

El diálogo de Zubiri con Suárez: De la ontología a la metafísica

Armando Savignano

Universidad de Trieste

Trieste, Italy

Abstract

Zubiri's philosophy develops an inverse attitude to that of Suárez, consisting of the transition from ontology to metaphysics. It is not about seeking the transcendent foundation, but, remaining in the transcendental sphere, of showing its pre-conceptual, physical character. We cannot, of course, follow the dialogue between Suárez and Zubiri in all its details. But we are going to focus mainly on Suárez' doctrine of the entity and on Zubirian criticism with its various metaphysical and epistemological implications

Resumen

La filosofía de Zubiri desarrolla una actitud inversa a la de Suárez consistente en el paso de la ontología a la metafísica. No se trata de buscar el fundamento trascendente, sino, permaneciendo en el ámbito trascendental, de mostrar su carácter pre-conceptual, físico. No podemos, por supuesto, seguir el diálogo entre Suárez y Zubiri en todos sus detalles. Pero sí nos vamos a fijar sobre todo en la doctrina suareciana del ente y en la crítica zubiriana con sus diversas implicaciones metafísicas y epistemológicas

Introducción

Francisco Suárez¹ expone «con estilo claro, aunque no siempre conciso, ya que en ocasiones no está exento de un cierto exceso barroco, peligro difícilmente evitable en el momento en que redacta su gran obra. El resultado de este esfuerzo le conduce a la construcción de un saber metafísico con sólida armadura sistemática e incluso armónica. En definitiva, estamos ante el último gran sistema metafísico de corte escolástico, pero ante un sistema en que apuntan ya temas que van a ser familiares al pensamiento moderno»². Suárez se enfrenta a los problemas reales—«el examen de las cosas mismas». Aunque, desde este momento, conviene advertir que su concepción de la 'realidad' va a tener como centro primordial de gravitación la posibilidad, que sólo puede

entenderse cabalmente en referencia a la realidad existente.

Con frecuencia en el diálogo que mantiene con la filosofía escolástica el principal interlocutor de Zubiri es Suárez, a quien profesa una profunda admiración debida a una cierta afinidad³.

No obstante, la herencia de Escuela, Suárez supo moverse también con libertad y abrir vías nuevas. A este respecto es interesante una carta de Suárez al Superior General de la Compañía de Jesús Everardo Mercuriano (fecha en Valladolid, 2 de julio de 1579) en la que se defiende de sus detractores. Lo que parece extrañar más «es el modo de leer que yo tengo, que es diferente del que se usa por aquí, donde hay costumbre de leer por cartapacios leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente

y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada una en su grado. Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parecen llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza quier en el modo de declararlas quier en las razones quier en las soluciones de dificultades quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito quier en otras cosas que siempre se ofrecen. y de aquí piense que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo o porque salen algo de la vereda de los cartapacios»⁴. No hay además de olvidar aquellas otras palabras que nos dejó en la segunda edición de su tratado *De Incarnatione*: «Lo que sí podré afirmar en todo momento es que he procurado (y para alcanzar este fin no he ahorrado trabajo ni esfuerzo alguno) dar a conocer e implantar la verdad y ella sola. Ni antes ni ahora me he movido en mis reflexiones por espíritu de contienda, sino sólo por amor a la verdad. y deseo que todos los que lean mis obras lo hagan con esta misma actitud».

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. Según Heidegger⁵ es imprescindible en la historia de la onto-teología la actitud de Suárez, en cuanto equilibra la relación entre la ontología y la teología al proponer un fundamento ontológico de la propia divinidad. Aunque sigue manteniendo que Dios es el objeto de la metafísica, Suárez afirma que no es su objeto adecuado que, en contra, será «el ente, en cuanto ente real» (*DM* 1.1.26). Así la metafísica toma un curso ontológico⁶.

La filosofía de Zubiri, que supera el onto-teologismo y recupera lo real, desarrolla una actitud inversa a la de Suárez consistente en el paso de la ontología a la metafísica. No se trata de buscar el fundamento trascendente, sino, permaneciendo en el ámbito trascendental, de mostrar su carácter pre-conceptual, físico.

No podemos, por supuesto, seguir el curso del diálogo entre Suárez y Zubiri en todos sus detalles. Pero sí nos vamos a fijar sobre todo en la doctrina suareciana del ente y en la crítica zubiriana con sus diversas implicaciones metafísicas y epistemológicas.

1. El objeto de la ontología y de la metafísica en Suárez

En Suárez no hay una distinción nominal entre una metafísica u ontología general y las metafísicas especiales, pero sí que se pueden apreciar dos partes bien diferenciadas en sus *Disputationes metaphysicae*. Por un lado, las disputaciones I-XXVII constituyen lo que podríamos denominar, en lenguaje wolffiano, una ontología general, en la que se define la noción de ‘ente’, objeto adecuado de la metafísica (disputaciones I y II); se analizan las propiedades trascendentales del ente (disputaciones III-XI), y se investigan los principios y causas del ente (disputaciones XII-XXVII). Por otro lado, hay un muchos elementos de lo que después se llamarán ontologías especiales: una teología natural—que incluye la diferencia entre ente finito y infinito—(disputaciones XXVIII-XXX); y un análisis del ente finito en base a la distinción en sustancia-accidente, y que desemboca en el problema de los predicamentos (disputaciones XXXI-LIII). La obra culmina en un análisis de los entes de razón—ineludible para entender la realidad del objeto metafísico—(disputación LIV). Para Suárez el objeto adecuado de la metafísica se identifica con el *ens in quantum ens* (*DM*, 1,1,26.). 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» (*DM*, 1,1,11.). Y en esto sí que se distancia sea del mismo Aristóteles que—como subraya el propio Suárez—, afirma (al principio del libro primero de su *Metafísica*) que esta ciencia teológica investiga sobre la primera causa de las cosas; sea de Santo Tomás, por el que la metafísica tendrá también como objeto el ente, pero sería

sólo lógica si no trataría de la teología, es decir de la causa trascendente del ente: Dios. Suárez, que da un paso para la configuración de una ciencia ontológica independiente, subsume a Dios dentro de la noción de ente en cuanto ente. Esto, como ha subrayado Siewerth⁷, parece constituir una contradicción o un círculo vicioso en el orden de la fundamentación; Heidegger, por su parte, encontraba la culminación de la metafísica onto-teológica. En fin, parece que el círculo vicioso tiende a romperse del lado de la ontología: Dios en el orden ontológico queda bajo el fundamento trascendental, bajo la noción de lo ente en tanto que ente. Todo esto implicaría una cierta prioridad de alguna realidad sobre la Divina. «Ni se requiere—afirma Suárez—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» (DM, 1,1,13). Por eso, Suárez rechaza la analogía de proporcionalidad tomista—en cuanto la constitución de la ontología como ciencia independiente de la teología exigía una analogía de atribución intrínseca—; y mantendrá la analogía de atribución, que le aproximará a la univocidad escotista; pero esto no quiere decir que Suárez comparte la tesis de la univocidad (DM, 28,1,3), porque se requiere, además de la unidad del concepto formal y objetivo, que esta unidad descienda a sus inferiores con una perfecta unidad de hábitud e indiferencia. En fin, Suárez desvincula la noción de ente del ámbito existencial (*extra animam*), asegurando así que ninguna realidad es anterior a Dios.

Suárez puede asegurar la universalidad de la ciencia aceptando, al mismo tiempo, la tesis occamista de que el único ser existente es el ser absolutamente individual.

Si por Suárez el objeto adecuado de la metafísica es el ente en cuanto ente (ontología), hay que aclarar la diferencia entre

el “concepto objetivo” el “concepto formal”.

El concepto formal de ser «es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales y las otras cosas y objetos» (DM 2,1,9). El concepto formal de ser significa una razón real: «aunque, por lo que a nuestro 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» (DM 2,1,13). El concepto objetivo es uno: «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» (DM 2,2,8). Este concepto tampoco es *nominal*, sino, como el concepto formal, es *real*. Pero, el concepto objetivo de ente no tiene unidad entitativa real, porque es un concepto común a muchas cosas. La abstracción por la que se producen los conceptos formales y objetivos 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» (DM 2,2,16). De hecho, «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» (DM 2,3,7).

¿Cuál es, entonces, la realidad del concepto de ser, según Suárez?

Al ente se le puede entender de dos maneras: 1. como un participio presente del verbo latino *sum—ens*; es el *ens participialiter sumptum*, aquello que actualmente tiene existencia, o está existiendo—; 2. como nombre, con significado nominal de sustantivo—es el *ens nominaliter sumptum*, aquello que es apto para existir, lo que tiene una esencia real y no meramente pensada por la mente. «Si el ente se consi-

dera 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» (DM 2,4,5).

El *ens ut nomen* incluye como constitutivos formales suyos tanto la esencia como la existencia, pero prescinde (y esto es de decisiva importancia) de que esta existencia esté realizada, porque prescinde de la determinación temporal en que se verifica la existencia, no, por supuesto, de la existencia, el ente como nombre abarca tanto al ente actualmente existente como al ente puramente posible, que puede existir. Pero en cualquier caso ente real no puede entenderse sin existencia, porque el ente es real en virtud de la existencia. Por eso afirma Suárez: «La existencia en cuanto existencia corresponde al ente en cuanto tal y pertenece a su naturaleza intrínseca, en potencia o en acto según se haya considerado al ente» (DM 50,12,15). Según esto, ente real se opone siempre y sólo a ente de razón, a la nada absoluta, que excluye absolutamente toda existencia real. El ente de razón es una entidad fingida que el entendimiento atribuye a un objeto que no tiene ser real ninguno; es aquello que la razón piensa como ente, cuando sin embargo no tiene entidad en sí. Se concibe como si fuera ente, cuando en realidad no tiene existencia ninguna. La existencia que se atribuye al ente de razón es puramente pensada, puramente de razón. Por ejemplo, una quimera, la nada, etc. Por tanto, un ente es real, existente, opuesto al ente de razón, que es irreal, formalmente inexistente. El ente real—frente al ente de razón—existe (actual o potencialmente, en un pasado o en un futuro) fuera de la mente, fuera de mi concepto, es extraconceptual. Es por ello principio de efectos reales y no simplemente concebidos. Por el contrario, es irreal el ente de razón que no tiene más existencia que la puramente pensada que le da el concepto, es intra-conceptual, es inexistente en sí y jamás podrá, por sí mismo, ser principio de efectos reales.

El objeto de la metafísica en cuanto esencia real conlleva en Suárez una modificación en la misma metafísica, que ya no es ciencia del *ens*, sino *de la* realidad que ya no se entiende como existencia, sino como posibilidad lógica que, a diferencia de la actualidad, permite distinguir el ente en cuanto ente, objeto de la ontología, del ente de razón, que, siendo imposible lógico, queda al margen de la metafísica (DM 1,1,6). Suárez entiende por esencia real toda esencia que es «apta para existir»⁸. Obviamente, cuando se habla de ‘apetitud para existir’, no se excluyen los entes realmente existentes, ya que la existencia real no elimina, sino que ejerce esa apetitud para existir. Lo importante es subrayar que esta esencia real posible contiene, en su posibilidad, toda la entidad de cada cosa, sin que la existencia le pueda añadir nada realmente distinto⁹. Escribe Rábade: «Salta a la vista que estamos ante una potenciación de la posibilidad en la línea que va a seguir Leibniz y puede llegar hasta Kant. Pero no se trata de una posibilidad vacua y fingida que se pueda concebir al margen de la existencia, sino que sólo merece el calificativo de ‘esencia real’ por su inevitable referencia a la existencia. Si intentamos concebir una esencia que no pueda existir, ésa no es una esencia real. Más bien, estaríamos ante un ente de razón»¹⁰.

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 efectivo. Con ello, la ontología se ha constituido como ciencia primera, pasando la teología natural a constituir una ciencia, por así decir, regional. La metafísica entendida como ontología tiene como objeto propio el ser que apunta a la unidad abstracta de su entidad, poniendo en epoché toda cuestión sobre Dios. Así Suárez desarrolla una ontología centrada sobre la *res* o el *aliquid*, es decir, sobre lo posible; ya que poder existir es ya no ser nada. A partir de la

distinción entre la existencia y la objetividad, la metafísica suareciana se aleja de la tomista. «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» (*DM* 28,3,16). Hay que entender el posible como aptitud para existir en un sentido abstracto, como lo que es no-imposible. Con ello—subraya Barroso—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 singular¹¹. Por un lado Suárez hace referencia a la “esencia real” como el objeto adecuado de la metafísica. «Sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente» (*DM* 2,4,7). Por otro lado, Suárez afirma que lo existente actual es lo real. «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» (*DM* 31,2,1). Suárez distingue, siguiendo a Cayetano, dos sentidos de ente real: en cuanto se diferencia del ente de razón y de lo que no tiene existencia actual (*DM* 31,2,10). De aquí, como subraya Zubiri, una logificación de lo real. Lo real, en este sentido *lógico*, quedará separado de lo real en su sentido *físico*, necesariamente extramental.

En relación con el problema de la individuación, Suárez está en la línea de Zubiri, porque afirma el carácter individual de la esencia o de la entidad singular. En Suárez aparece «el problema del

individuo, al tratar del atributo o propiedad de la unidad del ente. Es el viejo problema de la individuación en la tradición escolástica. Le dedica la amplia *Disp.V*. Se opone con fuerte batería de argumentos, frente a la tradición tomista e incluso frente a otras corrientes, a la admisión de cualquier principio de individuación distinto de la entidad individual misma, ya se diga que ese principio es la materia, ya se diga que es la forma, o la formalidad escotista de *haeceitas*. El se alinea claramente con la tesis de los nominalistas (Ockham), tesis que afirma que toda entidad singular se individúa por su propia entidad sin recurso a nada ajeno a ella»¹². Como escribe Zubiri: «Algunos escolásticos, por ejemplo, Suárez, reconocen que además de sus notas específicas hay en todo individuo notas—en número casi infinito—que le son esenciales. Pero nuestra ciencia ha de limitarse, nos dice, a lo específico; conocer exhaustivamente al individuo en todas sus notas esenciales sería propio tan sólo del intelecto angélico o del divino. Ahora bien, en esta concepción no se nos dice para qué son formalmente necesarias o requeridas esas innumerables notas dentro del individuo real. Para nosotros, ya lo hemos visto, son notas formalmente necesarias para la “constitución”. Era menester haber intentado trazar una teoría de la esencia física individual y no haberse limitado a reconocer su mera existencia»¹³.

2. De la ontología a la metafísica intramundana

Es posible entender la realidad de otra forma? La ontología se constituyó históricamente a partir de una noción de la realidad equivalente a lo *extra animam*; de aquí una distinción entre dos nociones incompatibles de lo real hasta llegar a la conclusión idealista que equiparaba lo real con lo objetivo.

Para Zubiri¹⁴, es verdad que todo ente real es existente en sí, independientemente de la actividad concipiente. Pero con ser verdad, no es la verdad primaria, porque

esta explicación se apoya en una idea—que tampoco es primaria—que el acto formal y propio de la inteligencia es “concebir”. Zubiri, que sigue una vía distinta que le permitirá superar esta escisión y, sobre todo, la tendencia logicista de la metafísica, dará un paso inverso al de Suárez, consistente en volver de la ontología a la metafísica¹⁵. Por supuesto, no se trata de volver a una consideración teológica de la metafísica. Zubiri, que se mantendrá en un ámbito intramundano y la metafísica seguirá siendo ciencia de lo trascendental, no de lo trascendente, intentará introducir la actualidad en la propia intencionalidad, es decir, fundar el momento lógico-noético en otro físico-noérgico.

Por eso, hemos de mostrar qué significa ‘actualidad’ en Zubiri y decir en qué consiste formalmente el acto de inteligir. Es un acto no sólo exclusivo de la inteligencia sino el acto primario y radical, y consiste en ser mera actualización de la cosa real en la inteligencia sentiente. La filosofía de Zubiri constituye un realismo de la actualidad. «Realidad es el carácter formal—la formalidad—según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo *de suyo*»¹⁶. Lo real no es, simplemente, “extra-animidad”¹⁷, sino una formalidad, es decir, algo a lo que hacemos referencia desde nosotros mismos.

A lo real se llega a través la inteligencia sentiente. «La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»¹⁸. Esta definición podría parecer una doble tautología si no se considerara que la intelección no es el acto de una facultad, sino que es la aprehensión, que, en cuanto actualización, se despliega en la unidad indivisible de los dos momentos de lo real. En la aprehensión intelectual “se actualiza”, es decir, está físicamente presente formalmente la realidad *de suyo*. Por ello, los términos “intelección”, “real” e “inteligencia sentiente” no están en el mismo plano, puesto que la inteligencia sentiente y lo real son dos momentos o polos en los que el acto de la aprehensión humana se ac-

tualiza, es decir, está presente formalmente *de suyo* y a partir de la propia realidad.

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 fundante del “darse cuenta”. Dicha fuerza—la “noergia”—se convierte en la «índole unitaria de la aprehensión de realidad»¹⁹. No estamos ante una unidad de conciencia, sino de “impresión”; mediante la inteligencia sentiente estamos en la realidad. 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»²⁰. Precisamente, «estar presente desde sí mismo por ser real», constituye la esencia de la actualidad²¹. A su vez, la esencia de la intelección es la actualización de la realidad. El “estar” nos ha llevado a la noergia por la que las cosas recuperan cuanto ha sido olvidado en el planteamiento logicista. 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 por nosotros.

La actualidad pertenece a la realidad misma de lo que está en acto, pero no añade, ni quita, ni modifica ninguna nota real. No se trata, en definitiva, de la intelección de lo sensible, o viceversa, porque la estructura de la aprehensión no se despliega en dos actos numéricamente distintos—sensación e intelección—sino que se refiere a dos momentos o vertientes de un único acto: la inteligencia sentiente; por tanto, la intelección es un modo de sentir y esto es, a su vez, un modo de la intelección.

Se desvanece así toda oposición entre sensación e intelección, aunque es necesario distinguir el “puro sentir” del “sentir intelectual”, y además todo reduccionismo y dualismo, porque no estamos ante una síntesis (Kant), sino ante una unidad estructural, en el sentido de que la impresión de realidad en tanto que impresión es sentiente, pero, puesto que es “de realidad”, es inteligente. El planteamiento clásico, según el cual los sentidos nos dan el aspecto exterior y mutable de las cosas, por lo que solo la inteligencia es capaz de alcanzar el conocimiento de la esencia, se resuelve en una actitud dualista con el resultado de formular una teoría de la inteligencia concipiente que es una de las formas históricas del idealismo filosófico. La modernidad, que culmina con Kant, elaboró una teoría del conocimiento científica u objetiva, manteniendo el viejo dualismo, puesto que establece una cesura entre sentir y entender, cuyo resultado es la elaboración de una teoría de la inteligencia sensible, la cual sirve como fundamento de todo el idealismo trascendental.

Frente a estos dos planteamientos, Zubiri afirma, confirmando atenerse a una descripción, que «los sentidos no dan lo sentido “a” la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado “a” la inteligencia sino objeto dado “en” la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente»²². No existen dos facultades – sensación e intelección – sino una única facultad, la inteligencia sentiente, que se compone de las dos potencias del sentir y de la inteligencia. La unidad de la impresión de realidad es el único acto de una única facultad. «De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente»²³.

Con este propósito es necesario si-

tuarse a un nivel previo y más radical, tras las huellas del mismo Husserl, quien se refirió a la descripción de los hechos en cuanto datos de conciencia, incluso si, como han mostrado Ortega y Heidegger, después llegó a un nuevo idealismo. Zubiri, aun situándose, contra todo realismo e idealismo, en este nuevo horizonte se encuentra, sin embargo, en busca de un nivel todavía más radical, por lo que parte del sentir. De hecho, por medio de los sentidos el hombre está abierto a las cosas materiales, que tienen un amplio significado, en la medida en que equivalen a un “dato” (*nota*), que no se identifica en consecuencia con aquello que la metafísica clásica entendía por sustancia o la filosofía moderna denominaba objeto.

La aprehensión humana es una impresión de realidad, puesto que nos encontramos no solo ante una afección, como se ha considerado hasta ahora en el transcurso de la historia de la filosofía, sino también ante un contenido, es decir, ante una alteridad actualizada como *altera realitas* y ante una fuerza de imposición que distingue la fuerza misma de lo real. Contra la filosofía moderna, que ha reducido la afección humana a la animal, que es afección de estímulos, Zubiri afirma que se trata de una afección no solo objetiva, sino de una afección real. El hombre, en efecto, siente en la impresión la realidad, que no es «algo inferido»²⁴; respecto al idealismo no es necesario ir de lo percibido a lo real, puesto que estamos ya en la realidad actualizada en la aprehensión. Por lo que se refiere a la fuerza de imposición, mientras que en el animal la cosa se impone como signo objetivo, en el hombre se impone con la fuerza de la realidad. De ahí se deriva el concepto de noergía: estamos en la realidad y no podemos más que hacernos cargo de ella.

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 identifi-

cación de lo *extra animam* y la existencia. 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.

Zubiri modifica la concepción tradicional de la realidad, que era extramental, acuñando el neologismo “reidad”, que es formalmente aprehendida como *de suyo*. Si para la tradición la realidad era *de suyo* en la medida en que era extramental, para Zubiri es extramental porque es *de suyo*. Lo que no implica que no se pueda ir más allá de lo real con el *logos* y la razón²⁵, sino partiendo de lo real, es decir, con un movimiento “en” lo real, más bien que “hacia” él. La intelección pues es la actualización de la cosa en la inteligencia como algo *de suyo*—es decir, como algo que por sí y desde sí es ya en propio²⁶—y no como signo objetivo, es decir, como un mero estímulo. Al subrayar que lo real es *de suyo*, se pone la realidad no en la línea de los conceptos (lo que tiene existencia extraconceptual, frente a lo que sería lo irreal o ente de razón), sino en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea hablamos de la formalidad de realidad frente a la formalidad de estimulación. Por lo tanto, la noción de lo “real” en la línea de la extramentalidad no expone la cuestión en toda su radicalidad.

Suárez—y la escolástica en general—ha identificado el ente—lo existente—con lo extraconceptual, y—por contraposición—el ente de razón con lo puramente intraconceptual o inexistente. Pero—subraya Zubiri—lo que es radical y primario en la realidad es el *de suyo* que se actualiza en el inteligir. La esencia y la aptitud para existir son momentos de algo ya real (*de suyo*), que funda la dualidad esencia-existencia. El *de suyo*, que permite a Zubiri superar la disputa entre esencialistas y existencialistas es «anterior a la esencia y a la existencia»²⁷. Por eso la concepción suareciana de lo que es ente real está afectada de una cierta ambigüedad²⁸. Ni lo real (*de suyo*) es formalmente lo extraconceptual y viceversa, ni lo real es tampoco formalmente ente real o existente

en el sentido suareciano. Lo extraconceptual no es formalmente lo real (*de suyo*), porque la cosa-estímulo, sin ser ente de razón, tampoco es formalmente real. Más aún, el estímulo formalmente se contrapone justamente al *de suyo*. Sin embargo, la cosa-estímulo es extraconceptual, no es un mero producto de mi actividad conciente. Si lo real es extraconceptual, la inversa no es verdadera. Por lo tanto, el dualismo decisivo no es “conceptual-extraconceptual”, sino “estímulo-realidad” (*de suyo*). De tal manera, se contrapone formalmente a lo real (*de suyo*) no lo irreal (ente de razón—según Suárez—, fingido, puramente pensado), sino lo estímulo, que sin ser formalmente real tampoco es formalmente irreal; es simplemente arreal.

Lo real se contrapone—repito—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 la cosa real se presenta como algo *de suyo* y queda a su presentación con una prioridad 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»²⁹. 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*.

Lo real no puede explicarse primariamente por contraposición a lo irreal sino a lo arreal, a lo estímulo. Lo irreal, lejos de oponerse a lo real (*de suyo*), es algo interno a lo real. Por supuesto, el estímulo, que es real—de lo contrario no estimularía—no es estímulo por lo que tiene de real sino por lo que tiene de estimulante. Y a su vez lo real del estímulo no es real por lo que tiene de estímulo sino por lo que es *de suyo*. En el estímulo real, lo real no se identifica formalmente con el momento de estímulo. Son dos formalidades o caracteres distintos. En definitiva, es la realidad la que posibilita las diversas formas de

irrealidad. En tanto se puede hablar de irreal en cuanto que hay real. Si es posible concebir lo real sin lo irreal, no lo es concebir lo irreal sin lo real. Examinamos, por ejemplo, la forma de irrealidad que es la ficción. Si en ella todo fuera fingido, sería imposible la ficción. Porque hay realidad, puede darse realidad en ficción. Tampoco lo real (*de suyo*) coincide formalmente con ente existente en el sentido suareciano. Si así fuera, lo que se opone a real, es decir, lo irreal o ente de razón en la concepción suareciana, sería formalmente lo inexistente. Pero, aun aceptando por un momento esta concepción, el ente de razón no es formalmente lo inexistente, puesto que es un modo peculiar de existir contrapuesto al existir de lo real: es un existir fingido, puramente pensado “como si existiera”; tiene, la existencia objetiva que le atribuye el entendimiento al pensarlo. Si el ente de razón fuera formalmente lo inexistente, ni se podría hablar de ente de razón (DM 54,1 7). La existencia fingida del ente de razón no es simple inexistencia sino existencia fingida, que a su vez está suponiendo la existencia real del ente real; en ella se inscribe y sólo desde ella es posible. Todo esto nos está dando a entender que la concepción suareciana, aun sin salirse de sus propios presupuestos, ni siquiera se basta a sí misma. La prueba que lo real (*de suyo*) no se identifique formalmente con lo existente está también en esa forma de irrealidad que Zubiri llama “espectro de realidad o apariencia”, que se entiende aquí como aquello que parece y no es en realidad lo que parece, como aquello que se muestra en una figura que no responde a la realidad de lo que se está mostrando. Pues bien, la apariencia—que es una cierta manera de existencia que ni es existencia *de suyo* ni un mero “como si” de existencia—, es más que ente de razón, pero es menos que *de suyo*. Sin embargo, tampoco es pura apariencia. «La razón formal de realidad se halla más en el modo de existir que en el mero existir»³⁰. Zubiri utiliza el ejemplo de Júpiter-auriga, apariencia en la que Júpiter tomaba ante los ojos de

los atenienses la figura de un auriga. Todo esto muestra que realidad o *de suyo* no es formalmente existencia; y a su vez que irrealidad no es formalmente inexistencia.

3. Realidad y ser

Ahora cabe efectivamente preguntar: ¿si la realidad no es formalmente ser, ser real o existente, como Suárez pretende, ¿qué es entonces el ser para Zubiri? Ante todo hay que hacer referencia a la concepción de trascendental. Por un lado podemos decir que lo trascendental es lo trascendente, en el sentido de aquella metafísica que parte del *chorismós* platónico. Aquí metafísica significa lo que está más allá de lo físico. Por otro lado, lo trascendental puede ser entendido como “comunidad objetual”³¹. Es la línea que prioriza Suárez y que de alguna forma culmina en Kant, Zubiri rechaza ambas perspectivas. Respecto a la segunda, «la trascendentalidad es algo que se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa»³². Por ello el *trans* no indica comunidad objetiva, sino *comunicación formal o extensión*.

Lo que caracteriza a la realidad es el contenido (talidad) de las notas. Pero las cosas reales no se diferencian solo por sus notas, sino también por las formas, que son múltiples, y por el modo en que estas notas se dan. Estos modos son el ser en sí, el autopoerse, el ser persona. Las formas y los modos constituyen el orden talitativo.

Pero se da también el orden trascendental, que es el momento no específico o de formalidad del *de suyo*. La trascendentalidad es la cara positiva de la no especificidad, que es negativa. El “trans” es el carácter de la formalidad de realidad, que consiste en superar el contenido específico talitativo. Esta superación tiene los siguientes momentos: apertura, respectividad, suidad y mundanidad.

Zubiri, que critica la concepción de lo trascendental tanto clásica como moderna, afirma que los trascendentales primarios son realidad y mundanidad. El sentido

primario y radical de mundo funda el sentido derivado y ulterior de mundo y cosmos (internamente fundamentados entre sí) como unidad de respectividad transcendental (mundo) y talitativa (cosmos). Pues bien, el ser se inscribe dentro de esta respectividad remitente en su aspecto mundanal o transcendental.

Resulta decisivo distinguir entre realidad, ser y ente: «Realidad no es un tipo de ser, sino que es la cosa como un *de suyo*; es la cosa real a secas. “Ser” es un acto “ulterior” de lo ya real *in re*. “Ente” es lo ya real en cuanto “es”. Por consiguiente, el orden transcendental no es el orden de la objetualidad; tampoco es el orden de la entidad (*ordo entis ut sic*); ni tampoco es el orden del ser; sino que es el orden de la realidad, *ordo realitatis ut sic*»³³. La actualización de lo real en el mundo es el ser. No se da, por tanto, *esse reale*, como consideraba la escolástica.

No hay *esse reale* (como si *reale* se inscribiera en *esse*; es la línea suareciana), sino por el contrario lo que hay es *realitas in essendo*, realidad en ser; lo que hay es *de suyo* que se afirma, se reactualiza en ser.

Tampoco se da *esse est percipi*, como suponía el idealismo empírico, ni siquiera *esse est concipi*, como consideraba el idealismo transcendental, ni tampoco *sein-lassen-von* (Heidegger), sino la *realitas in essendo*. El ser es indisolublemente aprehendido en la formalidad de realidad actualizada en la inteligencia sentiente; por ello, contrariamente al planteamiento

tradicional, no hay que entificar la realidad, aunque debe darse a la realidad una ulterioridad entitativa³⁴. La realidad se siente *in recto*, pero con-sentimos *in obliquo* el ser, contrariamente a lo que estiman los partidarios de la inteligencia, que conciben que invertimos el orden de lo real.

El ser tiene una estructura muy precisa: la temporalidad, que consiste en el “estar siendo”. Su expresión adverbial es el “mientras”. Trascendental no implica, en resumidas cuentas, comunidad, sino un momento físico de comunicación. Por ello, el “trans” no indica comunidad objetiva, sino comunicación formal o ex-tensión. Más que ser en el mundo, cualquier cosa real se expande en el mundo, por lo que no es real “en” el mundo sino que es realmente mundana. Cualquier cosa real es realidad abierta al mundo. Solo porque cualquier cosa es mundana, es posible tener mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real. Pero el mundo no es el *cosmos*. Aunque existieran múltiples *cosmos*, sería un solo mundo el fundamento de la unidad de respectividad.

Como afirma Baciero: «No es derribar el edificio suareciano lo que Zubiri pretende con esta severa crítica, antes al contrario darle fundamentación, para que adquiriera toda su verdadera grandeza y estabilidad, ensanchar su campo de expansión, descubrir un nuevo contexto rico y fecundo, rompiendo los contornos de una visión tradicional que condicionaba los resultados de la reflexión»³⁵.

Notas

¹ Las citas de las *Disputationes metaphysicae* de F. Suárez se harán siguiendo la traducción de S. Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puiggervet, *Disputaciones 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. Cf. C. Esposito, *Le*

«Disputazioni metafisiche» nella critica contemporanea, Appendice a: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, pp. 745-853.

² S. Rábade Romeo, *Suárez*, Edición del Orto, Madrid 1997, pp.18-19.

³ C. Baciero, “Presencia suareciana en la metafísica de Zubiri”, en *Cuadernos Salmantinos*

- de *Filosofía*, VII (1980), pp. 235-246. C. Baciero, "Zubiri en su diálogo con la Escolástica y Suárez", en AA.VV., *Balance y perspectiva en la filosofía de Zubiri*, ed. J. A. Nicolas, Comares, Granada, 2004, pp. 323-337.
- ⁴ Carta cit de C. Baciero, "Inteligencia y realidad", en *Cuadernos de Pensamiento*, n. 1 (1987), pp.11-21, en part. p.12.
- ⁵ Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 58-79. Cf. C. Esposito, "Al di sopra', 'attraverso', 'al di là'. Heidegger, Suarez, Tommaso nella storia della metafísica," *Giornale di metafísica*, 32 (2010) pp. 553-586. C. Esposito, "L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger," *Archivio di Filosofia*, vol. 78 (2010), n. 1, pp. 297-313.
- ⁶ Cf. O. Barroso Fernández, "El objeto de la metafísica en Suárez y Zubiri", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n. (109/110), XLIII (2005), pp. 225-240.
- ⁷ G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959, pp.163-285.
- ⁸ V. Sanz, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Eunsa, Pamplona 1989. Cf. C. Esposito, "L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger", *Archivio di Filosofia*, vol. 78 (2010), n. 1, pp. 297-313.
- ⁹ S. Rábade Romeo, *Suárez*, op. cit. p. 21.
- ¹⁰ S. Rábade Romeo, *Suárez*, op. cit. p. 22.
- ¹¹ O. Barroso Fernández, *El objeto de la metafísica en Suárez y Zubiri*, op. cit., pp.230-231.
- ¹² S. Rabade Romero, *Suárez*, op. cit., p.23.
- ¹³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 5ª ed., Alianza Editorial, Madrid 1985, p.185.
- ¹⁴ Cf. X. Zubiri, "Advertencia preliminar", pp.7-10, "Introducción" (parcialmente reproducida en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1987, 9 ed., pp. 161-162) a F. Suárez, *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, Traducción de X. Zubiri, Ed. Revista de Occidente Madrid 1935. Zubiri, "Presentación" a F. Suárez, *De anima*, I, Ed. Labor y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1978, p.VII.
- ¹⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 10ª ed. Alianza Editoria, Madrid 1987.
- ¹⁶ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 10.
- ¹⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., p.402.
- ¹⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p.13.
- ¹⁹ *Ibid.*, p.54.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 136.
- ²¹ *Ibid.*, p.139.
- ²² *Ibid.*, p.84.
- ²³ *Ibid.*, p. 12.
- ²⁴ *Ibid.*, p.58.
- ²⁵ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid 1982. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.
- ²⁶ C. Baciero, "Concepción metafísica del 'de suyo'" *Realitas*, II (1974-'75), Madrid 1976, pp.313-350.
- ²⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit. p. 399.
- ²⁸ C. Baciero, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p.20.
- ²⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 394.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 396.
- ³¹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p.117.
- ³² *Ibid.*, p.118.
- ³³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., pp.416-417.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 237. Sobre Zubiri, cf. A. Savignano, *Storia della filosofia spagnola del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 218-248.
- ³⁵ C. Baciero, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 21.