

Sobre la esencia

XAVIER ZUBIRI

- Naturaleza, Historia, Dios* (1.^a ed., 1944 en Editora Nacional; 9.^a edición en Alianza Ed., 1987)
Sobre la esencia (1.^a ed., 1962 en Moneda y Crédito; 5.^a edición en Alianza Ed., 1985)
Cinco lecciones de filosofía (1.^a ed., 1963 en Soc. de Estudios y Publicaciones; 6.^a ed., en Alianza Ed., 1988)
Inteligencia sentiente/Inteligencia y Realidad * (1980/1991)
Inteligencia y logos (1982)
Inteligencia y razón (1983)
El hombre y Dios (1984)
Sobre el hombre (1986)
Estructura dinámica de la realidad (1989)
Sobre el sentimiento y la volición (1992)
El problema filosófico de la historia de las religiones (1993)
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994)
Espacio. Tiempo. Materia (1996)
El problema teológico del hombre: Cristianismo (1997)
El hombre y la verdad (1999)
Primeros escritos (1921-1926) (1999)
Sobre la realidad (2001)
Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944) (2003)
El hombre: lo real y lo irreal (2005)
Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (2006)
Escritos menores (1953-1983) (2006)
Cursos universitarios. Volumen I (2007)

Xavier Zubiri

Sobre la esencia

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Primera edición en «Sociedad de Estudios y Publicaciones»: 1962
Segunda edición: 1963
Tercera edición: 1963
Cuarta edición: 1972
Primera edición en «Alianza Editorial, S. A.»: 1985
Primera reimpresión: 1998
Segunda edición: 2008
Séptima reimpresión: 2023

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Fundación Xavier Zubiri
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1985, 1998, 2008, 2016,
2018, 2020, 2021, 2022, 2023
Calle Valentín Beato, 21; 28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-9144-2
Depósito legal: M. 41.119-2008
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

NOTA A LA NUEVA EDICIÓN

Desde su primera publicación, en 1962, las sucesivas ediciones de *Sobre la esencia* recurrieron a la reproducción fotomecánica del texto de la primera edición. Este procedimiento ha facilitado enormemente el trabajo de los investigadores, pues, salvo en una de las reediciones, la paginación de *Sobre la esencia* se pudo mantener invariable a lo largo de todos estos años. En 1985, la incorporación de *Sobre la esencia* a la colección de las obras de Zubiri en Alianza Editorial proporcionó la posibilidad de introducir un índice analítico, al tiempo que se conservaba el formato y la paginación de la primera edición. Esta situación se ha mantenido hasta el presente, cuando la acumulación de erratas detectadas nos ha inclinado a digitalizar completamente el texto de *Sobre la esencia*, conscientes de que este proceso, aunque diera lugar a nuevas erratas, facilitaría la corrección de las mismas ya en esta edición y, si fuera necesario, en las futuras. Al mismo tiempo, gracias a los esfuerzos técnicos de Alianza Editorial, ha sido posible mantener la misma paginación de la primera edición, exceptuando mínimos detalles de maquetación.

Por otra parte, la revisión general del texto de *Sobre la esencia* nos ha permitido introducir las anotaciones que el propio Xavier Zubiri había ido añadiendo a su propio ejem-

plar del libro, que se conserva en su biblioteca personal. Algunas de esas anotaciones eran meras correcciones de erratas editoriales, y han sido incorporadas sin más al nuevo texto, al igual que el resto de las correcciones de las erratas detectadas por los lectores a lo largo de estos años. Sin embargo, la mayor parte de las notas de Zubiri se refieren a una revisión más o menos importante del contenido filosófico de *Sobre la esencia*, y reflejan la evolución intelectual de Zubiri desde la primera edición del libro en 1962 hasta la fecha de su muerte, más de veinte años después. Estas anotaciones de Zubiri a *Sobre la esencia* pueden ser de gran interés para los investigadores, pues nos proporcionan algunas claves sobre el modo en que el filósofo consideraba su propia obra y sobre las posibilidades de releerla desde el punto de vista de su reflexión posterior. Las anotaciones de Zubiri han sido recopiladas en un apéndice al final del libro, compuesto por Esteban Vargas, al que se remite mediante un sistema de referencias en los márgenes del texto. Con esto esperamos que la nueva edición de *Sobre la esencia* permita a los lectores acercarse otra vez a la aventura intelectual, rigurosa y crítica, de la auténtica filosofía.

Antonio González

El Escorial, junio de 2008

NOTA PRELIMINAR

En diciembre de 1962 publicó Xavier Zubiri Sobre la esencia. Habían transcurrido casi veinte años desde que viera la luz en 1945 su anterior libro, Naturaleza, Historia, Dios. La expectación suscitada por la nueva obra fue tan grande que los ejemplares se agotaron en el espacio de pocos días. En marzo de 1963 apareció la segunda edición, y en noviembre de ese mismo año hubo de salir la tercera. En 1965 publicó Ignacio Ellacuría un volumen de Índices de Sobre la esencia, también en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Poco después, en 1968, editaba la Max Hueber Verlag de Munich la traducción alemana, Vom Wesen, realizada por Hans Gerd Rötzer y parcialmente supervisada por el propio Zubiri. La edición llevaba un corto prólogo del filósofo Alois Dempf.

La cuarta edición española apareció diez años después de la primera, en septiembre de 1972, de nuevo en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Su única diferencia respecto de las tres anteriores estaba en la numeración de las páginas, que ahora comenzaba dos folios antes que en las precedentes, razón por la cual la antigua página 1 llevaba ahora el número 5, y en general la página n de las tres ediciones anteriores se había convertido en la n+4. Esto provocó ciertas molestias, ya que las citas de todos los trabajos aparecidos en esos diez años se habían realizado de acuerdo con la paginación primitiva, que era

también la ofrecida por los índices de Ellacuría. Ello explica que se llegara pronto al acuerdo tácito entre editores e investigadores de seguir utilizando la paginación de la editio princeps de 1962. Éste fue el criterio adoptado por A. Robert Caponigri en su edición norteamericana (On Essence. The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1980), que llevaba impresas en los márgenes las páginas de la primera edición española. Y éste es también el criterio que seguimos en la presente edición, quinta de las españolas.

Esta edición contiene otra novedad que la hará aún más útil. Se trata del «Índice analítico», elaborado por Antonio González. En un principio pensamos incluir el «índice ideológico» de Ignacio Ellacuría, excluyendo el más amplio y no menos útil «índice esquemático». Pero pronto vimos que aquél solo no era suficiente. Ha sido preciso, pues, elaborar un índice nuevo que, por supuesto, recoge todo lo contenido en el índice ideológico de Ellacuría. El utilísimo «índice esquemático» del libro de Ellacuría sigue conservando, naturalmente, toda su validez.

Sobre la esencia sale ahora a luz como volumen de la colección en que ya han aparecido los tres tomos dedicados al análisis de la intelección humana (1980-1983) y el libro sobre el problema de Dios (1984). Los primeros constituyen lo último que él publicó en vida, y por ello también la expresión más madura y rigurosa de su filosofía y el lugar más apropiado para la correcta interpretación de todos los demás escritos. Pienso que desde su última producción las viejas páginas de Sobre la esencia cobran nueva luz y adquieren redoblada actualidad.

Diego Gracia

Madrid, febrero de 1985

siano, Husserl, siguiendo a un escolástico, a Brentano, afirmará que las esencias nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Las sustancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo. Un paso más, y des-sustancializada la conciencia, queda reducida ésta a ser «mi conciencia», y este «mi» cobra el carácter de ser simplemente «mi propio existir». Con lo cual, lo que antes se llamó «sujeto» pensante, conciencia, etc., es ahora sólo una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir. Es la tesis de todos los existencialismos. La realidad ha quedado des-sustanciada y la esencia realizada en forma puramente situacional e histórica.

Podría pensarse entonces que los avatares intelectuales han recaído más bien sobre la sustancia que sobre la esencia, como si el concepto de ésta se hubiera conservado imperturbablemente idéntico en la filosofía. Nada más erróneo. Pero un error explicable, porque esos términos consagrados por una tradición multiseular pueden producir, por el mero hecho de su consagración, la engañosa impresión de que al emplearlos, todos los entienden de la misma manera, cuando la verdad es que muchas veces envuelven conceptos distintos. Y es lo que ocurre en nuestro caso. Al hilo de la transformación del concepto de realidad como sustancia, ha ido transformándose el concepto de «lo que» es esta realidad, a saber: la esencia. Por singular paradoja nos hallamos, pues, ante el mismo problema con el que desde un principio tuvo que debatirse el propio Aristóteles: la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia.

Por esto es por lo que he puesto, como lema del traba-

jo, la frase con que comienza Aristóteles el libro XII de su *Metafísica*: «Ésta (es una) especulación sobre la sustancia». En este pasaje Aristóteles reafirma su idea de la realidad como sustancia, y trata formalmente de encontrar sus causas. Pero nada impide —todo lo contrario— aplicar aquella frase a una investigación acerca de la esencia de la sustancia tal como la lleva a cabo en el libro VII. Ahora bien, al invocar esta frase no lo hago como título de un intento de repetir sus ideas, sino como recuerdo de la primariedad con que Aristóteles aborda este problema, y como una invitación a replantearlo. No se trata, en efecto, de tomar dos conceptos ya hechos, el de sustancia y el de esencia, y ver de acoplarlos en una u otra forma, sino de plantearse el problema que bajo esos dos vocablos late, el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial.

Capítulo primero

EL PROBLEMA DE LA ESENCIA

Ante todo, indiquemos la forma en que, en un primer enfoque, vamos a afrontar el problema de la esencia. Llamamos esencia —después entraremos en determinaciones más apretadas— a «lo que» es una cosa real. Y este «qué» puede constituir problema en tres direcciones precisas.

En una primera dirección puede preguntarse por el «qué» respecto del hecho de que tenga existencia. Toda cosa real, en efecto, puede ser declarada o concebida desde dos puntos de vista distintos. O bien diciendo de ella «qué» es o bien diciendo que eso que ella es es una realidad existente. Son dos puntos de vista perfectamente distintos. Puedo, en efecto, entender lo que una cosa es, con entera abstracción de que tenga o no existencia; y puedo entender el hecho de su existencia actual sin la intelección, por lo menos precisa, de lo que ella es. De aquí resulta que, conceptivamente, la esencia (el «qué») y la existencia son dos momentos de nuestra exposición o concepción; más aún, son dos momentos de la cosa real como término o sujeto de dicha concepción. De estos dos momentos, cada uno remite al otro: en toda cosa, la existencia es existencia de «algo», y el «algo» es siempre algo «existente», porque si no lo fuera no sería algo, sino una pura nada. Por consiguiente, considerada la cosa real como término de un *lovgo*, de una concepción, es innegable que

esencia y existencia son dos momentos distintos de la cosa qua legovmenon, es decir, de la cosa en tanto que expresada en una predicación. Pues bien, puede preguntarse entonces por qué toda cosa posee esta dualidad «conceptiva». He aquí la primera dirección en la que puede plantearse el problema de la esencia respecto de la existencia. La filosofía clásica nos dirá que el fundamento de esta dualidad conceptiva se halla por lo menos en el hecho de la «causación»: por ser causada, toda cosa justifica que nos preguntemos por el hecho mismo de que tenga existencia (puesto que en la causación la ha adquirido) y por la índole de lo existente. Y éste es el punto preciso en que en esta dirección surge un grave problema: el problema de si son exactos los dos supuestos de que se parte. Primero: ¿esta dualidad es primaria y formalmente de carácter «conceptivo», es decir, consiste en la manera de declarar una cosa por el lovgo"? Segundo: ¿es «la causalidad» el fundamento radical de esta dualidad? Es una cuestión de decisiva trascendencia. Pero evidentemente no es una cuestión referente a las cosas por sí mismas sino por nuestro modo de afrontarlas intelectivamente.

Solventada esta cuestión, surge otra, más grave todavía en esta misma línea de la esencia en su diferencia respecto de la existencia. Que sean dos momentos conceptivamente distintos y fundados en la cosa misma ¿significa que la cosa real en cuanto real, es decir, en su estructura «física»¹ propia, posea dos caracteres también física y actualmente distintos independientemente de toda consideración intelectual? Porque no es lo mismo —y sobre ello insistiré largamente en el curso de este trabajo— la estructura de una cosa en tanto que término de lovgo" predicativo, y la estructura «física» interna de la cosa tomada en y por sí misma. Toda realidad

¹ Véase a propósito de este vocablo la nota general al final de este capítulo.

puede ser hecha término de un *lovgo*" predicativo, pero eso no significa que esté físicamente «compuesta» de un atributo y de un sujeto. ¿Es la esencia algo físicamente distinto de la existencia? He aquí la segunda dirección en que puede plantearse el problema de la esencia. Puede suponerse que esencia y existencia son tan sólo dos momentos o aspectos que ofrece una misma y única cosa a la concepción o al *lovgo*" predicativo. Independientemente de toda intelección no habría sino pura y simplemente la cosa. Sólo un falso conceptismo habría conducido a convertir estos dos aspectos conceptivos de la realidad en dos momentos físicamente distintos de ella. En el fondo, se trataría de que todas las cosas están causadas; nada más. Y de hecho, históricamente, sólo la idea de la creación *ex nihilo* es la que ha conducido a la contraposición de *essentia* y *existentia*. En cambio, en otras filosofías, la dualidad esencia-existencia es una dualidad físicamente real. Entonces la esencia tendría un respecto físico a la existencia, y se plantearía la cuestión de cuál sea este respecto. La esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de aquella potencialidad.

Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea la solución que se dé a este problema, es decir, sea o no verdad que la esencia envuelve un respecto real a la existencia, la esencia es algo en sí misma; de lo contrario, ni podría preguntarse si es o no realmente respectiva a la existencia. Por tanto, anteriormente al problema de la esencia respecto de la existencia, hay un problema de la esencia en otra dirección, a saber, el problema de la esencia considerada en y por sí misma. Es la tercera dirección en que puede enfocarse el problema de la esencia. Tomemos una cosa real cualquiera. Decimos de ella que es esto o lo otro. Tal vez no todo cuanto ella es le sea esencial. Pues bien, nuestro

problema consiste, por lo pronto, en averiguar qué es esto que dentro de todo lo que la cosa es le es esencial a ella. Es un problema interno al «qué» mismo, el problema de la esencia como momento del «qué». ¿Qué es lo esencial de un «qué»? Este momento esencial es un momento real en la cosa misma, es un momento real de su estructura «física». Lo que queremos averiguar es, pues, en qué consiste la índole real de este momento estructural físico de la cosa que llamamos «esencia».

En definitiva, nos preguntamos, en primer lugar, por la esencia considerada no como término de nuestra manera de afrontar las cosas reales, sino como momento de ellas. En segundo lugar, nos preguntamos de entrada por este momento considerado en sí mismo y no en su eventual respecto a la existencia. En tercer lugar, nos preguntamos finalmente por ese momento como momento estructural y físico de la cosa real. Tal es la dirección en que vamos a afrontar el problema de la esencia. A primera vista pudiera parecer que es una reducción del problema metafísico de la esencia de la cosa a lo «mero esencial» de ella, es decir, a sólo lo más importante de lo que la cosa es. Pero veremos en el curso de este estudio que no es así, sino todo lo contrario.

Queda con ello trazado el camino inicial de nuestra investigación. Anticipando ideas, comenzaré por una determinación provisional del concepto de esencia, que será a la vez una formulación más precisa de nuestro problema. Examinaré después algunos de los conceptos más importantes que de la esencia se han dado en filosofía, no tanto por un legítimo deseo de información, sino como medio, en cierto modo dialéctico, para enfocar la visión de la esencia. Entonces estaremos ya en franquía para tratar finalmente de enfrentarnos de una manera directa y positiva con el problema de la esencia.

NOTA GENERAL

A lo largo de todo este trabajo aparece continuamente el vocablo «físico». Un lector no familiarizado con la historia de la filosofía puede encontrarse desorientado, porque esta palabra no tiene en la filosofía antigua el mismo sentido que en la ciencia y en la filosofía modernas. Físico es, desde hace unos siglos, el carácter de una clase muy determinada de cosas reales: los cuerpos inanimados. Pero en sí mismo este sentido no es sino una restricción o especialización de un sentido mucho más amplio y radical, vinculado a la etimología del vocablo y al concepto primitivamente significado por él. Es éste el sentido que tiene en la filosofía antigua. Como es enormemente expresivo, creo que es menester recuperarlo y darle entrada en la filosofía actual. Mejor que con definiciones o consideraciones teóricas, se entenderá lo que se quiere decir apelando más bien a ejemplos concretos.

«Físico» no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo *fuvein*, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. En este sentido se opone a lo «artificial», que tiene un modo de ser distinto; su principio, en efecto, no es intrínseco a la cosa, sino extrínseco a ella, puesto que se halla en la inteligencia del artífice. De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó *fuvsí*, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que «físicamente», esto es, «naturalmente», procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma. Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos «física», sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo «físico» en este estricto sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales. Un centauro, un espacio no-arquimediano, no son algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional (permítaseme no entrar aquí en precisiones rigurosas, imprescindibles, por otra parte, si fuéramos a tratar el tema). Lo inteligido, en cuanto tal,

no es una parte física de la inteligencia; pero, en cambio, el acto mismo de inteligir es algo físico. Aquí, pues, lo «físico» se contrapone a lo «intencional». Y de aquí «físico» vino a ser sinónimo de «real», en el sentido estricto de este vocablo.

Lo dicho puede aclararse atendiendo a la distinción entre las notas o propiedades de las cosas. El peso y el color de un manzano son físicamente distintos; son, en efecto, dos notas reales, cada una por su lado, y que contribuyen a «integrar» la realidad de aquél. Lo son asimismo un acto de memoria y uno de pasión. En cambio, dos notas tales como la «vida» y la «vegetación» de un manzano no son notas que se distinguen físicamente, porque en el manzano no tenemos de un lado «la vida» y de otro «las funciones vegetativas». Vida y vegetación no integran el manzano. Más que notas poseídas por él son aspectos que nos ofrece el manzano entero según nuestro modo de considerarlo, esto es, según lo considere como algo que tiene un modo de ser distinto del de una piedra o como algo dotado de funciones propias constitutivas de este modo de ser y distintas de las de un perro. No se distinguen en el manzano, independientemente de mi modo de considerarlo; en cambio, en el manzano, su peso y su color son cada uno lo que son, aunque no haya inteligencia ninguna que los considere. Por esto suele decirse que estas últimas propiedades se distinguen físicamente, mientras que los aspectos se distinguen tan sólo «lógicamente» (yo preferiría decir «conceptivamente»). Para que haya distinción real y composición física no basta con que dos conceptos sean independientes entre sí, sino que hace falta, además, que lo concebido sean notas actual y formalmente independientes en una cosa «física». Evidentemente, la «integración» no es el único tipo de composición física. Basta con que se trate, por ejemplo, de dos principios constitutivos de algo, tales como la materia prima y la forma sustancial en el sistema aristotélico.

Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos. Pero el vocablo realidad tiene también en nuestros idiomas usos muy varios, lo cual no contribuye precisamente a aclarar las ideas, sobre todo en los siglos postcartesianos, tan poco exigentes en punto a precisión. A veces, a eso que hemos llamado antes «intencional» suele también llamársele real; por ejemplo, cuando se habla de números reales, etc. Salta a la vista que los

números, las figuras, etc., no son realidades como un pedazo de hierro, un manzano, un perro, un hombre. Por esto, para subrayar que se trata de realidades de este último tipo suelo llamarlas a veces «realidades físicas» o cosas «físicamente reales». Es un puro pleonasma pero muy útil.

Para ser exacto, habría de entrar en precisiones mayores de todo orden. Pero estas líneas pueden ser suficientes, por lo menos, para orientar al lector desprevenido.

Capítulo segundo

DETERMINACIÓN PROVISIONAL DEL CONCEPTO DE ESENCIA

Comencemos por acotar de una manera provisional el concepto de esencia. De no tener ante los ojos la esencia misma, todas nuestras consideraciones correrían el riesgo de caer en el vacío, y, sobre todo, careceríamos de punto de referencia para fundamentarlas y discutir las. Naturalmente, esto obliga a recurrir a ideas que sólo al final del trabajo adquirirán claridad y justificación adecuadas, por ser el resultado propio de aquél. Pero nada impide anticipar someramente, aunque sea de una manera un poco vaga, algunos de los caracteres que, a mi modo de ver, ha de poseer eso que llamamos la esencia de algo.

Tomado en su primigenia acepción, el vocablo «esencia» significa aquello que responde al nombre o a la pregunta de «qué» es algo, su quid, su *tiv*. En sentido lato, el qué de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres (poco importa el vocablo). Estas notas no flotan cada una por su lado sino que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino una unidad interna, esa unidad en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de «la» cosa, y recíprocamente que «la» cosa posee tales o cuales notas. Las notas poseen, pues, unidad y una unidad interna. Si carecieran de unidad y reposara cada una sobre sí misma,

no tendríamos «una» cosa, sino varias. Si la unidad fuera meramente aditiva o externa tendríamos un conglomerado o mosaico de cosas, pero no rigurosamente «una cosa». En esta dimensión latísima, el «qué» significa todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee hic et nunc, incluyendo este mismo hic y este mismo nunc. Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primera y es en ella término de la función deíctica, esto es, de mera indicación nominal: es «esto».

Pero el «qué» puede tener una acepción más restringida. En la propia aprehensión, si no en la primera, en el rigor de los términos, sí por lo menos en la aprehensión simple (no confundir la «aprehensión simple» de algo con su «simple aprehensión»), esto es, en aquella que incluye la aprehensión de una cosa real entre otras, esta cosa presenta notas que rápidamente cobran una función caracterizadora o distintiva suya, a diferencia de otras notas que ella posee por así decirlo indistintamente, de un modo real pero indiferente. Es una aprehensión de la cosa como siendo «la misma» a pesar de que varíen esas notas indiferentes; más aún, aprehenderlas como una mera «variación» de la «misma» cosa es algo congénere a la aprehensión de las notas como características «suyas». Poco importa el respecto de esta mismidad: puede ser una mismidad de clase (hombre, perro, manzano, etc.), o una mismidad individual (es el mismo personaje con distinto ropaje, peinado, etc.). Entonces ya no tenemos una mera dei'xi", sino que ésta se ha transformado en verdadera «denominación», sea propia o específica. El «qué» así entendido no responde a la pregunta de un quid deíctico, sino a la pregunta de un quid denominativo: ya no es solamente «esto», sino Pedro, hombre, perro, etc. Este quid

no abarca la totalidad de las notas que la cosa comprende hic et nunc, sino tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad. A este «qué» no suele llamarse esencia, pero debiera llamársele, porque es imprescindible referirse a él para comprender cómo del primer sentido de esencia, el sentido más lato, surge el problema de la esencia en un tercer sentido, la esencia en sentido estricto.

En efecto, un paso más, y en el «qué» entendido en el segundo sentido, la intelección pensante tiene que realizar una ardua tarea para conceptuar con rigor el «qué» esencial de algo. Porque el límite riguroso entre aquellas notas que caracterizan la mismidad de una cosa real y aquellas otras que le son indiferentes o accesorias en este respecto es sumamente vago y flotante. Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales. Lo esencial de algo es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido. Y el conjunto unitario de todas estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llamaré esencia. Para ser exactos añadamos que la esencia así entendida no es sólo el conjunto unitario de notas que la cosa posee necesariamente, sino que en este conjunto unitario, su unidad reviste un carácter sumamente preciso. La unidad, en efecto, no es sólo interna, sino que es además primaria y radical, es decir, es una unidad tal que, respecto de ella, las notas no

son sino momentos en que, por así decirlo, se despliega exhaustivamente dicha unidad. En el ejemplo clásico del hombre como animal racional, diremos que se es animal y racional porque se es hombre, y no que se es hombre porque se es animal y racional. Animalidad y racionalidad son los momentos en que está exhaustivamente desplegado eso que llamamos ser hombre. Por tanto, la unidad de la animalidad y de la racionalidad no sólo es intrínseca, sino que es «primaria». La esencia es, pues, una unidad primaria necesitante. Claro está, la esencia es entonces principio de algunas otras notas necesarias de la cosa, aunque no le sean estrictamente esenciales. En este aspecto, la esencia es además la unidad primaria, unidad principal (cuando menos necesitante) de lo inesencial. De momento nos basta con esta determinación provisional del concepto de esencia; pronto añadiremos algún carácter más.

En este tercer y estrictísimo sentido, la concepción de la esencia presupone la aprehensión del «qué» de algo en el segundo sentido. Precisamente porque sabemos ya lo que es la cosa (Pedro, perro, hombre, etc.) es por lo que nos vemos forzados por la cosa misma a buscar el concepto de su estricta esencia. Esto es, sabemos qué es la cosa, pero no comprendemos conceptivamente en qué está su esencia. Pero como sabemos ya (en el segundo sentido) lo que la cosa es, sabemos también adónde tenemos que dirigir nuestra mirada mental para asegurarnos de la rectitud de cada uno de nuestros ulteriores pasos intelectivos. El «qué» en el segundo sentido es, pues, lo que forzosamente nos plantea el problema de la esencia en sentido estricto, y además lo que hace posible su tratamiento.

En definitiva, la pregunta acerca de la esencia en sí misma no es sino la pregunta por la unidad principal de la cosa real.

¿Cuál es esta unidad? ¿Qué carácter posee? ¿Qué es lo inesencial de algo? Ésta es nuestra cuestión.

Se ha respondido a ella de distintas maneras, según se interprete la unidad principal necesitante. Antes de entrar a tratar directamente el problema de la esencia, es menester repasar con brevedad las más importantes de estas respuestas y examinarlas con algún rigor.

PARTE SEGUNDA

ALGUNAS IDEAS CLÁSICAS ACERCA
DE LA ESENCIA

Capítulo tercero

LA ESENCIA COMO SENTIDO

Las ideas clásicas acerca de la esencia que vamos a examinar rápidamente pueden reducirse a tres grupos. En primer lugar, la idea según la cual la esencia es un «sentido». En segundo lugar, las distintas ideas según las cuales la esencia es, en una forma o en otra, el «concepto» de la cosa. Finalmente, la idea de la esencia como correlato real de la «definición». Comenzaremos por el primer grupo. Nos preguntamos, pues, en qué consiste la unidad primaria necesitante de la cosa real. Un primer intento de respuesta a esta pregunta —primero tan sólo en el orden de esta exposición— se apoya justamente en la conceptualización del tipo de necesidad a que la esencia se refiere. Es la concepción que Husserl tiene de la esencia. No basta con que algo sea necesario para que sea estrictamente esencial, porque hay distintos tipos de necesidad. Todas las leyes naturales envuelven una necesidad (de tipo causal o estadístico, poco importa para el caso), y, sin embargo, no diríamos sin más que son leyes esenciales. La necesidad esencial es más que una necesidad natural. Para Husserl la necesidad natural es una mera necesidad de hecho. La necesidad natural, en efecto, se refiere a realidades individuales, esto es, internamente determinadas, situadas en un cierto lugar y en un cierto momento del tiempo. Pero toda realidad individual, se nos dice, es en sí misma contin-

gente; es «así», pero podría ser de otra manera, podría hallarse en cualquier otro lugar y acontecer en cualquier otro momento. En su virtud, esta realidad individual es como es, pero tan sólo de hecho. Realidad es, pues, para Husserl, individualidad y, por tanto, contingencia y, por tanto, hecho. De ahí que las leyes naturales sean meras leyes de hecho, regulaciones fácticas de lo fáctico, y como tales comparten en última instancia el carácter contingente de todo hecho: las cosas están sometidas de hecho a determinadas necesidades, pero de suyo podrían estarlo a otras distintas. Esta necesidad fáctica es lo que expresa la ley natural; es una necesidad hipotética, pues pende del supuesto de que las cosas estén reguladas como lo están de hecho. En su virtud, por muy necesario que sea, el saber de las leyes naturales es un saber empírico.

Una ley esencial es algo muy distinto. Expresa una necesidad absoluta. Absoluto significa aquí no solamente que no tiene excepción, sino que no puede tenerla porque no pende de ninguna hipótesis de hecho: lo esencial no sólo es así, sino que tiene que serlo; es imposible de suyo que sea de otra manera. Por tanto, la ley esencial no se funda en la realidad en cuanto tal, sino en algo independiente de toda realidad fáctica. A este objeto sobre el que se funda la ley esencial es a lo que Husserl llama esencia. Mientras que la aprehensión de los hechos constituye el saber empírico, la aprehensión de las esencias es el término de un saber absoluto. Claro está, esencias y realidades no son del todo independientes: una esencia es independiente de toda realidad, pero la recíproca no es cierta; esto es, toda realidad está fundada en una esencia, tiene un ser tan sólo relativo a la esencia, y todo saber empírico está fundado sobre un saber absoluto. La esencia, en cambio, tiene un ser absoluto, y es término de un saber absoluto también.

Esto supuesto, ¿qué es para Husserl esta esencia en sí misma, cuál es su «ser» absoluto? Puesto que la esencia es el término del saber absoluto, nos bastará con lograr este saber; su objeto, la esencia, quedará eo ipso caracterizado. El saber empírico recae sobre la cosa real en cuanto real y es término de un acto de aprehensión de mi conciencia, acto que es en sí mismo un acto también real, dotado de mecanismos psíquicos y psicofisiológicos de ejecución. El saber empírico tiene, pues, toda la relatividad inherente al carácter de realidad, tanto de su objeto como de su acto aprehensor. Pero sin abandonar este acto, se nos dice, puedo llevar a cabo un cambio de actitud, consistente en tomar el término aprehendido tan sólo en cuanto aprehendido, y el acto de aprehensión tan sólo en cuanto un darse cuenta, esto es, dejando de lado el mecanismo de su ejecución. Ponemos, pues, «entre paréntesis» el carácter de realidad. Y en virtud de esta sencilla operación hemos abierto un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones, en efecto, el objeto aprehendido en tanto que aprehendido, y la conciencia aprehensora en cuanto tal conciencia, no pueden darse el uno sin el otro, se corresponden indisolublemente de un modo estricto y riguroso, pero sumamente preciso. Lo aprehendido en cuanto tal no es parte o momento de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente, la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo «conciencia-de» lo aprehendido, y no puede darse sin ello; es justo lo que expresa el «de». Este «de» pertenece, pues, a la estructura de la «pura» conciencia, y es lo que Husserl llama intencionalidad. A su vez, lo aprehendido en cuanto tal no es sino lo intentum, el correlato intencional de aquel «de», el término intencional «hacia» el que la conciencia se dirige, es decir, el «sentido» (Sinn) de esta intención. Como objeto, este intentum es un objeto nuevo, tan nuevo