un objeto es una consecuencia de la forma como refleja la luz, que a su vez depende de la distribución de electrones en las capas superficiales de sus átomos, regida por principios de la mecánica cuántica. Más aún, sabemos que las leyes cuánticas están implicadas en posibles procesos de creación de materia. Dos procedimientos son teóricamente concebibles a este respecto: la excitación paramétrica y los campos electromagnéticos intensos. En virtud de esta última, el vacío se desintegra en un estado que contiene partículas (electrones y positrones), un proceso que daría lugar a la radiación de Hawking de los agujeros negros. En virtud de la primera, resulta que el vacío clásico (equilibrio térmico a cero grados Kelvin) sólo puede existir si la curvatura espacio-temporal es constante. Cuando la curvatura varía con el tiempo (como sucede en el universo real) pueden aparecer espontáneamente partí-

---

vitoria o electromagnética. De este modo, se podría crear materia sin necesidad de aportar energía. ¿Es realmente el universo en su totalidad un estado de energía cero? En tal caso el *big bang*, y con él toda la materia existente, habría podido surgir literalmente del vacío. De hecho, los cálculos parecen demostrar que la energía total del universo está muy próxima a cero. En el contexto del universo inflacionario se han incorporado estas ideas, dando lugar al denominado «universo inflacionario autorregenerante». Para la creación de materia a partir de energía cero, véase DAVIES, PAUL, *Dios y la nueva física*, traducción de Jordi Vilá, Editorial Salvat, Barcelona, 1994, pp. 38-40. Para el universo inflacionario puede consultarse LINDE, ANDREI, «El universo inflacionario autorregenerante», en *Investigación y Ciencia*, enero 1995, pp. 16-23.



culas en el espacio mediante excitación paramétrica (aunque no es posible predecir dónde o cuándo exactamente surgirán). Incluso la hipotética concepción, dentro de la teoría inflacionaria, de un vacío cuántico con presión negativa, implica que éste, al expandirse (al contrario de lo que sucede en un fluido normal con presión positiva) no gasta energía, sino que la aumenta. Al detenerse finalmente la inflación podría liberarse toda la energía acumulada en un estallido, generándose el calor y toda la materia que finalmente emergieron del *big bang*. Como observa Paul Davies<sup>28</sup>, en todos estos procesos el factor cuántico es la clave: este factor supone la desintegración del vínculo causa-efecto en términos clásicos. Así, para este autor, en la mecánica cuántica la causalidad se torna vacilante y ambigua. Cuando el átomo excitado emite un fotón, puede calcularse el tiempo esperado o medio de la emisión, pero no cuándo ocurrirá ésta para un fotón individual. Si seguimos hablando de causalidad y necesidad debemos entender estos conceptos en un sentido muy lato. Para Davies, la excitación «incita» más que causa, la creación del fotón. El micromundo cuántico no está regido por un esquema rígido de influencias causales, sino por un pandemónium de órdenes y sugerencias. Mientras, en el ámbito de la esencia zubiriana, las propiedades constitucionales son necesarias dadas las constitutivas, los procesos cuánticos (que están a la base de toda realidad física) se vinculan con una causalidad estadística, no necesaria, no unívoca. Esto no refuta la concepción de Zubiri, porque la esencia de una realidad no es su fundamento primero ni temporal, ni causalmente, sino tan sólo en la línea de la suficiencia constitucional. Pero parece indicar que, «más allá» o «por detrás» del ámbito de las realidades sustantivas, esenciadas, constitucionalmente suficientes, hay un fondo de actividades fugaces, azarosas, inestables e indefinidas que, no obstante, constituye su fundamento indeterminista. Como si el fundamento de la delimitación finita del ámbito esencial fuera la infinitud (más allá de la esencia) de una actividad de estados superpuestos, de acuerdo con algunas interpretaciones relativas al proceso cuántico de medición (o, en general, de la interacción) y al papel que desempeña en él la función de onda. Por otro lado, la esencia supone la suficiencia constitucional, una cierta independencia o autonomía de las cosas dotadas de constitución. Esta autonomía parece requerir que la entidad constitucional forme una unidad diferenciada, individualizada del resto del cosmos. Pero, ¿adónde iría a parar esta individualidad en el nivel cuántico, de ser cierta la no-localidad? En virtud de ésta, como es sabido, dos partículas separadas incluso por años-luz de distancia pueden ser consideradas, en cierto sentido, como una sola entidad.

<sup>28</sup> DAVIES, PAUL, *Superfuerza*, traducción de Domingo Santos, Salvat, Barcelona, 1985, pp. 207-214. Véase también DAVIES, P., *Espacio y tiempo en el universo contemporáneo*, F.C.E., México, 1986, pp. 229-231 y 291-294. Para la excitación paramétrica y la creación de materia mediante campos electromagnéticos muy intensos puede consultarse DE WITT, BRYCE S., «Gravedad cuántica», en *Investigación y Ciencia*, febrero 1984; recopilado en *Cosmología*, selección e introducción de Luis Mas, Libros de Investigación Científica, Prensa Científica, Barcelona, 1989.



3. *Fundamento*: la doctrina de Zubiri supone que hay una conexión funcional entre los acontecimientos del mundo y, por tanto, también entre las distintas realidades. Conviene recordar que, para Zubiri, la causalidad no es una relación entre sustancias, sino una mera dependencia funcional, la «funcionalidad de lo real en tanto que real». Zubiri acepta, en *Inteligencia sentiente*, la crítica de Hume al principio de causalidad, si nos limitamos al contenido de lo dado en impresión. Es cierto que no nos es dada la conexión necesaria entre el contenido de dos sensaciones. Sin embargo, todo cambia si consideramos, junto al contenido, la formalidad que necesariamente le acompaña (la formalidad de realidad, siempre que no sea un sentir de estimulidad). En este caso, es necesario reconocer, según Zubiri, que sí nos está dada la funcionalidad real entre acontecimientos, su dependencia funcional. Pues bien, debido a ello, dado que las cosas-realidad poseen una unidad estructural de carácter constitucional, debe haber un momento estructural de las mismas que sea el fundamento de su suficiencia constitucional: ésa es la esencia.

Llegados a este punto, hemos visto los supuestos de los que depende la teoría de Zubiri y hemos discutido su pertinencia. Cabrían, desde luego, sobre el problema que nos ocupa, otras alternativas teóricas. Así, frente a la cuestión de la esencia, serían filosóficamente defendibles, en contra de la concepción de Zubiri, las siguientes teorías:

1. *Idealismo*: consistiría en una remisión de la esencia a la subjetividad, al ámbito de lo que es accesible al hombre. Ya se defina la esencia como unidad de sentido (Husserl), como concepto objetivo (Descartes y el racionalismo), o como concepto formal (Hegel), en todos estos casos estamos ante un esencialismo idealista. O bien se considera que el hombre no puede conocer la realidad en sí, pero en cambio halla estructuras universales de sentido (Husserl); o bien se identifica la realidad con el referente de los conceptos racionalmente justificados. En cualquier caso, esta concepción desvanece la realidad, para convertirla en un momento de la razón. En lugar de medir la exactitud de nuestros conceptos con la realidad, en esta concepción se mide la realidad por su adecuación a nuestros conceptos. Son los conceptos los que aparecen como el patrón o medida de la realidad. El idealismo de la esencia conduce a un inadmisibles antropomorfismo.

2. *Realismo substancialista* (Aristóteles): en este caso se concibe la esencia como un momento de la sustancia, como especie natural. Estamos ante un *esencialismo específico*. Pese al intento de acceder a lo que las cosas reales sean por sí mismas, esta concepción recae en una forma de antropomorfismo, pues hipostasía los conceptos de la experiencia humana cotidiana, los conceptos de géneros y especies con los que clasificamos el mundo. Además, asume el muy discutible supuesto metafísico de privilegiar la realidad de lo común, por lo que requiere un principio de individuación.

3. *Acosmismo*: consiste esta posición teórica en una negación pura y simple del concepto de esencia. La esencia se considera un concepto inaplicable a un mundo abigarrado, de una diversidad ilimitada, carente de naturaleza propia,

«caprichoso», caótico. Para esta concepción, el orden que creemos ver en el mundo es, por completo, obra del hombre. Aunque esta doctrina destaque algunos rasgos pertinentes del mundo que observamos, me parece insuficiente para explicar el orden natural, ese orden sorprendente que está descubriendo la física y que, no cabe duda, también es un rasgo asaz notorio de la experiencia cotidiana.

Por todas estas razones, frente a las insuficiencias de sus alternativas teóricas, considero que la doctrina de la esencia de Zubiri es una valiosa y notable propuesta, incluso con sus posibles limitaciones. Una propuesta que se fundamenta en lo que podríamos llamar un «análisis intelectual de la experiencia», esto es: un análisis que interpreta unos rasgos particularmente relevantes de la experiencia humana para elaborar con ellos un modelo teórico que logre explicarlos. El fundamento del conocimiento es, de este modo, la experiencia. Pero una experiencia entendida en sentido amplio, que incluye el desarrollo de los conocimientos científicos y que abarca la capacidad de la razón para elevarse a una auténtica explicación teórica.

## 5. ESENCIA, LENGUAJE Y NECESIDAD

La teoría de Zubiri no constituye sólo una contribución a la metafísica. Además, puede hacer una aportación significativa a la filosofía del lenguaje. Es sabido que uno de los temas fundamentales de la filosofía analítica, durante la segunda mitad del siglo xx, ha sido el análisis de los conceptos modales. En tal sentido, es particularmente relevante la disputa entre el esencialismo de Kripke y el relativismo ontológico de Quine. Kripke mantiene que es inevitable hablar de propiedades esenciales (permanentes y necesarias) pertenecientes a una cosa real<sup>29</sup>. Para ello, Kripke se esfuerza en mostrar que es posible establecer un vínculo esencial entre concepto y cosa. Acude, para este fin, a una semántica de mundos posibles. Así, un *designador rígido* es una expresión que designa lo mismo en todo mundo posible. Esta concepción supone que un objeto dado puede tener propiedades esenciales y otras no esenciales. En un célebre ejemplo de Kripke, el nombre «Nixon» designa a la misma entidad en todos los mundos posibles (aunque algunas de sus propiedades pudieran cambiar): es necesario a Nixon ser la persona que es, aunque en otro mundo posible perdiera las elecciones del 68. Esto es, ganar las elecciones del 68 no es una propiedad esencial a Nixon. Con su concepción (todo un hito en la filosofía analítica), Kripke restaura una teoría de la verdad como correspondencia entre el juicio y la realidad, y una forma de esencialismo. A esta visión se opondrá la tesis de la relatividad ontológica de Quine, para la que carece de sentido hablar de propiedades esenciales a las cosas al margen de nuestra propia descripción que, naturalmente, siem-

<sup>29</sup> Ver para toda esta problemática de la filosofía del lenguaje: SÁEZ RUEDA, LUIS, *El conflicto entre continentales y analíticos (Dos tradiciones filosóficas)*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002, pp. 229-235.

pre acaece en el interior de un lenguaje o sistema conceptual. Pero, independientemente de toda esta disputa, es interesante observar que Kripke no es capaz de dar una explicación adecuada de lo necesario, que no sea su metáfora de los mundos posibles. Si ganar las elecciones del 68 no es esencial (necesario) a Nixon, ¿cuáles son sus propiedades esenciales? La respuesta de Kripke podría ser: las que no varían en todos los mundos posibles. Pero esto nos ayuda bien poco a la hora de intentar determinar las citadas propiedades. No le serviría, desde luego, a Kripke, responder que son las que definen la clase natural a la que pertenece Nixon (a saber, la especie *homo sapiens*), porque eso haría a Nixon equivalente a cualquier otro ser humano.

Pues bien, en este punto, la teoría de Zubiri puede proporcionar una ayuda inestimable: de acuerdo con esta teoría, lo necesario a una cosa real dada es que las notas esenciales (esto es, constitutivas) fundamenten, «den de sí», las demás notas constitucionales de esa cosa real. Éste es el concepto de necesidad que propone Zubiri: lo necesario es la conexión entre las notas constitutivas y las constitucionales. En el ejemplo que nos ocupa, lo que es esencial a Nixon es poseer aquellas propiedades que no son adventicias ni de tipo causal, y que están fundadas en estructuras físicas o biológicas del propio Nixon (de la persona individual que designamos con este nombre), ya sean éstas los genes u otras que la investigación pueda revelar. Por esta razón, ganar las elecciones del 68 no es una propiedad esencial a Nixon, pues se trata de una nota adventicia suya. Naturalmente, esta teoría tampoco nos determina cuáles son esas propiedades, porque su conocimiento depende del desarrollo de la investigación científica, pero nos da la pista para encontrarlas. Aunque el hallazgo empírico de esas propiedades sea siempre un problema abierto, sin embargo es claro el concepto de las mismas. La teoría de Zubiri, en consecuencia, ofrece una explicación de los tres conceptos modales fundamentales. Las notas de tipo causal y adventicias son contingentes a una realidad dada (que puede tenerlas o no, sin dejar de ser la misma realidad); las notas constitucionales no constitutivas son necesarias (porque se fundan necesariamente en las que sí lo son); las notas constitutivas (o esenciales) son absolutas (en tanto que «seltas-de» todas las demás, porque reposan sobre sí mismas, porque, como dice Zubiri, «simplemente son»). Contingencia, necesidad y carácter absoluto son los tres conceptos modales fundamentales. El gran mérito de esta concepción, es que en ella se trata de una necesidad fundada en estructuras reales, y no sólo en nuestro modo de usar el lenguaje. Establece, así, la pista para hallar una necesidad real, no meramente analítica, en el mundo.

Aunque Zubiri no desarrolla temáticamente la filosofía del lenguaje (y, por tanto, no ofrece una exposición sobre los problemas del sentido y la referencia), parece que su teoría presupone alguna forma de la teoría causal de la referencia. E incluso sus ideas dan valiosas indicaciones para elaborar una tal teoría. Así, Zubiri sitúa el lenguaje en el nivel del *logos*, (el segundo estadio de la inteligencia sentiente, junto con el sentir y la razón). El *logos* es la sede del lenguaje, pues representa la intelección campal propia del juicio (entender lo que una cosa es en

función de otras en el campo de la realidad, lo que se expresa en el juicio «A es B»). Ahora bien, en tal caso, el lenguaje (como todo el ámbito del *logos* en general) presupone la impresión primordial de realidad, la impresión que nos da en el sentir el carácter de realidad. De este modo, el acceso a la realidad acontece a partir del sentir. Por tanto, el fundamento último de la realidad del objeto designado (lo que los filósofos del lenguaje denominarían la «referencia» de la expresión) es una sensación pre-lingüística. Esto no significa que esta impresión sensible garantice la existencia del objeto allende mi aprehensión. De momento, se trata sólo de «lo real en la aprehensión», y no de «la realidad allende» (recuérdese todo lo dicho anteriormente sobre esta importante distinción). En todo caso, se trata del acceso a una realidad anterior a e independiente del lenguaje. Lo cual, a su vez, tiene importantes consecuencias filosóficas: pues ahora resulta que no todo lo dado está mediado teóricamente (como pretende la dialéctica hegeliana de la certeza sensible y de la percepción). Podrá estar mediado teóricamente aquello a lo que se accede mediante el *logos* y la razón (lo que presupone estas formas de intelección), pero no la impresión de realidad misma. Esta impresión podría representar el «acto bautismal» que liga un término con su referencia en la teoría causal, rompiendo el enclaustramiento lingüístico relativista que presupone la tesis de Quine. Y, no obstante, también parece ser cierto para Zubiri que toda descripción lingüística está, en cierto modo, «teóricamente mediada»: está mediada por el propio lenguaje, en el sentido de que éste (afirma expresamente Zubiri) traduce una mentalidad (esto es, un modo de clasificar y ordenar el mundo). Lenguajes distintos expresarán mentalidades distintas, lo que significa que dos lenguajes diferentes nunca son estrictamente traducibles, y que el lenguaje no es un reflejo neutro y perfecto de la experiencia, por lo que tampoco cabe una «descripción pura» de ésta. La teoría zubiriana de la esencia ofrece, así, las claves para una matizada filosofía del lenguaje realista.

Príncipe Juan Carlos, 1. Esc. izda. 11.º-C  
28924 Alcorcón (Madrid)  
alfonso.gomez@educa.madrid.org

ALFONSO GÓMEZ FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]