

PRESENCIA SUARECIANA EN LA METAFISICA DE X. ZUBIRI

No pretendo un desarrollo integral del tema con todos los aspectos que pudieran estar implicados en él. Por eso no hablo de «la presencia», sino simplemente de «presencia suareciana». Esto significa, por lo tanto, aceptar por mi parte que de alguna manera está Suárez presente en la obra metafísica de Xavier Zubiri. Pero significa además que en mi exposición no me voy a hacer cargo de todas las posibles modalidades con que esta presencia pueda manifestarse, sino que me ceñiré temáticamente a algunas de ellas, tal como vienen reflejadas en el tratamiento que da X. Zubiri a ciertas cuestiones de relevancia metafísica.

Se puede hablar, digámoslo de paso, de una presencia por así decir *remota*, que se manifiesta de diversas maneras. Se manifiesta, por ejemplo, en esa especie de simpatía, no disimulada, y de admiración hacia la personalidad científica de Suárez, de la que podemos dar testimonio cuantos, por nuestra condición de miembros del «Seminario X. Zubiri», tenemos la fortuna de ser asistentes asiduos a las sesiones de dicho Seminario. La voluntad decidida del propio Zubiri de incorporar a la colección de «Sociedad de Estudios y Publicaciones» la edición crítica del tratado suareciano *De anima* (cuyo tomo II está ya en prensa), puede ser una confirmación de esta simpatía y admiración.

En ambos filósofos existe, además, una preocupación radical por filosofar dejándose poseer por la verdad de las cosas mismas, con toda la riqueza que su concreta e individual realidad entraña. Es la de ambos una filosofía abierta limpiamente a la realidad de las cosas tal como ellas se presentan en sí mismas, aceptando todas las consecuencias. A veces una de estas consecuencias es la ruptura con determinados esquemas en uso, cuyo valor viene más condicionado por prejuicios sistemáticos que sostenido por la verdad de las cosas.

A este respecto son notables aquellas palabras con que Suárez se defiende de sus detractores, en carta al P. General de la Compañía de Jesús Claudio Aquaviva: lo que parece extrañar más, escribe, «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 llevar mis cosas algo de novedad, quier en la traza quier en el modo de declarallas quier en las razones quier en las soluciones de dificult-

tades 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».

O aquellas otras palabras de dramática sinceración que nos dejó en la segunda edición de su tratado *De Incarnationes Domini*: «Lo que sí podré afirmar en todo momento es que siempre 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».

Además de esta presencia suareciana que hemos llamado *remota*, podemos hablar de una presencia *próxima*, por así decir, que tiene lugar principalmente cuando Zubiri dialoga con la Escolástica. A veces ocurre que el verdadero interlocutor en este diálogo con la Escolástica es Suárez mismo, aunque no siempre su nombre aparezca expresamente citado. En estos casos lo que en realidad expone Zubiri es la doctrina escolástica *suareciana*. He podido observar que este fenómeno se da precisamente (y esto es lo llamativo) en aquellos puntos en los que existe una coincidencia *parcial* entre los dos filósofos. Forzosamente ha de ser *parcial* la coincidencia, supuesta la diversidad de planos en que uno y otro se sitúa. Estos puntos son fundamentalmente dos, y es en ellos en donde vamos a centrar nuestra atención. Vienen desarrollados por Zubiri al hacer la crítica de la doctrina escolástico-suareciana del ente (con sus diversas implicaciones metafísicas) y de la individualidad. Se trata de una crítica constructiva, integradora y complementaria que pretende superar posiciones metafísicas, no falsas, pero sí radicalmente insuficientes, a juicio de Zubiri.

1. EL ENTE EN LA FILOSOFIA SUARECIANA.

He aquí en breve resumen los aspectos de la teoría suareciana del ente que interesan para nuestro propósito. El ente puede tomarse en una doble acepción: como participio presente del verbo latino *sum* y como nombre. En el primer caso comporta una estructura de tres elementos: un sujeto (*id quod habet*), una forma (*esse seu existentiam*) y una determinación temporal (*nunc*). Ente así entendido es, pues, algo que actualmente tiene existencia. Es el *ens participialiter sumptum*.

Pero si se sustantializa este participio tomándolo no con significado participial, sino con significado nominal de sustantivo, de suerte que lo que prevalezca en él sea el sujeto con la forma, haciendo precisión del tiempo, entonces tenemos el ente como nombre, el *ens nominaliter sumptum*. No es que se borre del ente así entendido la determinación temporal, sino que se hace precisión de ella. Por eso el ente como nombre abarca tanto al «ente actualmente existente» (*ens actu existens*, cuya estructura es: sujeto-forma-determinación temporal actual), como al «ente potencial o posible» (*ens in potentia*, cuya estructura es: sujeto-forma con exclusión de determinación temporal). Pero si prescindo de

toda determinación temporal (pasada, presente, futura y futurible) lo que me queda es simplemente el *ens ut nomen*, objeto de la Metafísica.

El ente real así entendido no excluye la existencia ni prescinde de ella, sino que la incluye intrínsecamente como propio constitutivo. De lo que prescinde únicamente es de cualquier determinación temporal con que la existencia pueda realizarse. Ente dice existencia, pero no dice existencia en cuanto realizada «ahora» o «antes» o «después» o «bajo la condición de ser creada».

El ente real no puede, pues, entenderse sin la existencia. Tanto la esencia como la existencia entran en la constitución del ente real. Suárez es bien explícito a este respecto. Cuando en la *Disputatio Metaphysica II* examina en qué consiste ser ente (se refiere al *ens nominaliter sumptum*), ésta es su afirmación: «Entis ratio consistit in hoc quod sit habens essentiam realem, id est, non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum» (DM 2, 4, 5).

Seguidamente explica Suárez qué sea *esencia* y qué sea *esencia real*. El primer punto lo afronta desde una doble perspectiva: en relación a los efectos y «pasiones» de la cosa y en relación a nuestro modo de concebir y hablar. Desde la primera perspectiva, «dicimus essentiam esse id quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt» (DM 2, 4, 6). Es decir, es la *naturaleza* de cada cosa. Desde la segunda perspectiva, *esencia* es «quod primo concipitur de re...: nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire et primo constituit intrinsece in esse rei vel talis rei» (DM 2, 4, 6).

Lo que es *esencia real* lo declara Suárez de dos maneras: negativa y positivamente. Negativamente diciendo que es real aquella *esencia* «quae in se nullam involvit repugnantiam neque esse mere confictam per intellectum» (DM 2, 4, 7). Positivamente, distinguiendo una vía *a priori* y una vía *a posteriori*. «A posteriori per hoc quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis sive formalis sive materialis. Sic enim non est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem» (Ibid.).

Es, pues, indudable que para Suárez tanto la *esencia* como la *existencia* son constitutivos formales del ente en cuanto tal, es decir, del ente entendido en su significación nominal. En otra parte de su obra metafísica dice expresamente: [Nam extra individual] «nihil potest habere existentiam realem, sine qua nullum potest esse verum ens reale vel actu vel potentia» (DM 6, 1, 10). Y todavía con más contundencia: «Existentia ut existentia correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione eius vel in potentia vel in actu, prout sumptum fuerit ens» (DM 50, 12, 15).

De aquí se deduce que lo único que se opone al ente real es el *ente de razón*. «Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud quod habet esse obiective tantum in intellectu seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se nullam entitatem habeat» (DM 50, 1, 6). El ente de razón es concebido como si fuera existente, como si tuviera una existencia, cuando en realidad no tiene existencia alguna. Si ente es formal-

mente lo real existente, el ente de razón es formalmente lo irreal inexistente.

Otra es la cuestión de si estos dos constitutivos del ente real, esencia y existencia, son dos constitutivos físicos realmente distintos entre sí. Para Suárez, como es sabido, son constitutivos metafísicos, que forman composición metafísica y sólo se distinguen *ratione cum fundamento in re*. El fundamento real de esta distinción conceptiva es la imperfección y limitación de la creatura, que no posee la existencia necesariamente y por derecho propio, es decir, no la posee por su propia esencia, sino de una manera contingente y por dependencia de otro. Y esta dependencia esencial explica suficientemente la limitación de la creatura, sin necesidad de acudir a una composición física de esencia y existencia. La creatura es toda ella intrínsecamente limitada en y por sí misma por su esencial dependencia.

Esta esencial imperfección es la que ofrece ocasión a la mente para la dualidad conceptiva de esencia y existencia: «Huius autem distinctionis fundamentum est quod res creatae de se non habent esse et possunt interdum non esse... Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquid fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse et illud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni.» (DM 31, 6, 23).

X. Zubiri no rechaza en bloque como falsa la doctrina suareciana, naturalmente. Antes al contrario, más bien hay que decir que la acepta en bloque como verdadera, pero confiriéndole una fundamentación más radical. El resultado es liberarla de ciertas ambigüedades que la aprisionan y situarla en una órbita que la abre a ámbitos nuevos de realidad.

Es verdad, dice Zubiri, que todo lo real es existente en sí con una existencia no puramente pensada, sino real y verdadera, independientemente de la actividad concipiente. Pero no es toda la verdad, por no ser tampoco la verdad primaria. Y no lo es, porque esta explicación de lo que es ente real arranca y se apoya en una idea, que tampoco es primaria y que Suárez ha heredado de la tradición escolástica, sin someterla a una rigurosa crítica. Esta idea es que el acto formal y propio de la inteligencia es «concebir» (SE 390 ss.). Pero concebir, al igual que juzgar o proyectar o razonar, aunque son actos exclusivos de la inteligencia, son ulteriores a un acto más simple y radical, que está a la base de todos los demás. El acto formal y primario de la inteligencia es «inteligir», que en el hombre es un inteligir sentiente.

Inteligir es simplemente aprehender como reales las cosas y los estímulos que de las cosas nos vienen. La intelección como tal es una mera actualización de la cosa en la inteligencia como algo que ya era en y por sí misma realidad propia antes de su presentación en la inteligencia, como un *prius* respecto de su actualidad intelectual. La cosa es aprehendida en la actualización intelectual precisa y formalmente como algo «de suyo», esto es, como real.

También las cosas se aprehenden en el puro sentir, pero no como reales sino como *cosas-estímulo*. Lo sentido como tal es lo estímulo. La cosa-estímulo está presente al sentir de forma puramente afectante,

como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas; su presencia es simplemente estímúlica. Sin embargo, lo inteligido como tal es lo real. Las cosas, pues, se sienten como estímulos y se inteligen como reales. El hombre, inteligencia sentiente, aprehende la realidad impresivamente; siente impresivamente la realidad misma de lo real y aprehende el estímulo como estímulo real. Lo primero que el hombre intelige es la *realidad estimulante*.

Volviendo a nuestro propósito nos encontramos, pues, con este nuevo dato que ilumina con nueva luz todo el problema suareciano: el dualismo decisivo en este punto no es «ente real existente (extraconceptual)» por una parte, y «ente de razón irreal inexistente (conceptual)» por otra. El dualismo decisivo es «realidad (aprehendida en intelección)» por una parte, y «estímulo (aprehendido en sentir)» por otra.

Lo que se contrapone formalmente a real o «de suyo» no es lo *irreal*, sino lo estímúlico, que sin ser formalmente real, tampoco es formalmente irreal; es simplemente *arreal*. Real-arreal o estímúlico; he aquí el dualismo radical.

Zubiri mostrará de paso que la teoría suareciana, incluso aceptando sus propios presupuestos, no se basta a sí misma. Y no se basta, porque en último término da de lado este dualismo radical, que es el verdadero punto de arranque. En efecto, 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. De este modo de existir que tiene el ente de razón hace expresa mención el propio Suárez, cuando dice: «Modum autem huius existentiae magis declarabimus in sectione sequenti» (DM 54, 1, 7). El ente de razón 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. Existencia puramente pensada no es simple *inexistencia*, sino *existencia*, aunque puramente pensada, que a su vez está suponiendo la existencia real del ente real.

Tampoco es verdad en términos absolutos que lo irreal es formalmente lo contrapuesto a lo real, ni que se identifica formalmente con ente de razón. Por su tendencia a expresiones negativas llega el hombre a considerar lo irreal como lo meramente «no real». Y sin embargo, lo irreal es algo rigurosamente interno a lo real; lo irreal supone lo real. En tanto se puede hablar de irreal en cuanto hay real. Si es posible concebir lo real sin lo irreal, no lo es concebir lo irreal sin lo real.

Consideremos algunas formas de irrealidad. Si en la forma de irrealidad que es la ficción, todo fuera fingido, sería imposible la ficción. Porque hay realidad puede darse realidad en ficción. La ficción se inscribe en la realidad y sólo es posible desde ella. Lo primario en el proceso de irrealización que tiene por término la ficción no es la *ficción* de realidad, sino la *realidad* que se finge. Para que se pueda fingir hay que empezar por realidad que se finge, sin la cual no es posible la ficción. La realidad posibilita la ficción: las ficciones son *realmente* fingidas.

Otra forma de irrealidad es la *apariencia*, entendida como aquello que parece y no es en realidad lo que parece; aquello que se muestra

en una figura que no responde a la realidad de lo que se está mostrando. La figura esconde algo, y ese algo no responde *realmente* a la figura aparente. Pues bien, si en la forma de irrealidad, que es la apariencia, todo fuera aparente, sería imposible la apariencia; pues ésta es siempre apariencia de realidad. Porque hay realidad, puede darse realidad en apariencia. Lo primero en el proceso de irrealización que tiene por término la apariencia, es la realidad; y en ella se inscribe la apariencia. Las apariencias son *realmente* aparentes. Para que la apariencia pueda serlo, tiene que ser apariencia de algo que no es apariencia. Aunque la apariencia no tiene existencia «de suyo», tiene una existencia apoyada en algo que tiene existencia «de suyo» y de lo cual es apariencia. Toda apariencia lo es de algo real o «de suyo».

Lo mismo se ha de decir de la idea universal: siempre es idea *de* realidad. En el proceso de irrealización que tiene por resultado la idea universal, no se anula realmente el contenido, sino que se prescinde de ciertos momentos de lo real, justamente de los momentos no-específicos; pero no se prescinde de los momentos reales que constituyen la unidad de la cosa. Y precisamente por eso en la irrealización de las ideas el contenido ha de ser indefinido, aunque las ideas sean exactas, puesto que implican todos los caracteres específicos de la cosa. La idea de perro, en sí exacta, ha de comprender *todos* los perros (no solamente éste o aquél), y por lo mismo ha de ser indefinida. Lo primario en la irrealización de la idea no es la *idea* de realidad, sino la *realidad* en idea, es decir, la *realidad* ideada. Una vez más, en la realidad se inscribe la idea. Si en la idea todo fuera puramente ideado, sería imposible la idea. Las ideas son *realmente* ideadas.

Todo esto nos está mostrando que lo irreal no es sin más lo inexistente o ente de razón, como supone Suárez; como ni tampoco lo real es sin más lo existente. Se da, además, la cosa-estímulo, que no es formalmente real ni es formalmente irreal ni ente de razón, sino *arreal*.

La concepción suareciana no ha quedado invalidada ni borrada del mapa de la verdad, pero sí ha quedado transformada, llevada a niveles de ultimidad radical y enriquecida.

Lo propio cabe decir de la crítica a que somete Zubiri el problema suareciano de la esencia en su relación con la existencia. Para comprender el fondo de esta crítica, es preciso tener presente los tres sentidos de esencia que Zubiri distingue. Estos tres sentidos de esencia se corresponden con tres ámbitos o círculos de la realidad que Zubiri denomina lo esencial, lo esencializado y la esencia misma (SE 100-101).

En un primer sentido *lato*, esencia es el conjunto unitario de cuantas notas posee «hic et nunc» cada cosa. En un segundo sentido *más restringido* denota el conjunto unitario de notas que caracterizan a la cosa en su mismidad. En un tercer sentido *estricto* y arrancando de los dos anteriores, esencia es aquel conjunto mínimo de notas, dentro de la mismidad, que con absoluta necesidad ha de poseer una cosa para ser *simpliciter* la misma.

Al tercer sentido de esencia (y por tanto al tercer ámbito de realidad) no se llega sino partiendo del primero y pasando por el segundo. Los tres se transfunden en una intrínseca unidad o intrínseca totali-

dad. El ámbito de lo esenciable trasciende el ámbito de lo esenciado, y ambos trascienden el ámbito de la esencia. Por eso, en cierto modo, la esencia lo es todo por ser principio de cuanto real hay en la cosa: punto o unidad principal que se despliega transcendentamente en el todo real, y el todo mismo real que, en cuanto principiado, se repliega en el punto o unidad principal.

Así considerada la esencia en su plena virtualidad de despliegue transcendental, alcanza a la realidad entera de la cosa y se identifica con ella. Esta es la consideración de la esencia que tiene presente Zubiri en el problema que nos ocupa. La esencia así entendida es anterior a la esencia y existencia como constitutivos formales del ente en la explicación suareciana. Porque para que la esencia y existencia puedan serlo, tienen que empezar por ser reales, es decir, tienen que empezar por ser esencia y existencia de un «de suyo». Sólo cuando esencia y existencia competen a la cosa «de suyo», son verdadera esencia y verdadera existencia. Antes, pues, de considerar la cosa *esencialmente* y *existencialmente* hay que considerarla *realmente*. La existencia y la aptitud para existir son momentos de algo *ya* real, que funda dicha dualidad.

Es una dualidad conceptiva. Su fundamento real no es formalmente el hecho de la causación, sino la caducidad intrínseca de la realidad intramundana, primariamente sentida en la experiencia fundamental de la intelección sentiente. Por caducas, su «de suyo» no es suficiencia *plenaria*, sino suficiencia *limitada*. Toda realidad intramundana tiene una suficiencia que es transcendentamente limitada, tiene una suficiencia que es «de suyo» limitada. No es que las cosas reales sean reales y además limitadas, sino que intrínseca y formalmente por su propio «de suyo» son en y por sí mismas limitadas, son *realmente* limitadas. Su limitación es una limitación transcendental.

Pues bien, esta caducidad o limitación transcendental fuerza a la inteligencia a «concebir» la esencia, es decir, lo real, lo «de suyo», según dos conceptos distintos, a los cuales responden dos aspectos distintos de la esencia. No se quiere decir con ello que estos dos aspectos reales representados en los dos conceptos sean realmente distintos. Cada uno de los conceptos representa toda y la misma esencia (puesto que en toda y la misma esencia se realiza cada uno de los aspectos representados), pero no la representa totalmente (puesto que en cada uno de ellos no tengo sino meros aspectos, y por tanto *reductos* de la misma).

La limitación transcendental fuerza, pues, a la inteligencia a concebir la esencia, en primer lugar, como *meramente rata* en orden al «de suyo»; es decir, en cuanto (bajo el aspecto de) constitucionalmente suficiente en orden al «de suyo». Lo *meramente rato* de la esencia es la suficiencia constitucional en orden al «de suyo», concebida transcendentamente como limitada. Precisamente porque la esencia o realidad intramundana es suficiencia no plenaria sino transcendentamente limitada, es por lo que cabe y es forzoso considerarla como *meramente rata*, es decir, distinguir conceptivamente en ella el aspecto de suficiencia constitucional en orden al «de suyo» *en cuanto limitada*.

Pero lo *meramente rato* no agota totalmente lo «de suyo» de la

esencia, puesto que es un aspecto reducido de la misma. En cuanto esencia transcendentalmente limitada es algo más. La limitación transcendental fuerza a la inteligencia a concebir la esencia, en segundo lugar, en cuanto *meramente existente*, es decir, bajo el aspecto de su existir. Toda esencia o realidad intramundana, por su limitación transcendental, puede dejar de ser «de suyo», puede dejar de existir sin más. Su «de suyo» no es esencialmente existente. La esencia es toda ella constitucionalmente suficiente en orden al «de suyo» y *además* existente. Es un «además» que surge forzosamente de la esencia en virtud de su limitación transcendental y da origen a un segundo concepto, distinto del anterior.

Una suficiencia plenaria, en cambio, no se puede concebir sino existiendo «de suyo» por sí misma, es una suficiencia esencialmente existente. No admite la reducción conceptiva de lo meramente *rato* y *meramente* existente. En ellas los dos aspectos quedan absorbidos en una unidad superior de identidad por *elevación*. La suficiencia plenaria no sólo es realidad, sino que es plenitud de realidad, es *la* realidad.

Es indudable que la explicación zubiriana del problema presenta semejanzas y parciales coincidencias con la posición adoptada y defendida por Suárez. El mismo nos dice: «De ahí que esta concepción coincide parcialmente con la de los clásicos que niegan la distinción real» (SE 472). Y bien sabemos que entre los clásicos de esta concepción es, quizás, Suárez, el más representativo.

— Coincide, por lo pronto, en negar que haya una distinción real entre los dos términos de la dualidad. Y coincide también en negar que la limitación de la realidad creada arrastre por exigencia esencial una composición física de los dos términos. Tanto Suárez como Zubiri sostienen que la realidad creada es intrínseca y formalmente limitada en y por sí misma; y no hay por qué multiplicar, dice Zubiri, sin necesidad las entidades (SE 473).

Las coincidencias, sin embargo, de uno y otro no pasan de ser parciales. En primer lugar, porque ya de entrada Zubiri juega con un concepto de esencia distinto del manejado por Suárez. Zubiri entiende la esencia en orden al «de suyo», es el «de suyo» mismo de la cosa real, es, como expusimos más arriba, la esencia en su sentido estricto, pero considerada en todo su despliegue transcendental, es, en una palabra, la realidad misma de la cosa.

Suárez, en cambio, entiende la esencia en orden a la existencia, como aptitud para existir. La esencia como «de suyo» incluye indistintamente tanto la esencia como la existencia suareciana, es tanto una como otra. Por eso no hay, hablando en rigor, esencia y existencia, dice Zubiri, sino simplemente esencia que, por ser suficiencia transcendentalmente limitada y no plenaria, admite aquella doble reducción conceptiva. Reducción que responde a dos momentos reales, no realmente distintos, de la esencia: el momento de lo meramente *rato* y el momento de lo meramente existente. Los verdaderos términos de la dualidad no son esencia y existencia, sino esencia meramente *rata* y esencia meramente existente, que se entienden en orden al «de suyo». Es la dualidad que primariamente surge en la esencia en virtud de

su limitación transcendental, previamente a cualquiera otra dualidad que se pudiera considerar.

Ni la esencia ni lo meramente ratio de la esencia coinciden, pues, rigurosamente con la esencia, tal como Suárez la entiende. Sin embargo, la presencia suareciana se hace bien perceptible en la concepción de Zubiri. Los resultados del concienzudo análisis que lleva a cabo Suárez sobre el problema no quedan desvirtuados, sino asumidos y transformados en el nuevo contexto que Zubiri les confiere.

2. EL PROBLEMA DE LA INDIVIDUACION.

La individuación de la substancia se le convierte a Suárez en problema, no solamente porque la cuestión es en sí misma problemática (ahí están las seculares polémicas de la Escuela en torno a ella), sino también y, quizás, sobre todo porque la situación a la que Suárez se encuentra abocado en la solución del problema se le vuelve asimismo problemática.

¿Y por qué se le vuelve problemática? Sencillamente porque el dinamismo interno del proceso revisionista a que somete el problema le lleva a resultados, que no están plenamente en consonancia con la trayectoria filosófica en la que se halla inserto. Llega a una especie de ruptura que no acaba de romperse, porque, en último término, no logra sacudirse el yugo de la concepción tradicional, que le condiciona y le cautiva. Vamos a verlo.

Suárez organiza el estudio de la unidad individual fundamentalmente en torno a estas tres cuestiones:

- a) «An unitas individualis omnibus rebus existentibus conveniat»;
- b) «quid in eis sit»;
- c) «quod principium seu radicem in singulis habeat».

A la primera pregunta responde Suárez: «Dicendum est res omnes, quae sunt actualia entia seu quae existunt vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas» (DM 5, 1, 4). Es un punto de partida en el que toda la tradición escolástica está de acuerdo. Sólo desde él tiene sentido y es posible hacer frente a la segunda cuestión que es la decisiva: ¿en qué consiste la unidad individual?

La respuesta que nos da Suárez puede producir un cierto desencanto, si lo que se va buscando en ella es un enfrentamiento de la cuestión directamente y en sí misma. Suárez no lo hará. Sorprendentemente dará un viraje y lanzará el problema por una vía indirecta. El por qué de este viraje nos aparecerá claro más adelante.

El hecho es que Suárez, en vez de decirnos en qué consiste ser individuo, como nos había prometido, lo que nos dice es qué añade el individuo a la naturaleza común. «Nunc declarare incipimus quid illa [unitas individual] sit, quod non potest melius aliter fieri quam declarando quid addat supra communem naturam» (DM 5, 2, 1).

Y uno recibe la sensación de que se le ha escamoteado el verdadero problema de fondo: ¿qué hace aquí la naturaleza común, si de lo que se trata es precisamente del individuo en su ser de individuo? Y es

que Suárez —siguiendo la ruta marcada por la tradición escolástica precedente— aborda la cuestión por una vía siempre indirecta, y por lo mismo parcial e insuficiente: la vía del universal y de la especie, la vía predicativa o del logos, que es la menos metafísica. Notemos que en el problema de la individualidad la suerte de lo universal va unida a la suerte de lo específico.

El individuo es formalmente lo opuesto a lo universal; y si el individuo, además de absoluto es también relativo, esto significa que el ser individuo lo debe a su pertenencia intrínseca a una especie. Antes que individuo es *específico*, es individuo *de una especie*. El individuo queda perdido en la especie; su ser de individuo viene medido por la especie. Sólo por la especie se llega al individuo.

Suárez se estrella en su intento de rescatar la riqueza de lo real individual y de hacer una metafísica de la individualidad en todo su alcance. El enfoque del problema por la vía del universal y de la especie le cerraba las puertas. Se precisaba un giro copernicano. Se precisaba ver las cosas justamente al revés: no de arriba abajo, sino de abajo arriba.

Suárez no logra romper el marco tradicional dentro del cual se mueve. No logra salir de él, cuando hace la severa crítica al tomismo en la respuesta a la tercera cuestión del problema: la cuestión del principio de individuación. Justamente por eso no pudo sacar todas las consecuencias de las conclusiones a las que llegó por la fuerza de su razonamiento. Los resultados estaban ya condicionados por el punto de partida.

Y es que en realidad Suárez no podía emprender otro camino ni obtener otros resultados, desde el momento en que acepta como punto de partida la noción tradicional de individuo, viciada en su misma raíz. He aquí sus palabras: «Supponendum est ens individuum seu singulare opponi enti communi seu universali» (DM 5, 1, 2). «Commune enim seu universale dicitur quod secundum unam aliquam rationem multis communicatur...; unum autem numero seu singulare ac individuum dicitur quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus et sibi subiectis...» (DM 5, 1, 2). La entidad individual es tal «ut tota ratio eius non sit communicabilis multis similibus entitatibus, seu (quod idem est) ut non sit divisibilis in plures entitates tales qualis ipsa est» (DM 5, 1, 3).

Su propósito de vincular la solución del problema a lo universal y específico aparece con claridad meridiana en estas palabras: «Nam si omnia individua alicuius speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse, quia nec species existit nisi in individuis neque individua habent alium modum connaturalem recipiendi esse nisi quem species postulat» (DM 28, 1, 6).

Resulta, pues, que lo individual es lo que se opone a lo común y universal; y, por lo tanto, es la negación de comunicabilidad lo que caracteriza a la unidad individual. Afirmación en sí muy verdadera, pero difícil de aceptar como explicación de la individualidad, que es de lo que aquí se trata. La afirmación, por lo que respecta al problema aquí planteado, además de improcedente, no hace al caso ni esclara-

rece la esencia real del individuo. Pero no es este el momento de desarrollar estas ideas. Véase mi estudio 'Metafísica de la individualidad', en *Realitas I, Seminario Xavier Zubiri*, pp. 163-64.

Suárez sucumbe a la presión ejercida tenazmente por la tradición desde los tiempos de Platón y Aristóteles en el enfoque de este problema. A pesar de sus geniales atisbos en la solución a la cuestión del principio de individuación, permaneció fundamentalmente vinculado a esta tradición y no pudo explotar la fecundidad que entrañan estas afirmaciones suyas: «Ex hactenus dictis ... videtur ... relinqui omnem substantiam singularem se ipsa seu per entitatem suam esse singularem neque indigere individuationis principio praeter suam entitatem vel praeter principia intrinseca quibus eius entitas constat» (DM 5, 6, 1).

Zubiri sigue muy de cerca la trayectoria de Suárez y contempla con admiración sus denodados y dramáticos esfuerzos por darnos una nueva metafísica de la individualidad, que, sin embargo, se queda a medio camino por las limitaciones que implicaba la opción de permanecer dentro del marco tradicional. No le fue posible dar culminación a la empresa. Pero ahí nos dejó, como legadas a la posteridad, dos magníficas intuiciones, que habría de recoger después Zubiri y a las que habría de conferir el puesto que les correspondía dentro de un contexto nuevo.

La primera intuición es que toda substancia singular por sí misma o por su propia entidad es individual. La segunda intuición va implícita en esta clara y contundente afirmación: «Quidquid est in re individua intrinsecum et essentielle illi, non distinguitur ex natura rei ab illa» (DM 6, 1, 11). La unidad individual es, pues, intrínseca y esencial a cada individuo.

Son dos afirmaciones de importancia decisiva que podrían haber lanzado el problema de la individuación por derroteros distintos y nuevos, en una tarea metafísica de gran alcance. Este ha sido el intento de X. Zubiri. Aceptando las intuiciones suarecianas y apoyándose en ellas vuelve el problema del revés y desde ahí emprende la tarea de elaborar una metafísica de la individualidad, no fragmentaria, sino integral y sobre bases nuevas.

El verdadero problema que aquí se nos plantea, piensa Zubiri, es el de la articulación «esencia-especie-individuo» con los múltiples y diversos aspectos que se entrecruzan: conceptualización de lo esencial e in-esencial, genérico-general, específico-especial, especie-clase, singular-individual. Es una metafísica del individuo *en* y *desde* sí mismo como individuo.

El problema primario en orden a clarificar la esencia del individuo no está en saber cómo se individúa la especie, cómo se articula el individuo dentro de su especie. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque no todos los individuos son específicos. Y no se refiere Zubiri solamente a Dios, sino también a determinados individuos o esencias constitutivas (este concepto adquiere en la metafísica de Zubiri un perfil muy definido), que han aparecido en el tiempo como resultado de mutaciones génicas, pero que carecen de estabilidad biológica para propagarse y perecen; no logran inaugurar especie. Y en segundo lugar,

porque, aunque los individuos sean específicos, no son individuos *por* pertenecer a una especie: desde sí mismo, y no desde la especie, se es ya individuo por sí mismo. Podrá o no pertenecer a una especie, si se dan las condiciones requeridas para ello (esto es una cuestión ulterior), pero empieza por ser individuo. Lo esencial al individuo como tal no es ser individuo *específico*, sino *individuo*.

El problema radical y primario, por consiguiente, no es el de la individuación de la especie, sino justamente al revés: el de la especiación del individuo; no cómo desciende la especie al individuo, sino cómo el individuo es capaz de entrar en especie. Es la especie la que surge del individuo y no el individuo de la especie. ¿Qué se requiere para que haya especie? ¿Cómo y cuándo una esencia constitutiva, además de constitutiva, es específica? ¿Qué es lo que posibilita la especiación del individuo? ¿Cómo es posible, cuando es posible, especiar a los individuos?

Este es el verdadero problema, a juicio de Zubiri. Es el problema de la articulación «esencia-especie-individuo», que arranca de la consideración directa del individuo en sí mismo. Dentro de este contexto es como las intuiciones de Suárez sobre el problema de la individuación alcanzan su plenitud en un ulterior desarrollo de fecundas posibilidades metafísicas.

Zubiri llevó a cabo la empresa. No tratamos ahora de recorrer el camino que nos dejó trazado en ese preciso desarrollo e implacable proceso racional, que constituye su metafísica de la individualidad. Sería prolijo y excedería evidentemente los límites que me he impuesto en este trabajo. Sólo pretendía dejar constancia de la presencia suareciana en uno de los problemas metafísicos que con más cariño, profundidad y originalidad ha estudiado X. Zubiri.

CARLOS BACIERO