

EL ORDEN TRANSCENDENTAL EN XAVIER ZUBIRI¹

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR

En su obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Xavier Zubiri asimila la estructura interna de la metafísica con el cañamazo de la trascendencia en cuanto tal². Tal es la importancia que en su concepción adquiere el orden trascendental donde se considera la realidad en cuanto realidad. Son pocos los trabajos realizados sobre este tema en Zubiri sobre el que habló y escribió en varias ocasiones. Está a punto de publicarse en X.01 *La realidad*, obra que será importante en la visión de conjunto de este tema. El presente estudio es un acercamiento al tema que no pretende ser definitivo.

1. EL ORDEN TRANSCENDENTAL

En cada cosa real Zubiri distingue dos momentos. Aquel que está determinado por el contenido de las notas que hacen que esa realidad sea una 'tal' realidad —es el momento talitativo— y el de la realidad en cuanto realidad o momento trascendental³.

¹ La autora ha estudiado este tema más extensamente en el capítulo V de su tesis: «*Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*», defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en 1994, de próxima publicación en la Editorial Complutense.

² Cfr. PFMO, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 37. En este estudio se tendrán en cuenta las obras de Zubiri publicadas hasta 1994. No se incluye, por tanto, ésta última que salió a la luz una vez finalizado este estudio. Las obras de Zubiri se citarán por las iniciales de sus títulos. Así: NHD, Naturaleza, Historia y Dios; SE: Sobre la esencia; CLF: Cinco lecciones de filosofía; IS: Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad; IL: Inteligencia y Logos; IR: Inteligencia y Razón; HD: El hombre y Dios; SH: Sobre el hombre; EDR: Estructura dinámica de la realidad; SSV: Sobre el sentimiento y la volición. Las ediciones corresponden a sus obras publicadas por Alianza editorial. Respecto a los artículos se citan: RR: Respectividad de lo real, en «*Realitas*» III-IV (1979) 14-43 y SEAF: Siete ensayos de Antropología Filosófica, ed. Univ. de Santo Tomás, Bogotá 1982, 244 pp.

³ De aquí deriva, como comenta Ellacuría, que «Zubiri hace una doble consideración metafísica de lo que es la realidad. Una consideración talitativa, con la que se acerca a la realidad en cuanto es tal realidad. Pero además —y en este 'además' se esconde un gravísimo problema metafísico—, una consideración trascendental con la que se acerca a la realidad en cuanto realidad. La talidad incluye la realidad, y la realidad incluye la talidad, pero en el primer caso la consideración se centra —sólo se centra— en la talidad de la realidad, y en el segundo se centra en la realidad de la talidad» **ELLACURÍA Ignacio**, *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, en «*Realitas*» 1 (1974) 123.

Ambos momentos están articulados. Así, en el orden talitativo está implicado también el momento de realidad. En palabras de Zubiri: «talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real»⁴. Por ello la talidad se forma cuando el contenido es ‘determinado’ por la realidad⁵. Por otra parte el contenido talificado ‘determina’ la formalidad de realidad a ser su forma y modo de realidad⁶. La forma y el modo de realidad es justamente la determinación que el momento talificante ejerce sobre el momento de realidad⁷.

En efecto, no sólo el orden talitativo no se da separado del transcendental, sino que, en cierto modo, desde el primero se accede al segundo⁸. Ambos planos, por tanto, se dan simultáneamente y están articulados entre sí de tal modo que tras la consideración talitativa viene la transcendental. Ambos momentos son estudiados por la metafísica. Refiriéndose al plano talitativo afirma que aunque «averiguar cuál sea esta esencia, es decir, cuál sea este ‘tal’, es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptualización de la ‘talidad’ misma»⁹.

El segundo momento, por otra parte, está por encima de la talidad. «Y está por encima —afirma— no porque este carácter fuera una ‘tal’ nota suprema (ya vimos que Aristóteles mostró definitivamente que esto es imposible), sino en el sentido de ser un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera sea su talidad, es decir independientemente de ella»¹⁰. A este momento, siguiendo una larga tradición, lo denomina transcendental.

Para Zubiri el nivel transcendental es un verdadero **orden**, es decir, una **estructura interna** de la realidad en su transcendentalidad. Así, afirma: «Orden significa estructura interna»¹¹.

⁴ RR, p. 26.

⁵ Como ha puesto de relieve Gómez Cambres, Zubiri distingue entre determinar y talificar, entre contenido y ser «momento-de», pues la sustantividad y también la esencia son ante todo estructura: «El ‘contenido-de’ hace que la esencia sea ‘tal’: la esencia no es ‘tal’ por tener notas constitutivas sino por el **modo peculiar de tenerlas**. (...) ‘Talificar’ no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema por ser ‘nota de’». **GÓMEZ CAMBRES, Gregorio**, *La Realidad personal. Introducción a Zubiri*, Librería Ágora, Málaga 1983, p. 84. Cfr. también otra obra de este mismo autor: *Zubiri: el realismo trascendental*, ed. Ágora, Málaga 1991, p. 41: «Queda esclarecido que el contenido depende de las notas, pero que este contenido sea talificante, sea ‘contenido de’, esto es, que por él sea la esencia ‘tal’, pende de la unidad misma».

⁶ Cfr. RR, p. 31.

⁷ Cfr. RR, p. 31.

⁸ En este sentido comenta Ellacuría que Zubiri comienza la metafísica «por el estudio de lo talitativo: la realidad en cuanto ‘tal’ realidad. Como la realidad no es algo que flote más allá de las cosas reales, ni algo a lo que la inteligencia humana esté abierta con independencia de la impresión de realidad, es forzoso que el estudio de la realidad comience por las cosas reales, y éstas son siempre ‘tales’ cosas reales» **ELLACURÍA Ignacio**, *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, en a.c., p. 123.

⁹ SE, p. 357.

¹⁰ SE, p. 373.

¹¹ SE, p. 417.

2. CONSTITUCIÓN DE LA TRANSCENDENTALIDAD

La transcendentalidad es «el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo»¹². Por antonomasia es transcendental el momento de realidad que es captado por la aprehensión intelectual.

En primer lugar Zubiri caracteriza el momento transcendental de las cosas como un momento «físico»¹³. Cuando emplea el vocablo «físico» se está refiriendo a un aspecto real de la cosa y, en este caso, no a una distinción conceptual¹⁴. En su pensamiento lo transcendental se encuentra en la cosa misma, no es, por tanto, un concepto de máxima universalidad, como afirmaron algunos escolásticos: «La transcendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del ‘trans’ en cuanto tal»¹⁵.

a) Índole del «trans»

Saber en qué consiste la transcendentalidad depende de cómo se conceptúe el «trans». Zubiri analiza el significado del «trans» desde dos perspectivas: desde la inteligencia y desde la metafísica.

1) Zubiri parte de la inteligencia, es decir, desde la aprehensión primordial de realidad, pues ahí es donde el hombre capta el momento de realidad y desde donde puede acceder a la realidad fuera de su inteligencia.

En este sentido, «trans» no significa «estar allende la aprehensión»: «Si así fuera, la impresión de realidad sería *impresión de lo transcendente*»¹⁶. El momento de realidad captado por la aprehensión no es transcendente¹⁷ sino transcendental, es decir, lo

¹² IS, p. 114.

¹³ Cfr. entre otros lugares, HD, p. 23.

¹⁴ En este sentido afirma López Quintás: «El orden transcendental no puede entenderse, según Zubiri, como el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener el hombre acerca de las cosas reales, pues constituye, visto del único modo realista posible, una dimensión efectiva de las cosas, ya que la dimensión transcendental de la realidad no es sino la *función reificante* que ejercen las talidades (las diferentes unidades constelacionales de notas) en las cosas sustantivas; función reificante por la que estas sustantividades adquieren —aparte de una cualificación determinada— la condición fundamental de *realidades*», **LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso**, *La metafísica de X. Zubiri y su proyección al futuro*, en «Realitas» I (1972-1973) 457-476.

¹⁵ IS, p. 123. Con esto Zubiri se opone a algunos escolásticos. En efecto, para algunos de ellos, sobre todo los de influencia escotista, el transcendental era un concepto muy general, de poca comprensión y máxima extensión, que podía aplicarse a todos los seres.

¹⁶ IS, pp. 114-115.

¹⁷ No es esta la interpretación que hacía Baciero, al estudiar la aprehensión únicamente desde la perspectiva de SE. Allí esto no parece quedar tan claro pues Zubiri hace una gran referencia al «prius» con el que se presenta el «de suyo» en la aprehensión. Baciero dice literalmente: «La intelección, por su misma naturaleza, nos remite forzosamente al ‘de suyo’ de la cosa. Y justamente por eso es por lo que podemos hablar de ‘acto transcendente’: la

transcendental es un momento interno a lo aprehendido. El momento transcendental de la aprehensión no nos saca de ella sino que nos sumerge en la realidad misma: es el carácter del «en propio», del «del suyo». Eso no significa que las cosas no estén fuera de la aprehensión: eso hay que demostrarlo en cada caso. Pero la demostración de la transcendencia se apoya precisamente en la transcendentalidad.

El «trans» no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión sino estar «en» la aprehensión. Lo transcendental no es algo separado de la realidad física, sino la realidad misma en la que se está, pero «rebasando» su contenido determinado. A esto le llama Zubiri ser «más» que lo que es en razón de su contenido. Este «más» en que consiste la transcendentalidad, en la historia de la filosofía se ha caracterizado como una «comunidad»: aquello en que coincide todo lo concebido (objeto o ser)¹⁸. Para Zubiri la transcendentalidad no es tanto *comunidad* como *comunicación*: «La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ‘ex-tensión’. Por lo tanto no se trata de mera comunidad conceptiva, sino de *comunicación* ex-tensiva de lo real. El trans de la transcendentalidad es un ‘ex’. El ‘ex’ de la formalidad de lo real»¹⁹.

Lo que determina a la realidad como transcendental es el carácter de «ex», de expansión, desde la realidad de una cosa hacia su propio contenido, primero, y después hacia la realidad de las otras cosas: «La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de otra cosa»²⁰.

2) En segundo lugar analizaremos la transcendentalidad de las cosas desde el punto de vista metafísico. En este sentido, el «trans» también es un momento de superación de la cosa misma, «en» ella misma y «desde» ella misma. No se trata de ir hacia un «trans» que esté allende de las cosas sensibles, sino de un «trans» en las mismas cosas sensibles²¹. Para Zubiri la filosofía de la realidad viene a tratar de «lo físico en ‘trans’», ese es el carácter de la ‘meta-física’. Pero advierte que «la idea del metá viene cargada de muchos sentidos», por lo que es necesario acotar lo que se entiende por «metafísica»²².

Metafísica «no significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: ‘post-física’. Rápidamente después de este editor de Aristóteles, me-

intelección es ‘transcendente’, porque es formalmente remitente», **BACIERO, Carlos**, *Conceptuación metafísica del ‘de suyo’*, en «Realitas» II (1974-1975) p. 326. Esta es la razón por la cual Diego Gracia aconseja —y él así lo hace—, leer SE desde la trilogía, pues ésta precisa las imprecisiones de aquella. Cfr. **GRACIA GUILLÉN, Diego**, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, ed. Labor, Madrid 1986, pp. 194-203. Una discusión sobre esta cuestión puede encontrarse en **BAÑÓN, Juan**, *Reidad y campo en Zubiri*, en «Rev. Agustiniana» 34 (1993) 233-265, donde considera como dos interpretaciones posibles la consideración de la reidad, como exclusiva de la realidad en la intelección, o como realidad también fuera de la impresión.

¹⁸ Cfr. IS, pp. 116-117. Como ser lo ha conceptualizado la filosofía clásica y como objeto, sobre todo, Kant.

¹⁹ IS, pp. 118.

²⁰ IS, p. 118.

²¹ Esta perspectiva la aborda Zubiri en la trilogía, pero puesto que es un tema que no es de Noología lo aborda en un apéndice, justamente aquel que llama «Transcendentalidad y metafísica»: IS, pp. 127-132.

²² IS, p. 127.

tafísica vino a significar no lo que está ‘después’ de la física, sino lo que está ‘más allá’ de lo físico. La metafísica es entonces ‘*ultra-física*’. Es lo que acabo de llamar lo transcendente»²³.

El exponente supremo de la «ultra-física» fue Platón. Más allá de las cosas sensibles están las cosas que llama inteligibles, las Ideas. La Idea está «separada» de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó ‘meta’ viene a significar lo que en Platón es la «separación». En opinión de Zubiri, Aristóteles rechazó esta concepción platónica con su teoría de la sustancia, pero en el fondo continuó en la línea de su maestro. En primer lugar porque su «filosofía primera», no versa sobre las Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia separada: el Theós. Y después, porque, en su opinión, Aristóteles se preocupó de hecho más que de la sustancia primera de la sustancia segunda, cuya adecuación con la sustancia primera nunca vio con claridad. En este sentido afirma: «Y es que en el fondo, aun habiendo hecho de la idea forma substancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y entender que le condujo al dualismo metafísico en la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo ‘meta-físico’ como lo ‘ultra-físico’»²⁴. Posteriormente los medievales entendieron la metafísica como «trans-física», considerándola como algo allende lo físico.

Zubiri se separa de esta concepción: «Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino **lo físico mismo, pero en una dimensión distinta**. No es un ‘trans’ de lo físico, sino que es lo ‘físico mismo en trans’»²⁵. Para lograrlo es necesario, según Zubiri, superar el dualismo entre lo sensible y lo inteligible. Si no el ‘trans’ se convierte siempre en el salto desde la esfera de lo sensible a la zona de la realidad inteligible²⁶.

Refiriéndose a Kant asegura que también se movió siempre entre el mundo sensible y el inteligible. A pesar de que intentó superar el dualismo para tener una concepción unitaria de lo conocido, no consiguió más que la unidad del objeto, pero la metafísica se quedó fuera del objeto. En efecto, dice Zubiri resumiendo su postura: «No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: *el fenómeno*. Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultra-físico, *noúmeno*. Y esto, que está allende el fenómeno, es precisamente por esto transcendente: es lo metafísico»²⁷.

Por tanto, en una o en otra forma, tanto para los griegos como para los medievales, o para Kant, la metafísica ha sido siempre algo «transfísico», en el sentido de algo transcendente. Zubiri propone una «física del trans», donde la transcendentalidad es un momento físico de las cosas sensibles, captadas en impresión de realidad. Lo transcendental no es *a priori*, sino que se descubre «en» las cosas mismas. Por lo tanto, la transcendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende desde sí mismo. Se trata de ceñirnos a la realidad tal y como nos está presente.

²³ IS, pp. 127-128.

²⁴ IS, p. 128.

²⁵ IS, p. 129.

²⁶ La inteligencia sentiente es la clave del pensamiento zubiriano. Aquí, donde tratamos de un problema metafísico no nos podemos detener en la Noología zubiriana tratada en su trilogía, pero todo su pensamiento depende de ella.

²⁷ IS, p. 129.

b) Momentos constitutivos

Pues bien, esta transcendentalidad tiene diversos momentos constitutivos: «La formalidad de realidad tiene estos cuatro momentos estructurales: la realidad, el ‘de suyo’, es un momento *abierto*, y por tanto abierto *respectivamente* hacia la *suidad*, y hacia la *mundanidad*. Los cuatro subrayados son los cuatro momentos estructurales de la formalidad de realidad»²⁸.

Estos momentos a su vez se pueden estudiar tanto desde la perspectiva de la inteligencia²⁹, como desde una consideración metafísica³⁰. Todos ellos constituyen el momento de realidad.

1) «*Apertura*: he aquí el primer momento del *ex* de la transcendentalidad»³¹.

La apertura tiene diversas dimensiones. La realidad está abierta, en primer lugar, a su contenido. Por ser abierta la formalidad de realidad es por lo que la cosa real es cuanto real es ‘más’ que su contenido actual: es transcendental, trasciende su contenido. Realidad es, por tanto, formalidad abierta: «Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por ‘realidad de algo’. Lo real en cuanto real está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre las demás. No se trata de actuación sino de apertura de formalidad (...) No es apertura de lo real sino apertura de la realidad»³².

En segundo lugar, en virtud de la apertura las cosas comunican unas con otras. Por ello «No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto la transcendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; transcendentalidad no es *comunidad*. Sino que se trata de un momento físico de *comunicación*»³³.

Por ser abierta es por lo que la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales. La multiplicidad de lo que aprehendemos se debe al contenido. Y aunque las sintamos otras, sin embargo están inscritas en la mismidad numérica de la formalidad de realidad. Una manifestación de la apertura del momento de realidad es la mismidad de ese momento inespecífico aunque cambie la especificidad del contenido. En palabras de Zubiri: «si por cualquier razón el contenido de la cosa real se modifica, no por eso la cosa real se vuelve forzosamente otra realidad. Puede continuar siendo la misma cosa real aunque modificada. ¿Qué es esta mismidad? No se trata del simple fenómeno de la constancia perceptiva sino de una estricta mismidad numérica del momento de realidad. El contenido del ‘de suyo’, es decir lo que es ‘de suyo’, ha

²⁸ RR, p. 37.

²⁹ IS, 118-123.

³⁰ RR, 31-40.

³¹ IS, p. 120.

³² IS, pp. 119-120.

³³ HD, p. 23. Ciertamente la comunicación no anula la comunidad, entendida en cierto sentido. En efecto, el orden transcendental se encuentra en todas las cosas, pues todas tienen algo, su momento de realidad, que trasciende su talidad. Por tanto, lo transcendental es también común en el sentido de que es poseído por todas y cada una de las cosas reales. Lo que Zubiri está rechazando es la aplicación extrínseca de un concepto a todas las realidades.

cambiado pero no ha cambiado el ‘de suyo’ mismo en cuanto tal. La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica ‘reifica’ cuanto adviene a su contenido»³⁴.

La mismidad numérica del momento de realidad hace que la cosa sea la misma, aunque no sea lo mismo. Esto es caracterizado por Zubiri como *comunicación*, no como mera comunidad: «no es que el concepto de realidad sea *igual* en las distintas realidades, sino que se trata de una *mismidad numérica*. Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma»³⁵.

2) **Respectividad**. Como la realidad es formalidad ‘abierta’, no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. La respectividad no es relación. Zubiri ha tratado en diversos lugares qué entiende por respectividad³⁶. Respectividad no es una relación, ni predicamental, ni ontológica ni lo que los escolásticos llamaban relación transcendental³⁷. Respectividad es apertura de la realidad en cuanto realidad a la realidad de otras cosas. La respectividad es apertura transcendental.

Las cosas no son independientes entre sí, sino que forman una totalidad. Esta totalidad tiene al menos dos aspectos. Ante todo, tiene un aspecto operativo. Pero esto nos remite a un aspecto más hondo de la totalidad. En efecto, aquella conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es lo que formalmente es en función de la constitución de las demás. Ya no se trata de una totalidad *operativa*, sino de una totalidad *constitutiva*. Es lo que Zubiri denomina *respectividad*.

Respectividad significa, pues, simplemente que las cosas reales no empiezan por ser reales y entran después en conexión, sino que cada una en su realidad constitutiva es lo que es en función constitutiva con las demás. La respectividad no se distingue de la realidad sino que *in re* se identifica con ella. Con lo cual la mundanidad está inscrita en la misma realidad, considerada desde su apertura a las demás cosas³⁸.

3) **Suidad**. La realidad está abierta respectivamente en primer lugar a su contenido. Por ello el contenido no es algo abstracto sino que es ‘de suyo’, que es ‘en propio’. Por eso la realidad dice Zubiri que es ‘suificante’.

La realidad, al estar abierta al contenido hace que ese contenido tenga una característica. No es ‘el’ contenido en abstracto, sino que es un contenido que es «de suyo», que es «en propio». Por tanto el contenido es realmente «suyo», de la cosa. El conte-

³⁴ IS, p. 119.

³⁵ IS, p. 119.

³⁶ No se va a exponer aquí, como tampoco se hizo anteriormente, un estudio evolutivo de cómo se fue decantando esta noción en las distintas etapas de la filosofía de Zubiri. Un estudio en esta línea se puede hallar en: **LACILLA RAMAS, M^a Fernanda**, *Consideración genética de la respectividad* en «Burgense» 31 (1990) 115-198. Cfr. también **GONZÁLEZ, Antonio**, *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, en a.c., pp. 500-506.

³⁷ Cfr. RR, pp. 14-22, donde distingue entre los términos: ‘habitus’, ‘relatio’ y ‘respectus’ que la escolástica no distinguió claramente. Un estudio sobre los antecedentes de la noción de respectividad en la historia de la filosofía puede encontrarse en **LACILLA RAMAS, M^a Fernanda**, *La respectividad en Zubiri*, ed. Universidad Complutense, Madrid 1990, colección tesis doctorales, n^o 252/90, 1^a parte, pp. 17-70.

³⁸ Cfr. HD, p. 53.

nido es «su» contenido. «Al ser respectivamente abierta, la formalidad de realidad no sólo ‘reifica’ el contenido sino que lo hace formalmente ‘suyo’. Es por así decirlo ‘suificante’. Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad de realidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal»³⁹.

La suidad es un momento del ‘ex’ de la transcendentalidad.

4) *Mundinidad*. Pero la apertura no es respectiva solamente al contenido. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del *mundo*, un momento de «la» realidad. ¿Qué es el mundo?, se pregunta Zubiri: «No es el conjunto de las cosas reales. Porque este conjunto supone algo que ‘conjunte’ estas cosas. (...) Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas. Y este momento es el momento de realidad pura y simple de cada una de ellas. El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de ‘la’ realidad»⁴⁰.

Zubiri concluye de esto que cada cosa es ‘de suyo’ mundanal. Y que aunque sólo hubiera una sola cosa real ésta sería constitutiva y formalmente mundanal. Este es el cuarto momento de la transcendentalidad⁴¹.

3. LOS TRANSCENDENTALES ZUBIRIANOS

Una vez precisado qué entiende Zubiri por transcendentalidad, vamos a detenernos a considerar, cuáles y cuantos son los transcendentales zubirianos y cómo estructura el orden transcendental.

Ante todo hay que apuntar que, aunque Zubiri ha escrito en muchas obras sobre el orden transcendental, no ha hecho un análisis sistemático y de conjunto sobre el mismo. De todas maneras intentaremos reconstruir su idea del orden transcendental, que, en su opinión, tal y como lo formuló la Escolástica, es una «verdad y verdad fundamental, pero necesitada de mayor discusión»⁴².

Dentro de esta discusión Zubiri cambia el transcendental radical ‘ser’ por el de ‘realidad’ e introduce el transcendental **mundo**. Por otra parte, recupera la distinción escotista entre transcendentales simples y transcendentales complejos, y su terminología de *transcendentales disyuntos*. Pero quizá lo más original del pensamiento zubiriano sobre los transcendentales es el establecimiento de la función transcendental⁴³.

³⁹ IS, p. 121.

⁴⁰ IS, p. 122.

⁴¹ Cfr. IS, pp. 119-122.

⁴² SE, p. 419. Cfr. también p. 388, donde afirma que la concepción clásica del orden transcendental, en cuanto que se opone al idealismo transcendental es inatacable, pero está necesitada de una ulterior discusión en cuanto a dos puntos: tanto en lo que se refiere a la idea misma de lo transcendental como por lo que respecta a los modos generales de ser, esto es, al orden transcendental en cuanto orden.

⁴³ Cfr. BAÑÓN, Juan, *Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri*, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) 287-312.

En primer lugar, hemos dicho que Zubiri cambia el transcendental radical ‘ser’ por ‘realidad’ que, por otra parte, era otro de los transcendentales clásicos⁴⁴. Por esta razón el desarrollo zubiriano está en continuidad de uno de los posibles caminos abiertos por la concepción clásica.

En su opinión, sin embargo, ser y realidad no guardan el mismo orden que tradicionalmente y quizá no sean compatibles como transcendentales: «La filosofía clásica ha entendido que aquello radical que constituye el carácter transcendental de todo, es justamente el ser. Por razones que aquí no puedo exponer —las he expuesto muchas veces de palabra y por escrito— yo pienso exactamente lo contrario: el ser es pura y simplemente una actualidad ulterior a lo real. Aquello que constituye lo transcendental en cuanto tal es lo real en cuanto tal, la realidad en cuanto tal. **El orden transcendental no es el orden del ser, sino el orden de la realidad** en cuanto tal»⁴⁵.

Como se ve Zubiri no sólo coloca a la realidad antes que al ser, sino que parece que propiamente confiere carácter transcendental a la realidad y no al ser⁴⁶. Sin embargo no opina lo mismo Aísa, en primer lugar cuando afirma que el ser es transcendental, aunque no sea el primero: «Lo transcendental no es sin más lo transcendental por excelencia: el ser, por ejemplo, es transcendental, pero no es lo *primo et per se* transcendental, porque se funda, según Zubiri, en la realidad», **AÍSA, Isabel**, *De la posibilidad de perspectivas o niveles de la transcendentalidad. A propósito del orden transcendental de Xavier Zubiri*, en «Thémata» 4 (1987), p. 8; más adelante compara el ser con la verdad, de lo cual parece deducirse que los considera a los dos igualmente transcendentales: «El *esse* se funda en la realidad pero, a diferencia del *verum* (y del *bonum*) la realidad mundanal inexorablemente ‘es’, aunque no hubiera comprensión. El *esse* y el *verum* son actualidades: de la realidad en el mundo y de la realidad en la intelección, respectivamente. Sin embargo, así como lo real no puede no estar presente en el mundo, puede no estar presente en la intelección», *Ibidem*, p. 11.. Respecto a la posible transcendentalidad del ser hay unas palabras en *Sobre la esencia* que hacen dudar al respecto. Dice así: «Realidad, mundo y ser: he aquí, por lo que se refiere a nuestro problema, la estructura de lo transcendental»⁴⁷. Esta frase, según como se interprete, puede parecer que atribuye al ser carácter transcendental. En nuestra opi-

⁴⁴ **TOMÁS DE AQUINO**, *De Veritate*, q. 1, a. 1, c: «Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam *esse* dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis».

⁴⁵ SSV, p. 378.

⁴⁶ Si el ser en Zubiri tiene o no carácter transcendental es algo en lo que no están de acuerdo los escasos estudios que hay sobre este tema. Es evidente que dada la importancia que este tema tiene en el autor estudiado, está por hacer un estudio sobre el orden transcendental en toda su amplitud.

En concreto respecto a la transcendentalidad del ser en Zubiri Rovalletti opina negativamente. Dice así: «Rigurosamente hablando el *ser no es transcendental*, porque no cabe aplicarle la forzosidad de la disyunción, sino en uno de sus miembros. Por ser actualidad mundanal, la forzosidad obliga a la cosa real a quedar actualizada o como ‘ser’ o como ‘sobre-ser’. Dios tiene realidad, pero no ser. Es pro-ón: sobre ser, extramundanal», **ROVALETTI, M^a Lucrecia**, *Esencia y realidad. La función transcendental de la esencia en la filosofía de Zubiri*, López Libreros, Buenos Aires 1979, p. 83.

⁴⁷ SE, p. 437.

nión parece que simplemente está ordenando el ámbito transcendental dando prioridad al mundo y a la realidad. En efecto, estas palabras interpretadas en el conjunto de su obra no dan pie para defender que el ser sea un transcendental zubiriano. Así, en otros pasajes lo niega explícitamente y no cuenta al ser entre el número de los transcendentales. Así, al hablar de lo que el ser tiene de propio, oponiéndose a Heidegger: «Esta unidad del ser podría llevar a pensar que lo transcendental es entonces el ‘ser’ mismo. Es la tesis de Heidegger. (...) Ahora nos basta con repetir que ‘ser’ es un acto ‘ulterior’ de lo real *qua* real; el ser se funda en la realidad. Y, por tanto, **lo transcendental no es el ‘ser’ sino la ‘realidad’**»⁴⁸.

Por otra parte, hemos dicho, Zubiri distingue entre transcendentales simples y complejos. Esto es así, porque Zubiri diferencia dos órdenes transcendentales: «Uno es la estructura transcendental de la cosa real en y por sí misma; otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás»⁴⁹.

Los transcendentales «complejos»: «son aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. En cambio, son transcendentales ‘simples’ aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma»⁵⁰.

En este sentido *realidad* es el primer transcendental simple, porque con él se está analizando la estructura de cada cosa real considerada en sí misma; sin embargo el transcendental mundo, aunque hunde sus raíces en la cosa misma, responde a la estructura de las cosas en su vinculación con las demás.

Y entre los transcendentales complejos el primero es el *mundo*: «Y digo que *mundo* es el primer transcendental complejo, el transcendental fundante de todos los demás transcendentales complejos: *aliquid*, *verum*, *bonum*. Los tres son complejos; expresan, en efecto, lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás. Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real *qua* real, esto es, el mundo. Sólo porque una *res* en cuanto *res* es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto de ellas»⁵¹.

Haciendo un elenco de los transcendentales zubirianos⁵² habría que nombrar los siguientes:

- la esencia en y por sí misma hace de la cosa una realidad sin más. He aquí los dos primeros transcendentales: *res* y *unum*. Estos son los **transcendentales simples**.
- La esencia en su vinculación con todo lo real hace de la cosa *mundo*, *aliquid*, *verum* y *bonum*. Estos cuatro son **transcendentales complejos**. En otra obra también habla del *pulchrum*⁵³.

⁴⁸ SE, pp. 411-412.

⁴⁹ SE, p. 426.

⁵⁰ SE, p. 429.

⁵¹ SE, pp. 429-430.

⁵² Cfr. SE, 418ss.

⁵³ Cfr. *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* (1975), en SSV, pp. 323-405.

«En definitiva —concluye—, el orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo ‘de suyo’. Estas cosas son ‘de suyo’ en y por sí mismas; son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también ‘de suyo’ respectivas; son los transcendentales complejos, bien disyuntos (*mundo*), bien conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. Esta es la estructura transcendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en función transcendental. Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primarios: realidad y mundo; transcendental simple aquél, transcendental complejo éste»⁵⁴.

De entre los transcendentales zubirianos nos vamos a detener en realidad y mundo, incluyendo el tema de los transcendentales disyuntos. Más adelante afrontaremos la función transcendental.

a) Realidad

Lo que los clásicos decían del ser Zubiri lo afirma de la realidad. Sin embargo da a la realidad⁵⁵ un nuevo significado. ¿Qué entiende Zubiri exactamente por realidad? Recordemos alguna de sus expresiones: «Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa ‘de suyo’, es decir, que no sean tan sólo signo de respuesta. Así para un perro, el calor ‘caliente’, es decir, le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor ‘es caliente’. Sus caracteres le pertenecen ‘de suyo’. Y por esto al estar así aprehendido ‘de suyo’ el calor tiene lo que llamaré la *formalidad de lo real*»⁵⁶. «Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo ‘de suyo’, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad»⁵⁷.

El concepto de cosa-realidad, donde realidad es formalidad, lo forja Zubiri frente a la cosa-sentido de la fenomenología y no frente a la noción aristotélica de naturaleza. Así se expresa certeramente Diego Gracia⁵⁸. Y no sólo rompe Zubiri respecto a la

⁵⁴ Se, p. 432.

⁵⁵ Respecto a la génesis del vocablo ‘realidad’ proveniente del término latino *res*, Cfr. el interesante artículo: **MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán**, *Genealogía de la palabra ‘realidad’*, en «Cuadernos de Filosofía Latinoamericana» (1993) 99-113.

⁵⁶ HD, p. 18. Como se ha puesto de relieve por Marquínez Argote: «La genialidad de Zubiri no consiste en el obvio uso que todos hacemos de las palabras recibidas de la tradición, sino en haberle dado un nuevo significado a la palabra realidad. Esta, en Zubiri, no significa primariamente la existencia en sí de las cosas (realismo), ni la existencia objetiva o en mí de las mismas (idealismo); realidad significa primariamente **la actualidad de las cosas y de mí mismo ‘aquende’ la aprehensión como formalidad ‘de suyo’**; alteridad real de tipo formal desde la cual se plantea la cuestión de qué sea la realidad como fundamento ‘allende’ la aprehensión»: **MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán**, *Genealogía de la palabra ‘realidad’*, en a.c., p. 112.

⁵⁷ HD, p. 18.

⁵⁸ «El concepto zubiriano de realidad no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido. Esto se afirma expresamente en la página 105 de SE. Y recibe nueva aclaración en el siguiente texto de la página 402: «Los efectos de una silla real

fenomenología, sino a Heidegger, que ya se había separado anteriormente de la conciencia fenomenológica⁵⁹.

Ahora bien, la realidad se puede entender desde la Noología y desde la Metafísica. A las cosas reales les trae sin cuidado ser conocidas o no; por ello no dejan de ser reales. Pero nosotros sólo sabemos que son reales porque lo aprehendemos así con nuestra inteligencia⁶⁰. La realidad es *formalidad*, porque así son aprehendidas las cosas por la inteligencia humana. Y gracias a que la realidad está en la inteligencia podemos conocer que la realidad está también allende mi aprehensión.

En parte para distinguir la realidad tal y como se actualiza en nuestra inteligencia, de la realidad de las cosas que pertenece al estudio de la metafísica, Zubiri en la trilogía terminó por llamar *reidad*⁶¹ a la realidad en la inteligencia⁶².

Con esto Zubiri quiere separarse de otros sentidos que el lenguaje vulgar y el filosófico han dado del vocablo realidad⁶³: «¿Qué es esta realidad que ‘se’ divide en

son reales; no hay la menor duda. Pero la silla *qua* silla no es real, porque ‘silla’ no es un carácter que le competa ‘de suyo’. Es ‘cosa-sentido’ pero no es ‘cosa-realidad’. Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea ‘morada’ hace de ella una ‘cosa-sentido’. Por esto los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla *qua* silla; la silla no actúa sobre las demás cosas *qua* silla, sino que actúa sobre ella, por ejemplo, *qua* madera, o por la forma que posee» (SE, p. 402). La realidad se define, pues, como ‘de suyo’ frente a cualquier otro tipo de sentido fenomenológico. Repito: el concepto zubiriano de realidad no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido». **GRACIA, Diego**, *Voluntad de verdad. para leer a Zubiri*, ed. Labor, Barcelona, 1986, p. 199.

⁵⁹ Cfr. **PINTOR RAMOS, Antonio**, *Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri*, en «Revista de Filosofía» (México) 23 (1990) pp. 176-177.

⁶⁰ Zubiri al analizar los modos de conocer, el sentir y el inteligir, distingue en lo aprehendido, dos aspectos relacionados con la alteridad, porque lo conocido es distinto al cognoscente: uno es el contenido de lo aprehendido y otro el modo de quedar lo conocido en el cognoscente. Como se ha visto, a este modo de quedar lo denomina *formalidad*. Recordemos también que para él sólo hay dos modos de formalidad cognoscitiva: *estimulidad* que es la formalidad propia del animal y *realidad*, que es la formalidad característica de la persona, gracias a la inteligencia. Inteligir consiste precisamente en aprehender las cosas como reales, o bien aprehender la realidad. Cfr. IS.

⁶¹ Cfr. por ejemplo IS, p. 57: «formalidad de reidad o realidad (...) reidad significa aquí simple realidad, simple ser ‘de suyo’». Y en otro lugar: «Más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar de reidad y reismo. ‘Reidad’: porque no se trata de una zona de cosas, sino de una formalidad. ‘Reismo’: porque este concepto de reidad o realidad deja ahora abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad», IS, p. 205.

⁶² «Esta es la nueva formalidad: *formalidad de reidad o realidad*. Inmediatamente voy a dar razón de este neologismo ‘reidad’, que me he visto obligado a introducir en la descripción de la formalidad de la aprehensión humana. Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aun en el filosófico, a saber realidad allende la aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones. Pero hecha esta aclaración, emplearé los dos términos indiscernidamente: reidad significa aquí simple realidad, simple ser ‘de suyo’», IS, p. 57. Pero como este no es el sentido usual del término realidad, Zubiri ha tenido que forjar el no excesivamente afortunado neologismo ‘reidad’: Cfr. **GRACIA, Diego**, *Voluntad de verdad. para leer a Zubiri*, o.c., p. 133.

⁶³ Cfr. **BAÑÓN, Juan**, *Reidad y campo en Zubiri*, en «Rev. Agustiniiana» 34 (1993) pp. 235-255.

realidad en la percepción y realidad allende la percepción? Ya lo hemos dicho y repetido una y otra vez: es ser ‘de suyo’ lo que es, serlo ‘en propio’, es decir, ser reidad»⁶⁴.

Por tanto, lo primario de la realidad no es la realidad como zona, sino la realidad como formalidad: «Las cosas ‘allende’ son reales no por estar ‘allende’, sino por ser en ese ‘allende’ lo que ‘de suyo’ son. Esto es, lo primario no es la realidad como zona, sino como formalidad, la reidad»⁶⁵.

Sin embargo, en ambas zonas, se trata de auténtica realidad. La realidad en la aprehensión y la realidad «allende» son idénticas en cuanto realidad porque son idénticas en ser «de suyo»⁶⁶.

b) Mundo

Ya se ha hablado del mundo, al menos de la mundanidad de lo real, al tratar de la constitución de la transcendentalidad. Desde esa perspectiva se veía como el mundo no es el conjunto de las cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad, sino «el carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma»⁶⁷, razón por la cual aunque no hubiera más que una sola cosa, ésta sería formal y constitutivamente mundana.

Ahora es preciso ver algunos aspectos de lo que es el mundo como transcendental metafísico⁶⁸. En efecto, mundo es un término que puede tener dos sentidos, el mundo

⁶⁴ IS, pp. 182-183.

⁶⁵ IS, p. 174. Lo que es una conclusión clara con respecto a la realidad zubiriana, es que la realidad es ‘de suyo’ a diferencia de otras conceptualizaciones realistas o idealistas. Dicho en palabras de Diego Gracia: «realidad no es sinónimo de cosa ‘en sí’, como defendió siempre la metafísica antigua y medieval, ni tampoco de cosa ‘en mí’, como pensó el subjetivismo moderno. Realidad es algo previo al en sí y al en mí, es ‘de suyo’, si se prefiere, ‘de sí’»: **GRACIA, Diego**, *Voluntad de verdad. para leer a Zubiri*, o.c., p. 139.

⁶⁶ Ahora bien, lo que es distinto es el contenido del «de suyo». En la aprehensión el contenido es real pero es insuficiente en la línea de la realidades. Esta insuficiencia es lo que distingue ambas zonas de realidad. Y esa insuficiencia es justo la que lleva a «la» realidad «allende», la que nos fuerza a emprender, desde la aprehensión primordial y desde el «hacia» del logos, la marcha de la razón. Ir a «la» realidad, a lo real «allende» la aprehensión es algo necesario; en su radical insuficiencia la realidad, presente ya en la aprehensión primordial, está remitiendo, por sí misma, «hacia» lo real «allende» la aprehensión. El «más» intrínseco de la realidad, del que se ha hablado, lleva expansivamente a «la» realidad, estando ya en ella. En palabras de Diego Gracia: «El ‘realismo’ zubiriano es muy poco ingenuo y bastante escéptico. Sólo afirma una cosa con toda energía, y es que siempre tenemos el bastión inexpugnable del ‘de suyo’. El ‘de suyo’ es el hilo rojo que permanece inalterable en la aprehensión y allende la aprehensión, y que nos permite realizar la marcha de uno a otro ámbito. La marcha no es desde la realidad allende ella, sino que es marcha dentro de la realidad (es decir dentro del ‘de suyo’), buscando el fondo de la cosa. La razón es marcha en profundidad, hacia el fundamento; es intelección fundamental»: **GRACIA, Diego**, *Voluntad de verdad. para leer a Zubiri*, o.c., p. 152.

⁶⁷ RR, p. 36.

⁶⁸ No pretendemos aquí hacer un estudio genético del pensamiento de Zubiri sobre el mundo. Un estudio en esta línea se puede encontrar en **GONZÁLEZ, Antonio**, *La idea de*

allende la aprehensión, y el mundo en tanto que actualizado en la aprehensión. En la primera acepción el mundo es la función transcendental del cosmos. En la segunda es la función transcendental del campo⁶⁹, pues el campo es el mundo sentido (como se siente la realidad, se siente también el ámbito de la realidad). Aquí nos interesa el mundo como transcendental metafísico, es decir como allende la aprehensión, aunque es desde el mundo en la aprehensión como se accede al mundo metafísico.

El mundo es un transcendental determinado por la vinculación de cada cosa con las demás en cuanto reales. La vinculación de las cosas con las demás en cuanto talidades es el cosmos. «Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad»⁷⁰.

Recordemos el concepto de respectividad. En él se basa lo que Zubiri entiende por el transcendental *mundo*. En efecto, si se considera una cosa real en su realidad propia, intrínseca y formalmente respectiva, entonces la cosa real es *constitutiva y formalmente* un momento del *mundo*. «El mundo es primaria y radicalmente la mundanidad de cada cosa real, en cuanto realidad abierta como real. Y sólo porque cada cosa es mundanal, sólo por esto, puede haber mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real»⁷¹.

Mundo es la respectividad de lo real en cuanto real. «La unidad de respectividad de todo lo real, no según las notas sino según su momento de realidad, es lo que constituye el mundo. **Mundo** no es el conjunto total de las cosas reales sino que **es la unidad de respectividad de la realidad en cuanto realidad**. Es la unidad de toda forma y modo de realidad en cuanto realidad. Por esto, decía, aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta única cosa sería formalmente mundanal precisamente porque realidad es un momento abierto»⁷².

c) Transcendentalidad disyunta

En *Sobre la esencia*, Zubiri topa con un problema por el cual corre peligro la transcendentalidad del mundo. La dificultad se plantea al considerar la realidad divina, que sería irrespectiva, por ser extramundana. Para solucionarlo Zubiri recurre a la noción ya usada en otros tiempos por Duns Escoto de transcendentales disyuntos⁷³. He

mundo en la filosofía de Zubiri, en «Miscelánea Comillas» 44 (1986) 485-521. Aquí partimos del pensamiento maduro. Sólo más adelante, al hablar de la disyunción transcendental haremos algunas referencias a cómo entiende el mundo en SE.

⁶⁹ IR, p. 20. El campo es una descripción que aparece en *Inteligencia y logos*. Con ese término se denomina el ámbito que forma el que una cosa sea aprehendida entre otras cosas. Cfr. IR, pp. 14 y ss. Así por ejemplo afirma: «El campo (...) es *ámbito de realidad*, un ámbito que aloja muchas cosas reales» p. 15.

⁷⁰ SE, p. 427.

⁷¹ RR, p. 39.

⁷² HD, p. 53.

⁷³ En efecto, Duns Escoto distinguía entre dos grupos de propiedades del ente o transcendentales (*passiones entis*): aquellos que correspondían a los **transcendentales clásicos**, y que son convertibles con el ser, que eran transcendentales convertibles simples (*passiones convertibiles simplices*); y otros que, compuestos por parejas de contrarios, no son atribuibles a un

aquí sus palabras: «‘Mundo’ puede tomarse en dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría ‘formal’, esto el carácter de una zona de realidad. En tal caso no es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero ‘mundo’ puede ser la designación de un carácter ‘disyunto’: no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal). Y esta forzosidad disyunta *qua* forzosidad es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal; si la llamamos ‘mundo’ es porque en este caso calificamos a la disyunción por su término más claro, y *quoad nos* el único innegable ... Diré que mundo es un transcendental complejo, pero ‘transcendental disyunto’»⁷⁴.

Esta solución le parece adecuada para salvar el carácter transcendental del mundo, ya que «una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una **disyunción transcendental**»⁷⁵. Como consecuencia de la disyunción del mundo, a los otros transcendentales complejos: *aliquid*, *verum*, *bonum*, los denomina transcendentales «conjuntos»⁷⁶.

Sin embargo contar con la realidad de Dios, antes de haber demostrado su existencia, supone una petición de principio no fundada⁷⁷, que contradice la intención metafísica zubiriana. En efecto, Zubiri se propuso elaborar una metafísica estrictamente intramundana, sin contar con la realidad de Dios mientras no estuviera probada filosóficamente su existencia⁷⁸.

Pero el pensamiento de Zubiri siguió evolucionando. En sus últimas obras lleva a la conclusión de que el problema de Dios se plantea y se resuelve al resolver el problema de la realidad⁷⁹. En efecto, el problema de la realidad permite demostrar que un modo razonable de dotar de contenido la fundamentalidad de toda realidad es entendiéndola como Dios *transcendente en las cosas reales* y, por tanto, **en** el mundo. Esta es la ‘vía de la religación’, que no busca tanto demostrar la existencia de Dios, sino mostrar que algo de lo que sin duda existe debe entenderse como Dios⁸⁰. Por lo

ser más que disyuntamente: estos son los **transcendentales disyuntos** (*passiones disjunctae*): necesario-posible; infinito-finito, etc. En opinión de Duns Escoto las propiedades de este segundo grupo no son menos transcendentales que las del primero, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la ‘finitud’ no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Por ello Duns Escoto afirma:

«utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus» *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q.3, a.2, n. 19; t. I, p. 606.

⁷⁴ SE, p. 431.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. SE, p. 431. Hasta aquí llegan, siguiendo la literalidad de Zubiri en esa obra, los comentaristas de Zubiri anteriores a la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Cfr. por ejemplo, MARTÍNEZ SANTAMARTA, Ceferino, *La ‘respectividad’ entre el hombre y la realidad en Xavier Zubiri*, en «Naturaleza y gracia» 23 (1976/2) 269-280.

⁷⁷ Cfr. BAÑÓN, Juan, *Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri*, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) pp. 301ss.

⁷⁸ Cfr. SE, p. 430.

⁷⁹ Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, en «Cuadernos de pensamiento» 1 (1987) 107-121.

⁸⁰ Cfr. HD, p. 230. Como explica Pintor Ramos: «del modo en que Dios se ha manifestado en tanto que poder último de lo real, surgirá que es una Persona concreta ‘absolutamente

tanto, y en algún sentido, se puede decir ya que Dios es también intramundano, aunque a la vez sea trascendente a él. Si Dios no estuviera presente de algún modo en el mundo no se le podría conocer racionalmente.

Ahora bien, pensar así, a Dios como presente en el mundo, supone hacer inválido e innecesario el argumento de la disyunción. En efecto, el problema de la disyunción transcendental sufre una peculiar resituación desde la trilogía sobre la inteligencia. El tema, sin embargo, no aparece explícitamente considerado. La disyunción del transcendental mundo dejó de ser necesaria en la filosofía de Zubiri, y, de hecho, no volvió a aparecer.

Sin embargo la idea de la disyunción le debió parecer fecunda, pues la aplicó más tarde a algunos de los transcendentales que en *Sobre la Esencia* calificó con «conjuntos». Allí el único transcendental «disyunto» era el mundo. Así, a la altura de 1975, pasarán a ser disyuntos, el *verum*, el *bonum*, y el *pulchrum*.

Hablando del *pulchrum*, por ejemplo, constata que «no toda realidad es bella, en el sentido de que puede haber cosas feas y horrendas. Pero sí tiene que ser forzosamente o bien bello o bien horrendo, y por consiguiente el carácter de *pulchrum* es un ámbito que de una manera disyunta pero transcendental, es inexorablemente pertinente a la realidad»⁸¹.

Como es notorio Zubiri utiliza la disyunción no siempre en el mismo sentido. Aquí no se trata del mundo como transcendental disyunto. El *pulchrum* es un transcendental disyunto respecto a lo feo. Lo es también el *verum* respecto a lo falso⁸² y el *bonum* respecto a lo malo⁸³. Y la razón que da para afirmar la existencia de transcendentales disyuntos es que la realidad en cuanto realidad es limitada. «Los transcendentales son disyuntos, precisa y formalmente porque lo son de una realidad transcendentalmente limitada en cuanto realidad; es la limitación transcendental de la realidad»⁸⁴.

Como se ha dicho, históricamente quien habló de transcendentales disyuntos fue Duns Escoto, aunque Zubiri considera que era en el contexto de otro problema completamente distinto, que nada tiene que ver con lo que él está diciendo⁸⁵. Sin embargo hay un aspecto común entre Escoto y Zubiri. Existe la disyunción porque existe la limitación⁸⁶, y entre los transcendentales disyuntos hay una jerarquización entre ellos. En este sentido Zubiri afirmaba que la dominancia de lo verdadero sobre

absoluta' y transcendente al contenido de cada cosa real concreta, pero transcendente **en** la realidad de las cosas mismas» PINTOR RAMOS, Antonio, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, a.c., p. 113.

⁸¹ *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, en SSV, p. 381.

⁸² Cfr. *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, en SSV, pp. 382-383.

⁸³ Cfr. *El problema del mal*, SSV, p. 283.

⁸⁴ *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, en SSV, p. 384.

⁸⁵ *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, en SSV, p. 381. También lo afirma en SE, p. 430 donde dice que de Escoto toma únicamente la expresión, que aquel había forjado para otras propiedades.

⁸⁶ En efecto para Escoto, de las parejas de los transcendentales disyuntos, a partir del término inferior es posible demostrar el otro término, lo cual será el método preferido por Duns Escoto para establecer la existencia de Dios:

«si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfec-

lo falso, y de la dominancia del bien sobre el mal. En efecto, afirma: «el mal ha de concebirse en función del bien»⁸⁷.

Bañón ha demostrado que el calificar algo como contingente o necesario proviene de interpretaciones metafísicas de la realidad, de lo cual concluye que desde la aprehensión primordial de realidad no se puede decir que se capte ni la contingencia ni la necesidad⁸⁸. Quizá de las nociones de suficiencia y limitación, que son muy similares, se pueda decir lo mismo. Aunque la disyunción de los transcendentales inicialmente no está en la misma línea de la disyunción del mundo, como ya se dijo, pero puesto que dicha disyunción se apoya en la limitación de lo real, que no es una experiencia originaria de la inteligencia, todo ello llevaría a concluir que desde la resituación que del orden transcendental se lleva a cabo en la trilogía tendría que desaparecer también esa otra disyunción⁸⁹.

Parece evidente que el orden transcendental en Zubiri no está perfilado. Se advierten contradicciones y una elaboración definitiva. Sin embargo no deja de tener interés que rescate la noción de transcendental disyunto, pues colocada en otro ámbito, puede servir para describir convenientemente algunas realidades, más allá del marco en el que Zubiri las utiliza⁹⁰.

4. LA FUNCIÓN TRANSCENDENTAL

Como se ha visto, en cada cosa real Zubiri distingue dos momentos, que se entienden como distintos en el momento de alteridad del acto de aprehensión primordial. Uno es el contenido y otro la formalidad de realidad. El contenido es el momento específico de la cosa real, mientras que la formalidad de realidad es inespecífica. Entre ambos se da una precisa articulación. El contenido está afectado por la formalidad de realidad y cobra así el carácter de «tal» contenido. En efecto, la formalidad de realidad incluye siempre el contenido y lo dota de su carácter de realidad. Es el momento de la talidad de la cosa. A su vez la talidad influye en el momento de realidad determinado, por así decir un modo de realidad. A esta influencia de la talidad en la realidad le llama Zubiri función transcendental.

tius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret» *Op. Ox.* I, d. 39, a. 3, n. 13; t, I, p. 1214.

⁸⁷ *El problema del mal*, en SSV, p. 225. En este curso lo dice en muchos lugares. Cfr. también *El hombre, realidad moral*, en SH, pp. 395-399 y el curso *Sobre la voluntad* en SSV.

⁸⁸ **BAÑÓN, Juan**, *Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri*, a.c., p. 304.

⁸⁹ Aquí nos hemos propuesto estudiar la disyunción por la fecundidad que puede manifestar colocada a otro nivel. En efecto, no necesariamente toda realidad transcendental disyunta se ha de deber a una limitación. La disyunción puede servir también para conceptualizar la diferencia transcendental, una diferencia que no es signo de negatividad sino una manifestación de la riqueza de la realidad. Esta es la perspectiva que, como hipótesis plantea la autora, en la tesis reseñada al comienzo de este artículo.

⁹⁰ En este sentido y colocando la disyunción en el plano de la perfección, este concepto puede servir para elaborar metafísicamente algunas distinciones que aún no se han realizado en metafísica. Este es el caso de lo femenino y de lo masculino, que al abarcar todas las facetas del ser humano podrían ser calificadas como transcendentales disyuntos, en un sentido algo peculiar del término transcendental. Cfr. mi trabajo *Persona y modalización sexual*, en *Metafísica de la Familia*, Eunsa, 1995 (en prensa).

Sobre esos dos momentos de talidad y trascendentalidad se constituyen el orden talitativo y el orden trascendental que constituyen la estructuración básica de la metafísica zubiriana⁹¹. Y la función trascendental que los articula bien puede decirse que es la aportación más importante de la metafísica zubiriana, pues constituye la clave de la unidad metafísica, al permitir fundamentar el orden trascendental en el orden talitativo.

En la trilogía afirma Zubiri: «Función talificante y función trascendental no son dos funciones sino dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad»⁹². Estas dos funciones determinan la forma y el modo de realidad.

Como ya se ha dicho, Zubiri distingue entre forma y modo. Por «forma» entiende la visión unitaria de la talidad y por «modo» la configuración del momento trascendental de cada cosa.

El momento de realidad es inespecífico, sin embargo, está ‘determinado’ por la talidad. Todo dato de realidad comporta la dualidad «realidad específica» y «realidad inespecífica», una dualidad constituida por las dimensiones talitativa y trascendental. Ninguna de estas dimensiones puede darse independientemente de la otra⁹³. En este sentido, por ejemplo, el Cosmos en función trascendental determina el mundo: «He aquí la ‘función’ trascendental del cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar un mundo»⁹⁴.

En virtud de la función trascendental, dependiendo de la categoría de las notas de una cosa, la realidad en cuanto realidad puede aumentar, por así decir, de categoría constitutiva. Puede ser más realidad, más ‘de suyo’. Como afirmaba Zubiri: «Porque ‘realidad’ es una carácter meramente trascendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad ‘determina’ (digámoslo así) *in re* las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades trascendentales»⁹⁵.

Eso quiere decir que, dependiendo de qué talidad tenga una cosa, trascendentalmente tiene un **modo de realidad** u otro, hasta llegar a distinguirse entre los distintos modos diversos **tipos de realidad**⁹⁶.

⁹¹ No se va a hacer aquí un estudio acerca de cómo Zubiri concibió la función trascendental y de cómo fue perfilando progresivamente su papel en la metafísica, a medida que se depuró la formulación de la inteligencia sentiente en la trilogía. Hay autores que ya se han ocupado de ello. Cfr. **BAÑÓN, Juan**, *Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri*, en «Cuadernos salmantinos de Filosofía» 19 (1992) p. 287-312.

⁹² IS, p. 125.

⁹³ Esta dualidad de dimensiones del «dato de realidad» queda expresada claramente en lo que Zubiri denomina «impresión de realidad», pues esta impresión es siempre «impresión de verde o de rojo» —es decir, posee un contenido específico—, e «impresión de realidad inespecífica», es decir, posee una dimensión trascendental. Son los dos momentos dentro del momento de alteridad que forma parte, a su vez, del acto de aprehensión primordial de realidad de la inteligencia sentiente. Cfr. IS, pp. 54-67.

⁹⁴ SE, p. 428.

⁹⁵ SE, p. 425.

⁹⁶ Cfr. SE: ‘Esencia y tipicidad’, pp. 499-508. Cfr. también EDR, p. 184.

Definiendo la función transcendental con palabras de Zubiri: «es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad»⁹⁷. La función transcendental de la talidad es, por tanto, clave, para poder llegar a conocer el plano transcendental. La realidad en cuanto realidad depende de las características de la talidad y está montada sobre ella. El plano transcendental, por tanto, no es algo abstracto y separado de los contenidos esenciales de las realidades sino algo que no se puede separar de la esencia de las realidades mismas y su densidad metafísica depende de ella.

5. MODOS Y TIPOS DE REALIDAD

El momento transcendental de realidad que tienen las cosas está conectado, por la función transcendental, con lo que las cosas son. Dependiendo de la calidad de la talidad de una realidad, así será su realidad misma. Esto supone que no todas las realidades tienen el mismo estatuto, o dicho con términos de Zubiri, el mismo 'tipo' de realidad. Por ello afirma Zubiri con convencimiento e incertidumbre al mismo tiempo: «Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que son las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad»⁹⁸.

En efecto, en virtud de la función transcendental, el plano transcendental es modulado por el plano talitativo. Dependiendo de la esencia de una cosa así es su plano transcendental, es decir, su realidad en cuanto realidad. De este modo se llega a la conclusión de que no todas las realidades existentes tienen el mismo modo o el mismo tipo de realidad.

Zubiri desarrolla la cuestión de los tipos de realidad en *Sobre la esencia*, y en *Estructura dinámica de la realidad*. En esta última obra, al hablar de la evolución del cosmos, aparece en repetidas ocasiones. Como punto de partida citemos el siguiente texto: «Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si 'ser' significa 'realidad'. Tomada la talidad en función transcendental, y solamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del 'de suyo'. Y en este sentido hay *grados de realidad*. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el 'de suyo' propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el 'de suyo' propio de un hombre. Ni qué decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta»⁹⁹.

⁹⁷ SE, p. 425. Ultimando la cuestión, hay que decir que todas las notas encuentran su correlato en el orden transcendental gracias a esa función. Así hablando, por ejemplo, del carácter social del hombre, en dicho carácter también distingue Zubiri entre el aspecto talitativo y su dimensión transcendental: «La socialidad ejerce un tipo de influencia sobre mí que es justamente un poder. De esta manera se constituye el poder de eso que llamamos *nosotros*, desde el punto de vista talitativo. Ahora bien, en función transcendental esto significa que se constituye talitativamente una comunidad. ¿Una comunidad en qué? En la realidad. Es decir, en definitiva *en función transcendental nos encontramos aquí con que la realidad se ha hecho algo común*. La realidad, en tanto que común, es justamente el aspecto transcendental de la realidad *qua tale* en cuanto constituida en sociedad» EDR, pp. 256-257.

⁹⁸ IS, pp. 130-131.

⁹⁹ EDR, p. 156.

Se trata, por tanto, de un incremento del momento de realidad¹⁰⁰. Según cuál sea la talidad de una cosa su realidad, su momento transcendental puede tener más o menos plenitud. La función transcendental permite, por tanto, hablar de diferencias en el orden transcendental. Aunque el momento de realidad sea inespecífico está influido por la talidad y, por tanto, no es tan 'inespecífico' como parecía en principio.

Y hablando del incremento de la realidad en cuanto tal, se refiere Zubiri, en otra parte, a una especie de evolución que no es precisamente la científica:

«Al hablar en este punto de evolución no me refiero a la evolución en sentido estricto y científico, esto es, a la evolución de las cosas reales, sino que me estoy refiriendo a la evolución en un sentido más radical, que podría inclusive darse sin evolución científica: es que **los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en otros**. Y esto no es sólo un hecho científico, sino algo primario y radical. Es la transcendentalidad dinámica»¹⁰¹.

Cada talidad determina un modo de realidad; ese modo de realidad puede ser de mayor densidad ontológica. Es la función transcendental de la talidad. Las distintas formas de realidad constituyen a nivel transcendental diversos modos de realidad. Ahora bien, llega un momento en que del **modo** se pasa al **tipo** de realidad, es decir los modos de realidad cambian de categoría metafísica, por así decirlo. Como afirma en *Sobre la esencia*, aunque entre las cosas del universo haya diversos modos de realidad, sin embargo hay un salto radical entre las esencias cerradas y las esencias abiertas. Diversos modos de realidad pertenecen al mismo tipo: el de las esencias cerradas. Pero hay un tipo diverso: el de las esencias abiertas. Esto es lo que Zubiri denomina «tipicidad» transcendental: «Entre las esencias hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y 'nada más'. Este 'nada más', aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia, que llamaría transcendentalmente 'cerrada'. (...) Hay esencias que en función transcendental no sólo son 'en sí', sino que son en sí tales que a su propio 'de suyo' pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero

¹⁰⁰ Aunque dice Zubiri que se afirma que en el orden del ser no cabe evolución, es interesante constatar que esto no lo han dicho todos los autores. No habría evolución si por ser se entiende simplemente existencia, como constata Zubiri. Pero esa no es la significación que dan al ser todos los filósofos que han hablado sobre él. Según la interpretación que Fabro hace de Tomás de Aquino, entendiendo el ser como *actus essendi*, también en el orden del ser caben *grados de ser*: es lo que se ha llamado la **noción intensiva del acto de ser**. Es decir, el ser como acto, dependiendo de qué tipo de esencia actualice, él mismo es diferente, por así decir; el acto de ser se dice en parte igual y en parte diferente, si se trata del acto de ser de la realidad material o del hombre. Cfr. **GONZÁLEZ, Ángel Luis**, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 98ss. Así se afirma: «El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con su maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados» p. 106. Cfr. también **FABRO, Cornelio**, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969, pp. 144ss.

¹⁰¹ IS, p. 132.

esta estructura es lo que constituye la ‘esencia abierta’. Apertura es aquí un carácter de estructura transcendental. Estas esencias no son ‘en sí’ y ‘nada más’, sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto real»¹⁰².

Hay, pues, una clara diferencia entre esencia cerrada y esencia abierta. Entre ellas a nivel transcendental se constituye un ‘tipo’ diverso de realidad. En un caso la esencia funciona según sus propiedades talitativas únicamente: son las esencias cerradas. En la esencia abierta, la realidad también interviene en la actuación de esas esencias. A esa dimensión operativa corresponde una dimensión constitutiva. Se trata de esencias abiertas transcendentalmente. Este es el caso de las **personas**.

Llegados hasta aquí, se podrían resumir las distinciones abiertas al principio del artículo del siguiente modo: en la esencia de cada sustantividad se pueden distinguir dos momentos: uno constituido por el contenido de sus notas y otro constituido por su realidad en cuanto realidad. Sin embargo estos dos momentos no están aislados sino que se estructuran entre sí. La realidad influye en el contenido haciendo de él un momento talitativo, ésa es una realidad ‘tal’: es la función talificante que ejerce el momento de realidad sobre las notas de la sustantividad. Por otra parte, el momento talitativo influye en el momento de realidad en virtud de la función transcendental determinando un modo de realidad.

Cada realidad, por tanto, tiene su forma y modo de realidad. Su forma de realidad correspondería a su talidad —es decir el contenido modulado por el momento de realidad—, que le hace ser tal o cual cosa¹⁰³. Por su parte a cada forma de realidad le corresponde un modo de realidad. Diversas formas de realidad pueden tener un modo de realidad semejante, por ejemplo, los diversos materiales inertes, aunque son diversas formas tienen un modo de realidad similar. Pero hay también modos de realidad diversos entre sí, como corresponde al modo de realidad de la vida, que es distinto del modo de realidad de las cosas inertes. Ahora bien, los modos de realidad se dividen al menos en dos grandes tipos: los correspondientes a las esencias cerradas y las abiertas, que son las inteligentes. Puede haber distintos modos de realidad dentro de un mismo tipo de realidad. Así, por ejemplo, dentro de los modos de realidad pertenecientes a la vida: es distinto el modo de realidad de un chimpancé que el de una ameba, pero ambos modos pertenecen al tipo de esencias cerradas.

Por otra parte si se tiene en cuenta el tema de que sólo el cosmos tiene plenitud de sustantividad y, por tanto, de esencia¹⁰⁴, habría que concluir que solamente existe

¹⁰² SE, pp. 499-500.

¹⁰³ En este sentido afirma hablando del color verde Zubiri afirma: «La unidad intrínseca del ‘de suyo’ con el verde significa que lo que el momento de formalidad determina como siendo ‘de suyo’, consiste en que el contenido, el verde, sea una *forma de realidad*. Ser verde real es una forma de realidad: es realidad viridea como realidad» RR, p. 27.

¹⁰⁴ Esta afirmación es repetida en multitud de ocasiones por Zubiri. Lo dice claramente en *Sobre la esencia*, p. 171 y lo repite después muchas veces, sobre todo en su obra *Estructura dinámica de la realidad*: Cfr. entre otros lugares: pp. 50, 90-91 y 201. Y en otras obras como: *El problema del mal* en ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 232; en *Sobre el hombre*, o.c., p. 466; o en *Respectividad de lo real*, a.c., p. 34: donde afirma «en rigor no hay sino la sustantividad del Cosmos». De esta idea hemos

una esencia cerrada, que es la del cosmos, y luego esencias abiertas, que son las de cada persona. Aunque la esencia abierta y la esencia cerrada se diferencien en el plano talitativo, su principal diferencia se halla en el plano transcendental.

6. CARÁCTER TRANSCENDENTAL DE LA PERSONA

La consideración transcendental es más importante si cabe en el tema de la persona pues, como se verá, en cuanto a la realidad personal sólo se capta en su verdadera profundidad considerándola en el plano transcendental¹⁰⁵.

En efecto, entre las cosas y las personas hay un cambio de nivel transcendental que los griegos no lo vieron, pues calificaban todos los seres como «cosas». En palabras de Zubiri «Las cosas, en su propio carácter de realidad, se encuentran abiertas a formas distintas. Pensemos en el caso entero de la Filosofía griega. Cuando Aristóteles nos habla de la realidad en cuanto tal, ὅν ἦ ὄν, —él no habla de realidad, habla de ser, pero para el caso es igual—, no se le ocurría nunca apelar a la realidad en cuanto tal en su dimensión personal. Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta probablemente el cristianismo para pensar en la persona»¹⁰⁶.

Como ha explicado Zubiri el pensamiento humano ha funcionado durante centurias con unos esquemas mentales, que eran una especie de ‘metro’ para medir la realidad. Y es difícil cambiar en esos esquemas. Así constata que durante siglos se ha pensado que las cosas eran siempre cuerpos: «Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica —afirma—, para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende, no siempre es cuerpo. Las partículas elementales, en efecto no son corpúsculos sino que son otra clase de cosas materiales (...) La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era ‘cuerpo’. Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos»¹⁰⁷.

sacado importantes consecuencias en la tesis doctoral que se señala al principio. Entre otras citas: «Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, no tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos» en *Sobre el hombre*, p. 466.

¹⁰⁵ Así lo expone Ellacuría: «Como es sabido, *Sobre la esencia* concluye con el tema ‘Esencia y realidad’, dentro de la cual la parte principal está dedicada a ‘Esencia y transcendentalidad’. Es la parte más ‘metafísica’ del pensamiento zubiriano, y es en ella donde Zubiri reflexiona sobre lo que es la esencia abierta y lo que es la persona. Es que sólo en la línea de lo transcendental, esto es, de la realidad en tanto que realidad, es comprensible lo que es la realidad humana y lo que es la persona como peculiar tipo de realidad. Las diferencias talitativas entre el animal humano y los demás animales son importantes y constatables, pero la diferencia fundamental sólo se percibe desde una consideración estrictamente transcendental. El hombre es, en efecto, otro *tipo de realidad*». **ELLACURÍA Ignacio**, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, en «Realitas» II (1976), p. 117.

¹⁰⁶ SSV, p. 372.

¹⁰⁷ IR, p. 55-56.

Pero, más arraigadamente aún que las cosas son siempre cuerpos, ha existido otra convicción que hacía pensar que todas las realidades eran ‘cosas’. Y si no se sospechaba que las cosas pudieran ser de otro modo que cuerpos, más difícil aún era pensar que todo lo que existía no eran cosas, que existía otro tipo de realidad: las personas, que son algo muy distinto y no se pueden cosificar. «Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, **persona**. Entonces no sólo se amplió el campo de las cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar **modos de realidad**. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de las cosas reales, es decir no sólo se ha encontrado una realidad más allende lo campal, sino que **ha cambiado también el carácter de la realidad misma** como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad, **el modo de realidad de la persona es distinto** del modo de realidad de la piedra o del árbol: el metro de la realidad no es ser cosa»¹⁰⁸.

Por esta razón el mundo de las personas es un modo y tipo diferente de realidad, que transforma la metafísica al descubrir verdaderos niveles dentro del orden transcendental. La persona, esencia abierta, está abierta transcendentalmente: es un modo y un tipo de realidad determinada en función transcendental por las notas talitativas de la esencia. Entre las notas que tienen mayores consecuencias en cuanto a la función transcendental está la inteligencia¹⁰⁹. En efecto, la inteligencia determina a nivel transcendental no sólo un modo de realidad diferente a las cosas no intelectivas, también la ameba y el chimpancé tienen modos de realidad distintos, sin embargo al no ser ninguno de los dos intelectivos, están ambos dentro del mismo tipo de realidad transcendental. La línea de división entre estas dos tipicidades es precisamente la inteligencia: «**La inteligencia**, que es una nota esencial, tiene **una función transcendental exclusiva de ella**. Por esto, la diferencia entre lo intelectivo y lo no intelectivo, es un diferencia transcendental y no sólo talitativa. Abierto y cerrado son dos tipicidades transcendentales»¹¹⁰.

La tipicidad de la esencia, es decir, la diferencia en el nivel transcendental, es una clara convicción zubiriana, derivada de la función transcendental, pieza clave de su metafísica, que repite incansablemente en todas sus obras. La diferencia mayor entre el animal (la ‘cosa’ más cercana al hombre) y la persona está, pues, a nivel transcendental, donde se da un salto de nivel al constituirse otro «tipo» de realidad¹¹¹.

La apertura de la inteligencia no apunta tanto al término hacia el que está abierto: la realidad *qua* realidad, sino a «la estructura de la esencia intelectiva en cuanto algo

¹⁰⁸ IR, pp. 56-57.

¹⁰⁹ Cfr. EDR, p. 208.

¹¹⁰ SE, p. 501.

¹¹¹ «Talitativamente esta esencia (la del ser humano) tiene una nota que efectivamente no tienen los animales: es la inteligencia. Sí. Por consiguiente, parecería que entre la esencia humana y las demás esencias no hay mas que una diferencia meramente talitativa. No es así. Porque toda esencia talitativamente considerada tiene una función transcendental, es decir: por el mero hecho de ser la esencia que es, determina un *modo de realidad*, un *tipo de realidad*. Determinar un tipo de realidad por su talidad es propio de toda esencia. En una o en otra medida es una función transcendental. Pero en el caso de la inteligencia esto tiene una com-

‘de suyo’»¹¹², «su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectual es de suyo ‘abierta en sí misma’»¹¹³. «La apertura ‘modifica’, ‘tipifica’ lo que la inteligencia es como realidad de suyo ‘en sí’»¹¹⁴. «Sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal»¹¹⁵.

Las esencias abiertas por definición son personas. La persona significa **una peculiar autopropiedad**: «en el orden constitutivo transcendental, una esencia abierta no sólo se pertenece a sí misma, sino que se pertenece a sí misma de un modo peculiar»¹¹⁶. La esencia cerrada es sólo «materialmente» suya. Aún teniendo en cuenta las diferencias entre la realidad inanimada y un ser vivo en cuanto a la pertenencia a sí mismo, «estas diferencias no son propiamente transcendentales sino más bien talitativas»¹¹⁷. «En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya ‘formal y reduplicativamente’ como he solido decir; no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ‘ser-suyo’. Es su realidad en cuanto tal lo que es ‘suya’. (...) Tomado el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye **la persona**»¹¹⁸.

Esto, como decíamos, permite hablar de niveles diversos en el orden transcendental. Uno es el nivel del Cosmos y otro el nivel de las personas.

7. TRANSCENDENTALES ANTROPOLÓGICOS

Hasta aquí la descripción de cómo entiende Zubiri el orden transcendental. Ahora sería el momento de sacar conclusiones¹¹⁹. Ya se ha dicho que quizá la función transcendental tal y como la concibe es lo más original y la pieza clave de su metafísica, porque permite enclavar el orden transcendental en el talitativo, que es el que con más facilidad capta el entendimiento humano. Gracias a ello el orden transcendental no

plicación. Efectivamente el hombre, en virtud de la inteligencia, es un *modo* de realidad, evidentemente, como puede serlo un orangután o un chimpancé. En virtud de una nota que es suya, la inteligencia, se constituye un *tipo* de realidad. Como esencia en sí, la esencia humana en función transcendental determina un *tipo* de realidad, la realidad propia de la esencia intelectual. Sí. Pero lo peculiar está en que el *tipo* de realidad no es sólo la realidad propia de la inteligencia sino la realidad de todo en cuanto tal. Porque **la inteligencia al estar abierta a su propia realidad**, por eso es por lo que está abierta a la realidad en cuanto tal. La función transcendental de la inteligencia abarca toda la realidad *qua tale*. En función transcendental nos encontramos, pues, con que la esencia abierta es justamente un tipo de realidad: aquel tipo en que la realidad *simpliciter* y *qua tale* entra realmente en sí misma o se abre a sí misma» EDR, pp. 220-221.

¹¹² SE, p. 501.

¹¹³ SE, p. 502.

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ SE, p. 503.

¹¹⁶ SE, p. 503.

¹¹⁷ SE, p. 504.

¹¹⁸ SE, p. 504.

¹¹⁹ Todas las conclusiones que se sugerirán están tratadas con más extensión en la tesis doctoral de la autora que se señala al principio del artículo.

queda separado y como aparte de la consideración típica del entendimiento, es decir, la que concibe lo que las cosas son en cuanto a sus contenidos.

Por otra parte, es de una enorme importancia la diferencia que establece Zubiri entre tipos de realidad. La realidad en cuanto realidad no es algo siempre igual, como se podría derivar de una metafísica de la existencia, donde el hecho de existir tiene la misma estructura para todos los seres. No. La consideración de la realidad en cuanto realidad tiene sus matices diferenciales según sea la categoría de las notas que constituyen el orden talitativo de una esencia. En este sentido se ha visto que la persona se diferencia radicalmente de las cosas.

Vista la diferencia de tipos de realidad desde la perspectiva de la persona, se puede observar que la consideración del orden trascendental llevada a cabo por Zubiri da un paso más de aquella realizada por los filósofos de la subsistencia, donde simplemente se afirmaba que subsistencia de la persona era de mayor categoría y dignidad que la subsistencia propia del resto de los supuestos. Esto es así porque Zubiri describe la persona, como se ha visto, como aquella realidad que tiene su realidad en propiedad. Por tanto, no sólo dice que es diferente la subsistencia sino que señala en qué consiste tal diferenciación.

Por otra parte su convicción claramente señalada en multitud de lugares de que el trascendental **mundo** es la función trascendental del **cosmos**, y su convicción de que el cosmos en todo su conjunto forma una sola sustantividad mientras que cada persona es sustantiva, hace plantearse si el mundo de las personas es un mundo diferente del mundo cosmológico. Es decir, el mundo cosmológico está signado por una unidad radical, porque es la función trascendental de una sola sustantividad. Sin embargo el mundo de las personas está sellado por una radical pluralidad ya que es la función trascendental de realidades plurales por definición. En este sentido se podría preguntar si se puede hablar de una sola respectividad, considerada como apertura de la realidad en cuanto realidad. En efecto, una sería la apertura del trascendental mundo perteneciente al cosmos, que podría ser calificado como momento inespecífico, en el sentido que anteriormente se ha señalado. Y otro sería la respectividad que englobaría pluralidad de realidades diferentes porque cada una se pertenecen en propiedad. En este sentido la mundanidad de la que habla Zubiri, que es constitutiva de cada cosa, no sería nunca de una cosa única, sino que desde sí misma pediría pluralidad de realidades que se abren en respectividad.

Sin embargo, de todas las consecuencias que se podrían derivar de la consideración del orden trascendental zubiriano, aquí nos queremos referir brevemente a una, que se refiere a la posibilidad de hablar de transcendentales antropológicos. En efecto, habiendo considerado que la persona es un 'tipo' trascendental de realidad diversa de las realidades cosmológicas, habría que estudiar si el resto de las propiedades transcendentales pueden también distinguirse según el nivel trascendental que se trate.

Recordemos el papel de la función trascendental de la talidad según la cual: «la talidad 'determina' (digámoslo así) *in re* las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales»¹²⁰. En este momento la lógica del discurso nos

¹²⁰ SE, p. 425.

pide que nos detengamos en considerar cuáles son las propiedades transcendentales de la persona, teniendo en cuenta que su talidad ha determinado un cambio a nivel transcendental de enorme importancia. La realidad de la persona es muy diversa de la realidad de lo que llamamos cosas. Por esto, y según la concepción de Zubiri, se podría decir que la persona tiene unas propiedades transcendentales que no tienen las cosas. A esas propiedades se les podría llamar: transcendentales antropológicos.

En efecto, la realidad considerada en general, tiene una serie de propiedades transcendentales que están en toda realidad por el hecho de serlo. Así la verdad, el bien, la belleza, son en cierto modo convertibles con el transcendental radical, que en el caso de Zubiri es la realidad. Pues bien, se trataría de ver si la persona tiene una serie de características o propiedades que sólo se encuentran en ella, pero que suponen una apertura a toda la realidad desde la realidad personal.

Es importante resaltar las consecuencias metafísicas, y en concreto transcendentales, que tiene la distinción zubiriana de diversos tipos de realidad, cuando la realidad en cuanto realidad adquiere unas características diferentes de otro nivel transcendental. Repasando los textos de Zubiri, hay ciertos aspectos del ser humano que en cierto modo son convertibles con la radicalidad de su realidad personal. Uno es el ser-con o mejor la realidad-con, que en este estudio no da tiempo a desarrollar. La realidad humana está esencial y transcendentamente abierta a las cosas y, sobre todo, a otras personas. Y esto es así por otras características que son estructuralmente la persona y constituyen otros modos o nombres de la persona: esto ocurre así, al menos, con la inteligencia, la libertad, el amor.

En primer lugar, ya se ha visto la importancia que Zubiri da a la nota humana de la inteligencia: «la inteligencia es la estructura radical que el hombre posee»¹²¹. Lo transcendental es constitutivamente apertura¹²². Y la apertura transcendental humana está íntimamente relacionada con la inteligencia.

Como ya se explicó anteriormente la persona se define como la autoposición reduplicativa, o autopropiedad. Pues bien, esto es posible gracias a la inteligencia. Zubiri afirma que no existen subsistentes que no sean personales, y se subsiste gracias a la inteligencia¹²³. En este sentido es muy difícil distinguir entre realidad personal y realidad inteligente, pues «no puede existir una realidad dotada de inteligencia que no sea persona»¹²⁴. Persona e inteligencia son dos modos de decir lo mismo.

La inteligencia al inteligir puede serlo todo. En efecto, que la inteligencia tiene carácter transcendental lo descubrió ya Aristóteles. «El único sentido del acto que para Aristóteles tiene alcance transcendental es el entender» recoge Garay¹²⁵. Sin embargo no es un transcendental que se pueda aplicar a toda realidad sino sólo a la realidad inteligente. En ese sentido se puede decir que es un transcendental antropológico.

Por todo lo dicho y aunque la inteligencia es una nota talitativa de la sustantividad humana, al tener una función transcendental tan peculiar, se puede decir que forma

¹²¹ *La persona como forma de realidad*, en SH, p. 118.

¹²² Cfr. IL, p. 335, hablando de la apertura en el ámbito de la verdad.

¹²³ Cfr. *La persona como forma de realidad*, en SH, p. 117-118.

¹²⁴ *La persona como forma de realidad*, en SH, p. 118.

¹²⁵ **J. DE GARAY**, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 342.

parte de las propiedades transcendentales de la persona y podría ser llamada un transcendental antropológico¹²⁶.

Otra de las características peculiares de la persona humana que le diferencia del resto de las cosas del universo es la libertad. Por el modo de estar constituida la sustantividad humana la libertad, está exigida por la propia estructura biológica del hombre. La libertad es exigida por la inconclusión de lo natural para poder subsistir, incluso en tanto que natural¹²⁷. La libertad no flota en el vacío, sino que es el último rasgo modal que va configurando el último aspecto de la intimidad personal, en que el hombre va desplegando y construyendo su propia personalidad.

Zubiri afirma que «la libertad puede entenderse en muchos sentidos»¹²⁸. Distingue tres sentidos de la libertad. Lo que llama: el uso de la libertad, de la libertad como liberación y de la libertad como constitución. Y entre ellos tanto el *uso de la libertad*, como la *liberación* emergen «de la radical *constitución* de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en ser le constituye en ser *libre*»¹²⁹.

A los aspectos de la libertad Zubiri los distingue con preposiciones. Así habla de: ‘libertad de’, ‘libertad para’¹³⁰ y ‘libertad en’. Pues bien, la **libertad en**, es lo mismo que la persona, es decir, podríamos decir nosotros, un transcendental antropológico: «La libertad en este sentido es o puede ser idéntica a la persona. No lo es en los dos primeros, pero sí lo es radical y eminentemente en este tercero. Es *ser libre*»¹³¹.

¹²⁶ Un ejemplo que puede explicar que persona e inteligencia coinciden en su radicalidad está expresada en las siguientes palabras de Simonpietri, donde la consideración de la inteligencia recuerda al **entendimiento agente** de Aristóteles: «A la inteligencia se le pone la realidad para que entienda. La inteligencia siempre de por sí está en acto, está activa. La inteligencia no consiste en ponerse en acto porque ella siempre está en acto. Lo que necesita es lo que ella ha de entender; que se lo pongan o se lo presenten. La inteligencia es igual que el fuego: éste no necesita que lo pongan a quemar, el fuego quema por sí sólo. Pues así mismo la inteligencia por sí misma entiende. Entonces al fuego lo que hay que echarle es leña o papeles. Al igual que al fuego hay que echarle la cosa que ha de ser quemada, así la inteligencia lo que necesita es que se le dé aquello que pueda ser entendido», **SIMONPIETRI MO-NEFELDT, Fannie, A.**, *El acceso del hombre a la realidad según Xavier Zubiri*, en «Anuario Filosófico» 22 (1989/2) p. 124.

¹²⁷ Cfr. *La personalidad como modo de ser*, en SH, p. 145.

¹²⁸ *En torno al problema de Dios*, en NHD, p. 445.

¹²⁹ *En torno al problema de Dios*, en NHD, p. 446. Como ya es sabido más adelante Zubiri cambiará la terminología y en vez de ‘ser’ hablará de ‘realidad’. Sin embargo el sentido de lo que quiere afirmar no cambia.

¹³⁰ Otros autores también distinguen la libertad ‘de’, de la libertad ‘para’. Así por ejemplo: «Esta libertad —la independencia específica de los objetos en el orden intencional, la capacidad de elegir entre ellos, de decidir sobre ellos— no elimina el hecho de que el hombre está condicionado, en el sentido más amplio, por el mundo de los objetos, en especial por el dominio de los valores. Su libertad no es libertad ‘de’ los objetos o valores, sino libertad ‘para’ los objetos y valores. Descubrimos este significado de la libertad no sólo en la misma esencia del ‘quiero’ humano, sino también en cada una de sus formas. Querer es aspirar a algo, y, por tanto, lleva dentro de sí mismo una forma de dependencia de los objetos, que, sin embargo, no elimina en absoluto ni destruye la independencia que encontramos expresada en cada volición sencilla, y todavía más en cada elección (independencia que en uno y otro caso se debe al hecho de la decisión» **WOJTYLA, K.**, *Persona y acción*, o.c., p. 155.

¹³¹ HD, p. 330.

Con esta declaración tenemos que tanto persona, como inteligencia, como libertad son elementos constitutivos de la realidad humana que están a nivel trascendental. Aunque se distinguen nominalmente hay un plano donde son difícilmente distinguibles porque forman una unidad en la que una de ellas hace posible a la otra. Libertad, inteligencia, persona, son diversos nombres que designan la estructura ontológica y constitutiva, trascendental del ser humano.

Pero aún hay más. Hay, al menos, un tercer aspecto de la persona que también es exclusivo suyo, y que puede tener el carácter de propiedad trascendental humana. Se trata del amor. En efecto, el amar es una actividad exclusivamente personal. Zubiri recoge cómo los padres griegos entendieron que el amor en Dios no era una vaga metáfora, ni un atributo moral, sino una caracterización metafísica del ser divino. Es decir la *ágape* es una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades.

Para designar el amor en la filosofía griega se utilizó el vocablo *éros*, distinto de *ágape*, aunque dentro de la misma línea: la estructura ontológica de la realidad¹³². Refiriéndose a la diferencia *éros-ágape* afirma Zubiri: «El *éros* saca al amante fuera de sí para *desear* algo de que carece. Al lograrlo obtiene la perfección última de sí mismo. En rigor, en el *éros* el amante se busca a sí mismo. En la *ágape*, en cambio, el amante va también fuera de sí, pero no sacado, sino liberalmente donado; es una *donación* de sí mismo; (...) Mientras que en el *éros* el amante se busca a sí mismo, en la *ágape* se va al amado en cuanto tal»¹³³.

La *ágape*, en concreto, es el amor personal en que el amante, la persona se otorga por liberalidad. Esta noción es de interés para ver cuál puede ser la relación entre la persona y el amor considerado como *ágape*. Por una parte, es algo ontológico como la persona, constitutivo del ser humano. También el *éros*. En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto el natural como el personal, es algo ontológico y metafísico.

Por otra parte, el amor personal, la *ágape*, además de ser una dimensión ontológica del amante, al ser pura efusión desde la persona, coincide prácticamente con ella. En consecuencia se podría afirmar, que de un modo similar a como hay un sentido del término inteligencia y del término libertad, que coinciden con la persona, del mismo modo podríamos decir que el amor, ontológicamente considerado, en el sentido de *ágape*, es otro nombre con el que se designa la misma realidad personal.

En definitiva, y como conclusión, se puede decir que en Zubiri la diferencia entre las cosas y las personas se halla fundamentalmente en el nivel trascendental. Y, aunque no lo dice expresamente, de sus textos se puede deducir que al ser diferente el momento de realidad personal del momento de realidad de las cosas, en la persona se puede hablar de unos transcendentales característicos sólo de ella, como son al menos, la inteligencia, la libertad y el amor.

¹³² Cfr. *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en NHD, p. 464. Como se advierte en esta obra, de su primera producción, Zubiri no distingue todavía técnicamente entre realidad y ser, sino que los emplea estos vocablos indistintamente.

¹³³ *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, en NHD, p. 464.