

ESTUDIOS

EL ESLABÓN ARISTOTÉLICO

Resumen: El artículo investiga la influencia de Aristóteles en el surgimiento de la filosofía de Xavier Zubiri. En concreto, se estudia la repercusión de las lecturas fenomenológicas de Aristóteles, realizadas por Heidegger, sobre la formación de la filosofía de Zubiri al comienzo de los años treinta del siglo pasado. Algunos de los grandes temas de la filosofía de Zubiri comenzaron a ser forjados en este proceso. Para Zubiri, la lectura fenomenológica de Aristóteles resultó un medio para ir, con Heidegger, más allá de Heidegger.

Palabras clave: Zubiri, Aristóteles, Heidegger, metafísica, verdad, ser, realidad, actualidad, sustancia, sustantividad.

THE ARISTOTELIAN LINK

Abstract: This paper focuses on Aristotle's influence on the origins of Xavier Zubiri's philosophy. Specifically, the author investigates how Heidegger's phenomenological interpretations of Aristotle were influential over Zubiri's evolution at the beginning of the Thirties of the 20th Century. Some of the main themes of Zubiri's philosophy were initially shaped during these years. For Zubiri, the phenomenological interpretation of Aristotle represented a way of using Heidegger's philosophy to think beyond Heidegger himself.

Key words: Zubiri, Aristotle, Heidegger, metaphysics, truth, being, reality, actuality, substance, substantivity.

Aunque Aristóteles es el filósofo más citado por Zubiri, fue necesario en años pasados poner de relieve que Zubiri no es, propiamente un aristotélico. De hecho, los estudios pioneros sobre la evolución del pensamiento de Zubiri han

mostrado, sin lugar a dudas, que la filosofía de Zubiri surgió en el contexto de la fenomenología, y que las influencias decisivas para su formación intelectual fueron las de Husserl y Heidegger¹. Estos estudios sirvieron para deshacer los estereotipos superficiales que, en los años sesenta y setenta, trataron de convertir a Zubiri en un “escolástico”. Es posible que esos estereotipos no hayan animado a los estudiosos de la obra de Zubiri a subrayar la presencia de Aristóteles en su filosofía, por más que esta presencia esté mediada, no por la escolástica, sino por la filosofía contemporánea². Sin embargo, los tiempos en que la filosofía establecida en España se revolvió contra el escolasticismo ya comienzan a estar lejanos y, en el caso de Zubiri, una vez claramente aclarados los cauces principales de su evolución intelectual, queda espacio para estudiar la importancia de otras influencias filosóficas, como las de Ortega, Bergson o el mismo Aristóteles.

Este trabajo se centrará en un momento determinado de la evolución de Zubiri, y toma su punto de partida en la reciente publicación del primer volumen de sus *Cursos Universitarios*³. Se trata de cursos impartidos por Zubiri en los años treinta, a su regreso de Alemania, y que reflejan en buena medida el impacto recibido de Heidegger. Pero también reflejan, y esto es lo interesante, el impacto de la filosofía de Aristóteles. Como recuerda José Gaos en sus memorias, lo que Zubiri recomendaba a sus discípulos no era solamente la lectura de Heidegger, por quien los más abiertos al panorama filosófico europeo se interesaban, sino también, sorprendentemente, la lectura de Aristóteles⁴. Ese interés por Aristóteles puede ayudarnos a entender, por ejemplo, por qué lo que normalmente se ha llamado la “etapa ontológica” de la evolución de Zubiri, que cubriría los años 1931-1944, es en realidad tan poco “ontológica”. De hecho, Zubiri no la considera puramente ontológica, sino “ontológica o metafísica”, y señala que sus reflexiones en ese tiempo le llevaron a subrayar la prioridad de la metafísica sobre la ontología⁵. El libro principal que recoge los trabajos de esa etapa, *Naturaleza, historia, Dios*, muestra una presencia notable de la filosofía de Aristóteles, a la vez que las influencias *reales* de la fenomenología o de

1 Cf. A. Pintor, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 1983; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, 1986.

2 Sobre la presencia de la metafísica griega en la filosofía de Zubiri puede verse, entre otros, E. Rivera, “El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 339-366; M. Mazón, “Aristóteles en la metafísica de Zubiri”, en J. A. Nicolás y Ó. Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada, 2004, pp. 305-321; M. Mazón, “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri”, en J. A. Nicolás y H. Samour, *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada, 2007, pp. 231-258.

3 Madrid, 2007. El editor es M. Mazón. Citaremos esta obra con las siglas CU I.

4 Cf. J. Gaos, *Confesiones profesionales*, Oviedo, 2001, p. 46. Citado en J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, 2005, pp. 257-258.

5 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1999, pp. 13-15.

Heidegger parecen haber sido minimizadas por el propio Zubiri. Aunque no hay que descartar que en esto hayan influido las condiciones de la posguerra española, también hay que considerar la posibilidad de que estemos ante algo determinado por los cambios acontecidos en el propio pensamiento de Zubiri.

Hemos titulado este trabajo “el eslabón aristotélico”. Un eslabón no quiere ni puede ser la explicación exhaustiva de una evolución filosófica tan rica y compleja como la de Zubiri. Sin embargo, como en el caso de los “eslabones perdidos” en las discusiones sobre la evolución biológica, el descubrimiento y estudio de los mismos nos evita tener que dar saltos demasiado grandes en las explicaciones de esa evolución, a la vez que nos permite entender más detenidamente cuáles han sido los mecanismos que han posibilitado algunos cambios concretos. Aquí nos referiremos a los cambios que son detectables en el pensamiento de Zubiri al comienzo de su etapa “ontológica o metafísica”, cuando regresa de Alemania y comienza a impartir cursos en la facultad de filosofía de la Universidad Central de Madrid.

1. EL REDESCUBRIMIENTO DE ARISTÓTELES EN LOS SIGLOS XIX Y XX

La recepción de Aristóteles en la filosofía contemporánea posiblemente haya que atribuírsela a la influencia determinante de la filosofía hegeliana. Hegel aseguraba en sus lecciones sobre la historia de la filosofía que Aristóteles no sólo había sido un genio filosófico y científico inigualado, sino que su filosofía habría sido radicalmente malinterpretada por sus receptores. A Aristóteles se le habían atribuido, afirmó Hegel, opiniones radicalmente distintas a la suya, debidas a tradiciones carentes de pensamiento. No sólo eso. Según Hegel, Aristóteles habría superado a Platón en profundidad especulativa, precisamente por haber conocido el idealismo y por haberse mantenido en él a lo largo de todos sus estudios empíricos⁶. Frente a la idea clásica de Aristóteles como un exponente del “realismo”, Hegel lo reivindicó para el idealismo, hasta el punto de utilizar una cita literal de la *Metafísica* de Aristóteles como colofón de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*⁷. Además, frente a la idea usual de un “sistema filosófico aristotélico”, Hegel llamó la atención sobre el hecho de que en Aristóteles no hay propiamente sistema, por más que en sus escritos haya tratado de todos los

6 Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt a. M., 1986, p. 133.

7 Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 3, Frankfurt a. M., 1986, p. 395, donde se cita la *Metafísica* 1072b 18-31.

grandes temas de la filosofía. Por eso puede Hegel afirmar categóricamente que, si nos tomáramos la filosofía en serio, tendríamos que dar lecciones sobre Aristóteles⁸.

La recepción de un Aristóteles liberado del peso de las tradiciones escolásticas, de un "Aristóteles griego" frente al "Aristóteles latino", fue posibilitada de manera decisiva por la publicación de las obras de Aristóteles en la edición crítica de August Immanuel Bekker, a partir del año 1831. El tomo V de esta edición, publicado en 1880, contiene el famoso y utilísimo *Index Aristotelicus*, elaborado por Hermann Bonitz. Todo esto hizo posible la aparición de los primeros estudios sistemáticos sobre el "Aristóteles griego". Uno de los pioneros fue Friedrich Adolf Trendelenburg, quien puso de relieve el significado ontológico, y no puramente lógico, del término "categoría". Esto suscitó inicialmente un debate, en el que intervino Bonitz señalando también ese carácter ontológico de las categorías. Entre los estudiantes de Trendelenburg hay que mencionar a Kierkegaard, Feuerbach, Marx, y Brentano, quien sería decisivo para la recepción de Aristóteles en el siglo XX⁹.

Franz Brentano, que había sido sacerdote católico, emprendió una revisión de la lectura escolástica de Aristóteles, con la que abrió puertas decisivas para la filosofía contemporánea. Como es sabido, Husserl fue discípulo de Brentano, y de él recibió el impulso para abordar la cuestión de la intencionalidad de la conciencia. Respecto a la obra de Aristóteles, posiblemente la contribución más influyente de Brentano fue su libro *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles*¹⁰. Brentano recoge la tesis de su maestro Trendelenburg sobre el significado real de las categorías, señalando que ellas se refieren a géneros del ser, y no meramente a algo lógico o mental. En este contexto, Brentano se pregunta por el origen de las categorías, considerando su uso lingüístico. No es que Brentano pretenda defender, como había hecho Trendelenburg, una "deducción aristotélica" de las categorías, en contraposición a la deducción kantiana de las mismas. Más bien lo que Brentano hace es mostrar que las categorías aristotélicas conectan con el sentido común, y que es precisamente ese sentido común lo que les ha permitido resistir el paso del tiempo, a diferencia de lo que había sucedido con las categorías kantianas. Respecto al significado del ser, Brentano subraya que no es propiamente un concepto unívoco superior a las categorías, sino que éstas pueden llevar análogamente ese nombre respecto a la primera categoría, que es la de sustancia.

8 Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol 2., op. cit., pp. 145, 148.

9 Sobre la recepción de la *Metafísica* de Aristóteles, cf. G. Reale, *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Barcelona, 1999, pp. 209-231.

10 Cf. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862.

Otro aspecto esencial en la nueva recepción de Aristóteles es la tesis de Paul Natorp, defendida por primera vez en 1888, sobre la aparente contradicción entre la *teología* y la *ontología* en la *Metafísica* de Aristóteles¹¹. En la obra de Aristóteles encontraríamos tanto la afirmación de que el objeto de la filosofía primera es el $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ como también la afirmación de que ese objeto es el “ente en cuento ente”. Como es bien sabido, esta aparente contradicción dio lugar a la consideración evolutiva de la *Metafísica* de Aristóteles. Según el filólogo Werner Jaeger, la contradicción entre teología y ontología reflejaría una evolución en el mismo Aristóteles. Aristóteles habría partido de posiciones cercanas al idealismo de Platón, y paulatinamente habría ido evolucionando a posiciones más realistas y empiristas. Por eso, en su filosofía primera, asistiríamos a una evolución desde la teología, que versa sobre una entidad separada, hasta una filosofía primera que versaría sobre el ser de todos los entes¹².

Esta recepción contemporánea de Aristóteles sin duda posibilitó que Zubiri pudiera enfrentarse con el Aristóteles griego, más allá de las imágenes distorsionadas de Aristóteles tradición escolástica. De hecho, Zubiri llevó clases con Werner Jaeger durante su estancia en Berlín, después de sus estudios con Heidegger en Friburgo de Brisgovia¹³. Sin embargo, la recepción de Aristóteles que fue decisiva para Zubiri fue la de Heidegger. Es lo que hemos de considerar a continuación.

2. EL ARISTÓTELES DE HEIDEGGER

No nos interesamos aquí, obviamente, por la presencia de Aristóteles en toda la obra filosófica de Heidegger¹⁴, sino solamente aquella que pudo ser decisiva para la propia evolución de Zubiri, quien estuvo con Heidegger en Friburgo en los años 1929 y 1930. Heidegger, en un conocido seminario de 1973 en Zähringen, señala que la obra de Brentano está en el punto de partida, tanto de Husserl como de su propia evolución intelectual. Pero Heidegger señala que, mientras que la obra que fue determinante para Husserl fue la *Psicología desde*

11 Cf. P. Natorp, “Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik”, en los *Philosophische Monatshefte* 24 (1888) 37-65; 540-574.

12 Cf. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1995, pp. 194-261.

13 Cf. J. Corominas y J. A. Vicens, *La soledad sonora*, op. cit., p. 228. Según estos autores, las primeras clases de Zubiri en la universidad de Madrid en los años 1927-28, antes de sus estudios con Heidegger, mostrarían a un Zubiri que participaría, al menos parcialmente, de las tesis de Jaeger (cf. *ibid.*, p. 192). Más adelante, como veremos, Zubiri rechaza esas tesis.

14 Puede verse el clásico de F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984.

un punto de vista empírico, para él mismo la obra decisiva habría sido el libro de Brentano sobre el significado múltiple del ente en Aristóteles. Heidegger comenta que con ese libro aprendió a leer filosofía. “Mi Brentano”, dijo Heidegger sonriendo, “es el de Aristóteles”¹⁵. Por supuesto, la expresión no es del todo exacta, como el mismo Heidegger reconoce en otros textos, pues su lectura de Aristóteles estuvo posibilitada por la fenomenología. El punto de partida de Heidegger no hay que buscarlo solamente en el Aristóteles de Brentano, sino también en la misma fenomenología de Husserl. Veamos esto más detenidamente.

En su texto titulado “Mi camino en la fenomenología”, Heidegger recuerda que desde el año 1907, antes de su entrada en la universidad, el mencionado libro de Brentano sobre Aristóteles, que le había regalado un sacerdote católico, le acompañaba en sus primeros intentos de adentrarse en la filosofía. Lo que le preocupaba en ese momento era determinar, dentro de la multiplicidad de significado del ser de la que hablaba Brentano, cuál era el significado fundamental. Heidegger afirma que, con su entrada en la universidad, en 1909, entra en contacto con la obra de Husserl, concretamente con las *Investigaciones lógicas*. Inicialmente esa obra le decepciona, pues no responde a las preguntas que le había planteado el libro de Brentano. Además, Heidegger entiende que la obra de Husserl, a pesar de su crítica al psicologismo, sigue moviéndose dentro del paradigma de una fenomenología de los actos de conciencia, y que por tanto no logra salir del ámbito de la filosofía moderna. Una sospecha que le es ampliamente confirmada por la publicación de las *Ideas* de Husserl en el año 1913¹⁶.

Ello no obsta para que Heidegger valore en la fenomenología no sólo su independencia respecto a los argumentos de autoridad, sino también el ejercicio concreto del “ver fenomenológico”. De hecho, Heidegger quedó subyugado por la sexta de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que trata de la “intuición categorial”. La importancia de la misma para su pensamiento la señala Heidegger en el ya mencionado seminario de Zähringen: cuando veo un objeto determinado hay un ver sensorial y un ver categorial. Al ver, por ejemplo, un libro, no veo solamente una cosa sustancial, sino que también veo la substancialidad, no como un libro, sino como algo que hace posible e aparecer del libro, y que en este sentido es más aparente que el mismo libro. Se trata de un cambio radical respecto a la concepción kantiana de las categorías: mientras que Kant ponía las categorías en el juicio, aquí las categorías, incluyendo la primera categoría ontológica, la de sustancia, quedan situadas en un ámbito previo, que es el

15 M. Heidegger, *Seminare*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 385-386.

16 Cf. M. Heidegger, “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 81-90, especialmente pp. 81-84.

de la intuición categorial¹⁷. Desde este punto de vista, no es extraño que Heidegger haya realizado su tesis de habilitación, en 1915, sobre la doctrina de las categorías, concretamente sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*. En el último capítulo de ese libro señala la necesidad de referir el problema de las categorías no sólo al juicio, sino también al sujeto, y a la interpretación de la historia¹⁸.

Cuando Husserl llega a Friburgo en 1916, Heidegger valora altamente sus lecciones, pero no puede separarse de Aristóteles. Lo que hace es leer a Aristóteles fenomenológicamente, apoyado sobre todo en la sexta de las *Investigaciones lógicas*. Tenemos, si se quiere decir así, un ejercicio de lo que después se llamará la *Wiederholung*: el filósofo se pone en el lugar del autor estudiado, en este caso de Aristóteles, para rehacer fenomenológicamente su experiencia. Husserl no ve con demasiado entusiasmo estos ejercicios de su discípulo, no sólo por lo que tiene de valoración de la historia de la filosofía, sino también porque considera que sus propias *Investigaciones lógicas* están superadas desde hace tiempo por la publicación de sus *Ideas*. Sin embargo, para Heidegger estas lecturas de Aristóteles resultan decisivas. Como nos dice Heidegger literalmente: “en eso experimenté lo más importante (*das eine*): lo que para la fenomenología de los actos de conciencia se realiza como auto-anunciarse de los fenómenos, ha sido pensado de manera más originaria por Aristóteles y por todo el pensamiento y existencia griegas como Aletheia, como el des-ocultamiento (*Unverborgenheit*) de lo presente (*Anwesendes*), como su des-ocultación, como su mostrarse”¹⁹. Veamos más concretamente qué significa esto.

3. LA VERDAD COMO DES-OCULTAMIENTO

En el curso de 1920-1921 sobre “Introducción a la fenomenología de la vida religiosa”, Heidegger comentaba la afirmación aristotélica de que “el ente se dice de muchas maneras”²⁰ diciendo que “Aristóteles se refiere tal vez a algo distinto de lo que se ha creído hasta ahora. En él no se trata solamente de consideraciones ontológicas, sino que está flotando, sin hacerse explícita, una consideración completamente diversa. La metafísica de Aristóteles está tal vez más avanzada de

17 Cf. M. Heidegger, *Seminare*, op. cit., pp. 376-377.

18 Cf. el estudio de A. Xolocotzi, “‘Mi Brentano es el de Aristóteles’. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger”, en A. Xolocotzi (ed.), *Actualidad de Franz Brentano*, México, 2006, pp. 77-91, especialmente p. 88.

19 Cf. M. Heidegger, “Mein Weg in die Phänomenologie”, op. cit., p. 87.

20 Aristóteles, *Metafísica* 1003a 33.

lo que nosotros estamos hoy en filosofía”²¹. El contexto de esta afirmación apunta más allá de las consideraciones formales u ontológicas, hacia un análisis de la experiencia originaria de la vida fáctica. A esta vida fáctica es a la que se refiere explícitamente en el curso que Aristóteles imparte en el semestre de invierno de 1921-1922, titulado precisamente “Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles”. Tras hacer un recorrido breve por la recepción de Aristóteles en la historia de la filosofía, Heidegger subraya la falta de una interpretación de Aristóteles basada en la vida fáctica. Desde la vida fáctica es desde donde Heidegger aborda la cuestión sobre el origen de las categorías, una pregunta que viene gravitando sobre la filosofía contemporánea desde Trendelenburg y Brentano: las categorías tienen su origen en la vida misma, en la que están presentes en forma originaria²².

En el llamado *Informe Natorp*, procedente del mismo año 1922, Heidegger afirma explícitamente que la intencionalidad de la que habla la fenomenología no es algo que compete exclusivamente a la conciencia, sino un carácter de toda la vida fáctica. De ahí que la filosofía tenga que ser desarrollada como una hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica, a la que deben ser reconducidas la ontología tradicional y la lógica²³. Pues bien, esta hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica se puede desarrollar como una lectura de Aristóteles, pues éste filósofo habría encontrado en la física, entendida como un estudio del ente en su movilidad, un punto de partida del que salen tanto la ontología como la lógica²⁴. Aristóteles habría entrevisto que la intencionalidad es un carácter no exclusivo de la conciencia, sino propio de todo el trato humano con el mundo²⁵. En este momento, Heidegger entiende que en esta atención de Aristóteles a la vida fáctica predomina el paradigma de la producción, de tal manera que el ser viene a ser especialmente el “estar finalizado”, según el modelo de la estatua que tiene la plenitud de su ser al estar terminada²⁶. Heidegger no ve de manera especialmente positiva este enfoque en la producción pues, desde su punto de vista, es algo que le impide a Aristóteles explotar otra dimensión del ser, también presente en su obra: es el ser como ser-verdadero, tal como la encontramos en el libro IX (Θ) la *Metafísica*²⁷.

21 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., p. 56.

22 Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, pp. 8-9 y 88.

23 Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Madrid, 2002, pp. 46-47.

24 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 54-55.

25 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 83.

26 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 71 y 81.

27 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 83-85.

Ello no obsta para que Heidegger pueda comentar muy positivamente la tesis aristotélica de que la ἀΐσθησις es siempre verdadera²⁸, debido sin duda al influjo de la “intuición categorial” de Husserl. A diferencia del λέγειν, que es siempre entender algo como algo, y donde por tanto cabe la falsedad, en la presencia inmediata de algo no hay falsedad, sino solamente verdad. De ahí que el λόγος sea algo derivado, cuya función es dejar que el objeto se muestre a sí mismo (ἀπόφανσις) tal como es. En cambio, el νοεῖν, entendido como una cierta ἀΐσθησις²⁹, sería el modo de inteligir fundamental, en el que no habría error, pues el νοεῖν, como la luz, se limitaría a iluminar las cosas, posibilitando el trato con ellas³⁰. Otros estudios heideggerianos sobre Aristóteles, en esta misma época, continúan en esta línea de interpretación, hasta el punto que Heidegger podrá decir en 1923 que Aristóteles ha sido su “modelo” en la búsqueda filosófica, aunque haya sido Husserl quien le haya dado los “ojos”³¹. Ahora bien, este modelo es asumido de una manera muy concreta. Se trata de ir a Aristóteles para ver cómo lo que en él era originario queda encubierto, y cómo el resto de la historia de la filosofía ha quedado afectado por esa caída³².

¿Y qué es concretamente lo originario? En los manuscritos del curso sobre *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger se refiere concretamente a la ἀλέθεια de los griegos, entendida como des-ocultamiento (*Entdecktheit*)³³. La ἀλέθεια muestra que los griegos tenían una idea clara de que la apertura del mundo no es algo que tuviera que ser conquistado, pues el mundo no sería algo cerrado³⁴. Pues bien, la *Entdecktheit* como des-ocultamiento es precisamente el fenómeno originario, que consiste en un “estar visible en el mundo”, tal como nos dice Heidegger en el curso del semestre de invierno de 1923-1924. Esta *Entdecktheit* es algo más radical que el haber producido algo. Sin embargo, el pensamiento humano suele evitarla, para refugiarse en estructuras más controlables. De ahí que los griegos, aunque entrevieron la *Entdecktheit*, nunca la desarrollaron plenamente, sino que huyeron de ella, asumiéndola en conceptos

28 Cf. Aristóteles, *De anima* 427b 12.

29 Cf. Aristóteles, *De anima* 432a 2.

30 Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, op. cit., pp. 63-66.

31 Cf. M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt a. M., 1982, p. 5. Este escrito estaba destinado a constituir la introducción a un libro sobre Aristóteles.

32 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 76.

33 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 106.

34 Seguimos el *Skript* de M. Heidegger titulado *Interpretation platonischer Dialoge*, tal como se conserva en el Archivo Xavier Zubiri, pp. 9-10. Corresponde al tomo 19 de la *Gesamtausgabe* titulado *Platon: Sophistes*. La razón de preferir el manuscrito original se debe a que, en ocasiones, Heidegger reelaboró estos textos, sustituyendo los tratamientos fenomenológicos por un lenguaje más “existenciales”, cf. R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, 2006, p. 13.

derivados como ψυχή, ουσία ο φύσις³⁵. ¿Cómo podemos entonces acceder a la *Entdecktheit* de una manera originaria? Heidegger recurre aquí, de nuevo, a la filosofía de Aristóteles: el ἀλεθεύειν (“verdadear”) como una manera de ser en el mundo, el cual se convierte ahora para Heidegger en una cuestión fundamental³⁶. De hecho, en el semestre de invierno de 1924-1925, Heidegger dedicó la primera parte del curso a estudiar el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde precisamente aparece la cuestión del ἀλεθεύειν. Allí Heidegger habría detectado los tres grandes movimientos desocultadores de la vida en Aristóteles (πρᾶξις, ποίησις y θεωρία), con sus correspondientes disposiciones (φρόνησις, τέχνη y σοφία), que terminarían por dar lugar a los tres grandes temas de *Ser y tiempo*: el *Dasein*, la *Zuhandenheit*, y la *Vorhandenheit*³⁷. De la praxis como un modo del “verdadear” vendría la idea de que el “ser-verdad” como “ser-desencubriendo” es una manera de ser del *Dasein* o existente humano³⁸.

En cualquier caso, lo que le interesa a Heidegger no es primeramente la existencia humana, ni la ontología en el sentido clásico de la expresión, sino la cuestión de la verdad. A ese tema está dedicado el curso del semestre de invierno de 1925-1926 titulado “Lógica: la pregunta por la verdad”. En lo que debía ser un curso de introducción a la lógica, Heidegger se esfuerza en señalar que el λόγος tiene un carácter derivado, pues no sería otra cosa que una conducta de la existencia para hacer ver el ente en cuanto tal, mostrándolo³⁹. Lo decisivo es esta mostración del ente, y por tanto la cuestión de la verdad. Heidegger sostiene que, para Aristóteles, la verdad no es, como se ha creído normalmente, una adecuación entre el pensamiento y las cosas, sino la apertura al mundo, y en esto consiste precisamente la ἀλήθεια⁴⁰. De ahí que Aristóteles pueda llegar a afirmar que la verdad es “el sentido más propio” del ser, en el que se recogen los otros sentidos del ser como categorías, como acto, o como οὐσία⁴¹. La razón es la siguiente. Si tomamos el νοεῖν según el modelo de la αἴσθησις, incluso como un palpar (θιγεῖν), tal como nos dice Aristóteles, entonces tenemos una verdad en la que se excluye toda falsedad. Lo que tenemos son entes simples meramente presentes. Lo decisivo es simplemente que algo me sale al encuentro, y dejo que

35 Cf. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Skript de las lecciones de Heidegger en el Archivo Xavier Zubiri, p. 390.

36 Cf. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Skript de las lecciones de Heidegger en el Archivo Xavier Zubiri, pp. 104-105.

37 Es la interpretación de F. Volpi, “¿Es posible aún una ética. Heidegger y la filosofía práctica”, *Anuario de los Seminarios de Filosofía* (Pontificia Universidad Católica de Chile) 9 (1996) 45-73.

38 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, p. 220.

39 Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 143 y 156.

40 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 163-166. Es la tesis en *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 213-230.

41 Cf. M. Heidegger, *Logik*, *op. cit.*, p. 178.

me salga al encuentro. De ahí la tesis aristotélica de que el ser es la ἀλήθεια, pues Aristóteles habría equiparado el ser con el des-ocultamiento (*Entdecktheit*) que está presente en el palpar (θιγεῖν) el ser de lo simple (*das Einfache*)⁴². Todos los otros sentidos del ser presuponen este sentido básico y último, que es la “verdad” en sentido ontológico.

Heidegger observa aquí algo muy importante. Si Aristóteles y los griegos han podido entender la verdad como determinación del ser, es porque presupusieron una idea determinada del ser como presencia. Por supuesto, en esto se da prioridad al presente temporal, y se obtiene una concepción del ser, configurada por el “ahora”, que es la que ha sido dominante en toda la historia de la filosofía occidental. La comparecencia o presencialidad (*Anwesenheit*) sería la determinación fundamental del ser, y éste sería precisamente el significado de la οὐσία. El ser como presencia es lo que posibilita la idea griega de verdad como des-ocultamiento de lo presente⁴³. Por supuesto, Heidegger conoce el sentido coloquial del término οὐσία en griego, que se refiere a la hacienda, a los bienes, al haber de una persona⁴⁴. Sin embargo, Heidegger prefiere el sentido gramatical del término, que es el del abstracto del participio presente activo del verbo ser, es decir, la “entidad”. De ahí que la οὐσία signifique, o bien el ente, o bien el ser del ente, la *Seinsheit*, su entidad o esencialidad. Ahora bien, si el ente significa ante todo lo que está presente, la οὐσία se convierte en pre-sencialidad (*Anwesenheit*). Con ello Heidegger no pierde totalmente de vista la conexión con el sentido coloquial de la οὐσία, pues el término alemán *Anwesen* puede también designar los bienes inmuebles⁴⁵.

De este modo, durante los años veinte, Heidegger ha ido madurando una interpretación de Aristóteles que está a años-luz del Aristóteles escolástico. Al igual que Hegel, también Heidegger dirá que Aristóteles no era ningún realista⁴⁶. Al mismo tiempo, la interpretación de Heidegger va mucho más allá de los estudios de Aristóteles realizados por Trendelenburg o por Brentano. Heidegger se ha apropiado de Aristóteles en orden a repetir fenomenológicamente su experiencia originaria, incluyendo lo olvidado de esa experiencia, y así realizar su propia tarea filosófica. Pues bien, esta lectura de Aristóteles es precisamente la que influye de un modo decisivo sobre Zubiri.

42 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 190.

43 Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 191-195.

44 Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *Indicación de la situación hermenéutica*, *op. cit.*, p. 58.

45 Cf. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, texto en el Archivo Xavier Zubiri, p. 29. También M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, 2007, pp. 58-59.

46 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 208.

4. LA RECEPCIÓN ZUBIRIANA

La publicación del primer volumen de los *Cursos Universitarios* de Xavier Zubiri, correspondientes a sus lecciones en los años 1931-1932, a la vuelta de su estancia en Friburgo, nos permite estudiar algunos aspectos del diálogo zubiriano con Heidegger de manera mucho más precisa que lo que hasta ahora era posible. Aunque se trata de los apuntes de sus estudiantes, se puede colegir con cierta prudencia de ellos las opiniones que Zubiri estaba sosteniendo al comienzo de los años treinta. Es interesante observar que Zubiri interpreta muy tempranamente a Heidegger en términos que no son ni existenciales ni simplemente "ontológicos". Lo decisivo para Heidegger sería el problema de la verdad, de tal manera que Zubiri resumirá su filosofía diciendo simplemente "la verdad 'existe'"⁴⁷. Evidentemente, el "existir" designa aquí al *Dasein* como ámbito de la *Sorge*, es decir, de la intencionalidad radicalizada en términos de un trato fáctico con el mundo. Pues bien, Zubiri, al igual que Heidegger, llama la atención sobre la importancia que para la fenomenología tiene el enfoque aristotélico del problema de la verdad: "cabe decir que Husserl ha partido del punto en que dejó Aristóteles a la verdad" (CU I 582). El Aristóteles de Zubiri es también un Aristóteles leído a la luz de la fenomenología.

Esto significa que, de entrada, otras lecturas de Aristóteles quedan excluidas por Zubiri. Por un lado, Zubiri rechaza el Aristóteles de la tradición escolástica. Al igual que Hegel y que Heidegger, Zubiri entiende que no hay, propiamente hablando, un sistema filosófico aristotélico (CU I 139s), y que Aristóteles no debe ser interpretado simplemente como un "realista" (CU I 280). Y, al igual que Heidegger, Zubiri señala que, para Aristóteles, la verdad no comienza siendo un atributo propio del logos, una adecuación entre el logos y las cosas. La verdad, para Aristóteles, pertenece de lleno a la metafísica (CU I 275-277). Por otra parte, aunque Zubiri conoce las tesis de Natorp y de Jaeger, no acepta que exista en Aristóteles una contradicción entre la filosofía primera como teología y la filosofía primera como ontología. En realidad, ya en el platonismo era posible tratar del ser en cuanto tal y del ser en cuanto principio, ya que en ambos casos se trataba de ultimidad (CU I 154, 168-171). Además, la separación del dios aristotélico no lo pone en la situación de las ideas platónicas, como piensa Jaeger, ni lo convierte en una causa distinta del universo. El dios aristotélico sería simplemente el momento sustante del universo (CU I 194, 236). En cualquier caso, para Zubiri, Jaeger no habría entendido el significado decisivo de la verdad en sentido ontológico, cosa que Heidegger sí habría hecho⁴⁸.

47 Cf. X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid, 2002, p. 29n.

48 Zubiri parece usar muy de cerca el curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cuyo Skript se conserva en el Archivo Xavier Zubiri.

¿Quiere decir esto que Zubiri hace una lectura “heideggeriana” de Aristóteles? Una primera aproximación a los textos de Zubiri de esta época deja pocas dudas sobre la influencia del pensador alemán en la lectura zubiriana de Aristóteles. Zubiri parece hacer lo mismo que Heidegger: una “lectura fenomenológica” de Aristóteles para repetir su experiencia a la altura de nuestro tiempo⁴⁹. Al igual que Heidegger, Zubiri llama la atención sobre la “melancolía” de Aristóteles como punto de partida de la filosofía⁵⁰. Al igual que Heidegger, Zubiri pretende utilizar a Aristóteles para alcanzar ámbitos filosóficos que en Aristóteles solamente están insinuados, como es por ejemplo la cuestión de los presupuestos del λόγος. Como Heidegger, también Zubiri señala que el concepto de tiempo de Aristóteles está en la base de la idea de tiempo propia de toda la filosofía occidental, incluyendo la idea de tiempo del mismo Bergson (CU I 243, 330s)⁵¹. Al igual que Heidegger, Zubiri llama la atención sobre la aparente contradicción entre la verdad en sentido lógico y en sentido ontológico, para señalar la preeminencia de la segunda (CU I 274-277). No sólo eso. Zubiri señala la superioridad de Heidegger sobre Aristóteles: Heidegger no sólo se pregunta por el porqué, sino que se pregunta también por qué preguntamos por qué (CU I 144-149)⁵².

Sin embargo, a pesar de todas estas coincidencias, Zubiri insinúa que su acuerdo con Heidegger es solamente parcial (CU I 282). Lo que queremos hacer aquí es precisamente explorar la parcialidad de ese acuerdo, para ver en qué manera concreta la lectura de Aristóteles por parte de Zubiri se aleja paulatinamente de la lectura heideggeriana y, al alejarse, configura de alguna manera los contornos de la evolución propia de Zubiri.

5. LA ALÉTHEIA Y LA VERDAD

En el curso sobre “Introducción a la filosofía. La metafísica de Aristóteles”, Zubiri expone el pensamiento del Estagirita según los diversos sentidos del ser:

49 El texto de Zubiri titulado “Filosofía y metafísica”, que estaba originalmente destinado a ser la introducción a una selección de textos de Husserl, Scheler y Heidegger termina significativamente con una reflexión sobre la relevancia “fenomenológica” de Aristóteles por su trato inmediato con las cosas, cf. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 213-214.

50 Cf. Aristóteles, *Problemata* 953a 10ss; M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., p. 232; X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 287.

51 Heidegger sostiene esto en el curso sobre *Geschichte des Zeitsbegriffs*, del semestre de verano de 1925, conservado en el Archivo Xavier Zubiri.

52 Esto parece una referencia clara al texto de Heidegger *Vom Wesen des Grundes*, de 1929 (Frankfurt a. M., 5ª ed., 1965).

ser según las categorías, ser por accidente, ser como acto y potencia, y finalmente, el ser en tanto verdad. Ahora bien, ya hemos visto la relevancia que la cuestión de la verdad ha ido cobrando en la interpretación de Heidegger. No sólo eso. Según Zubiri, este último sentido del ser no sólo es en el que culmina la metafísica de Aristóteles, sino también el que la determina (CU I 272, 278-280). En cuanto determinante de toda su metafísica, cabría perfectamente la posibilidad de exponer a Aristóteles a partir de este sentido supremo del ser (CU I 313). De hecho, ésta fue la forma en la que Zubiri expuso el pensamiento de Aristóteles muchos años después, en el curso de 1969-1970 sobre "Los problemas fundamentales de la metafísica occidental"⁵³. Con esto, tal vez podemos ya entrever un cierto matiz diferenciador respecto a Heidegger. Para Heidegger, el ser como verdad es algo que Aristóteles y los griegos sólo entrevieron, pero que quedó de alguna manera olvidado en su pensamiento debido a la prioridad de otras aproximaciones al ser, como la productiva. En cambio, Zubiri, aunque reconoce que en la filosofía de Aristóteles hay posibilidades no plenamente exploradas, no tendrá problema en entender toda la reflexión del Estagirita desde este sentido de la verdad. Lo cual se deriva en último término de que la interpretación de la ἀλήθεια aristotélica no es exactamente la misma en Heidegger y en Zubiri. Veamos esto más despacio.

En un principio, no dejan de llamar la atención de nuevo las similitudes entre Heidegger y Zubiri en su lectura de Aristóteles. Zubiri, al igual que Heidegger, subraya que la verdad representa sentido más noble o "más propio" (κυριώτατα) del ser para Aristóteles (CU I 281). Como Heidegger, Zubiri evita la supresión de esta frase aristotélica, a diferencia de quienes no la consideran auténtica o de quienes proponen traducciones alternativas como si Aristóteles se refiriera al sentido más propio de la verdad y no del ser. La ἀλήθεια es el sentido más noble del ser porque designa el momento originario de unidad entre el ser y el pensar, tal como señala Heidegger a lo largo de toda su evolución filosófica, y como también Zubiri seguirá manteniendo en sus lecturas posteriores de Aristóteles⁵⁴. Estamos precisamente ante el momento originario de vinculación entre el ser y el pensar sobre el que ya Parménides había llamado la atención. Precisamente por eso, Zubiri puede sostener que Aristóteles (y toda la filosofía griega) no es ni realista ni idealista, sino que sus consideraciones se mueven en un plano anterior y más radical (CU I 280). También hay una cercanía completa entre Heidegger y Zubiri cuando éste señala que la verdad lógica en Aristóteles se ha de entender desde la verdad ontológica (CU I 274-277, 283-284), pues en definitiva el λόγος se funda en algo más radical, que es el νοεῖν (CU I 304-307,

53 Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, 1994, p. 54.

54 Cf. X. Zubiri, *ibid.*, p. 66.

311, 208, 210ss). Al igual que Heidegger, Zubiri también llama la atención sobre el hecho de que, para Aristóteles, el λόγος funciona uniendo distintos elementos de un ser compuesto, mientras que en el νοεῖν tenemos la cosa en su simplicidad (CU I 284s). Y, como Heidegger, también Zubiri recuerda que, para Aristóteles, el νοεῖν se entiende según el modelo de un palpar (CU I 294)⁵⁵.

Las diferencias decisivas entre Heidegger y Zubiri aparecen a la hora de decirnos en qué consiste esa verdad en sentido ontológico. Como hemos visto, para Heidegger, la interpretación de la ἀλήθεια como des-ocultamiento era precisamente lo que posibilitaba su conexión con el aparecer fenomenológico. En cambio, para Zubiri, la ἀλήθεια de Aristóteles no consiste en su des-ocultamiento, por más que ése pueda ser el sentido que aparece en los diccionarios⁵⁶. En realidad, la perspectiva de los griegos habría sido la inversa a la que piensa Heidegger. Los griegos no habrían fundado el ser en la ἀλήθεια, y por tanto en el aparecer, sino que habrían considerado que todo aparecer se funda en un ὄν, en un ente. El des-ocultamiento sería siempre algo posterior a aquello que se desoculta. Considerar al ser dentro del aparecer, dentro del fenómeno, sería seguir moviéndose en el ámbito de la fenomenología. Frente a ello, Zubiri sostiene que la ἀλήθεια, lejos de ser el des-ocultamiento, es más bien la estructura misma del ὄν, del ente, que está patente. La verdad como ἀλήθεια sería esta patencia del ente anterior a su presencia (CU I 289, 293, 314). La patencia, así considerada, es una característica de la cosa misma, a diferencia de su aparecer o su presencia (CU I 308). Por supuesto, se trata de la cosa misma a la que tenemos acceso en el νοεῖν. Pero, en ese νοεῖν, la verdad ontológica es algo anterior a su des-ocultamiento o a su presencia. Como dice Zubiri, “verdad no es que esté descubierta la cosa, sino que la índole misma de ella es que resulte patente y, justamente por ser patente, se la puede ver como es y se la puede tener presente” (CU I 288)⁵⁷.

La verdad, en sentido ontológico, es algo más radical que el des-ocultamiento. Ella consiste en patencia o, mejor dicho, en “ser patente” (CU I 309).

55 Por supuesto, estos énfasis no sólo muestran la influencia de Heidegger sobre Zubiri, sino también la influencia, sobre ambos pensadores, de la “intuición categorial” de Husserl. Zubiri ya había llamado la atención sobre la misma, con independencia de Heidegger, en su “Filosofía del ejemplo” de 1926 (cf. X. Zubiri, *Primeros escritos 1921-1926*, Madrid, 1995, pp. 359-369; véase también CU I 593). Pero el uso de la misma para interpretar a Aristóteles se debe al influjo de Heidegger.

56 Zubiri entiende que a Heidegger los intereses de filósofo sistemático le conducen a una cierta arbitrariedad cuando examina la historia de la filosofía (CU I 293, 398s).

57 En escritos posteriores, Zubiri ha tomado patencia y “descubrimiento” como términos prácticamente equivalentes (cf. *Naturaleza, historia, Dios, op. cit.*, p. 38n; *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1981, pp. 239-246). Lo decisivo de los cursos de los años treinta para la evolución de Zubiri termina siendo la idea de una verdad anterior a toda dualización y la remisión de la patencia a la cosa misma que está patente.

Lo decisivo entonces es que averigüemos en qué consiste ser patente. Para ello conviene recordar que toda verdad lógica se funda en una verdad ontológica, accesible en un νοεῖν que puede entenderse según el modelo del palpar. El λόγος dice algo de algo, y por tanto presupone una multiplicidad, mientras que en el νοεῖν tenemos algo simple. Pues bien, esto simple es precisamente la οὐσία de la que trata la metafísica de Aristóteles (CU I 286ss, 308). La οὐσία no consiste primeramente en “esencialidad” o “presencialidad”, como podía sugerirnos Heidegger. Para Zubiri, la οὐσία es simplemente la cosa. Ciertamente, la οὐσία está presente, de modo que para encontrarme con ella no tengo más que tropezarla. Pero el carácter fundamental del ser no se halla en su presencialidad, sino en la cosa misma. De modo que, “precisamente porque es cosa, es apta para estar presente y no, como cree mi genial maestro Heidegger, que el ser de la cosa se halla en la presencialidad” (CU I 314). Entonces hay que ver qué hay en la cosa misma que la haga patente o, dicho de otro modo, ver en qué modo la verdad es el modo más propio o más noble del ser de la οὐσία. ¿Por qué la verdad le compete a la οὐσία, es decir, a la φύσις, a la naturaleza de las cosas (CU I 288-289)?

Habría que decir que en el ser mismo hay un poder aparecer. La verdad como patencia es una estructura ontológica del ser. El ser para Aristóteles es algo patente (CU I 293-294). Y este ser que es patente es la οὐσία. Por eso, para averiguar en qué consiste la patencia de la οὐσία tenemos que ir a la característica con la que ella se nos presenta en el νοεῖν, y esta característica no es otra que su simplicidad. La cosa es verdadera en el νοεῖν porque es una, antes de toda predicación. En lo que vemos en el νοεῖν no hay una pluralidad de momentos que encubran lo que vemos. Por eso, en la simplicidad de su presentación, lo visto es verdadero (CU I 296-297). De ahí que Aristóteles nos diga, como vimos, que los sentidos son siempre verdaderos (CU I 191-192, 556). En el ver, en el tocar, en el palpar de la αἴσθησις palpamos la mismidad de la cosa, sin que haya ningún desdoblamiento entre el ser y el fenómeno, que entonces se nos convertiría en apariencia. La verdad ontológica no consiste en someter el ser al aparecer, sino, más radicalmente, en la mismidad entre el ser y el aparecer. En la αἴσθησις, hay una mismidad entre el ser y el fenómeno (CU I 298-300).

Es interesante observar que en este momento decisivo, Zubiri apela a la αἴσθησις en particular, más que al νοεῖν en general. Y es que los textos de los alumnos de Zubiri nos transmiten ya la impresión de que, más allá de la “intuición categorial” de la fenomenología, estamos ya en la sensación o impresión.

58 Cf. Aristóteles, *De anima* 418a 26 – 419b 2.

59 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 286-287. El texto proviene de una conferencia del año 1931, publicada en 1933.

En la impresión es donde se da puramente esa mismidad entre el ser y el fenómeno. Si, más allá de la sensación o impresión, estuviéramos hablando de percepciones, tendríamos ya algún tipo de dualidad, porque en toda percepción, y por supuesto en todo juicio, estamos ya captando las cosas con un sentido, y por tanto entendiendo algo como algo, pareciendo algo. Cuando captamos el sentido de lo que aparece estamos ya un poco más allá de la verdad ontológica en su completa simplicidad, porque ya tenemos algo (las impresiones) que parecen algo (su sentido). Ahí ya cabe la posibilidad del error. En cambio, en la simplicidad de la sensación no hay error, y precisamente por eso la metafísica se funda en la sensación (CU I 188, 191-192).

Para explicar la verdad como “ser patente”, Zubiri recurre a la metáfora de la luz. Se trata, como es sabido, de una metáfora usada por Aristóteles⁵⁸, y a la que también recurre Heidegger. Sin embargo, el uso de Zubiri difiere del de Heidegger, y muestra los matices del alejamiento de su maestro. Para Zubiri, la luz es la patencia (CU I 290), y por tanto es algo que pertenece a la cosa. De ahí que subraye que la luz no ilumina por ser luz, sino que es luz porque ilumina (CU I 296). Lo que se quiere decir con esto es que la luz es un momento de la cosa misma, en cuanto que ilumina, y no algo que envuelve a la cosa ulteriormente. La luz no es algo posterior a la cosa, sino “lo que la cosa es” (CU I 298). Zubiri usará esta metáfora de la luz para señalar que hay que ir más allá del ser de Heidegger⁵⁹. Años más tarde, en *Sobre la esencia*, Zubiri discutirá el pensamiento de Heidegger recurriendo de nuevo a la misma metáfora para mostrar que la “realidad” de la cosa es anterior a su “ser”⁶⁰. En los *Cursos universitarios* estamos más bien ante una metáfora del ser patente de la cosa como algo anterior a su des-ocultamiento⁶¹. En cualquier caso, de la luz así entendida nos dice Zubiri que está más allá del $\delta\nu$ y del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. La anterioridad respecto al $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ significa que éste no es la forma suprema del ser, sino simplemente una forma de ver que consiste en tropezar con el ser. Incluso si consideramos el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ como un “dejar” trasparecer el ser, el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ se funda siempre en lo que la cosa es (CU I 293s, 300s). En cambio, Heidegger interpretaba el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ mismo como la luz⁶². Por otro lado, Zubiri dice que la luz es anterior al $\delta\nu$, al menos en el sentido de que la cosa es siempre anterior a su ser. Para Zubiri, la metafísica de Aristóteles trata sobre las cosas que son, y no sobre el ser (CU I 183, 315, 319, 510). Y la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ es precisamente eso: la cosa que es. Es lo que hemos de ver más detenidamente.

60 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp.447-448.

61 Puede verse también CU I 416s. En CU I 447 relaciona la luz con la realidad.

62 Cf. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, op. cit., pp. 65-66.

6. LA OUSÍA Y LA SUSTANTIVIDAD

La tesis de que la metafísica aristotélica trata de las cosas que son, y no del ser, marca la diferencia más decisiva entre la evolución intelectual de Zubiri y el camino seguido por Heidegger. A Zubiri le interesa la οὐσία, no en el sentido de presentidad, o de esencialidad, o de entidad, sino en el sentido de una cosa que es. Y esta cosa que es Zubiri la considera una cosa “sustantiva”. Recordemos que, cuando Heidegger explicaba en el seminario de Zähringen la importancia de la “intuición categorial”, nos ponía precisamente el ejemplo de que, al ver un libro, vemos también la substancialidad (*Substantialität*) como aquello que, aunque no aparece, hace posible ver el libro y, en este sentido, es más aparente que lo que aparece⁶³. El mismo Brentano decía algo muy parecido: “según Aristóteles, el concepto de sustancia (*Substanz*) está dado directamente en nuestras intuiciones, y de hecho sin él no puede haber ninguna representación de un accidente”⁶⁴. También Zubiri afirma que el ser de Aristóteles está sobreentendido como cosa sustantiva (CU I 181-184, 190-191).

Ahora bien, no deja de llamar la atención que Zubiri, en los *Cursos universitarios* traduzca normalmente οὐσία como “sustantividad”, y no como sustancia o substancialidad. Como es sabido, en la filosofía madura de Zubiri, la contraposición entre sustancia y sustantividad jugará un papel sistemático. Zubiri entenderá la “sustancia”, a diferencia de la “sustantividad”, como la expresión de una concepción de la οὐσία en términos de soporte o sujeto (ὑποκείμενοι) de sus propiedades. Esta concepción, que innegablemente está en Aristóteles⁶⁵, proviene, según Zubiri, de un acceso a las cosas por la vía del λόγος. La estructura de la frase predicativa indoeuropea, que consta de sujeto y predicados, se proyecta sobre la realidad, que queda de este modo comprendida en términos de un substrato, ya sea la sustancia de la filosofía antigua o el sujeto de la filosofía moderna. En último término, se piensa que lo único que hacen los sentidos es proporcionar los datos para un juicio, y sería el juicio el que últimamente determina cuál es la estructura de lo real. Desde el punto de vista de Zubiri, sin embargo, hay otra vía que no proyecta sobre la realidad la estructura del λόγος predicativo, y que también se puede encontrar en Aristóteles⁶⁶. En los *Cursos universitarios* esta distinción entre sustantividad y sustancia está incoada como una contraposición entre la aproximación a la οὐσία desde el νοεῖν y la apro-

63 Cf. M. Heidegger, *Seminare*, op. cit., pp. 376-377.

64 F. Brentano, *Aristoteles*, Leipzig, 1911, p. 53.

65 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1029a 1.

66 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., 75-94; *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 206-207.

ximación a la misma desde el λόγος. Como hemos visto, la lectura zubiriana de Aristóteles está centrada en la verdad ontológica, que tiene su lugar en el palpar del νοεῖν. De ahí que, en los *Cursos universitarios* su interpretación de la οὐσία no destaque normalmente su aspecto substratual. Más bien Zubiri encuentra en la οὐσία aristotélica algunas características que ulteriormente desembocarán en su concepto de “sustantividad”. Veamos esto más despacio.

En primer lugar, Zubiri insiste en que la οὐσία o “sustantividad” es algo delimitado (πέρας). En su exposición de los presocráticos, anterior al estudio de la metafísica de Aristóteles, Zubiri había insistido en que uno de los grandes temas de la filosofía griega ha sido la determinación de lo indeterminado (CU I 148, 152). Esta delimitación es también una característica de la sustantividad. Frente a un ser evanescente o indeterminado, Zubiri insiste en que el ser del que trata Aristóteles es algo perfectamente delimitado. Esto es precisamente lo que quiere decir la οὐσία: una cosa delimitada que es⁶⁷. Es importante observar que, si el ser como sustantividad es algo limitado y finito, dentro de ella no hay una nada (CU I 174s, 239, 260s). Los griegos, sostiene Zubiri, no pensaron el ser desde la nada. Se trata, como es sabido, de una tesis que determinará la visión zubiriana de la historia de la filosofía. Desde el punto de vista de Zubiri, el horizonte griego de la movilidad fue sustituido por el horizonte medieval y moderno de la nihilidad. Desde Agustín hasta (al menos) Hegel, la historia de la filosofía se habría movido en un mismo horizonte, configurado por la idea teológica de creación: las cosas son vistas desde la perspectiva de que son, pero podrían no ser⁶⁸. Aunque Zubiri entiende que con Husserl y Heidegger la filosofía comienza a superar una de las características del horizonte de la creación, que es la “metafísica de la subjetividad”, hay pocas dudas de que Zubiri tiene presente a Heidegger cuando habla del horizonte de la nihilidad⁶⁹.

El hecho de que en la οὐσία o sustantividad no haya ningún momento de negatividad tiene que ver con la completa simplicidad que ella muestra en la αἴσθησις, tal como vimos. Desde la perspectiva de la filosofía madura de Zubiri, podría decirse lo siguiente: en la medida en que en el νοεῖν incluimos el momento de sentido, tenemos ya un comienzo de dualización: las notas que hay en mi aprehensión son percibidas como notas de una “mesa”. Y, en ese momento, como hemos visto, se abandona la mismidad entre el ser y el parecer: las notas

67 Cuando se Zubiri se refiere a la tesis aristotélica de que el ser, contra lo que sostenía Platón, no es un género supremo, es difícil no ver en ello una proyección de su propia discusión con Heidegger (CU I 160, 190).

68 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 267-287.

69 Cf. CU I 175; también X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., p. 35, donde claramente se sitúa a Heidegger en el horizonte de la nihilidad.

de la sustantividad parecen una mesa. Podrían tal vez no serlo. Ahí nos podemos encontrar entonces no sólo con un posible momento de indeterminación, sino también con el hecho de que el parecer, como momento característico del λόγος, es una actualidad derivada y dual de la primaria actualidad con que se actualiza la sustantividad. Toda actualidad dual está atravesada por una oquedad de la que carece la actualización primordial de la sustantividad.⁷⁰ Todo esto, por supuesto, son consideraciones propias de la filosofía madura de Zubiri, que no están en los *Cursos universitarios*. Sin embargo, nos pueden ayudar a entender una característica que será decisiva para la evolución de Zubiri, y que ya hemos encontrado en estos cursos: la idea de que en la αἴσθησις hay una mismidad entre ser y parecer, y por tanto no hay dualización. Esta carencia de dualización es precisamente lo propio de la sustantividad. En la οὐσία aristotélica se muestra que el ser es uno (ἓν). De ahí su carácter anterior al λόγος. La coseidad de la cosa es aquello que está siempre sobreentendido en cualquier otro sentido de la palabra “ser” (CU I 185-188).

Con esto nos aproximamos a otro sentido de la οὐσία que será determinante en el concepto zubiriano de sustantividad. Y es que las cosas, como sentido primero del ser en Aristóteles, no son algo simplemente pragmático. Aquí Zubiri también se distancia explícitamente de la interpretación heideggeriana (CU I 398s). Las cosas son algo “sustantivo” (CU I 182, 184, 239, 455). El término “sustantividad” subraya precisamente este momento de “suficiencia” (CU I 255) que tiene la cosa en cuanto que es. No es la cosa considerada desde el punto de vista de que es algo producido, o algo que tiene utilidad. Es la cosa como suficiente en sí misma, y por tanto como algo separado de las demás cosas. Es importante observar que este aspecto de la οὐσία es precisamente el que enlaza con su sentido coloquial: la οὐσία como la hacienda, como aquellos recursos que son suficientes para la vida de quien los posee. Es un sentido de la οὐσία que Zubiri destaca repetidamente a lo largo de esta etapa de su evolución intelectual, y que culminará en su propia definición de la sustantividad: lo real como constitucionalmente suficiente, es decir, lo real en cuanto que es suficiente para ser algo “de suyo”⁷¹. En definitiva: Zubiri interpreta la οὐσία aristotélica desde su uso coloquial, en términos de suficiencia o “sustantividad”, y no substancialidad ni esencialidad. La οὐσία como sustancia o sujeto está ciertamente en Aristóteles (CU I 404), pero desde el punto de vista de Zubiri es derivada, porque obedece a una aproximación desde el λόγος, y no desde el νοεῖν (CU I 328). La οὐσία como esencialidad proviene del significado gramatical de la expresión

70 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, pp. 185-187; 212ss; 278ss.

71 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 65-66, 121-125, 374, 469; *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 201-204.

(abstracto del participio presente activo del verbo εἶναι) y leída como presencia constituye la interpretación de Heidegger. Sin embargo, Zubiri descarta esta interpretación porque pasa por alto que la οὐσία, para Aristóteles, es siempre una cosa determinada.

La οὐσία, nos dice Aristóteles, es la primera de las categorías. Zubiri participa de la interpretación ontológica de las categorías, que hemos visto ya en Trendelenburg y Brentano. Las categorías son modos de ser (CU I 196ss). Al mismo tiempo, señala Zubiri, las categorías tienen también una dimensión intelectual. Son modos en los que algo va “sobreentendido”. Ciertamente, las categorías tienen que ver con la predicación del λόγος, pero Zubiri piensa que, cuando Aristóteles afirma que las categorías son palabras dichas sin compleción, está aludiendo a una dimensión anterior a la predicación, que es precisamente el “sobre-entendimiento” (CU I 207s, 219). Pues bien, lo primero que va sobreentendido siempre en toda intelección no es la entidad del ser en general, sino la οὐσία o sustantividad de la cosa. Por eso es la primera de todas las categorías. Todos los demás sobreentendidos (cantidad, cualidad, relación, lugar, etc.) remiten a la sustantividad. De hecho, cuando alguien no tiene ni idea de lo que es una cosa con la que se encuentra, de todos modos siempre sobreentiende la coseidad de esa cosa, que no es otra que su sustantividad (CU I 181-186, 206, 213-216). Es importante observar que esto “sobreentendido” no es necesariamente un sentido (el sentido de ser una cosa), sino algo que parece más radical, precisamente porque, como hemos dicho, se refiere a un momento de la cosa en el que no hay ninguna dualización entre ser y parecer. Por eso no deja de ser llamativo que Zubiri no siempre llame a la sustantividad un “sentido” sobreentendido, sino simplemente un “carácter” que se sobreentiende en toda cosa (CU I 184-185). Algo que nuevamente apunta en la dirección de su filosofía ulterior, donde el término “carácter” constituye un antecedente de lo que después se llamará “formalidad” como momento anterior al sentido. Es el carácter o formalidad de realidad, algo sobre lo que tendremos que volver⁷².

Esta idea de la sustantividad como algo “sobreentendido” le sirve a Zubiri para interpretar la πρώτη φιλοσοφία, la filosofía primera, de Aristóteles. La primeridad de la filosofía primera, su πρώτη, estaría precisamente en que trata de algo que, por estar sobreentendido, es siempre primero (CU I 190). No primero en un sentido cronológico, sino en un sentido estructural. Y aquí Zubiri recurre a un término que después tendrá un uso sistemático en su filosofía madura: el *prius*. El πρώτη de la filosofía primera es justamente ese *prius* (CU I 601). Desde este punto de vista, resulta ahora muy comprensible que Zubiri no vea una con-

72 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 114-115, y especialmente la página 372, donde relaciona carácter y formalidad.

tradición, en la obra de Aristóteles, entre la filosofía primera como ontología y como teología. La filosofía primera no trata del ser en cuanto ser, sino de las cosas que son, es decir, de las sustantividades. Y la sustantividad aristotélica es algo separado, pero no en el sentido de las ideas platónicas, sino en el sentido de su suficiencia. Esta suficiencia le corresponde por excelencia al dios aristotélico, que no tiene fines fuera de sí, sino que es el fin al que tienden todas las cosas (CU I 236, 332s, 425ss).

Hay otro aspecto de la sustantividad que adelanta de manera sorprendente reflexiones que Zubiri hará muchos años después. Es la cuestión de la οὐσία como esencia de la cosa. En este caso no nos estamos poniendo en la perspectiva de lo sobreentendido, es decir, en la perspectiva de las categorías, sino en la perspectiva de la distinción entre la οὐσία y los accidentes. La perspectiva de las categorías toma la οὐσία en unidad con sus accidentes. Pero también es posible considerar la οὐσία desde el punto de vista de lo que la cosa siempre es, de lo que era el ser (τὸ τί ἦν εἶναι). Esto es precisamente la esencia aristotélica. En este caso, la esencia no designa una especie lógica, sino aquél trozo de la sustantividad que determina lo que la cosa es (CU I 222ss, 234s). Como dice Zubiri, “dentro de οὐσία, esencia significa aquel conjunto de notas que son radicales, de donde todas las demás dimanen de una manera necesaria” (CU I 235). Algo que en los años treinta constituye una interpretación de Aristóteles, pero que podría ser literalmente asumido dentro de la idea de esencia que aparece en la filosofía madura de Zubiri.

7. LA ENÉRGEIA Y LA REALIDAD

Como hemos visto, la interpretación de la ἀλήθεια como “patencia” nos condujo, desde el des-ocultamiento heideggeriano, hacia la cosa misma como “ser patente”. En la cosa misma hay algo que le permite ser patente, y por tanto tener verdad en el sentido ontológico. El estudio de la cosa misma nos condujo a la οὐσία entendida como sustantividad. Pero con eso todavía no hemos terminado de determinar qué hay en la cosa misma que le permite ser verdadera. Pues bien, esto es lo que podemos encontrar en el análisis que Zubiri realiza de la ἐνέργεια aristotélica.

Aunque inicialmente Zubiri recuerda que la ἐνέργεια se puede traducir como un “surgir la cosa, su emerger”, de hecho normalmente la traduce como “realidad”, a pesar de considerar que no es una traducción perfecta (CU I 238-

239, 248-249)⁷³. Ahora bien, ¿qué quiere decir Zubiri con este término? Aquí es importante tener en cuenta que la palabra “realidad” es relativamente reciente en la historia de la filosofía⁷⁴. Los latinos, como es sabido, tradujeron ἐνέργεια normalmente como *actus* o *actualitas*. Pues bien, aunque se trate de un término relativamente reciente, Zubiri no recurre a los sentidos usuales de la palabra “realidad” como posibles interpretaciones de la ἐνέργεια. Al contrario. Zubiri rechaza los sentidos usuales de realidad, que serían tres: la realidad como esencia; la realidad como oposición a ficticio; y, en teoría del conocimiento, la realidad como lo que existe por sí mismo en oposición a lo pensado⁷⁵. Pues bien, Zubiri piensa que estos tres sentidos del término “realidad” presuponen uno fundamental, que considera incorrecto. Es la idea de la realidad como lo opuesto a la nada. Por eso se determina lo que es la realidad a partir de lo que no es. El concepto de realidad, precisamente por ser moderno, tiene su lugar en el horizonte moderno de la creación, y carga por tanto con presupuestos teológicos que no pueden admitirse en el punto de partida de la filosofía (CU 239-241, 260s). Es difícil evitar ver aquí una alusión al concepto de realidad (*Realität*) que encontramos en ser y tiempo, pues allí Heidegger lo piensa a partir de la *Sorge*, y por tanto lo hace depender de la existencia misma del *Dasein*⁷⁶. Una indicación más de que Heidegger, desde el punto de vista de Zubiri, estaría, al menos parcialmente situado en el horizonte de la nihilidad.

Ahora bien, si el término “realidad” es moderno, y si los sentidos modernos del mismo no le satisfacen a Zubiri, ¿qué quiere entonces decirnos con ese término? Zubiri entiende que desde Anaxágoras hasta Aristóteles, la filosofía ha considerado el ser desde el punto de vista del ἔργον, del acto. En la ἐνέργεια no tendríamos propiamente ni el hacerse de la cosa, ni simplemente la cosa después de hecha, sino más bien la articulación entre la cosa hecha y el ἔργον que la constituye. Entonces, desde este punto de vista, la ἐνέργεια se referiría a aquello que la cosa efectivamente es. El término “realidad” serviría entonces para aludir a este aspecto de “efectividad” que también está en la palabra germánica para realidad: *Wirklichkeit*. De nuevo aquí tenemos que ver con la raíz indoeuropea de ἔργον, *Wirken*, *work*. En este caso, la realidad no se piensa desde la nada, sino desde su efectividad, es decir, desde el trato directo con las cosas.

73 Una interpretación de Aristóteles a partir del “surgir” nos llevaría por caminos muy distintos a los de Heidegger y Zubiri.

74 Cf. G. Marquínez Argote, *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Bogotá, 2006.

75 Es interesante observar que, en este contexto, Zubiri subraya que la ficción es también realidad, algo que aparecerá de forma sistemática en su filosofía madura, cf. *Inteligencia y logos*, op. cit., pp. 129-130.

76 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 211-212.

Precisamente porque las cosas tienen una realidad efectiva, es por lo que pueden ser patentes. Estamos claramente, de nuevo, ante una lectura de Aristóteles que pretende reconstruir su experiencia en inmediato contacto con las cosas. No desde las teorías, no desde las filosofías, no desde el horizonte medieval y moderno de la creación, sino desde las cosas.

Esto es algo que debemos tener en cuenta a la hora de considerar la otra traducción, la habitual, del término ἐνέργεια, también utilizada por Zubiri en muchos textos. Zubiri parece considerar la realidad como equivalente a la "actualidad". Por ejemplo nos dice que la sustantividad que emerge desde sus posibilidades "es la actualidad o realidad". O también nos dice que "la realidad no es lo opuesto a la nada, sino la efectividad o actualidad" (CU I 248). Esta última frase nos muestra ya desde qué perspectiva Zubiri considera la actualidad. La actualidad está vista como efectividad, y no como la plenitud de la realidad de una cosa. Según Zubiri, a Aristóteles no le interesa el ente en acto, sino la actualidad del ente (CU I 248-250). Algo obvio, si estamos partiendo del análisis de la experiencia, y no de una teoría sistemática sobre las estructuras ontológicas del mundo.

Es interesante observar que en esta distinción entre el "ente en acto" y la "actualidad del ente" tenemos posiblemente una primera aparición de la diferencia entre "actuidad" y "actualidad" que encontraremos en la filosofía madura de Zubiri. Mientras que "actuidad" designaría, para el Zubiri maduro, la plenitud de la realidad de algo, la actualidad se referiría al "estar presente de la cosa como real"⁷⁷. No nos dejemos engañar por la aparición de lo "presente". Hay que subrayar que la actualidad de Zubiri no es mera presencialidad. En su filosofía madura, Zubiri distingue entre la actualidad como un "estar presente", subrayando el aspecto físico de "estar", y la mera presencialidad. La actualidad no es mera presencialidad porque es un *estar* presente de una cosa, desde sí misma, y como real. En su interpretación juvenil de Aristóteles, Zubiri dice que la presencia de la cosa es algo derivado de su efectividad. No se trata de una presencia cualquiera, sino de la presencia "en la efectividad de la cosa que está ahí" (CU I 254). La ἐνέργεια como realidad, efectividad o actualidad es lo que determina la presencia de la cosa. De nuevo tenemos la cosa como fundamento de su patencia y, sólo ulteriormente, como determinante de su presencia. La realidad de la cosa es el fundamento de su patencia y de su presencia.

⁷⁷ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 137-141. Es curioso que en esta última obra Zubiri entiende que la "actuidad" es la traducción adecuada de la ἐνέργεια aristotélica, mientras que en los *Cursos universitarios* más bien le atribuye a Aristóteles la opinión contraria, diferenciándolo del Aristóteles de la escolástica.

Este tratamiento de la ἐνέργεια nos sirve también para entender cómo Zubiri enfrenta la cuestión paralela de la δύναμις o potencia. Al igual que Zubiri rechaza que la ἐνέργεια aristotélica pueda ser entendida como una especie lógica, también Zubiri insiste en que la potencia no designa el “ser posible”, pues de nuevo estaríamos pensando la realidad a partir de la nada. Frente a la concepción escolástica y racionalista de la potencia a partir de los entes ideales que, por carecer de contradicciones lógicas, tienen la posibilidad de existir, Zubiri insiste en que, para Aristóteles, la potencia es capacidad para ser (CU I 251-253, 259). Esto significa que hay que considerar las potencias a partir de la actualidad, porque la capacidad para ser está determinada por lo que ya existe. De hecho, Aristóteles no habla simplemente de potencia, sino de ser en potencia, es decir, no de la capacidad considerada aisladamente, sino de un modo de ser (CU I 255ss, 262-264, 268). Y esto significa entonces que la potencia es siempre algo concreto, como concreta es toda la metafísica de Aristóteles (CU I 262, 265). Observemos, sin embargo, que considerar una determinada cosa desde el punto de vista de sus posibilidades significa ir más allá de lo que simplemente está actualizado en el νοεῖν. Mientras que el νοεῖν versa sobre la actualidad, el λόγος trata de las potencias o posibilidades. De hecho, Zubiri nos dice que el λόγος es la mismidad de dos posibilidades (CU I 306s), algo que perfectamente comprensible desde lo que Zubiri dirá mucho tiempo después sobre el objeto de la razón. La razón, según el Zubiri maduro, trata de las posibilidades, las cuales son *al mismo tiempo* posibilidades de la cosa (lo que la cosa podría ser), como también posibilidades de la propia razón (la razón opta por una vía determinada para abordar un problema)⁷⁸.

En cualquier caso, el λόγος tiene una función derivada respecto al νοεῖν, pues la función del primero consiste en llevar las cosas a la claridad del segundo (CU I 307). Una claridad que no proviene de que el νοεῖν sea por sí mismo una luz, sino por el hecho de que en el νοεῖν está la unidad compacta de la cosa, sin distinción entre el ser y el parecer. La tarea del λόγος es precisamente por eso la de articular lo uno y lo múltiple, conduciéndolos a la unidad de la cosa en el νοεῖν (CU I 203). Y así como en el λόγος hay una mismidad de posibilidades, en el νοεῖν hay una mismidad más radical: una mismidad de actualidades. Es la mismidad entre la actualidad de la cosa y la actualidad de la intelección (CU I 306-307). Así interpreta Zubiri la conocida tesis aristotélica de que “la ἐνέργεια de lo sentido y del sentir es una y la misma”, por más que su ser no sea el mismo⁷⁹. Es interesante señalar que esta mismidad de actualidad va a ser utilizada por Zubiri, muchos años después, para aceptar la tesis de Heidegger de que

78 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983, pp. 40-81.

79 Cf. Aristóteles, *De anima* 425b 25-26; véase también 430a 20.

la comprensión del ser es un verdadero darse del ser, pero al mismo tiempo para señalar que en la comunidad de actualidad entre la cosa y la intelección hay una anterioridad de la cosa⁸⁰. Esta comunidad de actualidad seguirán presente en la filosofía de Zubiri hasta su teología sobre la "inteligencia sentiente", donde se establece que la índole esencial de la misma es precisamente la "actualidad común" entre la cosa y la intelección⁸¹.

8. CONSECUENCIAS ULTERIORES

Se cierra así el círculo por el que habíamos empezado nuestras consideraciones. La reflexión sobre la verdad en Aristóteles nos condujo a ver que, según Zubiri, ésta no consiste en des-ocultamiento, sino en la patencia de la cosa. La verdad en sentido ontológico no es otra cosa que su "ser patente". El ser que es patente no consiste en mera presentidad, sino que es algo perfectamente delimitado y dotado de suficiencia, es decir, una cosa sustantiva. La filosofía primera no trata del ser en cuanto ser, sino de las cosas que son. Pues bien, la actualidad de las cosas en el $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es precisamente lo que hace posible su patencia como una realidad verdadera. Zubiri ha partido de la lectura que Heidegger hace de Aristóteles para ir más allá de Heidegger mismo, poniendo las bases de su propia evolución filosófica. Veamos esto más detenidamente.

Si consideramos los trabajos de Zubiri posteriores a su curso sobre Aristóteles, pronto advertimos cómo en ellos se continúan algunos de los temas tratados en ese curso. En primer lugar, hay algunos trabajos, como "Sobre el problema de la filosofía" (1933) y "Hegel y el problema metafísico" (1933) que tratan expresamente con la concepción zubiriana de la historia de la filosofía. Frente a las divisiones más frecuentes, que distinguen entre la filosofía antigua y medieval, por un lado, y la filosofía moderna, por otro, Zubiri propone una división distinta. Lo decisivo, para Zubiri, no es la subjetividad cartesiana como característica de la modernidad. Para Zubiri, el auténtico cambio de horizonte tiene lugar cuando el cristianismo introduce en occidente la idea teológica de creación, con lo que las cosas comienzan a ser consideradas, no desde sí mismas, sino desde la nada: son pero podrían no ser. Es precisamente esta nihilidad que amenaza a todas las cosas la que vuelve la vista del filósofo desde el mundo hacia su creador, de modo que solamente puede llegar a las cosas si primero se pone en la mente de Dios. Algo que caracteriza a toda la historia de la filosofía, desde Agustín hasta Hegel. La llamada "metafísica de la subjetividad" no es más que un estadio dentro de ese

80 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 442-445.

81 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 155-169.

horizonte, determinado por el hecho de que el filósofo, en determinado momento, no sólo queda separado de las cosas, sino también de la seguridad en la existencia de Dios. Es la situación en la que se coloca Descartes, y que solamente puede solucionar yendo primero a Dios, para así poder después acceder a las cosas. Como hemos dicho, la comprensión de este horizonte como "horizonte de la nihilidad" le permite a Zubiri incluir en él, al menos parcialmente, a Heidegger, por más que la superación heideggeriana de la metafísica de la subjetividad pueda también ser considerada por Zubiri como el inicio de una salida hacia un nuevo horizonte. Ahora bien, Zubiri termina su artículo sobre Hegel señalando que la verdadera salida hacia un tercer horizonte no puede plantearse a partir del ser de la luz, sino a partir de algo que está más allá del ser⁸².

Otro interés importante de Zubiri a comienzo de los años treinta es el que versa sobre las ciencias naturales. No deja de ser sorprendente para muchos el hecho de que Zubiri, en 1930, deje a Heidegger en Friburgo y se dirige a Munich y a Berlín, donde realiza principalmente estudios científicos. Este abandono de la meca de la filosofía alemana se entiende mejor si caemos en la cuenta que Zubiri posiblemente entonces ya ha comenzado a entrever que la filosofía primera, como ciencia de las cosas, está dirigida hacia algo que está más allá del sentido, incluyendo el sentido del ser. Como ha subrayado Diego Gracia, si el objeto de la filosofía fuera solamente el sentido, su interlocutor exclusivo serían las ciencias que tratan del sentido, es decir, las ciencias humanas o ciencias del espíritu. Pero si la filosofía trata de las cosas, tiene que prestar *también* atención a las ciencias de la naturaleza. Tal como hizo el mismo Aristóteles... Y las huellas de la lectura zubiriana de Aristóteles aparecen en sus reflexiones sobre las ciencias.

En su trabajo sobre "La idea de naturaleza: la nueva física" (1934) Zubiri rechaza la interpretación idealista de la mecánica cuántica, señalando que en la nueva física no se trata de objetividad o subjetividad del conocimiento humano, sino de una relación real en la que se encuentran la luz (necesaria para la observación), y la materia. La luz, claro está, puede tener dos sentidos. Desde un punto de vista, la luz es un fenómeno electromagnético y fotónico que acontece dentro de la naturaleza. Pero en otro sentido la luz es algo que permite ver todas las cosas. Precisamente en cuanto que las hace visibles, la luz es para Zubiri "el sentido mismo de lo que ha de entenderse por naturaleza", pues es "el supuesto o condición de toda fenomenalidad, la estructura formal de la naturaleza, en el sentido de claridad". Más allá de la vinculación entre espacio, tiempo y materia, propia de la física de Einstein, la mecánica cuántica habría vinculado espacio,

82 Cf. X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 17-124; *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 267-287. La referencia a algo más allá del ser está en este último texto, pp. 286-287.

tiempo, materia y luz. Es decir, aunque la mecánica cuántica no trata en absoluto de condiciones subjetivas para el conocimiento, sí trata de la presencia de las cosas en la luz. La indeterminación de lugares y velocidades por acción de la luz no surge más que si hay un ente que quiere o tiene que servirse de la luz para averiguar el lugar que ocupan los cuerpos y la velocidad a la que se hallan animados. La luz se convierte así en el ámbito de vinculación constitutiva entre el pensamiento y las cosas, tal como sucedía con la patencia (ἀλήθεια) de Aristóteles⁸³.

No sólo eso. Zubiri observa que la nueva mecánica cuántica ha cambiado decisivamente el sentido de lo que ha de entenderse por experiencia, por fenómeno y por realidad. En la física clásica, los fenómenos eran sustitutivos de la experiencia, mientras que en la mecánica cuántica los conceptos son la experiencia misma hecha concepto. El sentido del concepto sería ser en sí mismo una especie de experiencia virtual, al mismo tiempo que la experiencia tendría una estructura conceptual⁸⁴. Es más, los fenómenos ya no son, como en la física clásica, aproximaciones a los objetos ideales, sino que son esos objetos mismos. En la mecánica cuántica, los conceptos de corpúsculo y de onda son interpretaciones de observables, de modo que la física ya no necesita salirse de los observables y sustituirlos por modelos pensados. La mecánica cuántica se mantiene en los observables, pasando sí al límite, pero al límite de Bernouilli, es decir, a un límite dentro de los fenómenos, que no los sustituye por otra cosa. Es algo que Zubiri puede integrar fácilmente en su perspectiva filosófica, pues precisamente el estudio de Aristóteles le había llevado a subrayar la importancia de aquel momento de unidad de la cosa en el que no hay distinción entre el ser y el fenómeno. Esa mismidad de ser y parecer era la que conducía a Zubiri, como vimos, hacia un ámbito que está más allá del sentido, y que terminará por llamar "realidad". Algo que nos encontramos también en su trabajo sobre la mecánica cuántica cuando Zubiri nos dice que, en ella, no se pretende otra cosa que designar la probabilidad de una observación, y no la determinación *real* de un estado. Pero añade inmediatamente, transformando el sentido del término realidad: "o,

83 Cf. X. Zubiri, "La idea de naturaleza: la nueva física", en *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 291-353, especialmente las pp. 337 y 347-349. Zubiri también publicó un largo texto como "Prólogo e Introducción" a *La física del átomo*, un libro de Arthur March, cf. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 137-178.

84 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 331. Nos encontramos con algo que Zubiri puede integrar filosóficamente con facilidad a partir de la "intuición categorial", a la que ya nos hemos referido. Al mismo tiempo, se prepara un concepto de experiencia como momento de la actividad racional, muy distinto de la pura acumulación de datos sensibles, tal como Zubiri defenderá a lo largo de su evolución filosófica, y que se expone sistemáticamente en *Inteligencia y razón*, op. cit., pp. 222-257.

si se quiere, para la física, el estado *real* de algo es sólo aquél en que yo lo *veo*”⁸⁵. De este modo, dice Zubiri, “la *realidad* con la cual se mide el valor de las aproximaciones prácticas no es algo independiente de nuestras observaciones, sino el límite estadístico de ellas, el *límite en el sentido de Bernouilli*”⁸⁶. Es la realidad en la intelección y no fuera de ella: una consecuencia filosófica de la mecánica cuántica que Zubiri puede asumir fácilmente después de su interpretación de Aristóteles.

La determinación de lo que se ha de entender por “realidad” va tomando contornos algo más precisos en el artículo titulado “Filosofía y metafísica” (1935). Por un lado, se nos dice que “la realidad es un carácter de las cosas”, y no por tanto un sentido que el sujeto les otorgue o que se descubra en la *Sorge*. En el sentir, sentimos “algo que en aquel sentir adquiere su sentido: se siente un sonido, un aroma, etc.” Es decir, hay una anterioridad del “algo” sobre el sentido. En todo sentir hay un momento estructuralmente anterior a la captación de su sentido. A esto se refiere Zubiri cuando habla del “sentir en cuanto sentir”. Pues bien, según Zubiri “el sentir en cuanto sentir es la realidad real”. Se trata de una expresión que, vista desde la filosofía madura de Zubiri puede resultar todavía muy imprecisa, pero que claramente sitúa en el “sentir-realidad” aquella unidad entre el inteligir y el ser de la que hablaba la filosofía griega, y que en el curso sobre Aristóteles se analizaba al hilo de la ἀλήθεια como verdad en sentido ontológico. Una verdad ontológica que Aristóteles describía recurriendo a un νοεῖν entendido según el modelo del palpar, y que Zubiri interpretaba como patencia, como ser patente. Ahora nos lo dice claramente Zubiri: “el sentir como realidad es la patencia ‘real’ de algo”. Zubiri añade: “el sentir es la primera realidad de la verdad”. La realidad de la verdad acontece primeramente en el sentir. En cuanto que está en el sentir, esta realidad no siempre es real con independencia del sentir. Como dice Zubiri: “es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad”. En la αἴσθησις, nos decía Aristóteles, hay siempre verdad. El error es ulterior, como interpretación de lo que hay en el sentir. De ahí la necesidad de averiguaciones ulteriores que, partiendo de la realidad sentida en el sentir, determinen cuál es la realidad verdadera de la cosa. Algo que en este artículo se formula con una terminología todavía vacilante, pero que está apuntando muy claramente al desarrollo posterior de la filosofía de la inteligencia de Zubiri⁸⁷.

85 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., p. 350.

86 X. Zubiri, *ibid.*, p. 330.

87 Cf. X. Zubiri, “Filosofía y metafísica”, en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 179-214. Todas las citas literales que hemos hecho están en las pp. 201-202.

El carácter vacilante de la terminología se comprueba atendiendo a otros trabajos de la misma época, como "En torno al problema de Dios" (1935), donde se utiliza la distinción entre "haber" y "ser", señalando que el "ser" supone siempre el "haber". Aunque en diversas ocasiones Zubiri sugiere el "haber" como traducción de la οὐσία aristotélica, lo cierto es que en este artículo Zubiri sitúa la "cosa sustantiva" en el campo del ser, y por tanto da a entender que el "haber" sería algo anterior a la misma⁸⁸. De hecho, la consignación más precisa de lo que se tuviera que entender por "haber" quedó en la penumbra en esta etapa del pensamiento de Zubiri, y hay que esperar a su etapa de madurez para encontrar una terminología más precisa, en la que desaparece el término "haber". Para el último Zubiri, el verbo de realidad será el "estar".

9. MÁS ALLÁ DE ARISTÓTELES

No podemos recorrer la obra entera de Zubiri buscando las huellas de su lectura de Aristóteles. Baste con decir que esa lectura de Aristóteles, posibilitada por Heidegger, es paradójicamente la que nos aclara por qué la etapa ontológica de Zubiri es tan poco ontológica. Es tan poco ontológica, porque desde el principio mismo de esta etapa, la ontología está remitida "a las cosas mismas", dentro de un impulso fenomenológico que no es anulado, sino radicalizado, por la lectura de Aristóteles. Como vimos, Zubiri califica a esta etapa más bien de "ontológica o metafísica", y no de una etapa "estrictamente metafísica", que es el modo como él entendía su propia etapa de madurez. ¿Qué es entonces lo que posibilita que una etapa ontológica o metafísica se convierta en una etapa "estrictamente metafísica"? Aquí la clave puede estar precisamente en la necesidad de articular de manera estricta realidad y ser. Esto no es algo que Zubiri parece no haber conseguido hasta la mitad de los años cuarenta. Precisamente en el curso titulado "Ciencia y realidad", Zubiri desarrollará una comprensión del ser como mera actualidad ulterior de la realidad en el mundo. Ahí la ontología y la metafísica quedan definitivamente integradas bajo la égida de la metafísica, y la filosofía de Zubiri entra en su etapa definitiva, por más que dentro de ella se sigan produciendo evoluciones significativas.

⁸⁸ Cf. X. Zubiri, "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 417-454, especialmente pp. 436-440. Sobre la οὐσία como "haber", cf. pp. 124-125 y 271 del mismo libro.

⁸⁹ Cf. X. Zubiri, "Goethe y la idea de naturaleza" y "El maestro Eckhart", en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 125-132 y 133-135.

Desde este punto de vista, queda ya suficientemente claro que el influjo de Aristóteles es limitado. Los pasos decisivos en la evolución de la filosofía de Zubiri habría que atribuírselos a Zubiri mismo. Aristóteles le sirve a Zubiri para ir más allá de Heidegger y de la fenomenología en general, pero esto no convierte a Zubiri en un aristotélico, ni siquiera en el tiempo en que imparte su curso sobre Aristóteles. Y esto, al menos, por dos razones.

En primer lugar, porque su lectura de Aristóteles es desde el comienzo una lectura crítica, no sólo respecto a las interpretaciones tradicionales, modernas o contemporáneas de Aristóteles, sino también respecto a Aristóteles mismo. Ya hemos mencionado que Zubiri valora el que Heidegger se pregunte por qué preguntamos “por qué”, algo que Aristóteles no habría hecho. Además, Zubiri sostiene que Aristóteles no habría clarificado de modo suficiente el problema de la analogía, con lo que finalmente no habría logrado dar una unidad completa a la filosofía primera, sometida a la tensión de los distintos sentidos del ser (CU I 178-181, 309). No sólo eso. También el concepto de la οὐσία como cosa, que tan positivamente valora Zubiri, presenta algunas dificultades, pues en definitiva el hombre no es una cosa (CU I 193). De hecho, la concepción aristotélica del ser como animal racional, o animal que tiene λόγος, es altamente insatisfactoria (CU I 493). Aunque en Aristóteles se pueda encontrar una valoración del λόγος como instancia anterior al λόγος, la prioridad del νοεῖν contamina su filosofía entera. Si el ser se da en el νοεῖν, ¿por qué ha tenido Aristóteles que priorizar el λόγος en la estructura de la metafísica (CU I 193)? Precisamente esta prioridad del λόγος es la que conduce a Aristóteles a pensar la οὐσία como substrato, sujeto o sustancia. Si desde la perspectiva del νοεῖν la οὐσία es la raíz de que algo sea actualmente, desde otra perspectiva la οὐσία se convierte en mera sustancia como sujeto de la predicación (CU I 328, 402-404). Frente al cierto “cosismo” aristotélico, Zubiri valora positivamente el que el cristianismo haya introducido el tema del espíritu como tema filosófico, a la vez que también señala que la filosofía medieval y moderna no pensaron realmente el espíritu, pues simplemente lo vertieron en conceptos griegos como el de sujeto o υποκείμενον (CU I 363). De hecho, la cuestión del espíritu no fue pensada desde la experiencia misma, sino dentro de un horizonte, el de la creación-nihilidad, que marcó decisivamente la historia del pensamiento occidental.

En segundo lugar, como venimos insistiendo hasta aquí, la lectura zubirana de Aristóteles es una lectura fenomenológica, semejante a las realizadas por Heidegger. Zubiri pretende rehacer, “desde dentro”, la experiencia originaria de Aristóteles. Es algo que Zubiri también pide que se haga con pensadores muy distintos, tales como el maestro Eckhart. O algo que el mismo Zubiri hace de manera breve en su interpretación del pensamiento de Goethe respecto a la

naturaleza⁸⁹. De lo que se trata, por tanto, no es de reproducir históricamente el pensamiento de Aristóteles, sino de rehacer su experiencia, en contacto inmediato con las cosas, al comienzo de la historia de la filosofía. Los griegos tendrían la ventaja de no cargar con todos los supuestos acumulados a lo largo de la historia posterior. De este modo se pretende precisamente realizar el lema fenomenológico de no ir a las filosofías, sino a las cosas y a los problemas⁹⁰. Lo que sucede es que esa ida a las cosas mismas termina por situar a Zubiri fuera del marco fenomenológico, conduciéndolo hacia lo que se nos ha presentado como la mismidad de ser y parecer en la sustantividad real. Su lectura “fenomenológica” de Aristóteles le condujo más allá de la fenomenología, y también más allá de lo que Zubiri siempre consideró como una variante de la fenomenología: el pensamiento de Heidegger. En palabras de Zubiri:

“casi me atrevería a decir que Aristóteles no interesa sino accidentalmente; 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. Al tomar estos motivos, no en forma divergente, sino en la unidad radical que les confiere su emergencia desde las cosas, la fenomenología, frente a la dislocación que el saber filosófico había llegado a padecer, coloca de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles. ‘Desde las cosas’: tal es también el lema de toda fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía”⁹¹.

ANTONIO GONZÁLEZ

90 Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (ed. W. Szilasi), Frankfurt a. M., p. 71.

91 Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, op. cit., pp. 213-214.