

Óscar Barroso Fernández

El objeto de la metafísica en Suárez y Zubiri

Abstract. *The paper analyzes, in their continuity and discontinuity, Francisco Suárez's and Xavier Zubiri's notions of metaphysics. In both authors, one finds continuity in their tendency to found metaphysics, understood as knowledge of the transcendent, upon metaphysics as transcendental knowledge. The discontinuity consists in the correction, on Zubiri's part, of a flaw that seemed to be constituent of that approach: the logical-conceptual reduction of metaphysics. Zubiri's objective will be to stay in the transcendental plane, but without admitting that his restriction to that plane entails the loss of the "physical" character of reality.*

Key words: metaphysics, ontology, Suárez, Zubiri.

Resumen. *El artículo analiza, en sus líneas de continuidad y discontinuidad, las concepciones de la metafísica de Francisco Suárez y Xavier Zubiri. La continuidad la encontramos en la tendencia que tienen ambos autores a fundar la metafísica como saber de lo trascendente en la metafísica como saber transcendental. La discontinuidad consiste en la corrección, por parte de Zubiri, de un vicio que parecía ser constitutivo de tal perspectiva: la reducción lógico-conceptual de la metafísica. El objetivo de Zubiri consistirá en mantenerse en el plano trascendental, pero sin aceptar que la limitación a tal plano conlleve la pérdida del carácter "físico" de la realidad.*

Palabras claves: metafísica, ontología, Suárez, Zubiri.

1. Introducción

Se ha considerado que Suárez es un eslabón fundamental para entender la recepción moderna de la tradicional ambigüedad de la metafísica desde Aristóteles¹. Efectivamente, la tradición aristotélico-medieval ha entendido por metafísica tanto la teología natural –ciencia del Ser Supremo– como, en lenguaje moderno, la ontología –ciencia del ente en cuanto ente. Por ello Heidegger se ha referido a dicha tradición con el nombre de “onto-teología”; mostrando con ello la ambigüedad que le es inherente en tanto que piensa indiferenciadamente lo ente desde un punto de vista conceptual y desde el punto de vista de su causa en el ente supremo². A juicio de Heidegger, Suárez ocupa un lugar muy importante en la historia de la onto-teología, al ser el pensador que re-equilibra el peso entre lo ontológico y lo teológico al proponer un fundamento ontológico de la propia divinidad³. En Suárez, como en Tomás de Aquino, hay un sentido en que lo teológico funda lo ontológico –onto-teología–, pero también otro en que lo ontológico funda lo teológico –onto-teo-logía–.

Suárez, aunque sigue manteniendo que Dios es el objeto *principal* de la metafísica, provocará un giro en la concepción de la misma al afirmar que no es su objeto *adecuado*⁴. El objeto adecuado será “el ente, en cuanto ente real”⁵. La metafísica toma así un curso preponderantemente ontológico al pasar a ser su problema fundamental un problema objetivo-conceptual, frente al problema creacionista teológico del horizonte aristotélico-tomista. Con ello, la metafísica moderna ha difuminado progresivamente sus límites con la lógica, y esto ha llegado hasta

nuestros días, como demuestran en sus líneas generales las corrientes analítica y hermenéutica de la filosofía en su punto de partida lingüístico.

La filosofía de Zubiri quiere mantenerse en lo que podríamos denominar un “ámbito intramundano” —que deja al margen la cuestión de la trascendencia—, pero superando el onto-logismo y recuperando el discurso sobre lo real. Con ello Zubiri ha dado un paso inverso al de Suárez: el paso de la ontología a la metafísica. No se trata de volver a buscar el fundamento trascendente de lo trascendental, sino de, permaneciendo en este ámbito trascendental, mostrar su carácter pre-conceptual, físico.

La cuestión no es baladí, porque la metafísica no es algo a lo que la filosofía pueda renunciar. La filosofía no puede ser “postmetafísica”. Esto es una contradicción; como decir que la filosofía puede ser no-filosofía.

En *Pensamiento postmetafísico*, Habermas ha contrapuesto la metafísica entendida como aquella ciencia que quiere dar una explicación del “Todo-Uno”, con la filosofía que adquiere, hoy, “un papel *aquende* el sistema de la ciencia”⁶. ¿Acaso puede ser reducida la metafísica a un análisis de lo trascendente? ¿No es inherente a la metafísica moderna precisamente buscar su inicio en el análisis del orden trascendental con la intención de encontrar un orden de fundamentación de toda forma de conocimiento *allende*, entre ellos, el propiamente científico? Y en tal medida, ¿no tiene la metafísica moderna *un papel aquende el sistema de la ciencia*? Al menos esto es lo que intentaré mostrar en el presente trabajo, a través del análisis de dos metafísicas no elegidas simplemente por el azar: mientras que Suárez propone el primer sistema metafísico que se desliga del comentario aristotélico, Zubiri es para muchos el último de los metafísicos. Si esto fuera así, cualquier intento de revitalización del discurso metafísico puede verse beneficiado al contar con ellos.

2. De la metafísica a la ontología

2.1. El objeto de la metafísica en Suárez

La crítica actual ha demostrado sobradamente la importancia de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez para entender la configuración

de la ontología moderna, que encuentra su elaboración más terminada en el sistema de Wolff⁷. Suárez constituye, con ello, un momento crucial en el proceso iniciado por Escoto consistente en la progresiva logificación y objetivización de la metafísica en su sentido más fundamental o primario. Ciertamente, todavía no se da en Suárez una distinción nominal entre una metafísica u ontología general y las metafísicas especiales⁸, pero sí que se pueden apreciar dos partes bien diferenciadas en sus *Disputationes*.

Por un lado, las disputaciones I-XXVII constituyen lo que podríamos denominar, en lenguaje wolffiano, una ontología general. En ella se define y delimita la noción de ‘ente’, objeto adecuado de la metafísica (disputaciones I y II); se analizan las propiedades trascendentales del ente y todos los problemas relacionados con este asunto (disputaciones III-XI), y se estudian los principios y causas del ente (disputaciones XII-XXVII). Por otro lado, hay una segunda parte que queda claramente al margen de esta ontología general y que constituye un conglomerado de elementos de lo que después se llamarán ontologías especiales: una teología natural —que incluye la necesaria distinción y comparación del ente finito y del infinito— (disputaciones XXVIII-XXX); y un estudio del ente finito que parte de la tradicional división del ente en sustancia y accidente, y que desemboca en el estudio de los predicamentos (disputaciones XXXI-LIII). La obra se completa con un estudio de los entes de razón —necesario para comprender la realidad del objeto metafísico— (disputación LIV).

En la primera parte de las *Disputationes*, Suárez trata, por tanto, del objeto adecuado de la metafísica, que viene a identificarse con el *ens in quantum ens*⁹. No pretende ser original con esta afirmación; es, nos dice, lo que han mantenido casi todos los autores. Pero para Suárez esto quiere decir que “Dios queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado”¹⁰. Y en esto sí que se distancia de la tradición. Aristóteles —como recoge el propio Suárez—, al principio del libro primero de su *Metafísica*, afirma que esta ciencia debe estudiar la primera causa de las cosas, y por ello se denomina *teología*. Lo mismo cabría decir de San Alberto Magno, Avicena o

Averroes. Santo Tomás y, más aún, el tomismo, son tajantes en este sentido.

Para Santo Tomás, la metafísica tendrá también como objeto el ente en cuanto ente; pero no sería nada —o sería sólo lógica— si no ascendiera a la causa propia trascendente del ente —Dios—, y por esto recibe también, adecuadamente, el nombre de teología. Desde esta perspectiva, la teología natural no puede quedar incluida en la metafísica como una metafísica especial, ya que no se trata del descenso a un determinado nivel óptico —el divino— desde el ontológico. Dios es objeto de la metafísica como causa primera, causa de todos los entes, y no, simplemente, como un ente al que hemos aplicado por contracción los predicados comunes de ente. Cuando la metafísica trata de Dios, no desciende a una región particular de ente, sino a su causa propia, sin abandonar el horizonte del ente en cuanto ente. Al tratar la causa del ente, la metafísica culmina el estudio del ente sin abandonar su formalidad propia.

El paso que ha de dar Suárez para la configuración de una ciencia ontológica independiente será el de subsumir a Dios dentro de la noción de ente en cuanto ente.

Considerar a Dios objeto principal de la metafísica, pero no objeto adecuado, conlleva algunos problemas. En primer lugar, y como ha visto Siewerth, parece constituir una contradicción o un círculo vicioso en el orden de la fundamentación¹¹: por un lado, siguiendo la línea escotista, se entenderá al que siempre fue objeto supremo de la metafísica, Dios, como uno de los inferiores subsumidos bajo el ente; pero por otro lado, aunque esto obligaría a pensar a Dios como principio extrínseco de la metafísica, Suárez entendía que constituía su objeto principal y el fundamento de la noción de ente; a la que se consideraba, a su vez, fundamental y primera en el orden ontológico. Donde Siewerth veía un círculo vicioso, Heidegger encontraba la culminación de la metafísica onto-teológica, superando la disimetría que la tradición escolástica del bajo medioevo había introducido con una imagen excesivamente teológica de Aristóteles. En fin, lo que aquí nos interesa mostrar es que, al menos desde el punto de vista del conocimiento humano, el círculo vicioso tiende a romperse del lado de la ontología, es decir, su noción de fundamento adquiere un

papel muy importante. Dios será todo lo principal que se quiera, pero en el orden ontológico queda bajo el fundamento trascendental, bajo la noción de lo ente en tanto que ente.

Y aquí topamos con el segundo problema que quería señalar: pensar que todo esto implicaría cierta prioridad de alguna realidad sobre la Divina. Suárez se apresura a evitar que se interprete así su postura: “Ni se requiere tampoco para constituir semejante objeto adecuado que incluya bajo sí a Dios, que exista alguna cosa o alguna razón de ente que sea por naturaleza anterior a Dios, sino que es suficiente que se dé según la abstracción o consideración del entendimiento”¹². Para poder subsumir a Dios como un ente particular dentro de la metafísica, sin que esto suponga la postulación de una realidad previa a la Divina, Suárez seguirá una estrategia en dos pasos: en primer lugar, mantendrá, frente a la doctrina tomista de la analogía de proporcionalidad, una noción de analogía como atribución, que le aproximará bastante a la univocidad escotista; en segundo lugar, desvinculará la noción de ente en cuanto ente absolutamente del ámbito existencial, de lo *extra animam*, asegurando así que ninguna realidad es anterior a la realidad Divina.

Uno de los momentos más claros de confrontación con el tomismo en las *Disputationes metaphysicae* está constituido, precisamente, por el rechazo de la analogía de proporcionalidad. La constitución de la ontología como ciencia independiente de la teología, exigía una unidad formal de concepto mayor que el de la analogía de proporcionalidad tomista, que atribuía extrínsecamente el ser a toda la región creada. Con la analogía de atribución intrínseca, Suárez podía entender la razón de ser de cada cosa como algo intrínseco a su propia realidad y no por proporción a otro. Con ello aseguraba la unidad del concepto de ente, que quedaba muy debilitada si se hacía consistir solamente en una proporcionalidad.

Frente a Escoto, para Suárez esto no quiere decir que el concepto de ente sea unívoco¹³, porque para la univocidad no se requiere sólo la unidad del concepto formal y objetivo, sino además que esta unidad descienda a sus inferiores con una perfecta unidad de hábito e indiferencia; y esto, obviamente, no ocurre, al tropezar inmediatamente con la distinción entre

el ser finito y el infinito. Sin esta razón común, objeto de la ontología, no habría verdadera analogía, porque la noción de ente, si no supusiera una razón común, no encontraría forma de ser impuesta a las cosas más que de forma múltiple y dislocada, ya que “es incompresible que en un solo concepto en cuanto tal exista variedad esencial”¹⁴. La analogía queda así subordinada al terreno de lo existencial concreto, quedando la ontología, es decir, la ciencia del ente en tanto que tal, sus atributos y principios, al margen de esta analogía. La imposibilidad de la unidad de ciencia metafísica en el pensamiento tomista tiene su razón en una petición de analogía previa a toda razón común de ente. Así, en Cayetano, por ejemplo, la unidad del concepto de ente no puede ir más allá de la proporcionalidad¹⁵. Pero Suárez no veía, y acertadamente, cómo sería posible la constitución de una ciencia en la que una región de su objeto, el ser creado, recibiera la denominación de ente –por la presuposición de la analogía de proporcionalidad–, no en virtud de su forma considerada de manera absoluta, sino por comparación con otro. Suárez dirá que todo ser realiza directamente la razón de ser por sí mismo y no por su proporción a otro¹⁶. La ontología, como ciencia independiente de la teología natural, estaba fraguándose. La posibilidad de la unidad e independencia de la ciencia ontológica estaba garantizada por el rechazo de la distinción real entre esencia y existencia. La unidad de esencia y existencia garantizaba una realidad metafísicamente simple que podría asegurar la unidad de la ontología a través del concepto confusivo de ente y la diversidad analógica al descender a las razones concretas de la entidad. El tomismo no encontraba la forma de alcanzar la unidad al partir de un ente no entendido como una nota simple, sino como un agregado metafísico de esencia –sujeto– y existencia –forma–. Con lo que, en esta filosofía, decir ‘ente’ no era hacer referencia a un tipo indiferenciado o abstracto, sino, y de manera inmediata, a “aquella cópula metafísica primitiva que relaciona el primer sujeto con el primer acto, esencia-existencia. Relación que por ser esencialmente distinta y peculiar para cada ente, no cabe en una unidad formal indiferente”¹⁷.

Pero Suárez, asimilando algunos elementos del nominalismo de Occam, puede arribar a una

distinción entre el ámbito existencial y el ámbito abstracto desde el que se postula la noción de ente. El filósofo granadino puede asegurar la universalidad de la ciencia aceptando, al mismo tiempo, la tesis occamiana de que el único ser existente es el ser absolutamente individual. La creación de un ámbito para la ontología como ciencia independiente tiene como contrapunto la aceptación de la determinación nominalista de la realidad *extra animam* como singularidad, positividad y efectividad.

Fijémonos en la concepción de la metafísica de Santo Tomás: “hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia como Dios y los Ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc. De todas estas cosas se ocupa la teología o ciencia divina, que recibe este nombre porque el principal de sus objetos es Dios. También se le puede llamar metafísica, es decir, transfísica porque la aprendemos después de la física, pues llegamos al conocimiento de lo no sensible a partir de lo sensible”¹⁸. La metafísica se mantiene en el ámbito de la *talidad*; no hace referencia a lo *transcendental*, sino a lo *transcendente*; lo que trasciende la materia, pero en el ámbito existencial.

A partir de Suárez la metafísica es onto-logía. Lo metafísico ya no es lo que está *más allá* de lo físico, sino, podríamos decir, lo que está *más acá*; lo objetivo. ¿Es el objeto de la ontología, entonces, un ente de razón? La respuesta negativa que Suárez ofrece a esta cuestión es muy interesante, porque para distinguir el ente en cuanto ente del ente de razón dirá que el primero es un ente *real*. ¿Qué se entiende aquí por real si se nos ha dicho hasta la saciedad que lo real es lo existencial, lo *extra animam*?

2.2. ¿Un nuevo ámbito de realidad?

Repetimos, Suárez ha dicho que el objeto adecuado de la metafísica es el ente en cuanto ente. Especifiquemos ahora un poco más qué significa exactamente esto. Sólo así podremos entender la diferencia radical que hay entre lo metafísico en el sentido de lo que está *más allá*

de lo físico y en el sentido onto-lógico de lo que está *más acá*.

Suárez comienza su segunda disputación aclarando la diferencia entre el “concepto formal” y el “concepto objetivo”. A grandes rasgos, podemos decir que el concepto formal consiste en el acto mismo por el que el entendimiento concibe una cosa –forma un concepto–; mientras que el concepto objetivo es aquello que queda representado en el concepto formal¹⁹. La cuestión es, entonces, analizar el concepto formal y objetivo de ser, para ver, en primer lugar, si tienen unidad y, en segundo lugar, si excluyen al ente de razón.

Suárez no tiene la menor duda en que el concepto formal de ser “es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales y las otras cosas y objetos”²⁰. Las pruebas que presenta son varias; quizás la más relevante sea la que nos proporciona la experiencia: cuando oímos la palabra ser, nuestra mente atiende inmediatamente a un único concepto. Por otro lado, el concepto formal de ser no ha sido formado por el hábito lingüístico, sino que es un concepto que significa una razón real: “aunque, por lo que a nosotros respecta, los conceptos se forman muchas veces mediante las palabras, sin embargo, considerado en sí y absolutamente, el concepto es anterior, alumbrando él mismo la palabra con que se expresa y siendo el origen de su imposición; por consiguiente, dicho concepto es simple y absolutamente el concepto de la cosa en sí”²¹.

De la misma forma que el concepto formal de ser es uno, también lo ha de ser el concepto objetivo: “al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas las cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser”²². Este concepto tampoco es *nominal*, sino, como el concepto formal, *real*. Pero, *¿qué tipo de realidad tiene?* La escolástica ha entendido la realidad como extramentalidad, existencia. *¿Quiere esto decir que el concepto objetivo de ente tiene unidad entitativa real?* No puede ser ésta su realidad, porque es un concepto común a muchas cosas. La abstracción por la que se producen los conceptos formal y objetivo de ser “no requiere la distinción de las

cosas, o la precisión de alguna razón o modo, que en virtud de su naturaleza anteceda, en la realidad, misma, a la precisión del entendimiento”²³. De hecho, concluye Suárez, “el concepto objetivo de ser, tal como existe en la realidad misma, no es algo realmente distinto y preciso de los inferiores en que existe”²⁴. *¿Cuál es, entonces, la realidad del concepto de ser de la que habla Suárez?* Introduzcámonos, para aclarar este asunto, en la espinosa cuestión de cuál es la razón de ser en cuanto ser.

Suárez distingue dos significados de la palabra ente²⁵. *Ens* es, por un lado, el participio presente del verbo *sum*. Como *sum* significa ‘existir’, en este caso *ens* significa ‘lo que es’, lo que tiene el acto de existir. Pero en otras ocasiones *ens* se toma como nombre, significando la esencia de la cosa que *tiene o puede tener* existencia; es decir, lo que tiene existencia en un sentido aptitudinal. En este sentido, lo *ens* resulta difícil de distinguir de la *res*.

Si consideramos el *ens* en su valor de participio, su razón consiste en poseer el acto *real* de existir; lo que tiene *realidad actual*, frente a esto, lo potencial no es nada. Pero, matiza Suárez, “si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente”²⁶.

El ente en cuanto ente, objeto de la metafísica, es el ente en su acepción nominal. El objeto de la metafísica es, entonces, la esencia real. Con ello, Suárez ha operado una modificación en la metafísica, fundamental para su matriz ontológica: su objeto ya no es lo real actual, lo *ens* en su sentido originario, sino lo real en un nuevo sentido, podríamos decir, *intencional*. A partir de ahora, en realidad, la metafísica ya no es ciencia del *ens*, sino de la *res*, que no otra cosa es el *ens* en su sentido nominal.

Lo real ya no se entiende en la línea de la efectividad, de la existencia, sino en la línea de la posibilidad lógica. Es la posibilidad, y no la actualidad, lo que permite distinguir el ente en cuanto ente, objeto de la onto-logía, del ente de razón, que, en cuanto imposible lógico, queda al margen de la metafísica²⁷.

Suárez se niega a incluir el ente de razón en el objeto de la metafísica por el hecho de que tiene una existencia meramente objetiva²⁸. Ahora bien, ¿no significa esto que también el concepto de ente en cuanto ente –en cuanto concepto objetivo– es un ente de razón? ¿No tiene la metafísica, ciencia suprema, como objeto propio un ente ficticio? Suárez lo rechazará. ¿Qué es esta nueva realidad indiferente de la actualidad; de la existencia actual? La discusión con el nominalismo de Occam nos ayudará a aclararlo. En este punto seguiré de cerca la interpretación de Jean François Courtine.

Es cierto, con el nominalismo, que la unidad formal no es realmente distinta de la individualidad ontológica, pero esto no significa que sea una unidad simplemente inventada, ya que, como dice Suárez, “el ser conviene intrínseca y esencialmente no sólo a las cosas singulares, sino también a las naturalezas que son concebidas por nosotros de modo universal, ya que ni son nada absoluto, ni son esencialmente pluralidad de entes individuales, ya que no incluyen las singularidades propias o principios individuantes, sino sólo los principios esenciales; por consiguiente, cada naturaleza de suyo ni es pluralidad de entes ni es pura nada, sino que es un ente real”²⁹. Para Courtine, la tesis de la no-distinción real entre individuo y unidad formal, y la afirmación de que la unidad formal constituye un ente real, sólo resultan compatibles a través del desdoblamiento del concepto de realidad: si por un lado lo real es lo existente-concreto, por otro, aunque las esencias no existen en la realidad antes de la operación mental, no puede decirse que sean meras ficciones: “no las fingimos con la mente, sino que más bien las aprehendemos y conocemos que existen en las cosas, y de dichas naturalezas así entendidas proponemos definiciones, elaboramos pruebas e inquirimos su ciencia”³⁰. Con Occam, “la universalidad no se da en las cosas, sino que les conviene en cuanto están objetivamente en el entendimiento”, pero, contra Occam, “aunque la denominación de universalidad se aplique a las cosas en función de los conceptos, sin embargo, las cosas a las que denominamos así son reales y existen en el mundo real”³¹. Aquí se ve claramente como Suárez está fraguando un nuevo concepto de realidad que a su vez, nos dice

Courtine, está resignificando la función propia del pensamiento: “la *cogitatio mentis* [...] es para Suárez tanto más “real” cuanto más “objetiva” es [...] Por otra parte, el *conceptus objectivus* no es solamente lo que está en lugar (*supponit pro...*) de las cosas individuales y concretas, sino que constituye su mismo ser”³².

La conclusión es que, frente a la aparente aporía entre una concepción existencial de lo real y la preponderancia ontológica de la esencia real –que ha valido a Suárez algunas críticas de precariedad–, la síntesis metafísica de Suárez tiene como punto de partida el hecho de que lo que existe es necesariamente singular, conjugado con el hecho constatable de que la ciencia es posible en cuanto trata no de nombres y conceptos puramente mentales, sino de conceptos objetivos, es decir, de esencias reales. No es poco, Suárez ha sentado las bases para una nueva forma de pensar que posibilitará la nueva ontología y la nueva ciencia.

La clave de bóveda para pensar este giro está en el carácter ontológicamente fundamental del *extra nihil* del *aliquid* respecto a su *extra causas*, es decir, respecto a su existir efectivo³³. La oposición más radical será la que se da entre *nihil* y *aliquid*, con lo que el *aliquid* en el sentido de *non-nihil* se constituirá en el primer concepto positivo de la ontología; la *entitas minima*³⁴. Con ello, la ontología se ha constituido independientemente como ciencia primera, pasando la teología natural a constituir una ciencia esencialmente regional. Por ello, cuando Suárez pretende definir el objeto adecuado de la metafísica –y de acuerdo con la tradición escotista– se orienta hacia las *communis ratio entis*. Desde esta perspectiva, si Dios tiene un sitio en la metafísica, será solamente porque se deja englobar bajo esta noción común de ente; porque responde a las determinaciones más generales del ente. El conocimiento de Dios será, además, un conocimiento derivado, ya que la verdadera certeza, la certeza característica de la metafísica como ciencia, se encuentra en los primeros principios³⁵, de tal forma que el conocimiento de Dios sólo será posible tras conocer las razones comunes del ser³⁶.

La metafísica entendida como ontología tiene como objeto propio el ser en cuanto tal; ser que apunta a la unidad abstracta de su entidad,

poniendo totalmente entre paréntesis toda cuestión sobre lo Divino. Como recuerda Courtine, Fonseca había aportado una precisión esencial para la metafísica sobre la que se constituye la obra de Suárez: la metafísica debe poder circunscribir su campo sin introducir la definición de Dios, sin que lo divino delimite su objeto en la relación a él; dicho de otra forma, la metafísica debe satisfacerse definiendo el ser del ente como lo que puede existir. La definición resultará suficiente para edificar una ontología centrada sobre la *res* o el *aliquid*, es decir, sobre lo posible; ya que poder existir es ya no ser nada³⁷.

Los problemas más grandes que podemos encontrar para interpretar la obra de Suárez tienen su causa en el respeto reverencial que le imponía santo Tomás; por ello, Suárez quiere tener siempre en cuenta su opinión, aunque en muchos casos vaya en contra de su propio pensar. Para solucionar estos problemas, es preciso que tengamos siempre en mente el *doble concepto de realidad*, en tanto existencia *extra causas* y en tanto objetividad. Por ejemplo, Suárez acepta las razones de santo Tomás según las cuales “la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios”³⁸. Si no se hace la distinción entre el ámbito de la existencia y el de la objetividad, puede parecer que la noción de metafísica suareciana no es divergente en lo esencial de la tomista –para quien la criatura no se deja aprehender como ente más que en la medida en que participa del *esse divinum*, por lo que éste se constituye como central para la propia definición de ente–, pero aceptada esta dependencia en lo existencial, Suárez la elimina inmediatamente del campo noético: “Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal, exprese relación a Dios; en efecto, esto es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado, sino que

se la abstrae absolutamente y se la concibe sólo de modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada”³⁹.

Este ente concebido de la forma más abstracta y confusa –el objeto de la metafísica– es precisamente lo que no es nada, lo que se define como lo que es ‘no ser nada’, existir *extra nihil* y entendiendo aquí *nihil* en forma lógico-conceptual⁴⁰. Este “fuera de la nada” es suficiente para estabilizar el objeto de la metafísica, con lo que se ha liberado de la referencia a la existencia. Cuando Suárez dice que el posible es el que tiene aptitud para existir, no debemos entender esta aptitud como un poder-ser, sino, en un sentido abstracto, como lo que es *no-nihil* o no-imposible. Con ello la metafísica suareciana se sitúa en un ámbito distinto al de la existencia; no trata de lo *real-existente*, sino de lo *real-noético*, constituyéndose así en una filosofía primera que fundamenta la posibilidad del saber tras el descubrimiento nominalista de que todo lo existente es estrictamente singular.

2.3. La progresiva logificación de la metafísica o de la metafísica a la onto-logía

En Suárez hay una tensión entre una concepción de lo real en el sentido existencial de lo extra-mental y la concepción de lo real, determinante a partir de él, como aquello que no es contradictorio. Por un lado se hace referencia a la “esencia real” como el objeto adecuado de la metafísica. Por otro lado se afirma que lo real es lo existente actual, siendo lo demás nada en comparación con esto. El problema está en que se sigue pensando lo real en la línea de la extra-mentalidad, al mismo tiempo que se constituye un nuevo ámbito real relacionado con lo lógico, lo posible.

Por un lado, repito, Suárez nos dirá que el objeto de la metafísica es la “esencia real”. La esencia real, como hemos visto antes, es la *veram et aptam ad realiter existendum*, es decir, la no quimérica. Esto es lo fundamental. Si bien es cierto que caben otras consideraciones de la esencia real, estas son dependientes de argumentaciones *a posteriori* –no adecuadas para la metafísica–, o de cuestiones relacionadas con la divinidad –cuya consideración implicaría la caída en un círculo

vicioso en el orden de la fundamentación metafísica. Por ello concluye Suárez afirmando que “sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente”⁴¹.

Por otro lado, Suárez ha afirmado que lo existente actual es lo real, mientras que lo demás, en comparación con esto, no es nada: “las esencias de las criaturas, aunque sean conocidas por Dios desde la eternidad, son nada y no poseen ningún ser real verdadero antes de recibirlo mediante la libre eficiencia de Dios”⁴².

Suárez era consciente de estos usos confusos e incluso incompatibles del término real. Así, distingue, siguiendo a Cayetano, dos sentidos de ente real: en cuanto es posible distinguirlo del ente de razón y en cuanto podemos distinguirlo de lo que no tiene existencia actual⁴³. Pienso que no llegó a ver la continuidad entre ambas perspectivas, y este problema fue heredado por la filosofía posterior.

Para evitar todas estas tensiones, se abre una forma de proceder cuyo resultado será la logificación de lo real. Lo real, en este sentido *lógico*, quedará absolutamente separado de lo real en su sentido *físico*, necesariamente extramental. Es decir, a la pregunta qué es real, se puede responder, en Suárez, de dos formas que parecen incompatibles entre sí, y esta incompatibilidad se resolverá en la filosofía idealista con una tendencia a privilegiar la primera perspectiva. Como ha visto Heidegger, en Kant *realitas* es ya totalmente equivalente a la *possibilitas* leibniziana. El *omnitud realitatis* no es la totalidad de lo existente, sino la totalidad de las determinaciones quiditativas posibles, la totalidad de las esencias –como diría Suárez– posibles o *reales*⁴⁴.

3. De la ontología a la metafísica intramundada

La pregunta que debemos hacer es si es posible entender la realidad de otra forma; una forma que nos permita superar la escisión entre lo que podríamos llamar su ámbito *aquende* y el *allende*. La ontología se constituyó históricamente a partir de la depuración noética de su objeto de estudio, pero como partía de una noción de la realidad que la hacía equivalente a lo *extra animam*,

la consecuencia fue, en un primer momento, una escisión entre dos nociones incompatibles de lo real, y, en un segundo momento, la conclusión idealista que equiparaba lo real con lo objetivo.

Nos interesa rescatar ahora la metafísica de Xavier Zubiri porque, precisamente, sigue una vía distinta que le permitirá superar esta escisión y, en consecuencia, la tendencia logicista de la metafísica. Zubiri dará, de alguna forma, un paso inverso al de Suárez, consisten en volver, como el mismo ha dicho, de la ontología a la metafísica⁴⁵. Por supuesto, no se trata de volver a un planteamiento creacionista, a una consideración teológica de la metafísica. Zubiri se mantendrá en un ámbito intramundano –la metafísica seguirá siendo ciencia de lo trascendental, no de lo trascendente–, pero desde una conceptualización de lo real que permitirá superar la escisión entre sus concepciones intencional y existencial. Para ello, lo que hará será introducir la actualidad en la propia intencionalidad, fundar el momento lógico-noético del *aquende* en otro *físico-noérgico*.

En la explicación de esta tesis, voy a proceder en varios pasos. En primer lugar, hemos de mostrar qué significa ‘actualidad’ en Zubiri. En segundo lugar, veremos cómo la noción de lo ‘real’ en la línea de la extramentalidad no expone la cuestión en toda su radicalidad. Por último, veremos cómo la noción resultante de realidad de Zubiri, la realidad en sentido trascendental, permite hacerse cargo tanto de lo real *aquende* de la intelección, como de lo real *allende* ésta.

3.1. La realidad como actualidad

Para comprender la filosofía de Zubiri es necesario entender perfectamente el significado que le otorga a dos términos fundamentales: “realidad” y “actualidad”. Se ha dicho que su filosofía constituye un realismo, pero, hay que matizar, un *realismo de la actualidad*. Fijémonos en la definición que da de lo real: “Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’”⁴⁶.

Lo real no es, simplemente, “extra-animidad”⁴⁷. Realidad, dice Zubiri, es una formalidad. Es decir, algo a lo que hacemos referencia desde nosotros mismos. Zubiri está apuntando al ámbito noético. Podríamos decir que está hablando de

lo real en un sentido fenomenológico, tomando la fenomenología en la acepción más amplia posible⁴⁸. En un sentido tan amplio que quiere superar el esquema noesis-noema desde el interior, quiere superar el ámbito intencional situándose en un ámbito más radical, dice él, “noérgico”⁴⁹. Se trata de corregir la perspectiva logicista de la fenomenología; y para ello acude a la “actualidad”.

El propio Zubiri ha depurado su filosofía desde la publicación de *Sobre la esencia* para mostrar qué quiere decir aquí ‘actualidad’ y para hacer ver las diferencias entre su realismo y los realismos tradicionales.

El texto publicado en 1962, *Sobre la esencia*, en el que Zubiri quería dar a conocer sus novedosas consideraciones metafísicas, no iba para muchos más allá de ser un formidable texto de neoescolasticismo. Por supuesto, esta recepción estaba en las antípodas de la reflexión zubiriana. Por ello durante los siguientes años desarrolló aquellos elementos de su metafísica que mostraban lo distante que su planteamiento estaba de tal consideración. Por un lado, el curso de 1968 *Estructura dinámica de la realidad* supuso un rechazo de la interpretación estática de su metafísica⁵⁰. Pero más importante era mostrar el distanciamiento metodológico respecto de la filosofía neoescolástica. A esto respondió el curso *Sobre la realidad*⁵¹.

Desde el capítulo primero de *Sobre la realidad* —“El enfoque del problema de la realidad”—, Zubiri expone las diferencias básicas respecto a la metafísica tradicional al asentar sus desarrollos sobre la noción de “inteligencia sentiente”. El problema fundamental de la metafísica estriba “no tanto en el conocimiento que el hombre pueda adquirir de ese objeto, cuanto en el modo primero y primario en que ese objeto se presenta a la mente del hombre”⁵². Pero resulta que las reflexiones sobre este punto llevaron a Zubiri a modificar su propia perspectiva. Ciertamente, la exigencia de *Sobre la esencia* de construir una metafísica intramundana, distanciaba a Zubiri suficientemente de la perspectiva escolástica creacionista, pero es que en *Sobre la realidad* Zubiri da un paso importante hacia su última filosofía: pasa de lo que podríamos llamar una metafísica intramundana racional, de carácter explicativo, a una metafísica de la *actualidad* noológica, de

carácter descriptivo, fenomenológico. Si el estudio metafísico en perspectiva intramundana permitía recoger muchos de los avances de la ciencia —en cuanto saber intramundano—, en *Sobre la realidad* Zubiri se interroga por el modo primario en que el objeto metafísico se presenta a la mente humana. Es decir, en este escrito no pretende proponer una *teoría* sobre el objeto de la metafísica, sino *describir* cómo se presenta primariamente a la inteligencia sentiente; quiere analizar lo real-actual objeto de la metafísica, pero sin ir más allá de lo noético, sino *más acá*. El tratamiento del objeto metafísico pretende en este caso descubrir sólo qué elementos de la realidad en cuanto tal, en sentido transcendental, están dados en impresión de realidad, y cuáles son sus conexiones campales. El objetivo es sólo “una inspección inmediata de la realidad”, ya que de todo lo demás sobre lo que se cuestiona la metafísica “se necesitaría prueba”⁵³. En *Inteligencia sentiente* Zubiri había ampliado las posibilidades de la fenomenología —en su caso *noología*— al mostrar que ésta no caía sólo sobre el acto intelectual, sino que también podía tener como objeto la actualidad de lo inteligido en tal acto. Ningún momento tiene prioridad sobre el otro, porque lo primero es la actualidad que hace del saber y de la realidad congéneres.

Repito. Lo que Zubiri ha hecho es depurar fenomenológicamente su filosofía. En *Sobre la esencia* es posible encontrar elementos que no son objeto de una inspección inmediata del objeto, es decir, que dependen de aspectos teóricos presupuestos. Así, se puede analizar cómo la conceptualización propuesta de la esencia depende de los avances en la primera mitad del siglo XX en genética y teoría molecular. De alguna forma, aún en *Sobre la esencia*, la superación de la consideración objetivista de la metafísica, exigía ir más allá del ámbito de lo describible, de lo dado inmediatamente a la aprehensión. Pero la profundización en esto inmediatamente dado permitió a Zubiri encontrar un momento *físico* previo a la propia intencionalidad, y, con ello, depurar la realidad en su pura actualidad.

Profundicemos algo más en esta noción de ‘actualidad’ más allá de la cuestión historicista de cómo se fraguó en la filosofía de Zubiri.

Zubiri afirma que tanto la consideración clásica de la inteligencia como facultad como

la equiparación moderna de intelección y “conciencia” carecen de suficiente radicalidad. Bajo la filosofía de la conciencia hay dos errores fundamentales. En primer lugar, se ha procedido a sustantivar el momento del “darse cuenta” con la consideración de que “la conciencia es algo que ejecuta actos”⁵⁴. Pero lo cierto es que en un análisis radical, un análisis de hechos, lo que tenemos no es la conciencia ejecutora de sus actos, sino, sencillamente, los actos conscientes. En segundo lugar, creer que lo constitutivo de la intelección es “darse cuenta”: “La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente [...] La filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan sólo al darse cuenta. Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección”⁵⁵. Zubiri descubre en este “estar” la posibilidad de salvar una falsa aporía sobre la que parece haberse montado el pensamiento idealista moderno: o bien, como pensaban los clásicos, (a) la cosa se presenta actuando sobre la inteligencia, con lo cual la intelección es fundamentalmente una determinación de las cosas, un *pathos* intelectual; o bien (b) la conciencia es lo determinante de la intelección, determinando absolutamente la presentación de las cosas, con lo que parece que nos hemos distanciado irremediamente de la realidad. Ahora bien, Zubiri encuentra la manera de superar esta aporía: “En la intelección me ‘está’ presente algo de lo que yo ‘estoy’ dándome cuenta. La unidad indivisa de esos dos momentos consiste, pues, en el ‘estar’”.

Zubiri descubre, conforme su filosofía va madurando, la importancia de este “estar” en su intento de superar el idealismo. Cuando constató el fracaso de la fenomenología husserliana para superar el idealismo, comprendió que era preciso radicar la intelección en una vía más profunda que la de la intuición. Precisamente el “estar” se presenta en la noología como “un carácter “físico” y no solamente intencional de la intelección”; es decir, el estar no es explicable sólo como término del “darse-cuenta-de”. La intelección no es intelección “de” la cosa, sino un “estar” “con” la cosa y “en” la cosa. A través de la conceptualización de la realidad como “prius” y “de suyo” –por lo que lo real domina en términos de fundamento, sobre

el acto de aprehensión intelectual– y mediante el descubrimiento del carácter “sentiente” de la inteligencia –por lo que lo real es aprehendido impresivamente–, Zubiri ha conseguido recuperar la fuerza de la realidad, el *físico* “estar” de lo real como elemento dominante y fundante del “darse cuenta”. De esta forma, dicha fuerza –“noergia”– se convierte en la “índole unitaria de la aprehensión de realidad”⁵⁶. La no escisión de sentir e inteligir dota al planteamiento de elementos nuevos que escapaban, a juicio de Zubiri, a la fenomenología tradicional, porque en aquélla, al ocupar lo sensible un papel residual, se perdía algo fundamental en la filosofía de Zubiri: como la realidad se capta impresivamente, la unidad de la intelección se sitúa más allá de la tradicional distinción fenomenológica entre lo “noético” y lo “noemático”; Zubiri dirá que se trata de una unidad de “noergia”⁵⁷. No estamos ante una unidad de conciencia, sino de “impresión”; por la inteligencia sentiente “estamos en lo aprehendido”, *estamos* en la realidad.

En *Inteligencia y realidad*, cuando profundiza en el significado del “estar”, llega a la actualidad: “Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea él cual fuere. Sino que “estar” es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está”⁵⁸. Es decir, no es que la intelección se ponga a buscar cosas y descubra que éstas están, sino que son las propias cosas reales las que desde sí mismas, por el simple hecho de ser reales, “están presentes”. Y, precisamente, “estar presente desde sí mismo por ser real”, constituye la esencia de la actualidad⁵⁹. A su vez, la esencia de la intelección es la actualidad, actualización de la realidad.

El “estar” nos ha llevado a una conceptualización de la actualidad y de la noergia por las que las cosas recuperan la iniciativa perdida en la modernidad, en el planteamiento logicista.

En fin, como en Suárez, el ámbito adecuado de la metafísica no está más allá del mundo físico, sino más acá. El objeto de la metafísica es la realidad tal como queda actualizada en la inteligencia, en cuanto es aprehendida y conceptualizada por nosotros. Pero, frente a Suárez, Zubiri logra delimitar bien esta noción de ‘realidad’ sin que se creen tensiones respecto a la noción extramental de lo real y que, en último término, han conducido a una logificación de lo real mismo.

3.2. Realidad y extramentalidad

Muy resumidamente, para Zubiri la existencia no puede ser la realidad sin más, porque presupone, como razón formal, esta misma realidad⁶⁰. Veámoslo con cierto detenimiento.

La escolástica, nos dice Zubiri, ha considerado lo *extra animam* como la *ratio cognoscendi* de lo real. Lo real se opondría primariamente a lo intra-anímico, ya que esto es lo irreal, lo inexistente, lo sólo pensado. De esta forma se llega a la identificación de lo *extra animam* y la existencia. En el intento de saber qué sea lo real independientemente de la concepción —pensemos que a fin de cuentas la “extra-animidad” es algo extrínseco a la misma realidad—, la escolástica descubre que lo existente produce efectos reales, independientemente de su concepción. Es decir, en sí mismo, lo existente tiene un momento efectuante.

Lo que entendamos por realidad depende directamente de la forma en la que la cosa se nos presenta al enfrentarnos con ella radicalmente. La escolástica, nos dice Zubiri, ha pensado que este enfrentamiento radical es “concebir”. Precisamente, Zubiri rechazará la equiparación de realidad y existencia afirmando que el acto formal de la inteligencia no es concebir, sino aprehender las cosas como reales.

La consideración de que el acto propio de la inteligencia es concebir tiene como presupuesto la concepción de la sensibilidad y la inteligencia como facultades independientes. Pero Zubiri dice que un análisis de los hechos nos muestra, no ya al nivel de las facultades, sino a un nivel previo, que la sensibilidad y la inteligencia constituyen un solo acto: la “inteligencia sentiente”.

La intelección sentiente consiste en la aprehensión de las cosas como reales. Mientras que el animal aprehende las cosas como estímulos, para el hombre quedan como cosas-reales. Lo real es una formalidad, una manera de quedar lo aprehendido. Desde esta consideración de lo real como formalidad, Zubiri aborda la equiparación escolástica de realidad y existencia. Nos dirá que tanto considerando lo real en su manera primaria de presentación, como en su razón propia, o como en su carácter efectuante, no es posible equiparar realidad y existencia.

1. En su forma primaria de presentación, lo real no es lo existente, porque realidad no es “extra-animidad”. También para el animal el estímulo es extra-anímico, pero no es real. El animal siente el estímulo como independiente de él, pero en una independencia que se agota en el proceso estímulo; mientras que en el hombre, lo real queda como un *prius* y un *plus* a su presentación; es decir, para el hombre lo real queda como siendo antes de su presentación y como siendo después; lo real queda como algo que es “de suyo”. Sin duda también lo real es extra-anímico, pero no todo lo extra-anímico es realidad. En la línea de la “inteligencia concipiente”⁶¹ el primer dualismo al que arribamos es “objetivo-extraobjetivo”, pero en la línea de la inteligencia sentiente el dualismo es entre el puro sentir o sentir animal, y la inteligencia sentiente.

2. Tampoco la razón propia de lo real es la existencia. Lo primero a lo que se contrapone lo real no es a lo irreal o inexistente, sino a lo “arreal”, porque la cosa-estímulo no es irreal en el sentido de quimera, sino arreal, porque se agota en estimulación, mientras que, como decimos, la cosa real se presenta como algo “de suyo”. Y como la cosa real queda con una prioridad a su presentación, podemos hacer referencia a la razón propia de lo real: “la prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de “ser aprehendido” a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión”⁶². Esta prioridad de lo real no expresa mera independencia, sino “la positiva y formal “remisión” a lo que es la cosa antes de la presentación”. Y aquí la cosa se me presenta como algo “de suyo”. La “arrealidad” envuelve la independencia, pero no este “de suyo”.

El “de suyo” es lo que permite a Zubiri superar la disputa entre esencialista y existencialista: “el “de suyo” es anterior a la esencia y a la existencia”⁶³.

Si hacemos referencia a la esencia y la naturaleza, se ha entendido que tener una naturaleza era tener principios propios internos. Pero habría que decir, más radicalmente que la naturaleza está fundada en la realidad de la cosa. Es verdad que todo “de suyo” envuelve una naturaleza, que todo para ser real requiere una esencia; pero, en primer lugar, hay “de suyos” que no son sólo su naturaleza (pensemos ejemplo en la capacidad

que tiene el hombre de aprehender su propia realidad, lo que le constituye como realidad suya); y, en segundo lugar, naturaleza no es sólo sistema interno de principios operativos de una cosa, sino que sólo cuando estos principios son “de suyo” de las cosas, constituyen la naturaleza.

Tampoco es correcto para Zubiri definir la esencia real a través de la aptitud de existencia. Si yo soy realmente un hombre no es, *a radice*, porque mi humanidad no es algo quimérico, ni porque connota aptitudinalmente la existencia, sino porque humanidad es lo que mi realidad es “de suyo”.

Respecto a la existencia, si bien es cierto que todo lo inexistente es irreal, y que todo lo irreal es inexistente, también lo “arreal” es existente, así que no es posible equiparar realidad y existencia. Lo real es lo existente como “de suyo”, no como mera independencia.

Y no hace falta recurrir a la animalidad para demostrar lo erróneo de la equiparación. También en la experiencia humana podemos demostrar que “la razón formal de realidad se halla más en el modo de existir que en el mero existir”⁶⁴. Zubiri recurre al ejemplo de los dioses griegos con capacidad de presentarse en diversas figuras (pensemos, por ejemplo, en Júpiter como auriga). También aquí podemos ver que hay diversas formas de ser existente. Para la escolástica la razón formal de la existencia depende de la contraposición entre *ens reale* y *ens rationis*, pero aquí tenemos un ejemplo de algo que no es *ens reale* ni *ens rationis*. “Júpiter-auriga” no existe realmente, es decir, no es realmente auriga. El auriga es sólo una figura que Júpiter toma y que no es real, porque no le compete a Júpiter “de suyo”. Tampoco es una ilusión objetiva del griego: Júpiter seguiría presentado la figura de auriga aunque nadie le viera.

La conclusión es que es posible hacer referencia a existencias que no son “de suyo”. Hay existencias que son sólo apariencias. Se trata de “cosas” metafísicas, no sólo lógicas o subjetivas, que son más que *ens rationis* y más que ilusiones. La apariencia tiene existencia, una existencia que se apoya en aquello que es “de suyo”. Y no pensemos que esta dualidad metafísica realidad/apariencia sirve sólo para explicar cuestiones míticas. Por ejemplo, Zubiri considera que esta dualidad es la clave para entender el poema de

Parménides; la diferencia entre la *doxa* (opinión en el sentido de apariencia metafísica) y *on*. La *doxa* no es simplemente ilusión sensible, pero tampoco es el ser verdadero.

En conclusión: “sólo cuando los dos momentos de esencia y existencia competen a la cosa ‘de suyo’ es cuando tenemos formalmente ‘realidad’”⁶⁵.

3. Tampoco es posible equiparar el efecto real de una cosa con el mero efecto existente. Es cierto que toda cosa, en tanto que real, actúa sobre las demás, pero no es cierto que todo efecto extra-anímico, existente, sea un efecto real, para que un efecto sea real es precisa la presuposición de la *ratio essendi* de lo real. Por ejemplo, pensemos en la capacidad de guarida de una caverna. La caverna, en tanto que realidad, no tiene un efecto real de guarida. La caverna es guarida como cosa-sentido para el hombre, por lo tanto, aunque se trata de un efecto existente, no es un efecto real.

3.3. *Lo real en sentido trascendental en Zubiri*

Resumamos. Zubiri ha situado la actualidad de realidad –el momento de “de suyo”, el *prius*– en el aquende, superando la logificación del mismo y, con ello, abriendo vías para la compatibilización del aquende y el allende, para que la realidad de la que hablamos en ambos casos, sea una misma realidad. Esto es así porque, como hemos visto, lo real, en su sentido físico, no se define por lo allende, por lo *extra animam*. Lo real no es lo absolutamente independiente, sino lo “de suyo”, lo que se presenta teniendo un *prius* y un *plus* a su acto de presentación.

Aunque la cosa se nos presente como algo independiente siendo efectivamente “de suyo”, no hay que perder de vista que el concepto de realidad que Zubiri maneja al referirse a la aprehensión primordial de realidad no es el de realidad *allende* la intelección, sino el de realidad *en* la intelección misma, lo que él denomina “realidad”⁶⁶. La cosa real es real en el acto intelectual mismo. Lo que ocurre es que aquí se presenta como con una *prioridad* respecto del acto intelectual. Como la realidad es actualización intelectual –la cosa actualizada como “de suyo”–, resulta que la realidad como momento físico de la cosa y su

actualización en la inteligencia son dos momentos inseparables. Con ello Zubiri ha modificado el concepto tradicional de realidad —lo que explica que acuda al neologismo *reidad*. Para la tradición filosófica, “realidad” es realidad extramental, mientras que para él lo que caracteriza a la realidad no es el *allende*, sino el “de suyo”: por ser “de suyo” se puede hablar de realidad *aquende* y *allende*⁶⁷. Si para la tradición la realidad era “de suyo” por ser extramental, para Zubiri es extramental por ser “de suyo”. Pero aun cuando haya recuperado la realidad solamente a través de la limitación del uso del concepto al sentido de la *reidad*, ha conseguido, con ello, ir más allá del idealismo. La situación más profunda del hombre es la situación de encuentro con la realidad: el hombre se encuentra con la realidad que le está presente desde sí misma. Sólo por este encuentro radical con la realidad, el hombre se enfrenta, en modos posteriores de intelección, a saber qué es la realidad allende la aprehensión, a inteligir esta realidad con más riqueza, pero sin salirse nunca de la realidad actualizada, sin perder ya nunca el momento de realidad. El movimiento de la inteligencia es un movimiento “en” lo real —del *aquende* al *allende*—, nunca un movimiento “hacia” lo real.

Para concluir, quiero comentar el sentido de lo trascendental en Zubiri, lo que nos ayudará a entender mejor cómo lo real entendido como “de suyo”, engloba tanto el *campo* de realidad o realidad *aquende*, como el *mundo* o realidad *allende*. Curiosamente —y mostrando la absoluta interdependencia que tienen el análisis de la inteligencia y el de la realidad—, donde Zubiri ha explicado mejor qué es lo trascendental, es en *Inteligencia sentiente*⁶⁸.

Cuando aprehendo una cosa, junto a los determinados contenidos aprehendidos, aprehendo la realidad misma, o, mejor dicho, aprehendo en una determinada formalidad, la “formalidad de realidad”. Esta formalidad es algo inespecífico, es decir, algo indiferente a los contenidos, algo que *transciende* a estos contenidos. No se trata de un carácter que esté más allá de estos contenidos, sino de un trascender en los contenidos mismos, un trascender que concierne a la propia aprehensión, a la realidad en tanto que aprehendida. Pero aunque es un carácter que está en los contenidos

mismos, expresa un más, un *plus*, en estos contenidos: “lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, ‘más’ que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc”⁶⁹. Pero este *más* no apunta a lo que está allende de la aprehensión misma, sino que se trata de un más en la aprehensión, aunque como queriendo rebasarla. Si es posible hablar de lo allende o de lo *en sí*, es porque en la aprehensión hay algo en *trans*: “la posible trascendencia se apoya, pues, en la trascendencia y no al revés”⁷⁰.

En todo caso, esta posibilidad de ir a lo trascendente, no es un sacarnos de lo inmanente, sino un sumergirnos en lo aprehendido, en su realidad, en su carácter de “de suyo”, y nos retiene en el “de suyo” con independencia de los contenidos.

Lo trascendental ha sido siempre el objeto de la metafísica. Pero esto se ha entendido, de una manera muy general, de dos formas distintas. Por un lado podemos hacer referencia a lo trascendental como lo trascendente. En este sentido hay que tomar aquella metafísica que parte del *khorismós* platónico. Aquí metafísica significa lo que está más allá de lo físico. Por ella se arriba a la ambigüedad entre metafísica y teología. Por otro lado, lo trascendental puede ser entendido como “comunidad objetual”⁷¹. Es la línea que prioriza Suárez y que de alguna forma culmina en Kant, con la contención de lo trascendental dentro de la crítica y la consideración de lo metafísico como lo *noúmeno*. Será la reducción de lo metafísico a lo ontológico.

Zubiri rechaza ambas perspectivas. Respecto a la segunda, “la trascendencia es algo que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa”⁷². Por ello lo *trans* no indica comunidad objetiva, sino *comunicación formal* o *ex-tensión*.

Respecto a la primera, como he dicho antes, lo trascendental no indica algo que esté más allá de lo físico, sino lo físico mismo en *trans*. La separación platónica es el producto de la escisión entre sentir e inteligir; que consecuentemente da lugar a dos mundos —el sensible y el inteligible—. Esta concepción de los dos mundos llega incluso a Kant, cuando identifica lo metafísico con lo noúmeno, adquiriendo desde entonces lo metafísico un carácter aporético que, hoy por hoy, llega a lo peyorativo.

Aunque lo *trans* no es identificable con lo que está más allá de lo aprehendido, sí que señala a ello. El *ex* de la *ex-tensión* transcendental tiene diversos caracteres⁷³. Ahora me interesa rescatar uno en especial: la apertura. La formalidad de realidad se presenta como algo abierto. Se expresa en estos contenidos determinados que ahora aprehendo, pero como abierta a otros posibles contenidos; como siendo *más* que estos contenidos actuales; es decir, *transciende* de estos contenidos. Por esto podemos movernos del contenido dado hacia el no dado y hacia otras cosas que trascienden a las cosas dadas; por esto podemos rebasar el aquende arribando al allende; por esto podemos postular mundos y dar sentidos no físicos a lo físico. Pero no se trata, en ningún caso, de escapar de la realidad, sino de hacer una inmersión en una realidad en la que siempre nos hallamos instalados. Esta inmersión, y no otra cosa, es lo que designa la voz 'metafísica' en tanto que ciencia de lo real en cuanto real.

Notas

1. Cf. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 269.
2. Cf. M. Heidegger, *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, p. 151.
3. Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...* pp. 58-79.
4. DM 1.3.1. Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de S. Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puiggerver, *Disputationes metafísicas*, Gredos, Madrid, 1960-66. Utilizaremos las siglas DM seguidas de tres números, de los cuales el primero corresponde a la disputación y el segundo a la sección.
5. DM 1.1.26.
6. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 49.
7. Sobre todo J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*. Pero esta obra responde a una línea interpretativa de la que caben destacar otros trabajos: E. Gilson: *Index scolastico-cartésien, L'être et l'essence, El ser y los filósofos*; M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, pp. 65 y ss., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 112 y ss. (trad. esp., pp. 112 y ss.); G. Siewerth: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, pp. 183-265; V. Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*. Por último, para el estudio de las interpretaciones contemporáneas de Suárez es muy recomendable el texto de Constantino Esposito: "Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea".
8. No era fácil que se diera tal distinción si tenemos en cuenta que para Suárez la teoría del cosmos no era asunto de la metafísica, sino de la física; al mismo tiempo que la antropología era considerada una disciplina independiente de ésta. Tesis que Suárez se vio obligado a mantener debido a su abstracción, de acuerdo con la tradición escolástica, de la materia en el objeto de la metafísica. Cf. J. Uscatescu: "El objeto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio", pp. 229-230.
9. DM, 1,1,26.
10. DM, 1,1,11.
11. Cf. G. Siewerth: *op. cit.*, pp. 185 y ss.
12. DM, 1,1,13.
13. DM, 28,1,3.
14. DM 28,1,9.
15. L. Martínez Gómez, "Lo existencial en la analogía de Suárez", p. 233.
16. "el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de proporcionalidad sola o unida con la analogía de atribución". DM 28,1,11.
17. L. Martínez Gómez, *op. cit.*, p. 236.
18. Santo Tomás, "De trinitate" de Boecio, q. 5, a. 1.
19. DM 2,1,1.
20. DM 2,1,9.
21. DM 2,1,13.
22. DM 2,2,8.
23. DM 2,2,16.
24. DM 2,3,7.
25. DM 2,4,1-5
26. DM 2,4,5.
27. DM 1,1,6.

28. DM 54,1,6: "a veces se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón, ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real debido al cual pueda ser llamado ente. Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel *que es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad*".
29. DM 6,1,6.
30. DM 6,2,1.
31. *Ibíd.*
32. *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 193. También J.F. COURTINE, "La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques", 1-20; donde se muestra la dependencia de la doctrina cartesiana de la realidad objetiva de la idea respecto del concepto objetivo suareciano.
33. *Suarez et le système de la métaphysique*, pp. 246-292. También J. F. COURTINE, "Le projet suarézien de la métaphysique..."
34. De esta forma, la ambigüedad del ser *extra causas* y el ser *non-nihil* llegará, al menos, hasta Baumgarten para quien el *aliquid*, en cuanto *non-nihil*, constituye con propiedad, en su determinación, al ente, aunque en otro sentido, en cuanto *nihil privativum*, es un mero posible. *Metaphysica*, parágrafo 54.
35. "Parece que en esta ciencia hay que distinguir dos partes: una es la que trata del ente como tal y de sus principios y propiedades, otra, la que trata de algunas razones peculiares de los entes, principalmente de los inmateriales. En cuanto a la primera parte, no hay duda de que esta ciencia es la más cierta de todas" (DM 1,5,23)
36. "tal conocimiento de Dios exacto y demostrativo no puede obtenerse a través de la teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no lo conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones" (DM 1,5,15).
37. J.F. Courtine, "Le projet suarézien de la métaphysique", p. 262.
38. DM 28,3,16.
39. DM 28,3,16.
40. J.F. Courtine, "Le projet suarézien de la métaphysique", p. 269.
41. DM 2,4,7.
42. DM 31,2,1.
43. DM 31,2,10.
44. Cf. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pp. 61-2 (ed. original 45-6). Para Heidegger, ésta es la determinación de lo real en Kant, que supondría una recepción impensada de la noción de realidad en su sentido tradicional de la *res*, frente al sentido extramental actual del término. Heidegger indica que para la tradición "el concepto de realidad es equivalente al concepto de la *idea* platónica". Ahora bien, precisamente aquí la *idea* no tiene alcance solamente noético, sino más amplio. Esta noción de *idea* no reducible a lo noético es lo que cuestionará el nominalismo. Es decir, no es plausible contraponer lo subsistente a la *idea* de la tradición. Esto sólo es posible a partir de Occam.
45. X. Zubiri, *Historia. Naturaleza. Dios*.
46. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 10.
47. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 402.
48. Cf. O. Barroso, *Verdad y acción...*, pp. 1-5.
49. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 64.
50. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*.
51. X. Zubiri, *Sobre la realidad*.
52. *Ibíd.*, p. 10.
53. *Ibíd.*, p. 60.
54. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 21.
55. *Ibíd.* p. 22.
56. *Ibíd.* p. 54.
57. *Ibíd.* p. 64.
58. *Ibíd.* p. 136.
59. *Ibíd.* p. 139.
60. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 400.
61. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 85-87.
62. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 394.
63. *Ibíd.*, p. 399.
64. *Sobre la esencia*, p. 396.
65. *Ibíd.*, p. 399.
66. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 57-58.
67. *Ibíd.*, pp. 150-154.
68. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, pp. 113-132.
69. *Ibíd.*, pp. 115-6.
70. *Ibíd.*, p. 115.
71. *Ibíd.*, p. 117.
72. *Inteligencia y realidad*, p. 118.
73. *Inteligencia y realidad*, pp. 118-123

Bibliografía

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981.

- Barroso, O. *Verdad y acción. Para entender la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Comares, Granada, 2002.
- Baumgarten. *Metaphysica*, Halle/Salle, 1779⁷ (reimpr. 1963).
- Courtine, J.F. "La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources escolastiques". En: O. Depré y D. Lories. *Lire Descartes aujourd'hui*. Louvain/Paris: Editions Peeters, 1997.
- _____. "Le projet suarézien de la métaphysique, pour une étude de la thèse suarézienne du néant", *Archives de Philosophie*, 42 (1979), pp. 235-274.
- _____. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- Eposito, Constantino. "Ritorno a Suárez. Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea". En: Ada Lamacchia (ed.), *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari: Levante Editori, 1995.
- Gilson, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1981.
- _____. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Alcan, 1913.
- _____. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Barcelona: Taurus, 1990.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, 29/30. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung Sommersemester 1927)*, Gesamtausgabe, vol. 24. Frankfurt: Klostermann,, 1975.
- _____. *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1988.
- _____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- Martínez Gómez, L. "Lo existencial en la analogía de Suárez". *Pensamiento*, 4 (1948), pp. 215-243.
- Sanz, V. *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*. Pamplona: EUNSA, 1989.
- Siewerth, G. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.
- Suárez, Francisco. *Disputationes metaphysicae. Disputaciones metafísicas*, trad. de S. Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigerver. Madrid: Gredos, 1960-66.
- Uscatescu, J. "El objeto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio". *Pensamiento*, 51 (1995), pp. 215-236.
- Zubiri, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989.
- _____. *Historia. Naturaleza. Dios*, 10ª ed. Madrid: Alianza, 1987.
- _____. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1980.
- _____. *Sobre la esencia*, 5ª ed. Madrid: Alianza, 1985.
- _____. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza, 2001.