

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.627751>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Substancia y sustantividad: Zubiri frente a Aristóteles

Substance and substantivity: Zubiri against Aristotle

ALEJANDRO MARÍN GONZÁLEZ*

Resumen: Se exponen dos de las propuestas más relevantes sobre la pregunta acerca de qué significa ser un individuo real. Aristóteles, como paradigma metafísico clásico, consideró que la unidad de lo real reside en la substancia. El español Xavier Zubiri, como propuesta contemporánea, afirma que la realidad consiste en sustantividad. Se intenta una comprensión sólida de ambas teorías, principalmente con vistas a ponerlas en discusión. El objetivo es evaluar el alcance de ambas, en especial mediante la exploración de las críticas que Zubiri lanza a Aristóteles. En este orden, se han dividido dichas críticas en dos. Por un lado, una crítica «suave», que da cuenta de una compatibilidad entre substancia y sustantividad, aunque proponiendo a esta última como categoría central. Por el otro, una crítica «dura», con la que Zubiri acusa a Aristóteles de logicista, afectando de raíz a todo el nuclear problema de la predicación.

Palabras clave: Zubiri, Aristóteles, sustantividad, substancia, esencia, predicación.

Abstract: Two of the most relevant proposals on the question of what it means to be a real individual are presented. Aristotle, as a classical metaphysical paradigm, believed that the unity of the real resides in substance. The Spaniard Xavier Zubiri, as a contemporary proposal, asserts that reality consists in substantivity. A solid understanding of both theories is attempted, mainly with the objective of putting them under discussion. The aim is to evaluate the scope of both, especially by exploring Zubiri's critiques of Aristotle. In this order, these critiques have been divided into two. On the one hand, a «soft» critique, which accounts for a compatibility between substance and substantivity, while proposing the latter as the central category. On the other hand, a «hard» critique, in which Zubiri accuses Aristotle of being a logicist, affecting the root of the whole nuclear problem of predication.

Key words: Zubiri, Aristotle, substantivity, substance, essence, predication.

1. La metafísica de Zubiri

1.1 Cartografía del proyecto zubiriano

Recibido: 04/09/2024. Aceptado: 05/11/2024.

* Graduado en Filosofía por la Universidad de Murcia. Estudiante del Máster Interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia coordinado por las universidades de Salamanca, Granada y Valladolid (curso 2024-25). Correo electrónico: a.maringonzalez02@gmail.com

En la era del fragmento y el aforismo, todavía aparecen, aunque a cuentagotas, propuestas filosóficas sistemáticas y constructivas, que pretenden establecer un diálogo con la historia de la filosofía y confían en alcanzar un conocimiento estricto acerca de la realidad. Es el caso de Xavier Zubiri Apalátegui (1898-1983), filósofo vasco que se atrevió a articular una metafísica en la fragua misma de la posmodernidad, demostrando que con aquellos polvos pueden amasarse otros lodos. Zubiri quiso ser y fue un «post-moderno», un empeño que ya tuvieron sus maestros, quizá a excepción de Husserl, aún próximo a Descartes y a Kant. Por un lado, José Ortega y Gasset tenía claro que había que romper con la Modernidad, encontrar algo nuevo, más joven: no moderno, post-moderno.¹ Por el otro, Heidegger irrumpía con la acusación de que la filosofía había olvidado al ser, vociferando la necesidad de emprender un nuevo pensamiento más radical.

Con la influencia de la fenomenología, de la mano de aquellos maestros, Zubiri adquirió desde el principio una marcada pretensión de radicalidad. La filosofía estaba ansiosa de nuevos frutos, que sólo podrían alcanzarse adoptando una nueva perspectiva. Se trata del nuevo horizonte que había abierto Husserl en Alemania, el mismo que Ortega había traído a España. Además, Zubiri estudió física con Einstein, Planck, Schrödinger, Louis de Broglie y otros, manifestando intereses completamente transversales por el conocimiento científico, además del filosófico.

Tenemos ya dos caracteres que hacen resonar a Aristóteles, como son la pretensión de radicalidad y la inclinación hacia el mundo físico. Si hablamos del proyecto filosófico de Zubiri, no hay que perder de vista que, sobre cualquier otra consideración, él va a la conquista de un realismo. Para ello, presta especial y renovada atención a la filosofía aristotélica, pero con una actitud crítica, consciente de que el realismo hoy sólo puede conquistarse desde un nuevo punto de partida.

Decíamos que Zubiri es post-moderno. La verdad de esta afirmación reside, en primer lugar, en la adopción de aquel nuevo horizonte filosófico contemporáneo que la fenomenología abre y, en segundo lugar, en su deseo de superar los resquicios modernos que aún había en Husserl. Lo específicamente contemporáneo es encontrarse con el hombre como radicalmente vertido en el mundo y acompañado por él, como un ser-con lo real. Esto se opone a la visión antigua, con la que el hombre se concebía como una parte más de un mundo que le hacía de

¹ Cfr. José Ortega y Gasset, «Nada moderno y muy siglo XX», *Obras completas. Tomo II* (Madrid: Taurus, 2004).

matriz, pero también –e incluso especialmente– al paradigma moderno. El hombre moderno se creyó diferente del mundo, radicalmente escindido de él, encerrándose en los solitarios y estrechos confines del sujeto.

Para superar aquel paradigma no vale cualquier tipo de realismo. Zubiri se empeñó en superar el realismo ingenuo y el realismo crítico, pero también rechazó la vía emprendida por Husserl. Precisamente, el hecho de que el maestro hubiera acabado estableciendo una conciencia trascendental como fundamento último, desembocando así en un idealismo de lo más moderno, debía servir de lección. El camino hacia el realismo no está en el objetivismo, es decir, en enfatizar una diferencia entre lo que hay en la conciencia –representaciones– y el objeto al que esta in-tiende. Hay que rectificar la relación entre objetividad y realidad, situando a esta última como radical. Las cosas no son en primera instancia lo dado –objeto–, sino realidad.

Dentro de su impronta realista, en el pensamiento de Zubiri destacan tres objetivos fundamentales: desobjetivar la idea de Dios, deslogificar la concepción de la inteligencia y dessubstancializar la noción de realidad.² Aquí nos interesan especialmente el tercero, que supone la negación de la substancia como categoría metafísica central, en favor de la sustantividad, y el segundo, que significa dejar de considerar que la operación fundamental de la inteligencia consiste en elaborar conceptos y juicios –una inteligencia concipiente–, contra lo cual Zubiri propone su teoría de la inteligencia sentiente. En ambos órdenes se da el enfrentamiento con Aristóteles.

Para Zubiri, la metafísica es «la visión violenta de lo diáfano»³. Si establecemos paralelismos, es una concepción que comparte en gran medida con Aristóteles. Esa diafanidad de la que se ocupa la metafísica la presenta como una «ciencia de lo cognoscible en grado sumo»⁴; a su vez, lo violento de esa visión diáfana reside en su curiosa dificultad, pues respecto del objeto del que se ocupa la metafísica, aun siendo máximamente cognoscible, nuestro entendimiento se comporta «como los ojos del murciélago respecto de la luz del día»⁵. Es evidente la influencia de la concepción de la filosofía que tuvo el Estagirita en la del propio Zubiri. Es el filósofo que más cita y con el que más discute, así como el principal foco de sus

² Diego Gracia, «Zubiri y la filosofía de la religión», *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8 (2006): 61.

³ Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza, 1994), 19.

⁴ Aristóteles, *Metafísica* (traducción de Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos, 2014), I, 2, 982a 30.

⁵ *Ibid.*, II, 1, 993b 10.

más hondas preocupaciones filosóficas.⁶ La tarea misma de Zubiri se sitúa «en singular semejanza con el inicio de la filosofía en Aristóteles y con el carácter de la filosofía como un saber de ultimidad»⁷. En efecto, Aristóteles le ayuda a recolocarse en la situación del filósofo que se enfrenta a la realidad como problema primordial. Quizá sea esta la explicación de otro rasgo común entre ambos filósofos: el afán de estudiar lo concreto, lo individual, como lo primario.

Ahora bien, en coherencia con lo señalado anteriormente acerca del nuevo horizonte filosófico, la metafísica zubiriana cobra un nuevo cariz. Según la interpretación reinante⁸, toda la obra de Zubiri ha de ser leída a la luz de su última y gran obra: la trilogía *Inteligencia Sentiente*.⁹ Lo que el autor lleva a cabo en dicha trilogía es una teoría de la intelección, del *nous*, una noología. Pues bien, leer a Zubiri a la luz de su noología supone, ante todo, entender el problema de la inteligencia y el problema de la realidad como uno solo y radical. Ninguno se funda en el otro, ambos son metafísica. «Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. (...) son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres»¹⁰.

Según las palabras del propio Zubiri, la única idea que desarrolla en la trilogía es que «la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»¹¹. En este marco, toda realidad se define como un «de suyo», y toda aprehensión es simplemente una actualización de lo real. La unidad entre inteligencia y realidad está asegurada por la unidad del «de suyo», que no se transforma entre el ser en sí y el ser inteligido, sino que simplemente queda actualizado de tal o cual forma. Así, la metafísica no estudia lo «en sí» ni lo «en mí», sino lo «de suyo», a partir del dato primario: la actualización intelectual de realidad. A su vez, toda intelección se apoya en la aprehensión primordial de realidad, que es sentiente a

⁶ Manuel Mazón, «Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri», *Guía Comares de Zubiri* (Granada: Comares, 2011), 27.

⁷ Idoia Zorroza, *La filosofía de lo real en X. Zubiri* (Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2003), 52.

⁸ Para una discusión acerca de las distintas líneas de recepción de la obra de Zubiri, cfr. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Madrid: Triacastela, 2007), en especial el prólogo a la segunda edición.

⁹ Compuesta por *Inteligencia y Realidad*, *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón*, volúmenes publicados, respectivamente, en 1980, 1982 y 1983, año en que muere Zubiri. Se trata de la obra más madura del filósofo.

¹⁰ Zubiri, *Inteligencia y Realidad* (Madrid: Alianza, 1981), 10.

¹¹ *Ibid.*, 13.

la vez que intelectual. Se parte, pues, del análisis de un acto intelectual que cobra el carácter de hecho fundante¹², como alternativa realista a una crítica del aparato cognoscitivo a priori.

1.2 La sustantividad

La inclusión de la noología como parte de la metafísica es un enclave fundamental de la metafísica zubiriana, acaso el más original y fructífero. Pero no es el único, ni tampoco el más importante para el objetivo del presente artículo. El principal giro que da Zubiri frente a Aristóteles está en el plano de la ontología, y consiste en destronar a la substancia como categoría nuclear de la metafísica, proponiendo como sustituta a la sustantividad. Esta otra empresa se encuentra especialmente en *Sobre la esencia*, publicado un par de décadas antes que la trilogía de la inteligencia, en 1962.

Aquí encuentra su objeto específico el presente artículo. Tanto Zubiri como Aristóteles se preguntan acerca de qué es ser una unidad real del mundo¹³. Ambos dan respuestas emparentadas, pero distintas. Para Aristóteles, la unidad de lo real radica en la substancia; para Zubiri, lo real consiste en sustantividad. Nos detendremos ahora sobre esta tesis zubiriana, para regresar más tarde a la teoría clásica de la substancia, y así poder finalmente articular una discusión acerca de sus respectivos alcances y potencialidades.

Zubiri quiere llegar a la estructura últimamente constitutiva de lo real partiendo del modo en como lo real se nos presenta. Pues bien, lo que de manera más evidente resulta real es lo físico. Zubiri entiende por «físico» aquello que actúa en virtud de las notas que posee. Nota es «todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella “en propiedad”, como algo “suyo”»¹⁴.

Lo real está compuesto por notas, que son perceptibles en el comportamiento de las cosas. Pero no todas las notas pertenecen a la realidad de la misma manera. Zubiri clasifica las notas en una jerarquía de realidad, pero no atendiendo al contenido de las mismas, sino precisamente según cómo forman parte de la realidad a la que pertenecen. En este orden, podremos distinguir entre notas causales, que pertenecen a una realidad por su conexión con otras, y notas formales, que pertenecen a una realidad por lo que de suyo es. Además, dentro de

¹² El *factum transcendente* zubiriano, como lo llama Alberto Basabe en *La metafísica realista de Xavier Zubiri* (San Sebastián: Mundáiz, 1991), cfr. 83-88 y 104 y ss.

¹³ Advierta el ducho en Zubiri que aquí no se utiliza «mundo» en el sentido que él le da —en su distinción entre campo y mundo—, sino en su sentido lato.

¹⁴ Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza, 1985), 104.

las notas formales Zubiri distingue entre notas adventicias y notas constitucionales, siendo estas últimas las que pertenecen a la constitución nuclear o íntima de la cosa. A su vez, si una nota constitucional no tiene su apoyo en otras notas, sino que ella es la que sirve de fundamento a otras y, además, es infundada, Zubiri la clasifica como nota constitutiva. Las notas constitutivas son momentos fundantes, imprescindibles para que la realidad a la que pertenecen sea tal realidad e incluso, en último término, para que sea real.

Pues bien, el conjunto de las notas constitutivas es la realidad *simpliciter*, lo que Zubiri llama la *verdadera realidad*: la *esencia*. Por ello reciben también el nombre de «notas esenciales». La esencia es inalterable. El cambio esencial implica la desaparición de una realidad y la aparición de otra. Sin embargo, esto no sucede con todas las notas constitucionales. Las notas constitucionales son necesarias para que una realidad sea tal realidad, pero se apoyan y fundan en las constitutivas; así, algo puede alterar algunas de sus notas constitucionales y seguir siendo la misma realidad si su esencia, sus notas constitutivas, queda inalterada. De este modo, la distinción entre talidad y esencia asegura que yo pueda ser siempre *el* mismo sin ser nunca *lo* mismo¹⁵; el contenido depende de la esencia, pero lo que hace subsistir a una cosa es la permanencia de esa dependencia, no la invariación del contenido resultante. Las notas esenciales determinan de manera necesaria todas las notas constitucionales, y de manera más o menos contingente las notas adventicias, para las cuales delimita un «campo posible».

Esas notas esenciales forman, entre ellas, una unidad estricta. Presentan una *solidaridad* física interna. Aunque puedan separarse conceptivamente, se necesitan las unas a las otras en cuanto conformando la esencia real. A su vez, esta solidaridad se asienta sobre un aspecto fundamental de las notas: su *respectividad*. Al aprehender realidades, lo que aprehendemos son notas que distinguen tal o cual realidad de cualquier otra. Pero, en ello, no aprehendemos notas aisladas que forman una unidad accidental. Cada realidad no está disgregada en sus notas. Por el contrario, lo que percibimos es siempre un conjunto de notas en el que cada una de ellas está referida a la realidad unitaria a la que pertenece. No atribuimos unidad a un conjunto de notas, sino que cada realidad consiste en una realidad unitaria conformada por notas, cada una de las cuales refieren a ella a modo de momentos en los que se actualiza. Teníamos que lo real está constituido por notas. Ahora tenemos también que lo real es la propia unidad constitutiva de esas notas. En este sentido, en cuanto estructura o sistema, la realidad es sustantividad. Esta mirada a la realidad como estructura comporta que «no es preciso afirmar que la realidad sea

¹⁵ Misma sustantividad, distinto conjunto exacto de notas.

algo distinto de sus notas, bajo ellas, a modo de núcleo que les dé carácter real»¹⁶. No hay substancia subyaciendo a las notas, sino a lo sumo unidad estructural de estas mismas.

La unidad de lo real es una clase de unidad bastante concreta. No puede ser por adición, pues sería una unidad débil en la que el todo depende de las partes, una unidad consecutiva, y toda realidad debe ser estructuralmente anterior a sus partes. Para formar lo que Zubiri llama una unidad estricta, toda nota debe ser una actualización ulterior de aquella realidad a la que pertenece. En este tipo de unidad estricta, toda parte entra en interdependencia, de modo que cada nota se define por su lugar en el todo. Es unidad de estructura, *sistema*. La sustantividad es unidad estructural. Así, hay algo más primario y radical todavía que las notas: la estructura unitaria que forman, así como sus posiciones en ella, que definen toda talidad y por tanto son formalmente previas al contenido que actualizan. En virtud de lo anterior, sustantividad es «estructura formal de la unidad constitucional»¹⁷.

Además, dicha unidad constitucional es cerrada, acabada o clausurada, precisamente por el carácter totalizante de la unidad estructural, que «hace de cada cosa algo plenario y autónomo en la línea de la constitución. Precisamente en esta suficiencia constitucional está la razón formal de la sustantividad»¹⁸. La esencia, que es el subsistema nuclear dentro de cada sistema sustantivo, dota a la sustantividad de suficiencia constitucional, de modo que la esencia es «el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres»¹⁹. Aunque no hay que perder de vista que las unidades reales no son esencias, sino sustantividades. De hecho, una esencia no es nada sin la sustantividad a la que pertenece, como cualquier nota, lo que no obsta para que la sustantividad también requiera de esencia para ser real.

En definitiva, sustantividad es estructura formal de un sistema clausurado de notas en respectividad, que posee autosuficiencia constitucional como unidad física que se actualiza en sus notas. Esbozadas las líneas maestras de la teoría de la sustantividad de Zubiri, es momento de exponer la teoría aristotélica de la substancia.

¹⁶ Zorroza, *La filosofía de lo real*, 60.

¹⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, 164.

¹⁸ Ignacio Ellacuría, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», *Escritos filosóficos. Tomo II* (San Salvador: UCA Editores, 1999), 463.

¹⁹ Zubiri, *Sobre la esencia*, 193.

2. Qué es substancia

La substancia aristotélica –*ousía*, οὐσία– encierra diversos sentidos, a los que a su vez pueden aplicarse diversas interpretaciones. Aquí solamente intentaremos glosar los rasgos fundamentales de la substancia, así como tratar de entender el rol que desempeñan, tanto en la teoría aristotélica –no necesariamente en la pluma de Aristóteles, sino también en lo que presumiblemente se deriva de sus posiciones y de la estela de su tradición– como en la recepción que Zubiri realiza de la misma. Se agruparán estos rasgos en cuatro niveles: subjetual, concreto, abstracto y formal.

2.1 Substancia es ὑποκείμενον

La substancia es sujeto –*hypokeímenon*, ὑποκείμενον–, tanto de la predicación lógica como de las determinaciones reales. En el cambio, la substancia es aquella realidad que permanece bajo toda alteración y la alberga. En el juicio, «se llama substancia lo que no se predica de un sujeto»²⁰, sino que es siempre el sujeto de la predicación. En cualquier caso, en este sentido la substancia es sustante, *subjectum*. Substancia es, en efecto, *sub-stantia*, aquello que está bajo cualquier determinación secundaria, pues todas aquellas realidades que no son substancias «o bien se dicen de las substancias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos»²¹.

Cabe destacar que este es el rasgo que Zubiri interpreta como primordial en la teoría aristotélica de la substancia: su carácter subjetual. Afirma que «decir que la οὐσία es *subjectum* –ὑποκείμενον– es lo específicamente aristotélico»²², con lo que llega a la conclusión de que la substancia consiste formalmente en *subjetualidad*. En gran medida, las tensiones de Zubiri con Aristóteles se basan en esta cuestión de un *subjectum* que subyaga a las notas y en el que estas inhieran. Desde la teoría de la sustantividad de Zubiri no es sólo que la realidad esté constituida por notas, con lo cual cabría que estas notas fueran accidentes que remiten a un sujeto, es que la realidad consiste formalmente en ser un constructo de notas. La realidad es unidad estructural, así que no cabe formular un sujeto que subyaga a sus determinaciones. El presupuesto de un *sub-jectum* se evapora, pues lo que las notas expresan es lo que ellas mismas son, sin necesidad

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 13, 1038b 16.

²¹ Aristóteles, *Categorías* (traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982), 5, 2a 33-35.

²² Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 59

de un sustrato anterior, porque son respectividad estructural y, por tanto, constitucionalmente suficientes.

2.2 Substancia es χωριστόν y τόδε τι

Otro grupo de rasgos fundamentales de la οὐσία es el de aquellos que dan cuenta de su carácter concreto y determinado. Decíamos que, en virtud de su carácter subjetual, la substancia «ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto»²³. Pues bien, de ello se deriva directamente el rasgo de la independencia. La substancia no sólo es el sustrato para los accidentes, sino que además no puede ser ella accidente. No es nunca en otro. Es en sí, de manera autónoma e independiente. Si por lo anterior era *sub-stare*, por esto es *sub-sistere*. No es ya «hacer de sujeto de inhesión, sino no haber de tenerlo»²⁴. Y en ello se funda uno de los atributos que Aristóteles destaca de la substancia: «El ser capaz de existencia separada»²⁵; es decir, ser independiente –χωριστόν–. La substancia es la única categoría separable, independiente. Esto lo declara Aristóteles en el mismo pasaje en que aclamaba que la fundamental pregunta acerca de qué es ser o ente –τὸ ὄν– equivale a la pregunta sobre la οὐσία.²⁶

Justo superponiendo los dos rasgos ya expuestos, Aristóteles afirma que «la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último –ὀποκείμενον ἔσχατον–, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado –τόδε τι–, es también separable –χωριστόν–»²⁷. Precisamente, de entre los múltiples sentidos en los que se dice el ser, la substancia es aquel según el cual “ser” es estrictamente algo determinado –ser es ser una substancia–. En este punto, la relación con Zubiri habría de ser de pura concordancia, en tanto que ambos filósofos buscan elaborar una metafísica de lo individual y lo concreto. Para Zubiri, es fundamental que la sustantividad posea independencia en la línea de la constitución. No obstante, él cree que Aristóteles no supo apresar correctamente este rasgo en su caracterización de la οὐσία, por motivos que expondremos más adelante.

2.3 Substancia es καθ' αὐτό, τὸ τί ἐστι y τὸ τί ἦν εἶναι

²³ Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a 12.

²⁴ Pilar Fernández Beites, «Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia», *Pensamiento*, 64, n° 240 (2008): 201.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 2, 1029a 27.

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 2, 1028a 32 y ss.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017b 23-25.

Los motivos, a los que acabamos de aludir, por los que Zubiri no ve en la οὐσία aristotélica una caracterización de las unidades físicas independientes, se fundamentan en realidad en el envés abstracto o eidético de la misma, que le llevará a tildar a Aristóteles de logicista. Sin entrar todavía sobre esto último, cabe explicitar aquí los sentidos de οὐσία en los que primordialmente se refleja su presunto carácter abstracto.

En primer lugar, cabe hablar de la substancia como τὸ ὄν καθ' αὐτό. Esto cobra sentido de dos maneras. Por un lado, como opuesto a τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός o ente por accidente²⁸; en este sentido, la substancia es el ente por sí, el ente «de suyo» –en términos zubirianos–, aquel ente que es tal por virtud de sí mismo y de las notas que posee. Por otro lado, es substancial lo que es καθ' αὐτό en el orden de la predicación, es decir, las predicaciones *per se* de un sujeto; aunque no todas, pues hay, en Aristóteles, propiedades que, sin ser substanciales, se atribuyen al sujeto *per se*, como las que expresa el *proprium*.

La cuestión de la predicación nos lleva directamente a otra dimensión de la οὐσία que la hace susceptible de ser entendida como algo abstracto. Como la substancia es καθ' αὐτό en el orden de la predicación, resulta que lo que la οὐσία recoge es el contenido de la cosa, su τί ἐστίν, que es precisamente lo que se aferra en la definición o *eidos*. En efecto, si se pregunta qué es, en cuanto tal, un hombre, se responderá con la definición de «hombre» –«animal racional», digamos–, respuesta que coincidirá con la pregunta por el qué es, en cuanto tal, cada hombre individual, como por ejemplo Sócrates –en cuanto tal, Sócrates es un animal racional–. La substancia como τί ἐστίν es, pues, el contenido abstracto de cada cosa, aquello que queda apresado en su definición o *eidos*.

A menudo, τὸ τί ἐστίν –«el qué es»– se ha entendido como la fórmula corta de otra que utiliza Aristóteles en la *Metafísica*: τὸ τί ἦν εἶναι, que podemos traducir como «lo que era ser».²⁹ Sin embargo, esta fórmula larga responde más bien a la pregunta por qué es un individuo en su particularidad, no en su contenido abstracto, eidético o específico, al que sí parece limitarse la fórmula corta.³⁰ Así, τὸ τί ἦν εἶναι tiene que ver con el qué sea una cosa, pero no en cuanto tal, o sea, en aquello contenido en sus predicaciones *per se*, sino en cuanto el individuo que es. El pretérito imperfecto de τὸ τί ἦν εἶναι –«lo que era ser»– indica atemporalidad, por lo que responde a la pregunta acerca de qué es ser para un individuo completo, en toda su extensión

²⁸ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7.

²⁹ Para una justificación de esta traducción, así como de la diferenciación de ambas fórmulas, cfr. Alfonso García Marqués, «Τὸ τί ἐν εἶναι, τὸ τί ἐστίν, τὸ ὄν: su sentido y traducción», *Convivium*, nº 29-30 (2017): 49-77.

³⁰ En cualquier caso, el propio Aristóteles indica esta distinción en *Metafísica*, V, 8, 1022a 24-29.

temporal. En virtud de esto, la pregunta acerca de qué es Sócrates no recibiría ya la respuesta «animal racional», sino «Sócrates», o cualquier fórmula apropiada que respondiese a qué es Sócrates en cuanto Sócrates –no en cuanto hombre–. La pregunta a la que responde el τί ἦν εἶναι es, por tanto, más bien «¿quién es Sócrates?». En este punto, el carácter abstracto de la οὐσία se diluye. En efecto, para toda substancia habrá una definición que nos revele su τί ἐστὶ abstracto, pero también, en cuanto substancia individual, poseerá su τί ἦν εἶναι único e irrepetible, aquello que es en cuanto el individuo real que es –o «era», en aquel sentido atemporal–.

Toda esta tensión en el envés –aparentemente– abstracto de la substancia abre, a mi parecer, un intersticio en el que cobra especial vigor el último y primordial sentido de οὐσία, a saber, en cuanto forma o acto.

2.4 Substancia es μορφή y ἐντελέχεια

Decíamos que la substancia es determinada e independiente. Sin embargo, más tarde decíamos que la substancia puede ser el contenido abstracto, apresable en la definición. Esta paradoja se resuelve hilando un poco más fino. En realidad, para Aristóteles ser independiente –χωριστόν–, en el sentido de ser físicamente separable, no es un requisito para ser substancia. Más bien, lo que sí es un requisito es la separabilidad formal, que en la práctica se realiza como separabilidad intelectual. Ser substancia significa ser estrictamente definible, sin remitencia a otro; es decir, ser ὁρισμός. Todo tiene una definición o un enunciado –λόγος– en sentido lato, pero sólo la substancia tiene definición estricta –ὄρος–.

Pero ¿qué es una definición estricta? Una definición de una οὐσία. Esto es circular, pero cobra sentido en el examen aristotélico acerca de qué sea la substancia en sentido primero.³¹ Como es sabido, Aristóteles rechaza que la materia –ἄλη– sea substancia estricta; suele aducirse que esto es por su indeterminación –la οὐσία es siempre algo determinado, como vimos–, pero no es esta la única razón. Resulta que la materia no está incluida en una definición estricta. Utilicemos, para ilustrar este punto, un ejemplo que utilizó ya Aristóteles.³² Si se dice de una casa que es un conglomerado de ladrillos, efectivamente se está dando un enunciado de la casa, pero no es una definición, porque ser casa no consiste en ser ladrillo. Como mucho, se habrá

³¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3 y 4.

³² En Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 2.

aducido la causa material –la casa es *de* ladrillo, no *es* ladrillo–. Una definición estricta aducirá, por el contrario, aquello que hace a la cosa ser lo que es, «la causa del ser de cada cosa»³³. Pues bien, está claro que nos estamos refiriendo con ello a la causa formal, a la forma. Así pues, el ὄρος es definición de la forma –μορφή– y, como el ὄρος es la definición de la substancia, entonces la forma tiene que ser la substancia en sentido primero –πρώτη οὐσία–. En efecto, la forma es lo que hace a una cosa ser lo que es. Toda materia –ἕλη– y todo compuesto –σύνολον– es unidad real determinada únicamente en virtud de su determinación formal. Por último, todo universal es substancia sólo en tanto que enuncia el contenido de una substancia formal; en este sentido, todo universal, género, especie, enunciado o definición será una mera substancia segunda –δευτέρα οὐσία–. Queda claro entonces que Aristóteles remite todos los sentidos de οὐσία al de substancia formal, que es por tanto su sentido primero.

A su vez, la forma es acto –ἐντελέχεια–, considerada desde un punto de vista dinámico. Podemos concluir que la substancia –οὐσία– es, primordialmente, forma y acto. Esta importante precisión nos servirá para comedir las críticas que Zubiri lanza a la teoría aristotélica de la substancia, las cuales toca abordar ahora.

3. Las críticas de Zubiri a Aristóteles

Abordadas las líneas generales de las teorías metafísicas de Zubiri y Aristóteles, hay que entender las mejoras que pretende introducir aquel respecto de este, pues una propuesta metafísica novedosa, frente a toda una tradición, sólo tendrá cabida en tanto que introduzca una mayor capacidad comprensiva. Zubiri no olvidó que esta era su situación, por lo que, aun con profunda deuda y admiración a Aristóteles, se esforzó en demostrar que la sustantividad es preferible a la substancia como categoría metafísica central, e incluso la inadmisibilidad de colocar en tal posición a la substancia aristotélica. Dividiremos las críticas de Zubiri a Aristóteles en dos. Primero, se expondrá una crítica «suave», según la cual la sustantividad supera a la substancia, pero pudiendo integrarla en una misma teoría. A continuación, se traerá a colación la acusación de logicismo que Zubiri lanza a Aristóteles, que atañe al problema de la predicación y pretende afectar a la raíz de su metafísica; es lo que llamaremos la crítica «dura».

3.1 La crítica «suave»

³³ Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 2, 1043a 2.

Como ya señalábamos atrás, una tensión principal entre Zubiri y Aristóteles es la postulación, por este último, de una *sub-stantia* como sujeto subyacente a toda determinación. Según Zubiri, Aristóteles suscribiría un substancialismo según el cual subyace, a las notas de cada realidad, un fundamento en el que ellas inhiere y del que dependen. Zubiri, por el contrario, no cree en un fundamento subyacente en el que inhieran las notas. Para él, la unidad de cada realidad no es *inhesión* de notas sobre un núcleo subsistente, sino *cohesión* de notas que forman, como constructo, cada realidad en su unidad estructural autosuficiente. No es necesario apelar a un *hypokeímenon* subyacente y subsistente.

Sin embargo, esto no obsta para que la substancia pueda tener cabida en una metafísica zubiriana. Antes bien, substancia y sustantividad son compatibles. Simplemente constituirían dos perspectivas diferentes para mirar la relación de la realidad con sus notas. La teoría de la substancia adopta la perspectiva consistente en ir desde fuera hacia dentro: ve las notas, y luego teoriza un núcleo que les subyace a modo de *subjectum*. La teoría de la sustantividad considera la cuestión desde dentro hacia fuera, en tanto que «consiste en observar las notas no en cuanto accidentes de la substancia, sino como actualizaciones de esa substancia, aquello en que la cosa es actual»³⁴. No hay un sujeto en el cual las notas se actualicen, sino que es el sujeto el que se actualiza en sus notas. Mientras que la substancia se focaliza en que la realidad se fundamente, la sustantividad se focaliza en que lo fundamental sea lo real.

La teoría de Zubiri no quita que muchas realidades sean substancias, pero sí implica que una teoría metafísica basada en la substancia no es lo suficientemente radical y, por eso mismo, tampoco lo suficientemente comprensiva. Y es que hay realidades que no son substancias. Puede incluso haber sustantividades con innumerables substancias, ya que la sustantividad apunta exclusivamente a la «suficiencia en atención a la constitución física»³⁵, de manera que «una realidad puede ser una, una sustantividad, teniendo bajo sí distintas substancias –como origen de propiedades–, y es porque las otras son substancias insustantivas»³⁶. Para comprender esto, hay que reparar en que la teoría de la substancia se basa en el origen de las notas de lo real –inhesión–, mientras que la sustantividad se basa en las posiciones estructurales de las mismas –cohesión–.

Es en este orden donde ve Zubiri las ventajas de su perspectiva. Especialmente al hablar de realidades orgánicas, de vivientes. El hombre puede caminar y razonar, pero no en cuanto

³⁴ Zorroza, *La filosofía de lo real*, 89.

³⁵ Fernando Inciarte, *El reto del positivismo lógico* (Madrid: Rialp, 1974), 240.

³⁶ Zorroza, *La filosofía de lo real*, 94.

piernas e intelecto, sino en cuanto sustantividad hombre, que integra múltiples sustancias – insuficientes por sí mismas– que se estructuran en orden a una esencia determinada. En general, los organismos vivos poseen propiedades funcionales que exceden a las diversas sustancias insustantivas que las originan. Por ello, el prisma de la sustantividad los explica más satisfactoriamente, al entenderlos como unidades sistemáticas operativas. De la correlación sistemática de notas emergen funciones complejas, que pertenecen y son realizadas por una realidad sustantiva única, a la cual se deben estructuralmente todas las sustancias que la componen. El ser humano es un caso hiperbólico. El hombre no está bajo sus propiedades sosteniéndolas, sino sobre ellas, realizándolas; de algunas de ellas, como la virtud o la ciencia, debe apropiarse, aceptándolas. En este sentido, el humano no es *hypokeímenon* sustante, sino supra-stante, *hyperkeímenon*.³⁷

Todo lo anterior no sólo implica que sustancia y sustantividad no son equivalentes. También significa que lo accidental y lo insustantivo tampoco lo son. Aunque todo lo accidental es insustantivo, hay sustancias insustantivas: todas aquellas que son un momento funcional de una sustantividad superior.³⁸ Se trata de considerar prioritario, en el orden de lo real, al organismo sobre el órgano, evitando así un mecanicismo simplista. Igual que las notas vuelcan su carácter real en la solidaridad física de la estructura a la que pertenecen, así todo lo real juega una dialéctica en la que el todo determina las partes; entendemos aquí por «parte», justamente, toda realidad que pierde su independencia por mor de una sustantividad que la engloba.

Según esta interpretación, el giro zubiriano consiste en «mostrar que existe una distinción aún más fundamental que la de sustancia-accidente y que ésta es justamente la distinción todo-parte»³⁹. El requisito para ser unidad últimamente real no es sólo no ser un accidente, sino además no ser parte de una sustantividad superior. Los accidentes son un tipo de parte, pero no el único. Por tanto, se reafirma que hay sustancias insustantivas. Esta exigencia hace de la teoría de la sustantividad más explicativa. Aquella característica que ya Aristóteles reclamaba a las unidades reales, la independencia –χωριστόν–, no la presenta la sustancia frente a los accidentes, la presenta aquello que forma una totalidad clausurada autosuficiente, en contraposición a las partes. Hay partes que son sustancias, pero difícilmente podrán ser independientes las partes, pues dependen de su todo, luego ser sustancia no basta para ser independiente.

³⁷ Zubiri, *Sobre la esencia*, 159-160.

³⁸ Cfr. Inciarte, *El reto del positivismo*, 236 y ss.

³⁹ Fernández Beites, «Teoría de la sustantividad», 197-198.

Sin embargo, todo esto no implica abandonar las categorías de substancia y accidente, cuyo poder explicativo es más que necesario. Sólo exige incluirlas en una ontología más amplia. Puede incluso esbozarse qué papel ocuparía la teoría de la substancia dentro de la teoría de la sustantividad, si se llevase a cabo la reducción. En primer lugar, la substancia pasaría a explicar las partes físicas de las sustantividades orgánicas. Para las realidades mecánicas simples, seguiría sirviendo como categoría exhaustivamente explicativa, pues en ellas substancia y sustantividad coinciden. Por su lado, los accidentes servirían para explicar propiedades o partes abstractas de las sustantividades, abriendo el ámbito de la predicación.

Por último, debemos medir el alcance y validez de esta crítica «suave» de Zubiri a Aristóteles. En primer lugar, está claro que sólo afecta a la substancia entendida como *hypokeímenon*. Además, la consideración según la cual Aristóteles atendía al esquema sustrato-accidentes, olvidándose del esquema todo-partes, es falsa o, cuando menos, inexacta. Aristóteles sí atiende a este esquema, a veces explícitamente, por ejemplo en sus obras biológicas.⁴⁰ De hecho, parece hacerlo sólo al atender al estudio de los vivientes, pero hemos de preguntarnos si acaso no hace lo mismo Zubiri, cuando admite que la sustantividad rebasa a la substancia únicamente al describir totalidades orgánicas.

Pero, incluso al respecto de esas totalidades, Zubiri subestima la capacidad de la teoría de la substancia. Para entender esto, hay que rescatar el primer sentido de οὐσία: forma, acto. En concreto, si bien la sustantividad zubiriana, según hemos admitido, no coincide con la substancia como *hypokeímenon*, no está tan claro que no coincida con la substancia como acto o *entelécheia*. Aristóteles caracteriza la *entelécheia* como una forma de unidad originaria y fundante, como la de la sustantividad zubiriana: «Si bien las palabras “uno” y “ser” tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial»⁴¹. El acto encierra la causa formal, y «buscar la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno»⁴², de modo que el acto clausura desde el principio la unidad de cada substancia, a la vez que su esencia. Aristóteles cree que cada cosa encuentra su esencia en el mismo principio que explica su unidad. Una cosa es lo que es por lo mismo por lo que es una. En este sentido, en toda substancia la unidad cohesiva es anterior y más primordial que cualquier inhesión. Por ejemplo, la esencia del viviente sería el alma, que es el principio que posee un cuerpo orgánico –como totalidad estructurada– para llevar a cabo las funciones que le son naturales. Una

⁴⁰ Un ejemplo está en Aristóteles, *De partibus animalium* (traducción de Rosana Bartolomé. Madrid: Luarna, 2010), I, 5, 645a 34-35.

⁴¹ Aristóteles, *De anima* (traducción de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1978), II, 1, 412b 8-9.

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 6, 1045b 19-20.

caracterización de este tipo no difiere mucho de la zubiriana: unidad cohesiva con suficiencia constitucional.

3.2 La crítica «dura»

Un fantasma recorre la tradición metafísica: el fantasma de la logificación. Así lo piensa, al menos, Zubiri. En una crítica que sí pretende afectar a todos los sentidos profundos de la οὐσία, acusa a Aristóteles de logicismo, un lastre que acompañaría a la metafísica por los siglos de los siglos, partiendo de Platón y continuando por el Estagirita, que habría intentado elaborar una metafísica de lo concreto, pero acabó traicionando este propósito. No pudo lograrlo porque confundió la *phýsis* con el *lógos*, resultando en una transposición del «logos predicativo» a la realidad física. De hecho, la necesidad que tuviera Aristóteles de postular un sujeto – *hypokeímenon*– que subyaciera a las determinaciones habría venido propiciada por esta transposición, que al proyectar en las cosas la estructura del pensamiento se forma la ilusión de que lo real necesita un sujeto gramatical. Pero la realidad no es lingüística ni mental. Estos planos son ulteriores. En Aristóteles «se confunde el modo de acceder a la esencia “lógica” –la definición– con la forma intelectual de alcanzar la esencia física. Sin embargo, no es lo mismo ser sujeto como término de un logos, que ser físicamente una realidad subjetual»⁴³.

Respecto a la substancia entendida como forma o acto, resulta que en ella, según Zubiri, «la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma»⁴⁴. Al ser la forma lo que responde al qué es la cosa, y ese *qué* es lo expresado en la definición, resulta que la esencia no es más que un correlato de la definición. De este modo, la esencia en Aristóteles, desde la lectura zubiriana, sería la suma de las predicaciones καθ' αὐτό de cada sujeto. Así, se estaría caracterizando la realidad íntima y física de las cosas reales como el término de un «logos predicativo», que no corresponde a las cosas sino a nuestro modo de conocerlas, y ni siquiera es el nivel más radical de acceso intelectual a la realidad.⁴⁵

Acorde con Zubiri, la esencia consistiría para Aristóteles en sus rasgos específicos, que son los aprehensibles en su definición. De una tesis así se derivarían consecuencias penosas, como que el sujeto último de las determinaciones no es la substancia individual, sino su momento genérico; por ejemplo, lo racional no sería Sócrates, sino su animalidad. Todo esto sería una transposición de la lógica a la realidad, fundada en la necesidad de aferrar la realidad

⁴³ Zorroza, *La filosofía de lo real*, 91. Cfr. también Zubiri, *Sobre la esencia*, 86-88.

⁴⁴ Zubiri, *Sobre la esencia*, 80.

⁴⁵ Cfr. Zubiri, *Inteligencia y Logos* (Madrid: Alianza, 1982), especialmente 151-171, donde expone su teoría del juicio.

en definiciones. Pero esta necesidad es virtual, y supone entender la cuestión al revés. En lugar de tomar la esencia como paradigma para las definiciones, toma las definiciones como medida de la esencia. La realidad como aquello contenido en nuestros conceptos. Justo aquello que ambos filósofos pretenden evitar, y que Zubiri reintenta con su teoría de la inteligencia, en búsqueda de una esfera pre-lógica y pre-discursiva, síntoma de su recepción de Ortega, Husserl y Heidegger.

Hay que evaluar esta crítica. Para ello, deben añadirse algunas precisiones. En primer lugar, para Aristóteles una substancia no se define como un género abstracto al que se le añade una diferencia, como interpreta Zubiri, sino como –exclusivamente– su última diferencia específica, la cual a su vez «incluye en sí al género analógicamente modificado, y, por otra parte, a las restantes diferencias, a las que también modifica analógicamente»⁴⁶. Sócrates no es un animal que es racional, sino un ser racional. Las cosas no son tanto la univocidad de su género como la concreción de su diferencia, de modo que «si se produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie y la substancia»⁴⁷. No obstante, es cierto que la diferencia específica es específica, no individual, por lo que sigue quedando en el momento específico. Y Zubiri insiste en que «la especificidad es formalmente ajena a la esencialidad»⁴⁸.

En este punto, hay que señalar una inconsistencia entre la interpretación zubiriana de Aristóteles y la que aquí hemos defendido. Zubiri entiende por τὸ τί ἦν εἶναι «esencia», pero le atribuye el significado de τὸ τί ἐστίν, el contenido abstracto, lo apresable en la definición. Sólo así tiene fuerza su crítica «dura». Si, por el contrario, entendemos por τὸ τί ἦν εἶναι lo que es ser para cada substancia individual, y lo establecemos como medida de la substancia formal, entonces la substancia aristotélica sí establece una metafísica de la individualidad.

4. Consideraciones finales

La propuesta de Zubiri no consigue desbancar a la de Aristóteles, al menos no en todas sus interpretaciones. Sus acusaciones de logicismo hacia el Estagirita son exageradas. En la teoría de la substancia hay, como hemos visto, vértices de abstracción, pero todos acaban perteneciendo al nivel de las substancias segundas. La substancia primera –la forma o acto– es siempre algo único y determinado, de lo cual luego se podrán abstraer conceptos y definiciones. Además, se predica del sujeto completo, no de la substancia –substancia no equivale a sujeto–.

⁴⁶ Inciarte, *El reto del positivismo*, 259.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 12, 1038a 25-26.

⁴⁸ Zubiri, *Sobre la esencia*, 92.

Lo que es racional en Sócrates no es su animalidad, pero tampoco su alma o intelecto. Lo que es racional es Sócrates. Otra cosa es que sea su substancia formal lo que le dota de racionalidad.

Por otro lado, gran parte del valor de Zubiri reside en su teoría de la inteligencia sentiente, con vistas a entender que la forma primordial de aprehensión es siempre sentiente. Ya Aristóteles dijo que de las cosas concretas y determinadas «no hay definición, sino que se conocen por intelección o por percepción sensible, y, una vez desaparecidos de la actualización, no está claro si existen o no existen; pero siempre se enuncian y conocen mediante universales»⁴⁹. Con ello, señalaba que los individuos concretos no pueden conocerse estrictamente sino por intelección o por percepción directa, aunque el ámbito abstracto y lingüístico sea el único mediante el que poder articular conocimiento sobre ellos. Este es el mismo espíritu que alimenta Zubiri, desde cuyo prisma, además, podrían proponerse algunas reformas extra. Para empezar, la teoría de la inteligencia sentiente obliga a no escindir –en el humano– intelección y percepción; toda aprehensión humana es intelectual, y toda intelección es sentiente. Además, desde esta misma teoría, no cabría hablar de una «desaparición de la actualización» que deje la existencia de la cosa en suspenso, sino sólo de diferentes modos de actualización, diferentes modos de quedar la cosa actualizada, pues de no estar la cosa actualizada de alguna forma no podría ni decirse que sea real.

Ir –como Zubiri– en contra de una inteligencia concipiente conlleva que la predicación sea una esfera reducida dentro de todo el conocimiento intelectual. Esto es necesario y realista. Sin embargo, está claro que, al final del día, el lenguaje es la única forma en la que el conocimiento se hace compartido y se somete a crítica y revisión. Sería interesante investigar más a fondo las relaciones existentes entre la inteligencia sentiente y la predicación. Tal empresa promete aclarar los fundamentos del conocimiento humano, así como las relaciones entre lenguaje, inteligencia y realidad, desde una rica perspectiva que Zubiri abrió y está en nuestra mano desarrollar críticamente. En todo caso, habrá que investigar cuál es la perspectiva metafísica más fecunda para la ciencia y el conjunto del conocimiento, pues este es el verdadero objetivo que da sentido a cualquier recuperación de Aristóteles u otras propuestas, más allá del interés doxográfico.

Referencias

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 10, 1036a 2-8.

- Aristóteles. *Categorías*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. En *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos, 1982.
- Aristóteles. *De anima*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- Aristóteles. *De partibus animalium*. Traducción de Rosana Bartolomé. Madrid: Luarna, 2010.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos, 2014.
- Basabe, Alberto. *La metafísica realista de Xavier Zubiri*. San Sebastián: Mundaiz, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», en *Escritos filosóficos. Tomo II*, pp. 445-513. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- Fernández Beites, Pilar. «Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la substancia», *Pensamiento*, vol. 64, nº 240 (2008): 197-223.
- García Marqués, Alfonso. «*Tò ti ên eînai, tò tí esti, tò ón*: su sentido y traducción», *Convivium*, nº 29-30 (2017): 49-77.
- Gracia, Diego. «Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)», *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8 (2006): 59-92.
- Gracia, Diego. *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri. 2ª ed. Madrid: Triacastela, 2007.
- Inciarte, Fernando. *El reto del positivismo lógico*. Madrid: Rialp, 1974.
- Mazón, Manuel. «Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri», en *Guía Comares de Zubiri*, pp. 27-40. Editor: Juan Antonio Nicolás. Granada: Comares, 2011.
- Ortega y Gasset, José. «Nada moderno y muy siglo XX», en *Obras Completas. Tomo II*, pp. 165-167. Madrid: Taurus, 2004.
- Zorroza, Idoya. *La filosofía de lo real en X. Zubiri*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2003.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza, 1982.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza, 1981.
- Zubiri, Xavier. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. 5ª ed. Madrid: Alianza, 1985