

# BIBLIOGRAFÍA

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

## ESTUDIO CRÍTICO DE «PRELECCIONES DE METAFÍSICA FUNDAMENTAL» (2009) DE CARLOS VALVERDE

JESÚS SÁEZ CRUZ

Presentamos un estudio de una gran obra de metafísica de Carlos Valverde, recientemente publicada<sup>1</sup>. Ante todo, recorreremos un camino de análisis de la obra, que no es un resumen, sino una presentación particular, deteniéndonos en aquellos hitos de la misma que nos parecen más significativos y destacando su originalidad. En un segundo momento aportaremos una reflexión personal que puede ayudar a reconocer sus méritos y sus limitaciones.

Carlos Valverde Mucientes, recientemente fallecido, previendo su muerte por enfermedad, dejó encargado a su amigo Carlos Baciero la publicación de este magnífico volumen que recoge los temas explicados en la Universidad Pontificia de Comillas y en otros Centros de Estudio. También a él agradecemos este gran regalo para los buscadores de la verdad de la realidad.

### I. PRESENTACIÓN ANALÍTICA DE LA OBRA CON UNA MIRADA NO INOCENTE

Es una obra pensada como libro de texto para estudiantes de filosofía. Aparecen los problemas más importantes de metafísica. Mantiene el rigor de una exposición precisa y ordenada. En la «Presentación», C. Baciero afirma que el autor «se hace cargo de las distintas corrientes filosóficas no sólo del pasado, sino también y sobre todo de nuestros días» (p. XVIII), dedicando especial atención a Xavier Zubiri, «muchas de cuyas tesis o conclusiones hace suyas» (ibid.). Recoge la mejor bibliografía, incluso algunos documentos oficiales de la Iglesia y también cita textos de «ilustres autores de la literatura universal» (ibid.). A pie de página coloca notas ilustrativas y respuestas a posiciones filosóficas que según el autor necesitaba responder. Sabe engarzar las cuestiones de la metafísica clásica con las posiciones actuales del pensamiento, haciendo ver su conexión con la vida de hoy, siempre con un «criterio equilibrado, orientador y cristiano» (p. XIX). En suma, una obra de gran utilidad. Vayamos al asunto. Seis partes forman la estructura del libro:

1. La primera, compuesta de cuatro capítulos, se enfoca hacia «temas introductorios», como son la situación actual, los «conceptos fundamentales» que se necesitan (concepto, objeto y método de la metafísica, planteamiento problemático de una filosofía cristiana), la posibilidad de la metafísica como ciencia (análogamente) y una historia sucinta de la metafísica, en la que destaca los principales hitos y autores. Distingue el objeto material (el ente real) del objeto formal (el ser en cuanto ser). Define el ente, siguiendo a Suárez, como «lo que es apto para existir» (p. 58), sea en el pasado, en el presente o en el futuro, *ens nominaliter sumptum* (p. 59). El método propuesto está en línea con los métodos de otras ontologías escolásticas, que pretenden asumir lo mejor de la feno-

---

<sup>1</sup> VALVERDE MUCIENTES, C., *Prelecciones de metafísica fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos / Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid, 2009, 20 × 12,5 cm, XIX + 1107 pp.

menología<sup>2</sup>. Señala expresamente los siguientes pasos: 1.º) primer contacto con los datos sensoriales (percepción sensorial); 2.º) intervención de la «facultad intelectual, analítica y reflexiva» (p. 106); 3.º) «abstracción intelectual» (p. 107); 4.º) por último «deducir, por raciocinio lógico y preciso, consecuencias implícitas». Acepta gustoso algunos elementos de la fenomenología. Acepta de Husserl la vuelta a las cosas mismas y denomina a su propio método «fenomenología realista» (p. 105), en expresión tomada de Josef Seifert<sup>3</sup>. En general, su pensamiento se inscribe en línea con una «filosofía cristiana», que retiene ser «autónoma» de la fe, «integrada en la teología», abierta a integrar las «aportaciones de la revelación» (cf. pp. 111-120).

2. La segunda parte recoge los principios de una metafísica general y es titulada «Sobre el ser en general». El Autor primeramente da algunas determinaciones fundamentales sobre el ente (cap. V). No distingue el ser-seres del ente-entes (nota 1 de p. 289). El ente en cuanto ente solo es conocido por «una intuición sensitivo-intelectual» (p. 290). Al pensar el ente, dice, pensamos también su esencia y existencia. Destaca la dinamicidad del ser, apoyándose en la dinamicidad de la realidad (tesis de Zubiri). Pero no distingue, como lo hace Zubiri, entre ser, ente y realidad<sup>4</sup>. Desde el estudio de la nada, el nihilismo y la contingencia, da paso al capítulo VI, acerca de «los primeros principios o axiomas del ser». Lo trata con fidelidad a la tradición escolástica. Incluye el principio de razón suficiente. En los capítulos sucesivos va afrontando el problema de los transcendentales. Con un enfoque tomista, hace la deducción de los transcendentales (cap. VII) y sucesivamente va tratando la unidad (cap. VIII), la verdad (cap. IX). Afronta esta temática en diálogo con los principales oponentes, entre otros Kant, idealismos, Hegel, materialistas, Popper. El primer criterio de verdad para nuestro Autor es la «inteligibilidad misma del ser» (p. 456). Rechaza la fenomenología de Husserl que «no fue capaz de superar el inmanentismo» (p. 457). De Heidegger, «oscuro» y no preciso en el concepto de ser, dice el Autor, acepta su concepto de verdad como «la manifestación del ser en la conciencia del hombre» (p. 458). Rechaza el irracionalismo (cita a varios autores, entre ellos a Bergson, Kierkegaard, Nietzsche y E. von Hartmann). Acepta algunos aspectos de la hermenéutica de Gadamer, aunque para él la verdad es «“manifestación” imperfecta del ser en el lenguaje» (p. 461) y expone las líneas generales de la *déconstruction* de J. Derrida. Presenta sucintamente la verdad en Zubiri, sin su aportación original sobre la verdad real<sup>5</sup>, sustituyéndola por la «verdad óptica», que «es en algún sentido algo previo a todo conocimiento» (p. 464); así no valora objetivamente la tesis zubiriana al afirmar que «no parece que con su estudio sobre el ser y realidad haya avanzado gran cosa sobre los conceptos clásicos de verdad óptica, verdad lógica y verdad ontológica» (p. 464). De hecho el apartado sobre Zubiri se titula irónicamente «Las sutiles precisiones de Zubiri» (p. 462). Aterrizza prácticamente en distintos problemas personales y sociales: el absurdo, el eclipse de la verdad en algunas sociedades occidentales, la relación entre verdad y libertad. Acaba acudiendo al fundamento de la verdad, Dios *Summum intelligibile* y *Summum intelligens* (p. 477). El capítulo X trata del transcendental bondad con el epígrafe: «Todo ente es absoluta y relativamente bueno» (p. 479). «Absolutamente», significa «para sí mismo»; «relativamente», «para otro». Después de dar un repaso a la historia del problema, hace una «exposición demostrativa» (p. 498) del tema, y acaba relacionando el bien con el valor y el amor. En el capítulo XI, estudia el problema del mal. Hace una presentación del tema apoyado en textos filosóficos y en la literatura. Después de precisar los conceptos (da definiciones de diez tipos de mal), en la «comprensión metafísica del mal» sigue la inspiración clásica desde Platón: «el mal en cuanto tal, es decir, formalmente, no tiene una entidad positiva... El mal no es un ente, no tiene ser» (p. 545): es privación, carencia, negación. El mal es análogo. En el mal moral (o pecado) distingue la entidad del acto (buena en sí) y el acto mismo en

<sup>2</sup> A título de ejemplo nada más, cf. FINANCE, J. DE, *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966. [Trad. cast.: *El conocimiento del ser. Tratado de ontología* (trad. Salvador Caballero Sánchez), Madrid: Gredos, 19-29.]

<sup>3</sup> Cf. SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Saggio introduttivo e Trad. di Rocco Buttiglione, Publ. Univ. Católica del Sacro Cuore, Millán, 1989.

<sup>4</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad*. \* *Inteligencia sentiente*, Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, 3.ª ed. (la 1.ª ed., de 1980, llevaba por título *Inteligencia sentiente*), pp. 189-228.

<sup>5</sup> Cf. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, pp. 230-246. Aquí X. Zubiri reproduce en apéndice una página ya publicada en 1944, de *Naturaleza, Historia, Dios*, y otra, de 1962, de su obra *Sobre la esencia*, que recoge esta aportación significativa de Zubiri sobre la verdad real, desde sus primeros escritos.

tanto que violación de una norma moral. Con Sto. Tomás dirá que la malicia moral no es nada positivo, sino «la privación de una perfección debida» (p. 552). Después de analizar las causas del mal, presenta algunas repuestas en filósofos y religiones, para acabar con unos apartados sobre el sentido y la muerte. El capítulo XII lleva en el título su tesis: «La belleza es un atributo del ser». Después de articular la pregunta sobre «si la belleza es un atributo del ente y en qué sentido lo entendemos» (p. 587), repasa la historia de este problema para asegurar que es prácticamente imposible una definición de belleza que satisfaga a todos. «Todas son insuficientes» (p. 600). Distingue los tipos de belleza, para centrarse en la transcendental, entendida como «integridad, proporción y claridad del ser que producen agrado» (p. 607). Así es síntesis de la unidad, verdad y bondad, «armónicamente unidas entre sí» (p. 608). Alude a la participación de la belleza divina. Expone la analogía de lo bello y lo feo. Entiende la fealdad como «privación de la belleza debida» (p. 614). La facultad que capta la belleza está en los sentidos, por lo que tiene de intuitiva; pero también interviene la inteligencia, por la complejidad de apreciar el orden, la unidad, el equilibrio, etc.

3. La tercera parte trata del «ser contingente y ser absoluto». El capítulo XIII, titulado «Cuatro presencias del ser», lo dedica realmente a dos modalidades: contingente y necesario; y va recorriendo las distintas maneras de presentarse esta polaridad: ente «a se» - ente «ab alio», ente perfecto - ente omnipotente, ente finito - ente infinito, ente por participación - ente por esencia, ente mutable - ente inmutable. Trata de la problemática permanencia del ser contingente, del ente personal y del misterio del ser, para abrirse al problema de la conexión entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de la teología». El final de este capítulo va a la base de toda esta reflexión: «la teoría del acto y la potencia» (p. 674; cf. pp. 673-683). Acaba el capítulo con una cuestión disputada entre tomistas y suarecianos sobre la limitación del acto; es decir, si el acto se limita por sí mismo (Suárez) o es limitado por la potencia (Sto. Tomás). Los otros dos modos de presencia son la sustancia y el accidente, pero de ellas tratará más adelante (cf. caps. XIX y XX). El capítulo XIV, dedicado a «la analogía del ente», pretende ser exhaustivo. Su planteamiento clásico del problema, una «breve nota histórica» de diez páginas (pp. 667-697), para centrar su atención sobre la controversia de Kart Barth contra la *analogía entis*, y su contrapropuesta de una *analogía fidei*. Después de aludir a la dificultad venida del agnosticismo para afirmar la existencia de Dios (cita a L. Wittgenstein y a otros neopositivistas del Círculo de Viena), presenta las teorías de Norwood Russell Hanson y Umberto Eco. Ahora está en grado de dar una respuesta, precisando los términos en un análisis lingüístico de «univocidad», «analogía» y sus clases. Su tesis: El ser es análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca (pp. 714-715). Respecto a la disputa entre tomistas y suarecianos en torno a la analogía de proporcionalidad propia del ente, admite, siguiendo a Suárez, «cierta analogía de proporcionalidad en el concepto de ente» (p. 718) entre los analogados (Dios-creatura, substancia-accidentes); pero la «proporcionalidad intrínseca, en sentido estricto no se da» entre la esencia-existencia divina y esencia-existencia contingente. Desde aquí enfoca la atribución a Dios de perfecciones puras (analogía propia) y mixtas (analogía metafórica). El capítulo XV afronta el espinoso problema de «la participación como fundamento de la analogía». En diálogo con G. Marcel plantea el problema y distingue una participación transcendental, aplicada a los entes, de otra predicamental, propia de los conceptos (especie-género, universal-particular); distingue dos sentidos de participación: en sentido propio (tomar parte) y en sentido derivado (recibir un acto). Se centra en la participación transcendental. Recorre la historia de la filosofía en este problema, forzando un poco la historia para hacerla entrar en su esquema (por ejemplo, a Hegel y su relación finito-infinito). También violenta a Zubiri a entrar en teoría, manipulando el concepto de «religación». Después de hacer equivaler «talidad» y «nuestra quiddidad», afirma algo totalmente ajeno a Zubiri: «La exposición del filósofo madrileño (*sic*)<sup>6</sup> es sutil y profunda, pero creemos que explica correctamente, en cuanto es posible el hecho misterioso de la participación» (p. 745). El Zubiri maduro no pretendió seguir a Platón en su teoría de la participación. El centro del tema viene dado por el enfoque de la participación desde la causalidad eficiente y ejemplar, a la luz de los escritos de Sto. Tomás y Suárez, tomando de ambos lo que cree más oportuno. Conduce el tema hacia «la libertad humana en cuanto participada», aludiendo a la célebre disputa entre dominicos y jesuitas denominada *De auxiliis*

<sup>6</sup> Quizá por pertenecer a la Escuela de Madrid. Pero Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián. Cf. COROMINAS, J. - VICENS, J. A., *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2005, p. 25.

(p. 757). Explica en qué consiste la participación predicamental. En la conclusión, D. Carlos Valverde vuelve a evocar a Zubiri, hablando de otros modos de participación, junto con San Agustín y Sto. Tomás: «la participación de la sensibilidad en la inteligencia y viceversa, como fundadamente defiende Zubiri» (p. 761)<sup>7</sup>. El capítulo XVI trata «sobre la posibilidad intrínseca de los seres contingentes». Se pregunta «bajo qué condiciones intrínsecas y próximas» un ente es o puede ser real y «cuál es el fundamento último de la posibilidad intrínseca de su existencia» (p. 763). Distingue dos clases de posibilidad: extrínseca e intrínseca; y en ésta, a su vez, distingue la posibilidad moral, física y metafísica. Estas tres dan lugar a tres correspondientes grados de certeza. Si un ser es intrínsecamente posible, será extrínsecamente posible cuando haya una causa eficiente capaz de ponerle en la existencia. Admite que este problema puede aparecer «extemporáneo» (p. 769). Ataca el voluntarismo divino exagerado, entre otros, de Ockahm, Lutero y Descartes. Razón aportada: «Porque participan de la esencia divina, los seres contingentes tienen en ella la fundamentación última de la posibilidad intrínseca de ser o de llegar a ser» (p. 783).

4. Dos capítulos forman la cuarta parte, que titula: «Las esencias». El capítulo XVII estudia la esencia en sí misma. En el planteamiento del tema afirma ya: «Las esencias, en su valor universal, no existen como tales esencias en la realidad, contra lo que creyó Platón. Sólo existen los entes singulares» (p. 790). Tampoco el ser existe en su forma desnuda y abstracta. En las precisiones terminológicas sigue a Aristóteles y Sto. Tomás. Luego distingue entre esencia física, quiddidad de una cosa, que se expresa por elementos reales (por ejemplo, la esencia física de un hombre son su cuerpo y su alma) y la esencia metafísica, considerada y expresada abstractamente por «conceptos lógicos adecuadamente distintos entre sí» (p. 796). Por ejemplo, la esencia metafísica de «Juan Pérez, existente o posible» (*sic*), es la «animalidad e inteligibilidad» (*ibid.*) (capacidad de entender y razonar). Así puede distinguirla de sustancia y de naturaleza. Entre las teorías históricas que presenta están Platón, Aristóteles, representantes empiristas y racionalistas, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre y Zubiri. Al dar su respuesta, no tiene en cuenta las aportaciones de Zubiri y restringe su significado a las esencias metafísicas, que las presenta como propiedades «de lo que entendemos en metafísica por esencia» (p. 810) (¿son algo diferente?), cuyas propiedades son: «necesidad, eternidad, inmutabilidad, indivisibilidad» (p. 811). Reconoce que esto puede producir en el lector sorpresa por su platonismo. Desde este significado, afirma que las esencias son «el último fundamento de las ciencias». Dedicar un apartado al principio de incertidumbre (pp. 818-822), distinguiendo «incertidumbre» del «azar», como «problema fundamentalmente gnoseológico: porque ignoramos determinadas concatenaciones de causas necesarias» (p. 820). Acaba afrontando el problema de la «naturaleza» y la «ley natural», contra el historicismo relativista, y aludiendo a la sobrenaturaleza. Completa el tema con el capítulo XVIII, «Sobre esencia y existencia». Aquí plantea la cuestión debatida entre suarecianos y tomistas sobre la distinción (real o de razón) entre esencia y existencia. Presenta las dos opciones objetivamente. Ofrece también otras opiniones (Duns Escoto, Descartes, A. González Álvarez, X. Zubiri). Al final, después de citar la oposición a su tesis de «eminentes filósofos y profesores», como E. Gilson, J. Maritain y C. Fabro, confiesa: «Estamos obligados a ser cautos y a inclinarnos hacia el suarecismo sólo como mucho más probable» (p. 867); es decir, entre esencia y existencia se da una distinción de razón con fundamento en la realidad, en los entes contingentes; pero en Dios no hay tal distinción (cf. pp. 859 y 878). En un ente contingente la existencia (acto) no se recibe en la esencia (potencia). «No se da ningún signo de una distinción real en ese ente [producido]. Una vez que actúa la causa eficiente y produce el ente singular, esencia y existencia en él son una la misma realidad» (p. 858). La tesis es genuinamente suareciana. Acaba con una «nota sobre el existencialismo» (pp. 867-873).

<sup>7</sup> Un poco antes ha citado a Zubiri en el apartado «El concepto de participación en la filosofía moderna», presentando su concepto de religación, la distinción entre talidad y realidad y acabando así: «La exposición del filósofo madrileño es sutil y profunda, pero creemos que explica correctamente, en cuanto es posible, el hecho misterioso de la participación» (p. 745). No dudamos que Zubiri haya explicado correctamente esta teoría de Sto. Tomás (cf. ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, pp. 116-117) y haya aprovechado también esa teoría en provecho de su exposición (cf. *Íb.*, *Naturaleza, historia, Dios*, *op. cit.*, p. 524; *Íb.*, *Acerca del mundo*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2010, pp. 224 y 242). Pero en su última obra que cita el Carlos Valverde, *Hombre y Dios* (1984), no aparece este término porque desecha esta teoría.

5. La quinta parte estudia «las categorías fundamentales del ser». Primeramente trata del «ser substancial» (cap. XIX). Luego «sobre el ser accidental» (cap. XX). El tercero afronta el problema de «los seres en relación» (cap. XXI). El enfoque de la sustancia es muy suareciano. Se basa en Aristóteles y no cita ni una sola vez a Sto. Tomás, aunque alude una vez a él. Define la sustancia negativamente «como aquel ser que no exige estar en otro como en un sujeto de inhesión» (p. 885) y positivamente «sustancia es un ente que subsiste en sí (*ens in se*)» (p. 886). Equivale a «ens per se, ens per se stans, ens subsistens per se ipsum». No significa independencia de la conservación y del concurso divino (evitando caer en las ambigüedades de Descartes). Tan sólo significa «independencia y autonomía con respecto a un sujeto de inhesión» (p. 886). No utiliza el concepto de *substare* o «estar debajo», por lo que evoca de permanencia. Pero no requiere ni que dure, ni capacidad de experimentar cambios, ni la capacidad de recibir accidentes, ni que sea inmutable en el orden del ser. Así admite sin problemas que Dios es sustancia. Dios, además de ser *in se*, es *a se*, difiere infinitamente de las demás sustancias, que son *ab alio*. Recorriendo la historia del tema, alude a Platón, Aristóteles, escolásticos (no a Sto. Tomás), los modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant) y otros contemporáneos, como Zubiri. Pero a éste lo despacha con una nota citando a José Antonio Sayés: «A la teoría zubiriana de la substantivación se la ha acusado de no superar la fenomenología» (p. 913, nota 58)<sup>8</sup>. Recoge la tesis de Amor Rubial: la sustancia es un sistema de elementos en relación con unidad física de acción y de efecto o ambas cosas. En un apartado titulado «De la fenomenología a la metafísica» (pp. 914-918), pretende «demostrar... que el concepto de sustancia como «lo que no está en otro como en un sujeto de inhesión» tiene un valor objetivo». Los argumentos son extraídos de la experiencia interna, de la responsabilidad del yo, del diálogo con otras personas, de la reflexión sobre el mundo externo. No captamos la sustancia directamente por los sentidos, pero con nuestra reflexión sabemos que las sustancias sólo son posibles si son seres en sí. Corroborar su argumento con el «principio de sustancialidad», citando a Kant: «Si hay algo hay sustancia» (p. 919), porque sería contradictorio que todos los seres fueran accidentes. Para explicar la relación entre el alma y cuerpo necesita acudir a la división de sustancia completa e incompleta. No puede por menos de iluminar el misterio trinitario en el que «en Dios una sustancia se comunica totalmente a tres personas realmente distintas» (p. 928). Intenta, al menos, salvar de la contradicción el que toda sustancia singular, completa, sea incomunicada e incomunicable (*suppositum*, *hypóstasis*) y, sin embargo, en la Stma. Trinidad «la única sustancia divina se comunica a las tres personas realmente distintas. La esencia divina es sustancia, pero no es *suppositum*, porque está intrínsecamente comunicada a las tres personas» (p. 929). También explica la unión hipostática en el Verbo: «La naturaleza humana de Jesucristo es sustancia singular y completa, pero por estar intrínsecamente comunicada, sin confusión, a la persona divina del Hijo, no es *suppositum*. No subsiste en sí, sino en la persona del Verbo» (p. 929). Es la teoría clásica. El capítulo XX trata «sobre el ser accidental». Confiesa una limitación del método metafísico que ha utilizado: no sabe qué relación tiene lo que denomina aquí sustancia y accidentes con la realidad física: «No son problemas principalmente nuestros, sino más bien de los que estudian la realidad física» (pp. 933-934). Sea la que fuere su composición física, siempre habrá en los seres algo por lo que serán seres en sí o seres en otro. Con esta división de campos y métodos se queda tranquilo. Aquí sí que adopta la definición de accidente dada por Sto. Tomás<sup>9</sup>. Distingue entre los accidentes los de carácter absoluto, modal y propio. Desde los accidentes absolutos se remite a las cualidades primarias y secundarias, según Locke. Afronta la naturaleza de las cualidades secundarias y da una interpretación: «Las cualidades secun-

<sup>8</sup> Pero no me parece justa esa forma de despachar este tema, primero porque en el tema de la «transustanciación» no se trata de fenomenología, sino de teoría metafísica; y segundo, porque a la altura del año 2000, fecha del artículo citado, Zubiri ha superado esa teoría con la de «transactualización» (cf. su conferencia de 1980 en la Universidad de Deusto, publicada un año más tarde: «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía», *Estudios Eclesiásticos*, núms. 216-217 [1981], pp. 41-59; apareció como apéndice en ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997, pp. 397-421). Sobre este tema, con un enfoque más objetivo de ese mismo año, cf. MILLAS, J. M., «Zubiri y la Eucaristía. La aplicación de los conceptos de actualidad y sustantividad a la teología de la Eucaristía», *Gregorianum*, 81,2 (2000), pp. 249-285.

<sup>9</sup> «Accidens est ens cuius naturae debetur esse in alio» (en p. 934, nota 3, remite a «Quaestiones quodlibetales», 9, q. 3, a. 5 ad 2).

darias están fundamentalmente en la realidad, formalmente en los sentidos del sujeto» (p. 939). Dialoga con los empiristas, racionalistas y Kant. Para demostrar su tesis acude a la clásica experiencia, tanto interna como externa: «La experiencia humana es una prueba irrefutable de la existencia real de los accidentes» (p. 944). Lleva la definición de accidente a cierta comprobación de los distintos accidentes en la vida del hombre. Y como conclusión exhorta parenéticamente a «distinguir serena y objetivamente lo que es esencial y lo que es accidental» (p. 946). Finalmente presenta la dificultad proveniente de la revelación cristiana a la filosofía: la transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo. Algunos filósofos dedujeron que «por la omnipotencia de Dios» puede haber accidentes absolutos sin estar inherentes en una substancia. Si el pan no existe después de la consagración, ¿los accidentes absolutos o «especies» (el Autor no distingue) de pan los recibe Dios? Aboga por acudir a su causalidad: «No que Dios reciba en sí esos accidentes, lo que sería contra su esencia, sino que con su causalidad los sustente» (p. 949). Alude a la solución de X. Zubiri de la «transubstanciación» (p. 949); pero no menciona la última propuesta de Zubiri que es la «transactualización»<sup>10</sup>. En definitiva, un enfoque escolástico tradicional, poco puesto al día. En el capítulo XXI afronta el problema de la relación («Sobre los seres en relación»). El planteamiento del problema el autor lo titula «Fenomenología de un accidente de máxima importancia», pero después de sentar las bases en Aristóteles, alude a Amor Ruibal y a X. Zubiri que reducen el ser sustancial a «un conjunto de notas en relación» y afirman que «sin relaciones no hay ser sustancial» (p. 952). Pero no presenta, en verdad, las razones de estas tesis. Zubiri, además, ha superado el concepto de sustancia con el de sustantividad<sup>11</sup>. Incluso en el recorrido histórico vuelve aludir a estos autores y califica los sistemas de estos dos autores como «correlacionismo» (p. 967); pero si esto puede decirse de Amor Ruibal, no le cabe esta tesis a Zubiri, quien plantea el tema con más radicalidad: como «respectividad»<sup>12</sup>. En todos los tiempos ha habido personas que han descubierto la unidad del universo; tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas (del espíritu, según Dilthey) suponen las relaciones reales. «Vivimos y nos realizamos continuamente en relación» (p. 953). Dios mismo, como Amor, es una esencia sin relaciones accidentales, sino con relaciones subsistentes. Para lograr una definición, vuelve a Aristóteles. La relación es «la ordenación o referencia que un ser tiene hacia otro» (p. 955). En toda relación han de darse tres elementos: sujeto, término y fundamento. Asimismo en todo sujeto hay dos «momentos metafísicos» o «formalidades diversas»: un *esse in* y un *esse ad*. Sin éste no habría relación y el ente no estaría completo. Buscando la manera de aplicar esta definición a la relación de la creatura hacia Dios y no de Dios hacia la creatura, dice que la esencia de la relación no consiste en que el fundamento de la misma esté puesto en el término. «Basta con que se dé en el sujeto» (p. 957). Presenta distintas clases de relaciones: relación real-relación de razón, trascendental-predicamental. Así tiene la base para enfocar las distintas relaciones. El apartado del recorrido histórico lo titula «otras interpretaciones» (p. 960), pero incluye a los Sofistas, Platón, Aristóteles, los escolásticos y Duns Scoto. Entre los modernos cita a Locke, Hume, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, y positivistas. Y entre los contemporáneos presenta la opinión de O. Hamelin, E. von Hartmann y N. von Hartmann, Teilhard de Chardin, neopositivistas y A. Einstein para asegurar que la teoría de la relatividad no implica relativismo. Su respuesta la presenta en dos apartados. En uno «se muestra la realidad de las relaciones» (p. 969), que son reales, transcendentales y accidentes, acudiendo a la relación del ente contingente para con Dios, «Ser absoluto» (p. 970), la relación del accidente hacia la sustancia y de las facultades inteligencia y voluntad hacia su objeto formal, la realidad y el bien. Además dice: «Afirmamos también la existencia de relaciones reales predicamentales» (p. 971), en las que las relaciones no se distinguen realmente de su fundamento. La relación causa-efecto es presentada

<sup>10</sup> Además de la bibliografía citada en la nota 8, cf. este magnífico estudio de SOTIL BAYLOS, F.-X., «La concepción zubiriana de la presencia eucarística de Cristo: críticas y valoración de las mismas», *The Xavier Zubiri Review*, vol. 9 (2007), pp. 19-68.

<sup>11</sup> «[Zubiri] en la década de los setenta abandona la idea de sustancia» (GRACIA, D., «Zubiri en los retos actuales de la antropología», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 122.

<sup>12</sup> ZUBIRI, X., «Respectividad de lo real», en *Realitas III-IV. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri 1976-1979*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 13-43; Íd., *Inteligencia y realidad*, pp. 120-123.

como relación real y predicamental. Acaba con un largo apartado: «De las relaciones metafísicas a las relaciones interpersonales» (pp. 973-990). Aquí se funda en Buber y en otros personalistas y aplica las relaciones interpersonales a la esencia divina en tres personas. Hace aplicaciones éticas sobre el individualismo y colectivismo, referidas a problemas más bien antropológicos.

6. La última parte, la sexta, trata del «dinamismo de los seres». Después de dedicar un capítulo, el capítulo XXII, a la causalidad en general (concepto, clases, visión histórica sobre el concepto de causa) ofrece una reflexión, sobre la reducción práctica en la historia de toda la causalidad a la causalidad eficiente, con el consiguiente olvido de las causas intrínsecas (material y formal) y de la causa ejemplar. En los capítulos siguientes profundizará sobre la causa eficiente y final. Acepta de Zubiri —al que presenta de nuevo como «el filósofo madrileño» (p. 994)— la esencial dinamicidad de la realidad: «El ser es tendencial y dinámico» (p. 993). «El ser es ser..., pero es también dar-de-sí, devenir, hacerse» (p. 994). Y centra correctamente el dinamismo del ser en la causalidad: «En su dinamismo la realidad es causal» (p. 995). Distingue entre «principio» y «causa», siguiendo a Aristóteles y Sto. Tomás, y entre causa, condición y ocasión (cf. pp. 1000-1002). No podemos negar la causalidad o la acción de la causa, que es definida así: «La causa es un principio que por sí influye el ser en otro» (p. 1000). En latín: «Causa es principium per se influens esse in aliud» (ibid.). No todo principio es causa, pero toda causa es principio. Sintetiza las clases de causas, siguiendo a Aristóteles, Platón y Sto. Tomás; y da una breve visión de la historia del concepto de «causalidad». La causalidad es «la conexión e influjo ontológico entre causa y efecto» (p. 997). Distingue el ámbito de las ciencias —que se atiene a los fenómenos y expresa su relación en leyes (a veces con probabilidad estadística)— del ámbito de la metafísica, que ha de ir al fondo de los datos fenoménicos. Acepta con las ciencias que el influjo positivo de las causas en el ser de los efectos «no es directamente experimentable» (p. 996). Pero «negar la causalidad real y su justificación práctica y teórica parece pecar contra el sentido común y contra la evidencia» (ibid.). Los dinamismos de los seres, dice el Autor, es decir, «empezar a ser» o «dejar de ser», tienen su «razón suficiente» en el «influjo causal» (p. 995). Así a través del principio de razón suficiente la inteligencia alcanza la realidad de la causalidad: «La causalidad como tal no es perceptible por los sentidos, pero es perfecta e indudablemente inteligible en su realismo» (p. 996). La permanencia y regularidad de la conexión de muchos fenómenos sólo se explica por la causalidad. Omite la exposición de la causalidad intrínseca, material y formal. Aunque, a mi juicio, no sea justificante la razón que aporta de esta omisión: «En estas Prelecciones hemos juzgado preferible prescindir un tanto del hilemorfismo, como también de la díada potencia-acto, no por desestimación de ellos, que en la consideración metafísica de la realidad nos parecen aceptables y hemos hecho frecuentes alusiones a ellos, sino para no hacer más difícil la metafísica, ya que pensamos sobre todo en jóvenes alumnos que se inician en su estudio» (pp. 1013-1014). Titula el capítulo XXIII «Sobre la causa eficiente». El objetivo principal se centra aquí en la «justificación del valor objetivo de la causalidad eficiente», es decir, «valor objetivo, real, universal y necesario» (p. 1015), como «condición necesaria de la posibilidad e inteligibilidad de lo real» (p. 1016). Con otras palabras, pretende el Autor «demostrar que el nexo e influjo de la causa en el efecto es real y cognoscible» (p. 1016); que en algunas circunstancias del mundo material es necesario y que se pueden «enunciar leyes físicas necesarias». Apoyado en lo dicho sobre la causa en general, nos da Valverde una noción precisa de causa eficiente: «causa eficiente es un principio extrínseco que, con su influjo positivo y físico determina la existencia de otro ser que llamamos efecto, realmente distinto de la causa» (p. 1017). En su afán de claridad, presenta una división casi exhaustiva de distintos tipos de causas eficientes con breves descripciones de las mismas (primera-segunda, universal-particular, adecuada-inadecuada, unívoca-análoga, necesaria-libre, próxima-remota, *per se-per accidens*, física-moral, principal-instrumental, *in actu primo-in actu secundo*). Antes de justificar su opinión, hace un recorrido por la historia resumiendo las posturas habidas sobre la causalidad eficiente, bajo el título injusto de «críticas a la causalidad eficiente» (p. 1019), porque aparecen también Platón, Aristóteles, Leibniz, Thomas Reid y otros. Es de destacar el cuidado con que expone las posturas de Galileo y Descartes, como los verdaderos iniciadores de la reducción de la causalidad a la eficiencia. Señala «la reducción del Principio de causalidad al Principio de razón suficiente» (p. 1022) en Leibniz. Sobre todo presenta la posición empirista de Locke y, con gran claridad, la tesis de D. Hume al que califica de «el más directo impugnador del valor objetivo de la causalidad» (p. 1024). Las consecuencias (escép-

ticas) de esta negación «son deletéreas para la vida, para la ciencia y para el humanismo» (p. 1026), «En suma, que negado el valor de la causalidad, bajo todos los aspectos es legítima la duda en todas aquellas ciencias que traten de objetos metasensibles, es decir, dejarán de ser ciencias y pasarán a ser hipótesis o conjeturas» (p. 1027). Así estamos invitados «a no hacernos preguntas últimas y metafísicas cuya respuesta es muy difícil e incierta» (p. 1028). Antes de presentar toda la visión histórica del problema, no se resiste refutar el escepticismo de Hume (cf. pp. 1029-1030): su argumento principal es éste: «la razón suficiente (de todo comienzo) ni es ni puede ser otra que la causalidad o influjo causal de un ser en la aparición de otro» (p. 1029). Pero, afirma, «no reducimos el Principio de causalidad al Principio de razón suficiente» (p. 1030): la causalidad se aprehende apoyado en el principio de razón suficiente, pero éste se justifica por sí mismo porque «en sí mismo y por sí mismo es evidente que si algo no era y empieza a ser tiene que existir una razón suficiente del nuevo ser» (ibid.). Además acusa a Hume de caer en la *petitio principii* al suponer que «la causa de idea de causa es la costumbre de ver la sucesión continuada de dos fenómenos. Ha afirmado la causalidad» (ibid.). A nuestro juicio, es injusto con Kant, al acusarle de que «se contradice a sí mismo» (p. 1032; cf. p. 939) a este respecto: «los juicios sintéticos *a priori* son causados por los datos que llegan por los sentidos y por las categorías del entendimiento. Esto para no decir que admite también que si hay fenómeno es porque hay númeno, es decir, que el noumeno es la causa del fenómeno» (ibid.). Como negadores del nexo causal necesario cita a L. Wittgenstein y B. Russell. Presenta un breve y sesgado resumen del estudio de Mario Bunge sobre la causalidad, pues, según nuestra opinión, no ha comprendido suficientemente el Autor la distinción de M. Bunge entre «determinación» y «causalidad científica» (avalada empíricamente). Por esto afirma Valverde: «Bunge parece tener un concepto muy confuso de causa y de causalidad: no se entiende qué significa que la determinación no causal (!) (*sic*) incluye la determinación estadística, la estructural, la teleológica y la dialéctica» (pp. 1035-1036)<sup>13</sup>. La posición de Valverde sobre este tema queda clara en los apartados finales. Ante todo, defiende «el valor real del conocimiento de la causalidad eficiente» (p. 1037). Los argumentos son la experiencia personal de tener conciencia de ser la causa de muchos de nuestros actos a los que damos el ser, la experiencia externa que pasa desde los efectos a la causa, mediante el principio de razón suficiente (pone varios ejemplos) y, en la vida moral, la experiencia de nuestra imputabilidad y responsabilidad. Desde esta explicación de la causalidad puede alcanzar la «universalización de ella en dos principios»: el principio metafísico y el principio físico de causalidad eficiente. El principio metafísico es «una proposición que enuncia la necesidad de una causa eficiente para la existencia de todo ente contingente» (p. 1039). Hay varias formulaciones, pero la más aceptable para el Autor es: «Todo lo que empieza a existir tiene una causa eficiente de su ser» (ibid.). Lo considera «principio analítico, es decir, que en el sujeto ya va implícito el predicado» (p. 1040), por o cual puede reducirse al principio de contradicción: «Empezar a existir sin previa causa eficiente es contradictorio» (ibid.). El principio físico de causalidad eficiente es llamado también «Principio del determinismo», y se formula así: «Toda causa necesaria [material, no libre], en las mismas circunstancias, produce [siempre] los mismos efectos» (ibid.; cf. pp. 1047-1048). Si el principio físico afirma el nexo necesario de tal causa con tal efecto (por lo cual podemos conocer y determinar tal causa por tal efecto), «el Principio metafísico de causalidad afirma el nexo necesario del efecto con la causa» (p. 1041), es decir, «enuncia un hecho ontológico necesario» (ibid.). Los científicos de la naturaleza en los siglos XVIII y XIX son proclives a una interpretación mecanicista del determinismo. Ernst Mach propone la sustitución del concepto de «causa» (acompañado de representaciones animistas) por el concepto matemático de «función». En el siglo XX el mecanicismo entra en crisis con la mecánica cuántica (Max Planck) y la teoría de la relatividad (A. Einstein). W. Heisenberg formula el Principio de indeterminación o de incertidumbre (*Prinzip der Unbestimmtheit*) («no podemos conocer y determinar con seguridad algunos comportamientos de partículas subatómicas y los fenómenos que los producen»); aunque éste no se opone al principio de causalidad. Entiende correctamente por azar «una conjunción de causas determinadas, pero desconocida para nosotros» (p. 1046), por lo que «no es un problema ontológico, sino gnoseológico» (ibid.). Concluye este apartado con unos corolarios clásicos (entre los cuales, «*omne agens agit*

<sup>13</sup> Para un análisis del concepto de causa en M. Bunge, cf. SÁEZ CRUZ, J., «Consideraciones en torno al concepto de causalidad en Mario Bunge», *Diálogo Filosófico*, 75 (2009), pp. 467-480.

simili sibi, operari sequitur esse, causa causae est etiam causa causati, causa est potior causato, causa est prior suo effectu») y con un apartado titulado «causalidad y persona» (p. 1049), en el cual presenta la libertad personal (autodeterminación o autocausación) como «la manifestación más auténtica y más valiosa de la causalidad eficiente» (ibid.): «Sólo en la libertad puede la causalidad eficiente encontrar un inicio absoluto» (ibid.). La causalidad de la persona libre es consciente y refleja, por lo cual es principio de responsabilidad y de realización personal. Desde esta causalidad, el Autor se abre a la causalidad divina. La libertad humana siempre es limitada, por ser propia de un ser *ab alio*. El capítulo XXIV y último es «sobre la causalidad final». En el primer apartado introductorio resume toda la problemática y su respuesta. Con Suárez afirma que «el fin es causa verdadera, propia y real» (p. 1053). Consta que los científicos no necesitan como tales la consideración de la causa final, el «para qué» de los fenómenos. «La pregunta por la finalidad es exclusivamente filosófica, pero inevitable si se ha de estudiar toda la realidad. Sin teleología el Cosmos sería ininteligible» (p. 1054). El problema lo plantea así: «¿La teleología es un modo subjetivo de ordenar y sintetizar nuestras impresiones y nuestras ideas o es una realidad que se da en los seres?» (p. 1055; cf. 1061). Muchos investigadores niegan la realidad y objetividad de la finalidad y la califican de «ficción metafísica» (afinalismo). Para Kant es una función *a priori* de la mente humana. Entre las teorías de la evolución aparece la interpretación que niega la teleología y afirma el azar (Jacques Monod). Pero también hay interpretaciones teleológicas (Pierre Teilhard de Chardin). Si tenemos en cuenta todos los datos de las ciencias y de la filosofía, es difícil negar la realidad de la finalidad, incluso, dice el Autor, que «dudar que se ha dado un proyecto previo y una teleología en el proceso evolutivo, porque la alternativa contraria, que todo ese colosal proceso se debiera al azar, no merece la pena ser atendida por poco seria, y es sorprendente que hombres inteligentes le den cabida» (p. 1059). El Autor va dando distintos argumentos de su tesis: «Negamos por irracional que sólo ésa sea la razón suficiente que explique el complejísimo y ordenado proceso evolutivo. En todo caso habría que hablar de “un azar dirigido”» (ibid.). En definitiva, su tesis finalista se resume así: «La finalidad (...) no se capta empíricamente, ni es verificable por los sentidos, pero se capta con certeza, y sin demasiada dificultad (...) mediante la lectura inteligente de la realidad» (pp. 1055-1056). Adorna con notas y citas su tesis sacando conclusiones de orden práctico sobre la relación entre la falta de sentido y una existencia sin finalidad. A continuación hará un repaso, primeramente, de las posiciones teóricas a lo largo de la historia, desde Leucipo y Demócrito hasta Bergson y Teilhard de Chardin, pasando por Hegel, Marx, Darwin, etc. Luego insiste en un apartado principal «sobre azar y finalidad», donde va discutiendo uno por uno los argumentos de científicos y filósofos que niegan la finalidad, apoyándose él, a su vez, en textos de científicos (Dobzhansky, Ayala, L. von Bertalanffy, etc.) y filósofos (Popper, Colomer, Carreira, etc.) que mantienen la teleología. En el apartado 4 comienza, por fin, a exponer con precisión su noción de fin y clases de fines, agotando el repertorio. Su objetivo lo marca el título del apartado 5: «El valor objetivo del concepto de finalidad». La esencia de la finalidad es la «intención» por la cual se aplican los medios a conseguir el fin. «En rigor, intención sólo se da en los seres inteligentes... En los seres no-inteligentes hablamos de intención sólo de manera análoga» (p. 1080). Por esto, «el concepto de finalidad es también análogo» (pp. 1082 y 1092): se aplica en parte de la misma manera y en parte de distinta manera a los seres inorgánicos, a los organismos y a las personas. Deja aparte el problema de si la evolución del Cosmos ha sido finalista o no; y se centra en «demostrar que la finalidad es una estructura inteligible de la realidad, una estructura que la mente humana lee en la realidad misma» (ibid.). Pero su demostración no es tal, de momento. Porque presenta simplemente ejemplos de animales y personas que tienden hacia una meta: lobo, cigüeña, labrador, y así podría ofrecer, dice el Autor, «una inacabable letanía de hechos obvios y cotidianos en los cuales aparece, con evidencia innegable, que se dan innumerables acciones en las que la finalidad constituye un componente real y objetivo de ellas» (pp. 1082-1083). En esta inducción, según nuestra opinión, encuentra lo que ha puesto su mente: finalidad subjetiva humana o proyección de esa finalización en los animales que actúan por instinto. Sería preciso sentar una base más firme en el orden ontológico, cosa que hará más adelante, para que la analogía de la finalización fuera real. Para lograrlo intenta mostrar que «el fin tiene valor causal» (p. 1083), mediante un ejemplo concreto: el fin conocido y deseado como tal por un enfermo (curarse) es causa que moviliza las acciones (tomar medicamentos, etc.) que son medios. El fin es causa remota del efecto y las acciones son causa eficiente próxima. «La causalidad final consiste en una moción que el bien conocido, el fin, ejerce en el apetito, por la cual éste pasa a los

actos eficientes de buscar u obtener el bien presentado, y de poner los medios para ello» (p. 1085). Con los escolásticos distingue el atractivo del bien de la causa final, que llama «moción metafórica» o «moción metafísica», de orden intencional, de la acción de la causa eficiente que llama «moción física». Por fin va a responder a la pregunta principal planteada al inicio de este capítulo, «si se puede afirmar de manera universal que toda acción es teleológica» (p. 1087; cf. p. 1055). Es el principio de finalidad, que se formula clásicamente así: «Omne agens agit propter finem». El actuar parte del ser y tiene una direccionalidad que marca su constitutivo formal. La analogía del ser posibilita afirmar que no todo agente busca él, intencionalmente y por sí mismo, el efecto. Si el agente inteligente tiende libre y reflejamente hacia un fin, «los agentes naturales ni inteligentes ni libres son dirigidos hacia un fin [determinado y querido] por un agente superior», es decir, «por el autor inteligente del tal agente» (p. 1088; cf. p. 1091, donde repite esta idea y cita a Sto. Tomás). Alude Valverde al «proceso de la evolución» (p. 1091), que se realiza «en fuerza de las energías de la materia y de la vida» (ibid.), que cumplen el proyecto del Dios Creador y Providente. Sin este presupuesto habría que recurrir al azar. Desde aquí nuestro Autor pasa a afirmar la finalidad en el mismo Dios, que actúa por fines, pero no movido por ellos: «Dios no puede ser movido por causa ninguna extrínseca a él, ni sus actos pueden ser efecto de nada ni de nadie distinto de él» (p. 1089). La razón de los actos de Dios es su absoluta bondad, no ningún bien contingente distinto de él. «La metafísica de la finalidad es una metafísica personalista» (p. 1093). El bien en sí, si no fuera conocido, no podría ejercer su atractivo, no podría actuar como causa final, es decir, como valor, y no tendría razón de fin. Reconoce el Autor que la finalidad —en sentido estricto digo yo— es propia solo de la persona. La finalidad en los entes no inteligentes «tiene un significado muy distinto del que tiene en la persona humana» (p. 1093). Bellos corolarios coronan su exposición: la causa final, primera en intención, es última en ejecución; «el que quiere el fin, quiere los medios» (p. 1094); «el fin no justifica los medios» (p. 1095); el proyecto personal de la existencia humana da valor definitivo a la propia vida; toda persona, lo sepa o no, tiende hacia el Bien en cuanto tal, es decir, a Dios, como Plenitud de sí. Según nuestra opinión, sería imposible mantener la universalidad de la causa final sin el reconocimiento de la existencia de Dios como creador y providente de los entes del Cosmos.

La última *lectio* ocupa el capítulo XXV de esta sexta parte. Es una magnífica conclusión para los que quieren iniciarse en el conocimiento de las últimas estructuras de lo real. Su tesis de fondo es: «Los principios metafísicos del ser constituyen la roca firme sobre la cual pueda edificarse después el templo sereno de un humanismo real, válido para cuantos quieran vivir en plenitud la verdad, el bien y la belleza de la vida humana» (p. 1097). Los principios de Carlos Valverde, que han dado sentido a su vida, y que de ella «brota como una corriente de agua transparente» (p. 1098) son en síntesis estos que él explica en unas últimas páginas lucidísimas (pp. 1098-1107): «Si existe algo existe Alguien» (p. 1098), «Si existe Alguien es amor» (p. 1102), «Si Dios es amor yo soy inmortal» (p. 1105).

## II. REFLEXIÓN SINTÉTICA SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA OBRA

En conclusión, tenemos ante nosotros una gran obra, no sólo por el número de páginas, sino por su calidad. Es un buen libro de consulta para los que comienzan a iniciarse en el camino de la metafísica. Se mantiene fiel a la tradición escolástica, escorándose hacia el suarismo, abierto al diálogo con otras corrientes de la historia del pensamiento. Trata magníficamente los temas centrales de los tratados de ontología o metafísica, con excelsa claridad de conceptos, demostraciones de sus tesis y aplicaciones prácticas a la vida, con excelentes corolarios. No hay un problema importante, a este respecto, que quede por afrontar.

Aunque tiene un especial cuidado de prodigarse en recoger las «sententiae» u opiniones de los filósofos a lo largo de la historia sobre cada tema tratado, dedicando incluso el capítulo IV a exponer una «breve historia de la metafísica», según mi opinión no incorpora suficientemente la última filosofía del siglo xx. Aunque llama a su método «fenomenología realista» (p. 105) y se propone ir a las cosas mismas, de hecho no recoge la verdadera herencia de Husserl (la fenomenología como método descriptivo de lo dado), distinguiendo en los problemas metafísicos qué es realidad dada y qué es teoría metafísica. Estamos de acuerdo con Valverde en rechazar la reducción trascendental husserliana para llegar a la esencia pura. Si bien cita bastante a Heidegger, no asume su heren-

cia: la diferencia ontológica<sup>14</sup>; es decir, no distingue realmente entre ente y ser, denominando incluso a los entes como seres. Aunque cita alguna vez a Zubiri no recoge la diferencia zubiriana entre ser y realidad. Asume, eso sí, que el ser es dinámico. Tampoco incorpora a su filosofía las aportaciones de la inteligencia sentiente (sus modulaciones: aprehensión primordial, logos y razón, ni para aceptarlas ni para combatir las), aunque haga alusión a esta facultad, la presenta sucintamente y afirma categóricamente: «Consideramos este planteamiento acerca de la «inteligencia sentiente» como un indiscutible acierto de Zubiri» (p. 463). En su exposición acepta, de hecho, el dualismo clásico sentir-inteligir (cf. pp. 102-110). Su posición gonoseológica es claramente realista en consonancia con su opción por una filosofía escolástica. Pero en la búsqueda del momento radical parte de la percepción sensible (pp. 105-108), a la que sigue un momento reflexivo-analítico, abstractivo y racionativo-deductivo; pero ni da al sentir un valor intelectual (por ejemplo, según Zubiri), ni asume el planteamiento crítico de la filosofía fenomenológica (que prescinde, con *epokhé*, de todo conocimiento previo y anterior al momento de la recepción del dato y del análisis del mismo). En su rechazo del idealismo metafísico, no afronta la posibilidad de un nuevo realismo pensado a partir del planteamiento de la fenomenología, inclinándose por un «realismo» de corte clásico, que no asume las aportaciones de la fenomenología; por tanto, se queda en un «realismo ingenuo»<sup>15</sup>. Para enfocar el problema de la realidad u objetividad de las cualidades secundarias (cualidades sensibles), encuentra una solución original, que había que explicar mejor para que no se quedara en meras palabras: la distinción entre «fundamentalmente» y «formalmente»: las cualidades sensibles no son apariencia ni ilusión ni puramente subjetivas; fundamentalmente son reales, es decir, determinaciones de las cosas en sí mismas; pero están «formalmente en los sentidos del sujeto» (p. 938). Es decir, para nuestro Autor son subjetivas formalmente. Además rechaza tanto el irracionalismo como el racionalismo absoluto.

No destaca la originalidad de la verdad real de Zubiri (p. 364), y dialoga sin mucha profundización con él, en el tema de la verdad. Cita a Zubiri en el concepto de esencia (pp. 809-810, 865-866) (asumiendo una postura inspirada en Suárez), sobre la religación (p. 744), incluso habla de una «religación esencial» de los entes con el Ser [pero se refiere a Dios] que es lo que les da valor y verdad» (p. 67) y la sustancia (cap. XIX), siendo así que Zubiri, como ya hemos dicho, supera el concepto de sustancia con el de «sustantividad». No respeta la idea original de Zubiri sobre la sustantividad (p. 913) y asigna falsamente también a Zubiri la tesis del correlacionismo de Amor Ruibal (p. 967). El Autor, por su parte, se mantiene en la tesis escolástica que pretende demostrar la teoría del principio de sustancialidad. Pero hay cierta tautología al definir la sustancia negativamente por oposición a los accidentes. La afirmación: tiene que haber sustancia, porque no todo puede consistir en ser accidente, es una conclusión tautológica, a nuestro juicio.

Hay en este libro una inclinación a interpretar la esencia metafísica como algo abstracto y «no representativo» de la única esencia de la cosa, en contraposición con la esencia física. Da por supuesto que nos extrañemos (p. 811), por admitir las propiedades atribuidas a las esencias metafísicas y a su vez el rechazo de las esencias platónicas (p. 790). Creemos que no expresa correctamente la relación entre «lo físico» y «lo metafísico», «principio físico» y «principios metafísicos»: confiesa una limitación del método metafísico que sigue: no sabe qué relación tiene lo que denomina él sustancia y accidentes con la realidad física: «No son problemas principalmente nuestros sino más bien de los que estudian la realidad física» (pp. 933-934). Sería bien fácil decir que, científicamente, no se constata ni la sustancia ni los accidentes, sino que son principios que sirven de esbozos teóricos para intentar una probación metafísica de los mismos en la vida práctica. El Autor de esta obra da a entender que la realidad física es la realidad valorable científicamente, mientras que lo metafísico es algo conceptual, por ejemplo, un principio metafísico es una proposición (p. 1039). El principio físico de causalidad lo ve en línea con la acción eficiente de la causa que produce el efecto;

<sup>14</sup> Presenta con objetividad el concepto de diferencia ontológica heideggeriana (cf. pp. 63-66), pero propone en contrapartida como diferencia ontológica la distinción suareciana entre el «Ser absoluto y los entes contingentes reales» (p. 67).

<sup>15</sup> Carlos Valverde ironiza contra aquellos que califican de «realismo ingenuo» la tesis que afirma el valor objetivo de la causalidad (p. 1019). Pero, admitida la realidad de la causación, el «realismo ingenuo» se aplica también al que admite el valor del conocimiento sensorial sin haber pasado por la criba de la reducción fenomenológica o del análisis crítico que afirma como lo radical y fundante el dato inmediatamente presente.

mientras que el principio metafísico lo sitúa en el orden del conocimiento y también como causa final. Así concibe la moción física propia de la causa eficiente, mientras que la moción metafísica es propia de la causa final y está más en línea intencional (p. 1085). Así pues, no distingue el Autor con suficiente claridad el orden talitativo (al que puede acceder la ciencia con método más o menos verificable cuantitativamente) del orden transcendental, que sólo es accesible con el análisis y la reflexión filosófica, pero que no se queda en conceptos abstractos, sino que se instala y aprehende la física realidad. Y la distinción entre «físico» y «metafísico» tiene que ver más con el orden del conocimiento (inmediato o mediato) que con el orden de la realidad.

Respecto del problema de la presencia real de Cristo en las especies sacramentales, la solución que ofrece, que Dios esté como causa primera sustentando los accidentes, sin su sustancia, es difícil de aceptar. Dios no puede estar suplantando la acción de la sustancia de pan, que ha desaparecido, ni como sustancia que acoja a los accidentes (tesis que él correctamente rechaza) ni como causa cuyo efecto sean unos accidentes sin sustancia, algo en sí mismo problemático si no es contradictorio<sup>16</sup>.

Instituto Superior de Filosofía «San Juan Bosco»  
Facultad de Teología del Norte de España (Burgos)  
j.saez.cruz@gmail.com

JESÚS SÁEZ CRUZ

---

<sup>16</sup> «No parece que se pueda demostrar la imposibilidad que la omnipotencia de Dios no pueda sustituir la causalidad de la sustancia en la sustentación de esos accidentes» (p. 949).