

## REFLEXIONES SOBRE LA FUNCION TRANSCENDENTAL EN ZUBIRI <sup>1</sup>

En toda cosa aprehendida como real por la inteligencia Zubiri distingue dos momentos: el contenido y 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. Es el momento de talidad de la cosa. Del mismo modo la formalidad de realidad incluye siempre al contenido y lo dota de su carácter de realidad. Se trata del momento de transcendentalidad <sup>2</sup>.

Sobre los momentos de talidad y transcendentalidad se constituyen el orden talitativo y el orden transcendental que determinan la estructuración básica de la metafísica zubiriana. No se trata de dos órdenes meramente yuxtapuestos entre sí. El momento de transcendentalidad determina la talidad, y a esta determinación la denomina Zubiri *función talificante*. Por su parte, la talidad determina también las propiedades transcendentales de la realidad, es la *función trans-*

1 El presente trabajo fue presentado como ponencia en el Seminario Xavier Zubiri en la sesión del 19 de abril de 1991 y continúa el trabajo de investigación iniciado con mi tesis doctoral *Inteligencia y esencia en Xavier Zubiri* dirigida por D. Antonio Pintor-Ramos y presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1989. Quiero dejar testimonio de mi entrañable agradecimiento al prof. Antonio Pintor-Ramos por el generosísimo apoyo con el que me ha obsequiado desde hace años. Sin su permanente ayuda y confianza mi trabajo de investigación filosófica sería literalmente imposible. Sin embargo, esto no constituye ningún «aval» para las ideas que aquí expongo. Tanto los errores que hubiere como las seguras insuficiencias que hay son de mi absoluta y única responsabilidad. No así los posibles aciertos.

2 Las obras de Zubiri se citan en este texto conforme a las siguientes siglas: NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987; SE: *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985; NIH: 'Notas sobre la inteligencia humana' en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, 244 p; RR: 'Respectividad de lo real', *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979; IRE: *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984; IL: *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; IRA: *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983; EDR: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1989.

*condendental* de la talidad. Ambas funciones, tomadas en su unidad intrínseca, configuran el núcleo originario de la filosofía de Zubiri <sup>3</sup>.

El problema de la relación entre el orden transcendental y el orden talitativo es sin duda el problema central de toda la filosofía occidental, es el problema metafísico por excelencia. La filosofía tiene que ver tan esencialmente con el orden transcendental que sólo cuando tal orden fue expresamente tematizado surgió la filosofía como tal. Allí, pues, donde hay filosofía hay también una explicitación de este orden. Desde esta óptica considero que no hay diferencia entre filosofía y metafísica, sin que ello suponga ninguna toma de posición a favor de ninguna metafísica determinada.

Es verdad que la historia de la metafísica está incurra en cierta medida en su propia negación. Se dan, en efecto, filosofías que niegan la existencia de todo aquello que tenga el menor atisbo de transcendentalidad, que niegan la metafísica de modo radical. Sin embargo, cuando esto ocurre asistimos a una situación especialmente paradójica. La negación de la metafísica sólo puede hacerse desde la metafísica y, en este sentido, es también, se reconozca o no, metafísica. Ciertamente será una metafísica peculiar, pero que al fin y al cabo no podrá estar fuera de ella. Lo que ocurre es que cuando se observan las cosas desde una determinada distancia histórica nos damos cuenta de que cuando se niega la metafísica generalmente lo que se está haciendo es negar este o aquel modo concreto de entenderla que se confunde con la metafísica en cuanto tal. Por ello, no es de extrañar que los filósofos que han negado la metafísica de modo radical, como Nietzsche, abran enormes posibilidades metafísicas dotadas de una gran fecundidad. Es la paradoja del saber metafísico. No se trata de un círculo vicioso sino más bien del supremo enigma en que consiste la realidad.

A Platón se le ha atribuido, sea ello cierto o no, ser el principal introductor de la dualidad en el dominio de la metafísica. Frente a él, y ya desde Aristóteles, la filosofía occidental ha intentado recuperar la unidad metafísica de lo real. Ahora bien, si a la dualidad platónica subyacía al concepto de metafísica como aquél saber que se encamina hacia lo que está más allá de de lo sensible, hacia lo suprasensible, la historia de la filosofía occidental, desde este punto de vista, tenía que ser por fuerza la destrucción de la metafísica así entendida. En esta línea tienen que ser interpretados los sistemas filosóficos de Hegel y Nietzsche.

La situación del pensamiento metafísico en el siglo xx parte así de una doble experiencia. Primero de la experiencia de la imposibilidad del dualismo en sentido radical. Después de Hegel y Nietzsche ya no es posible pensar en la existencia de otro mundo absolutamente al margen nuestro, no es posible instaurar un orden transcendental radicalmente independiente. Segundo, de la experiencia de la inviabilidad de todo reduccionismo. Si no es posible el «otro mundo» en tanto que puramente otro y al margen de este mundo, tampoco es posible eliminar el orden transcendental, esto es, comprender este mundo como Espíritu Absoluto o Eterno Retorno de lo idéntico. El hecho de que el hombre

3 Cf. IRE 123-126.

actual se considere instalado en un mundo caracterizado por su historicidad radical exige una metafísica que haga posible el tiempo, una metafísica abierta.

Si la filosofía tiene que ver esencialmente con el orden transcendental, entonces la novedad de cada filosofía tendrá que ser considerada desde esta perspectiva. Una filosofía nueva instauro un nuevo modo de entender la transcendentalidad. Por ello, Zubiri será un filósofo original en la medida en que logre articular un sistema metafísico a partir de un nuevo modo de afrontar y explicitar en qué consiste el orden transcendental. Si ello conlleva una reestructuración de toda la filosofía es porque lo transcendental, como ya señalara Kant, no deja nada fuera de su alcance. Cualquier innovación en el dominio de lo transcendental tiene que repercutir necesariamente en todos los dominios de la filosofía, sencillamente porque da lugar a una nueva filosofía.

Ahora bien, ¿cómo es posible pensar de nuevo el orden transcendental sin introducir una dualidad metafísica y sin caer en reduccionismos insostenibles? Tal es, a mi modo de ver, el problema metafísico de nuestro tiempo. Dentro de esta línea se encuentra situado el proyecto filosófico zubiriano. La idea de función transcendental es, a mi modo de ver, su aportación más importante. Zubiri intenta con ella estructurar una metafísica que piense el orden transcendental como intrínsecamente abierto.

## 1. LA FUNCION TRANSCENDENTAL COMO PROYECTO

La filosofía de Zubiri, considerada tanto en su proceso de maduración interna como en su totalidad, está estructurada en torno a un concepto metafísico básico: el de función transcendental. El concepto zubiriano de función transcendental es pues, según creo, su innovación metafísica central de tal modo que toda su filosofía gira alrededor de él. Frente al problema metafísico de nuestro tiempo Zubiri opta por construir un orden transcendental que, manteniendo su irreductibilidad frente al orden talitativo, no suponga, sin embargo, ninguna dualidad metafísica sino que, antes bien, este construido en función de él.

Si tomamos como punto de referencia para entender la trayectoria evolutiva del pensamiento de Zubiri el concepto de función transcendental, creo que dicho concepto se insinúa implícitamente o, si se quiere, de un modo proyectivo, en *Naturaleza, Historia, Dios*. En el prólogo a dicha obra escrito en 1980, nos dice: «De esta suerte, el presente libro, *Naturaleza, Historia, Dios* es una etapa no tan sólo superada, sino asumida en esta metafísica de lo real, en que desde hace treinta y cinco años me hallo empeñado. Es, repito, la etapa determinada por la inspiración común de lo real en cuanto real» (NHD 17). La etapa que concluye en *Naturaleza, Historia, Dios* está a la vez superada y asumida en la etapa posterior. Ello significa que las ideas allí desarrolladas y por las que durante algún tiempo discurrió el filosofar zubiriano son insuficientes para comprender su obra posterior a pesar de que apunten direccionalmente hacia ella. La reconstrucción de la trayectoria evolutiva de Zubiri sólo puede hacerse desde sus últimas obras. La asunción del pasado en el futuro sólo es posible porque el futuro ha revelado que lo nuevo de su filosofía metafísica estaba ya, de algún

modo, presente en lo antiguo. Ahora bien, ¿de qué modo estaba presente? Sin pretender entrar ahora en las diversas influencias filosóficas <sup>4</sup> que confluyen en la elaboración de los escritos agrupados en *Naturaleza, Historia, Dios*, creo que es correcto sostener que la inspiración a la que Zubiri alude en el texto antes citado tiene su mejor expresión en el título mismo de la obra. Como ha indicado Diego Gracia <sup>5</sup> dicho título es por sí mismo una tesis filosófica. Pues bien, creo que esa tesis es la función transcendental. No se trata, evidentemente, de una tesis explícitamente expuesta, cosa que sólo ocurrirá en el período de madurez, sino de un proyecto filosófico implícito que irá tomando cuerpo de un modo lento y progresivo. Se trata pues de un esbozo proyectivo que, considerado de modo retrospectivo, puede arrojar luz acerca del tránsito de la etapa ontológica de la filosofía de Zubiri a la etapa metafísica.

Si Zubiri pretendía asumir el problema metafísico tal y como estaba planteado en el siglo XX en virtud de de la situación creada por las filosofías de Hegel y Nietzsche, ¿qué otra posibilidad le quedaba a la metafísica sino estudiar cada uno de los modos básicos de realidad por sí mismos, esto es, la naturaleza, la historia y Dios, intentando después analizar si ello fuese posible la funcionalidad transcendental de unos con respecto a otros? Que en el prólogo de 1980 <sup>6</sup> Zubiri nos diga que en la etapa posterior a NHD se haya tenido que dedicar a desmontar las gigantescas sustantivaciones de conceptos filosóficos básicos como son el espacio, el tiempo, el ser y la conciencia, está indicando a las claras que el hilo conductor de tal desmonte está siendo la función transcendental. Y, bien vistas las cosas, así tiene que ser. La función transcendental progresivamente ganada en la etapa de madurez es la que le va a permitir desmontar aquellas realidades que en la metafísica clásica han sido entendidas como auto-suficientes, esto es, le permite eliminar las dualidades metafísicas cumpliendo con la exigencia de elaborar una metafísica a la altura de nuestro tiempo. Entender la historia en función de la naturaleza, entender igualmente a Dios, de algún modo, en función de la naturaleza y de la historia, era justamente el proyecto que cerraba una etapa de su filosofía y abría igualmente otra. Tal proyecto, según se habría de desvelar más tarde con el paso del tiempo, no es otro que la función transcendental.

Vistas así las cosas era de todo punto necesario que después de *Naturaleza, Historia, Dios*, se abriera una etapa de prolongado silencio en la lenta maduración de la filosofía de Zubiri. Y ello por la indole del concepto de metafísica que Zubiri estaba penosamente alumbrando. La función transcendental lo es de las talidades reales y concretas del mundo. Por tanto, para llevar a cabo el proyecto con el que se cerraba la etapa de NHD era absolutamente imprescindible dedicarse durante algún tiempo al estudio minucioso y en profundidad del orden talitativo. Y esto es inexorable. Al orden transcendental se accede

4 Cf. A. Pintor-Ramos, *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca 1983; 'Zubiri y la fenomenología', en *Realitas* III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona 1986.

5 Cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona 1986, pp. 79-98.

6 Cf. NHD 9-17.

única y exclusivamente desde la talidad. De ahí que para el estudio de este orden sólo exista un camino previo: la comprensión de los saberes científicos que aportan el conocimiento concreto de las talidades mundanales. A ello tuvo que dedicarse Zubiri durante bastante tiempo<sup>7</sup>. Me parece sobradamente evidente que Zubiri no buscaba comprender la realidad científica por sí misma, sino que profundizaba en ella desde una perspectiva rigurosamente filosófica. La función transcendental, tal y como dicho concepto va a configurarse en su madurez, es inexplicable sin el conocimiento científico de la realidad. Para Zubiri la dependencia de la filosofía respecto de la ciencia, al menos en algunos de los dominios de la filosofía, fue primordial durante bastante tiempo, lo cual no decide sobre el problema de hasta qué punto en su última madurez elabora un concepto de función transcendental que, por su originariedad radical, tuviera que ser en cierto modo anterior a la ciencia.

La función transcendental aparece ya explícitamente considerada como tal en *Sobre la esencia*<sup>8</sup>. Zubiri hace uso sistemático de ella para el replanteamiento del orden transcendental que se lleva a cabo en esta obra suya de madurez. En este sentido, en *Sobre la esencia* se hace realidad el proyecto esbozado en *Naturaleza, Historia, Dios*. Sin embargo, según pienso sólo a la altura de la trilogía se alcanza la radicalización última y definitiva de la función transcendental.

La tesis que voy a desarrollar no se puede demostrar todavía *in extenso* al carecer de importantes trabajos inéditos que arrojarían abundante luz sobre cómo pudo ir evolucionando el tema del orden transcendental. Esto nos va a obligar a proceder de modo indirecto, esto es, a reconstruir algunas líneas parciales de su filosofía que dejen traslucir cómo ha podido ir madurando el tema en su conjunto. Qué las líneas sean parciales no significa que sean secundarias ni que lo que en ellas se ponga de manifiesto no tenga validez extensiva para el resto de su filosofía. Todo lo contrario, aún tratándose de líneas parciales no dejan de ser por ello auténticamente nucleares y fundamentadoras de todo el filosofar zubiriano.

## 2. SENTIENTIFICACION Y TRANSCENDENTALIZACION

La idea de inteligencia sentiente es el resultado de un lento proceso de maduración. Esta idea que poco a poco se va convirtiendo en uno de los pilares del filosofar zubiriano sufrió, como es natural, una suerte de evolución radicalizadora cuyo término final está marcado por la trilogía sobre la inteligencia. Desde esta última obra es posible reconstruir el camino que Zubiri tuvo que

7 Cf. I. Ellacuría 'Introducción a la antropología de Zubiri', *Realitas* II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1975, pp. 55-62. Cf. C. Baciero, 'Conceptuación metafísica del "de suyo"', *Realitas* II.

8 Cf. SE 425 ss.

recorrer para alcanzar el concepto maduro de inteligencia sentiente que en *Sobre la esencia* todavía no había sido plenamente alcanzado <sup>9</sup>.

Uno de los avances más importantes de la trilogía respecto de las anteriores obras zubirianas en las que se trata sobre la inteligencia consiste en la definitiva explicitación del carácter sentiente de la inteligencia como base de su despliegue en el logos y en la razón. En efecto, si comparamos la noción de inteligencia que aparece en *Sobre la esencia* con la de la trilogía observaremos lo siguiente. En primer lugar, de SE a la trilogía tiene lugar un importante cambio de conceptualización del carácter formal del sentir en cuanto tal. Se trata del paso de la estimulidad a la impresividad. Este cambio está motivado por las implicaciones negativas derivadas de la noción de sentir como estimulidad. El sentir como estimulidad, como mera suscitación de respuestas biológicas, no posibilita la intrínseca unidad del acto de aprehensión exigida por la noción misma de inteligencia sentiente como carácter formal de la aprehensión humana. Por ello, si tal noción tenía que ser posible en sí misma y a su vez necesaria a partir del hecho de la impresión de realidad, era preciso articularla en un marco diferente al de SE.

La trilogía rompe con la identidad entre sentir y puro sentir <sup>10</sup> para posibilitar una nueva caracterización del sentir: el sentir como impresión. Desde esta caracterización del sentir se hace posible sostener el radical carácter sentiente de la inteligencia. Es sentiente porque la formalidad de realidad, que es la formalidad del sentir humano, es formalmente la misma que la del inteligir. Con ello el concepto de inteligencia sentiente en la filosofía de Zubiri alcanza su madurez definitiva. Pues bien, a este proceso de maduración del concepto de inteligencia sentiente que hace posible el carácter sentiente de todos los modos de la inteligencia humana lo vamos a denominar sentientificación.

No cabe duda de que el proceso de sentientificación al que aludo estaba ya formalmente iniciado mucho antes de la elaboración de la trilogía, es más, que el concepto de inteligencia sentiente que se elabora en SE es una fase de este proceso que afecta a todas las demás fases por las que tuvo que discurrir el filosofar zubiriano sobre la inteligencia. La trilogía es la continuación de este proceso de sentientificación y su culminación en la obra zubiriana.

Pero este proceso de sentientificación no va a afectar solamente a las estructuras aprensivas y a su despliegue modalizador, sino que se va a reflejar también, de algún modo, en lo que en ellas se actualiza como realidad. Si la inteligencia y la realidad son en su misma raíz —según nos dice Zubiri <sup>11</sup>— rigurosamente congéneres, un cambio en la fundamentación del carácter sentiente de la inteligencia tenía que reflejarse también en lo sentientemente inteligido. De ahí que el proceso de sentientificación no sea en absoluto un proceso aislado sino que guarda conexiones esenciales con toda la filosofía zubiriana.

<sup>9</sup> Cf. J. Bañón, 'La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri', *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 18 (1991) 65-80.

<sup>10</sup> Cf. IRE 79.

<sup>11</sup> Cf. IRE 10.

En el análisis del proceso de sentientificación se pone de manifiesto un esquema evolutivo de la filosofía de Zubiri que, permite, según pienso, no sólo reconstruir la maduración paralela de otros dominios de su filosofía sino que también arroja abundante luz sobre la evolución de la filosofía zubiriana considerada en su conjunto. El proceso de sentientificación no es sino una sola cara, la cara talitativa, de un proceso más amplio cuya otra cara básica y fundamental es la transcendental. Si la inteligencia sentiente actualiza las cosas reales tanto en su carácter de talidad como de transcendentalidad, el proceso de sentientificación, en lo que respecta a la actualización sentiente de la transcendentalidad, tiene que ser también un proceso de transcendentalización.

Se da así un proceso que, por lo que toca a lo que primeramente vamos a exponer, se podría denominar bien como transcendentalización sentiente, bien como sentientificación transcendental. En ambos casos lo que hacemos es describir la definitiva maduración del concepto nuclear de función transcendental. Esta tuvo lugar en la trilogía y en los escritos publicados por Zubiri durante los años setenta que van preparando esta última obra suya publicada en vida <sup>12</sup>. Ahora bien, por ser un concepto metafísico lo que en la trilogía se estaba madurando, esta maduración tenía que tener por fuerza una decisiva repercusión, y la tuvo, en todos los ámbitos de realidad a los que se aplicó el pensamiento zubiriano. Todos ellos tenían que ser ahora resituados desde una perspectiva que, globalmente considerada, no era nueva pero que jamás antes había alcanzado este grado de precisión y de radicalidad. Por eso en la trilogía se retoman la mayor parte de los temas nucleares de su filosofía: constructividad, sustantividad, esencia, persona, modos y formas de realidad, respectividad, hominización, evolución, cosmos, mundo. Todo lo que antes había sido pensado por Zubiri tenía que ser ahora colocado en la perspectiva de la transcendentalización sentiente. Cuando se leen esas páginas <sup>13</sup>, en las que Zubiri recompone en breves líneas y cuadros muchas de las ideas centrales de su doctrina, se tiene la impresión de que lo que está haciendo es colocarlas bajo la óptica de la inteligencia sentiente. Y así es. Lo que ocurre es que dicha colocación, al estar realizada desde un concepto de inteligencia sentiente en el que se ha ganado para sí la función transcendental, trae consigo nuevos efectos que no son advertidos so pena que nos coloquemos en la atalaya de la sentientificación transcendental, esto es, en la función transcendental actualizada en la inteligencia sentiente.

Sin embargo, del conjunto de los temas de su filosofía, hay sólo un único tema que apenas aparece considerado en la trilogía. No sólo porque se trata del más difícil de resituarse desde esta obra, sino también por ser aquello en lo que Zubiri parece estar pensando en última instancia. Pienso que no es ninguna causalidad que Zubiri se pusiera a redactar el libro sobre Dios, el libro que siempre tenía *in mente*, el que siempre le hubiera gustado escribir y el que en cierto modo estaba siempre escribiendo, después de haber concluido la magna

<sup>12</sup> Uno de los más importantes trabajos publicados en estos años es 'Respectividad de lo real', *Realitas* III-IV, 1979.

<sup>13</sup> Cf. IRE 201 ss.

tarea de la trilogía <sup>14</sup>. Solo después de esta obra, según creo, se despejó finalmente ese dificultosísimo camino para acceder a Dios que era la transcendentalización sentiente <sup>15</sup>.

Consideremos la función transcendental en la trilogía. En apartado de *Inteligencia y realidad* <sup>16</sup> que trata sobre la estructura de la impresión de realidad, Zubiri analiza su estructura modal, su estructura transcendental y por último la unidad estructural de dicha impresión. Es en este tercer apartado donde explícitamente se aborda el tema que nos ocupa. La función transcendental no es sino una cara de una única función que envuelve tanto el contenido específico de lo aprendido como el momento inespecífico de realidad. El momento de realidad es descrito por Zubiri como «apertura respectiva a la suidad mundanal» (IRE 124). Esta apertura afecta inmediatamente al contenido de lo aprehendido al que está respectivamente abierto y, gracias a ello, el contenido no es un mero contenido sino un contenido «tal», es realidad «tal», talidad. Se trata de la función talificante. Ahora bien, esta misma función es también función transcendental porque: «Lo real no es solamente “tal” realidad sino también “realidad” tal. El contenido es la determinación de la realidad misma. Es la *función transcendental*. Envuelve también el contenido, y no sólo de un modo abstracto, sino haciendo de él una forma y un modo de realidad. Realidad no es algo huero, sino una formalidad muy concretamente determinada. Hay no sólo muchas cosas reales, sino también muchas formas de ser real. Cada cosa real es una forma de ser real. Lo veremos en otro capítulo. Entonces es claro que la transcendentalidad no reposa conceptivamente sobre sí misma, sino que pende del contenido de las cosas» (IRE 124-125).

Para comprender el punto de vista en el que se coloca este texto conviene insistir en dos aspectos. En primer lugar, la función transcendental tal y como se describe en IRE parte, como no podía ser de otra manera, de la impresión misma de realidad, de la actualización primordial de lo real en la inteligencia sentiente. Es más, no sólo parte de dicha impresión sino que tampoco la abandona en ningún momento. La función transcendental que Zubiri nos describe proviene de un análisis de la impresión misma de realidad en cuanto actualizada en nuestra aprehensión. En segundo lugar, el tratamiento de la función transcendental aparece en IRE justamente cuando Zubiri intenta aclarar la unidad de dicha impresión. Por eso afirma: «Función talificante y función transcendental no son dos funciones sino dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad» (IRE 125).

Zubiri destaca expresamente la unidad de los dos momentos básicos de la aprehensión, el contenido y la formalidad. Y esto es importante tenerlo en cuenta por cuanto que se trata de una unidad funcional en la impresión misma

14 Cf. A. Pintor-Ramos, 'Dios y el problema de la realidad en Zubiri', *Cuadernos del pensamiento* 1 (1987) 107-121.

15 Dificultosísimo en cuanto a su explicitación filosófica pero no en cuanto a su posibilidad real para el ser humano concreto, puesto que Dios es para Zubiri una realidad intrínsecamente accesible. Cf. HD.

16 Cf. IRE 123-126.



de realidad. Pues bien, ¿cuáles son las condiciones que hacen posible esta unidad en la trilogía?

Para que la función transcendental sea posible en la impresión de realidad se requiere una actualización originaria de sus dos momentos estructurales básicos, el contenido y la formalidad, en su respectiva funcionalidad. Se requieren pues dos cosas. En primer lugar, un contenido específico inmediatamente abierto a estar determinado en función talitativa por el momento transcendental, es decir, un contenido abierto a ser «tal realidad». La talidad del contenido resulta ser así una determinación inmediata de la formalidad de realidad. En segundo lugar, una formalidad de realidad inmediatamente abierta a estar determinada en función transcendental por el momento talitativo, es decir, abierta a ser «realidad tal».

Pues bien, ninguna de estas dos condiciones se cumplen formalmente en *Sobre la esencia*. Ello se debe a la caracterización del sentir en dicha obra como un puro sentir animal<sup>17</sup>. En efecto, el sentir en SE no está caracterizado inmediatamente como impresividad, sino como estimulidad y, como tal, está afectado por la formalidad estímúlica. De ahí que las dos condiciones requeridas para el desarrollo de la función transcendental a partir de la impresión de realidad no estén todavía cumplidas en dicha obra. El contenido, al estar afectado por la formalidad de estimulidad, queda en sí mismo cerrado a la función talificante de la formalidad de realidad. El contenido no puede ser así inmediatamente talificado. De idéntico modo, la formalidad de realidad, al no ser la formalidad intrínseca del sentir, tampoco puede estar inmediatamente abierta al contenido quedando cerrada a la función transcendental de la talidad. No se trata de una cuestión sin importancia. Si la función transcendental está en SE cerrada en el primario acto de aprehensión, entonces no se pudo alcanzar en dicha obra el punto del que parte la función transcendental de la trilogía: la unidad estructural de la impresión de realidad. Justo a partir de dicha unidad se estructura la función transcendental.

Si en SE no se podía abrir la función transcendental a partir del concepción estímúlica del sentir, entonces tal función tenía que recaer en la inteligencia. De ahí que Zubiri otorgue a la inteligencia una función que no tenía ni podía tener por sí misma. La inteligencia, para ejercer su acto, tiene que superar la formalidad estímúlica, esto es, tiene que suspender el mero sentir animal<sup>18</sup>. Pero de este modo se rompe la originaria función transcendental de la impresión de realidad. De esta forma no pudo desplegarse en SE la función transcendental del sentir humano, la sentientificación de la inteligencia.

Sin embargo, frente a lo que venimos afirmando se podría quizá objetar que Zubiri desarrolla con claridad en SE el concepto de función transcendental y que tal concepto es además la clave del orden transcendental. Y efectivamente así es. Sin embargo, esto no está en contradicción con lo que venimos afirmando. En efecto, creo que hay que considerar que SE representa una etapa

17 Cf. SL 119.

18 Cf. NIH.

crucial en el desarrollo evolutivo de dicho concepto aunque no represente la madurez definitiva del mismo. Precisamente porque Zubiri estaba en posesión de dicha función, la dinámica interna por ella abierta va a exigir que su evolución posterior discorra dentro del ámbito de lo ya ganado en SE.

El proceso de maduración de la filosofía zubiriana está particularmente afectado por una situación paradójica. De ahí la dificultad de comprenderlo. Por una parte, desde *Naturaleza, Historia, Dios*, la filosofía de Zubiri camina hacia la función transcendental y en ello radica la innegable continuidad de toda su trayectoria filosófica globalmente considerada. Esta continuidad es tan fuerte que, considerada la función transcendental en sí misma tal y como se conceptúa en SE, ni siquiera la trilogía puede dar un paso más sobre este concepto porque, en rigor, es radicalmente insuperable dentro del marco de la filosofía zubiriana. En SE se marca así un hito decisivo y, sin embargo, todavía quedaba mucho por hacer en cuanto a la aclaración, estructuración y radicalización de la función transcendental. La continuidad global es, por lo tanto, innegable. Tanto el período que va desde NHD hasta SE, como el que transcurre desde SE hasta la trilogía tiene que ser concebido como un lento y progresivo despejamiento de dicha función.

Pero esto no impide que dentro de esta línea de aclaración y aplicación de la función transcendental, Zubiri se topara en su desarrollo con un sinnúmero de graves obstáculos y dificultades que desde diversas partes de su filosofía le iban surgiendo y que obstaculizaban la posibilitación radical del concepto de función transcendental. Cada una de esas dificultades, según su mayor o menor peso, según su mayor o menor complejidad para ser integrada dentro de la función transcendental, nos podrían ir dando, si contáramos con sus inéditos, el conjunto de fases por las que fue atravesando su proyecto filosófico. La maduración de su filosofía tiene que ser concebida, por tanto, como la puesta en marcha de un proyecto metafísico unitario que en su despliegue tiene que ir integrando en su seno aquello que se presenta como reactio a ser pensado desde la función transcendental. Por ello no está excluido, sino todo lo contrario, que dentro de este despliegue Zubiri tuviera que transformar aspectos de su filosofía que, en rigor, se manifestaran ulteriormente como imposibilitadores de aquella función transcendental que él mismo había elaborado.

Esto explica que, por un lado, pocas cosas parezcan cambiar desde SE a la trilogía. La trilogía se encuentra en la misma línea, exacta y rigurosamente en la misma línea general que SE. Pero, por otro lado, si se analizan ambas obras desde la función transcendental se observan también diferencias muy importantes y significativas. Diríamos que, por estar en la misma línea, no pueden ambas obras decir lo mismo, sino que tienen que diferir. Las diferencias son aquí, por paradójico que pueda parecer, la mostración radical de la unidad del proceso de maduración de su filosofía. La trilogía está en continuidad con SE porque, desarrollando la línea abierta por la función transcendental elaborada en SE, se atiene tan rigurosamente a dicha función que, precisamente para ser fiel a ella por entero, tiene que modificar en profundidad aspectos de SE que a la postre se manifestaron como estando en contradicción con la función transcendental misma. Pues bien, esto es precisamente lo que ocurre con el

proceso de sentientificación. En rigor, dicho proceso no es sino la culminación de la función transcendental en el orden de la inteligencia sentiente y tiene que ser concebido como formando una mera dimensión, aunque decisiva, de la evolución del concepto de función transcendental que afecta a todos los órdenes de su filosofía y muy especialmente al orden transcendental. Por ello afirmamos que el proceso de sentientificación es también, y necesariamente, un proceso de transcendentalización: es el proceso de la sentientificación transcendental que culmina en la trilogía.

La dinámica abierta por el concepto de función transcendental es, pues, una dinámica en cierto modo interna y permite, a su vez, situar a Zubiri en la historia de la filosofía. En efecto, Zubiri entrevió a la altura de NHD lo que habría de constituir en el futuro la inspiración máxima de su reflexión filosófica, esto es, que el orden transcendental tenía que ser comprendido y analizado en función del orden talitativo sin que quedara reducido a él. Este proyecto filosófico exigía, sino estaba dispuesto a retroceder a la metafísica clásica dualista por más que estuviera en la disposición de asumir lo que de ella pudiera asumirse sin que el proyecto mismo quedara desbaratado, y Zubiri no estaba dispuesto a retroceder a dualismos ya definitivamente trasnochados, exigía pues un despliegue dinámico que se concretaba en dos tareas. Tal movimiento no es sino la doble cara de la función metafísica de la que hablamos bien como función transcendental, bien como función talitativa.

El despejamiento de la función transcendental exigía, en primer lugar, la tarea de analizar el momento de transcendentalidad presente en toda talidad. Y ello de modo que la talidad no anulara ni redujera la transcendentalidad, sino que simplemente estuviera en función de ella. Ahora bien, como función talitativa exigía, en segundo lugar, que toda transcendentalidad debería estar actualizada y abierta desde alguna talidad concreta y determinada, sin que la transcendentalidad absorbiera, anulara o redujera la talidad, sino que, simplemente, estuviera en función de ella.

Este doble movimiento interno del proyecto zubiriano, que en sí mismo y de modo abstracto es fácil de describir, tenía que tropezar constantemente con una doble dificultad. Primero, tenía que enfrentarse a talidades que, a primera vista, estaban desprovistas de toda transcendentalidad, ya que la ciencia había echado por los suelos muchos de los conceptos de los que la filosofía clásica se había servido justamente para poner de manifiesto su carácter transcendental. Pero, en segundo lugar, tenía que enfrentarse también con realidades dotadas de una transcendentalidad tan significativa y especial que constantemente se corría el riesgo de entenderla al margen de toda talidad. De ahí la enorme dificultad de esta doble marcha en virtud de la doble dificultad que tenía que afrontar. Porque, precisamente por tratarse de un proyecto filosófico, en él se tenía que integrar, de algún modo, todo: la naturaleza, la historia y Dios mismo. Zubiri tenía que hacer lo imposible, y lo hizo. Tenía que asumir, dicho sea metafóricamente, todo lo que había dicho Nietzsche<sup>19</sup> sobre la eliminación radi-

19 Cf. la caracterización de la metafísica zubiriana como postnietzscheana en J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 219-237.

cal del mundo suprasensible platónico, pero, y ahí radicaba quizá la dificultad más grave, sin asumir la muerte de Dios. Tenía que hacer algo tan complejo como lo siguiente: suprimir las dualidades metafísicas de la historia de la filosofía, pero sin que, a su vez, desapareciera del todo la dualidad; suprimir el otro mundo, en tanto que puramente otro, sin que, a su vez, el otro mundo dejara de ser, bajo cierto aspecto, otro. Todo el problema de la maduración de su filosofía se reduce a saber cómo fue progresiva y dificultosísimamente haciéndose posible ese concepto filosófico de función transcendental que, bajo su expresión aparentemente sencilla y fácil, esconde tanto la problemática de una complejidad inaudita como la novedad radical de la metafísica zubiriana.

El proceso de sentientificación no es, por tanto, algo aislado en la evolución de la filosofía de Zubiri, sino todo lo contrario. Representa más bien la totalidad de su proceso, pero desde uno de sus puntos nucleares. Por ello la culminación de este proceso de sentientificación en la trilogía tenía obligatoriamente que reobrar sobre otros puntos igualmente nucleares de su sistema. Y no se trataba aquí de eliminar lo que ya se había conseguido con anterioridad sino de situarlo ahora en la perspectiva de una función transcendental ya madura. Por eso afirmo que el proceso de sentientificación es también *eo ipso* un proceso de transcendentalización. Zubiri no tuvo ningún reparo en sentientificar radicalmente la inteligencia, talificarla radicalmente, porque sabía que sólo así podría tener acceso y plantear radicalmente el orden transcendental. Aunque el orden transcendental, en virtud de la sentientificación, tuviera que adquirir caracteres novedosos y sufrir dolorosas amputaciones, era la única manera de conseguirlo filosóficamente. Zubiri contaba con la llave que le impedía caer tanto en Hegel como en Nietzsche, contaba con la función transcendental. Tenemos que ver ahora cómo se reordena el orden transcendental en virtud de la sentientificación.

### 3. TRASCENDENTALIZACIÓN Y SENTIENTIFICACIÓN

La sentientificación no es sino la dimensión talitativa<sup>20</sup> del proceso de maduración del concepto de inteligencia sentiente. Que toda intelección sea intrínsecamente sentiente significa que toda actualidad intelectual tiene un momento de talidad que está actualizado en impresión, que el contenido concreto impresivamente actualizado es un componente esencial de todo acto de intelección cualquiera que sea su modo. Pero además, por ser impresión «de realidad», ello hace que este momento transcendental esté también siempre dado en impresión. Decir que la inteligencia es sentiente implica pues dos cosas que van intrínsecamente unidas. Primero, que la inteligencia humana, por tener que moverse siempre en el terreno de la impresión, es por ello mismo intrínsecamente talitativa sin que bajo ningún concepto pueda, en tanto que inteligen-

<sup>20</sup> Sería más correcto decir la dimensión del contenido específico de la impresión puesto que la talidad envuelve ya el momento de realidad. Utilizamos aquí pues el término «talidad» como mero contenido.

cia sentiente, rebasar este ámbito<sup>21</sup>. Segundo, que el momento transcendental de la impresión de realidad, por estar actualizado justamente en impresión, no puede actualizar sino una transcendentalidad talificada, por así decirlo, esto es, que la transcendentalidad que actualice la inteligencia estará siempre y en todo caso en función de las talidades que en ella se actualizan.

Todo ello tiene consecuencias radicales para el orden transcendental y, en definitiva, para lo que Zubiri entendía por metafísica. Baste con apuntar aquí simplemente que en este punto tiene su fundamento la afirmación Zubiriana de que la metafísica no puede ser jamás un sistema de verdades *a priori*<sup>22</sup>. Y no puede serlo porque, en rigor, no hay conocimiento *a priori*<sup>23</sup>. Lo cual no significa que el momento de transcendentalidad esté dado *a posteriori*<sup>24</sup>. La metafísica, pues, no puede ser un sistema de verdades *a priori* sencillamente porque todo conocimiento humano y todo acto de inteligir pende del momento de talidad. Es sentiente.

De todo ello se desprende que el proceso de sertientificación sea también un proceso de transcendentalización. No de una transcendentalización al modo clásico, esto es, conceptiva, sino entendida desde la impresión, desde lo sentiente de la inteligencia. Desde esta transcendentalización sentiente que se última en la trilogía, Zubiri tiene que someter a revisión la estructura del orden transcendental de *Sobre la esencia*. Como resultado de tal revisión se van a producir en la trilogía una serie de modificaciones respecto de SE que tienen por finalidad adecuar esta obra a la altura de lo ya ultimado en aquella; esto es, se van a modificar en el orden transcendental de SE aquellos elementos que entran en colisión con el proceso de transcendentalización sentiente. Lo que ocurre es que resulta extremadamente difícil detectar estos cambios porque, además de faltarnos los inéditos que para este fin serían muy importantes, la metafísica zubiriana, a pesar de los profundos cambios de que va a ser objeto en la trilogía, sigue, sin embargo, en la línea de la función transcendental ya abierta en SE. Y esto dificulta el camino, aunque también lo abre.

Toda filosofía, según decíamos, nace como una explicitación del orden transcendental que es donde se plasma su anhelo de proporcionar una comprensión unitaria de la realidad. Ni Platón, ni Hegel ni tampoco Nietzsche, por referirme simplemente a los filósofos que he aludido al comienzo, consiguieron dicha concepción unitaria. Platón, porque estableció una dualidad insalvable entre lo talitativo (cosas) y lo transcendental (ideas). Hegel porque absorbió el orden talitativo en el transcendental; es la idea de Espíritu Absoluto. Nietzsche, porque, suprimiendo toda transcendentalidad, intentó repensar la talidad misma

21 Ni que decir tiene que la posición zubiriana no puede confundirse ni con el empirismo, ni con el sensualismo y mucho menos con el subjetivismo. La inteligencia humana no puede rebasar el ámbito de la impresión, pero en la impresión está ya actualizada la realidad.

22 Cf. EDDR 244.

23 Cf. IL 227-252.

24 La dualidad entre lo *a priori* y lo *a posteriori* condujo a la filosofía moderna al idealismo transcendental (Cf. SE 373 ss). Pero si en la impresión misma, y sin salirnos de ella, está ya actualizado el momento de realidad, entonces no es posible pensar este momento como *a priori*, al estar impresivamente dado, ni como *a posteriori*.

en cuanto tal como trascendental y de ahí provienen las nociones de Eterno Retorno y Voluntad de poder. Lo que Heidegger supo ver con notable lucidez fue que, a pesar de todas las modificaciones sufridas en el orden trascendental a lo largo de la historia de la filosofía, la idea de ser, y por tanto también la idea de lo trascendental, se hallaba prácticamente intacta por no haber sido sometida a revisión<sup>25</sup>. De ahí que la culminación de la metafísica en Nietzsche no suponga el acceso a una nueva experiencia del ser sino que se haya limitado a poner de manifiesto la insuficiencia radical de toda la conceptualización anterior<sup>26</sup>. Zubiri añadirá que dicha insuficiencia está justamente en eso: en ser *conceptuación*. De ahí que haya que buscar un nuevo acceso no conceptual al orden trascendental si no se quiere pensar este orden, como en el fondo siempre se ha pensado, como algo a priori e independiente de lo empírico<sup>27</sup>. Y aquí es donde engarzamos de modo esencial con la problemática del orden trascendental tal y como se aborda desde la trilogía: «Sólo una crítica radical de la dualidad del inteligir y del sentir, esto es, sólo una *Inteligencia sentiente*, puede conducir a una concepción unitaria de o real» (IRE 130).

Ahora bien, si sólo en la trilogía se alcanza plenamente el concepto de inteligencia sentiente, entonces sólo en ella tiene que aparecer por primera vez en la obra de Zubiri una estructuración unitaria de lo real. Con el fin de intentar mostrarlo tomaremos una dificultad del orden trascendental en SE para ver como se encuentra superada desde la trilogía.

La disyunción trascendental que aparece en *Sobre la esencia* es una consecuencia determinada, entre otras razones, por la noción de inteligencia con la que Zubiri opera en dicha obra. Pero veamos primero qué significado tiene esta disyunción: «Una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción trascendental» (SE 431). La disyunción trascendental se refiere pues al orden de lo real en cuanto real y no al orden talitativo. Sin embargo, como luego habremos de ver, la disyunción trascendental establecida por Zubiri en SE parte más bien del orden talitativo. La razón por la que Zubiri introduce esta disyunción radica en el problema metafísico de la realidad divina: «Más grave parecería ser la dificultad referente a la propia realidad divina: el mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente. Sin embargo, hay que entenderse. «Mundo» puede tener dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría «formal», esto es, el carácter de una zona de realidad. En tal caso no es rigurosamente un trascendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero «mundo» puede ser a 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 (extramundal)» (SE 431).

25 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Yiemeyer Verlag, Tübingen, 1979.

26 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, III, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.

27 Cf. Zubiri IRL 113-123.

Con la introducción de la disyunción trascendental Zubiri intenta solucionar, a la altura de SE, el problema de la articulación metafísica entre Dios y el mundo. El mundo es un transcendental porque el carácter de mundanidad es algo que está presente en todas las cosas mundanales. Pero se trata de un transcendental disyunto, ya que no afecta a la realidad de Dios. La disyunción trascendental se funda así en la concepción de Dios como realidad irrespectiva<sup>28</sup> frente al mundo: «Apelemos justamente a la realidad de Dios. Es verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la realidad divina. Mas aunque esta realidad no esté probada al comienzo de la metafísica, tampoco está excluida, y, por tanto, es lícito contar presumiblemente con ella en la teoría de los transcendentales» (SE 430).

La posición filosófica zubiriana es aquí bastante clara. Pretende elaborar una teoría del orden transcendental que cumpla un doble requisito. Primero, contar sólo con las realidades intramundanas. Segundo, dejar abierta la posibilidad de la realidad divina. Creo que esta doble exigencia no tiene ninguna posibilidad de ser objetada desde una perspectiva filosófica. Sin embargo, hay algo que decir del modo concreto como Zubiri la lleva a cabo. En efecto, nos dice que todas las realidades intramundanas son respectivas, pero que Dios es irrespectivo y que, por lo tanto, no es mundanal, sino extramundanal. De ahí la necesidad de la disyunción transcendental. Ahora bien, ¿no se observa aquí ya un cierto incumplimiento de la exigencia de no apoyarse en la realidad de Dios para concebir el orden transcendental? Si en el exordio de la metafísica no está probada la realidad de Dios, ¿cómo es posible que se afirme de ella su irrespectividad? Zubiri comete aquí, a mi modo de ver, una petición de principio que no está fundada. En el exordio de la metafísica, precisamente porque todavía no sabemos metafísicamente nada acerca de la realidad divina, no podemos tomar como algo no cuestionado su irrespectividad para fundamentar una disyunción transcendental. Y así como no parece filosóficamente correcto elaborar una metafísica que, desde su mismo exordio, niegue la posibilidad de la existencia de la realidad divina, del mismo modo tampoco lo es elaborarla contando ya desde su mismo comienzo con una determinada concepción de Dios como realidad irrespectiva. Y ello por la sencilla razón de que, en virtud de dicha irrespectividad, la respectividad mundanal cobra un preciso carácter que no puede estar fundamentado intramundanalmente: cobra un carácter disyunto. Intramundanalmente no se puede decir que el mundo sea disyunto. La disyunción es sólo una posibilidad metafísica, como también lo es que la realidad de Dios sea irrespectiva. No es lícito por tanto partir de Dios como realidad irrespectiva para elaborar el orden transcendental. A Dios como realidad irrespectiva habría que haber llegado. Y, como hemos de ver, Zubiri parte, en el fondo,

28 Es evidente que, al hilo de la evolución del concepto de función transcendental, el de respectividad va a sufrir también un importante giro. Y no puede ser de otro modo: la unidad funcional entre lo talitativo y lo transcendental es una unidad respectiva. De ahí que la función transcendental sea una función de respectividad. Cf. RR 26-27. Cf. también A. González, 'La idea de mundo en la filosofía de Zubiri', *Miscelánea de Comillas*, 44 (1986) 485-521

de que ya ha llegado a él en virtud de un principio metafísico al que luego hemos de hacer referencia: en virtud de la causalidad eficiente.

Antes de seguir por este camino, permítaseme realizar un breve inciso. Si eliminamos la disyunción es evidente que nos quedamos con la realidad del mundo, esto es, del mundo entendido como la transcendentalidad del momento de la impresión de realidad. Y desde esta óptica la realidad divina no podría ser concebida como irrespectiva. Pues bien, justo esta va a ser la perspectiva en la que se va a colocar la trilogía. Pero podría pensarse quizá que de este modo se anula la posibilidad de una prueba metafísica de la realidad de Dios como distinto del mundo. Pues bien, no ocurre así sino más bien al contrario. Justo ahora es cuando se gana radicalmente la posibilidad de un remonte metafísico hacia Dios. Y se gana por la función transcendental. La posibilidad de probar<sup>29</sup> la existencia de Dios en el último Zubiri depende del carácter intrínsecamente sentiente de la inteligencia<sup>30</sup>.

El remonte metafísico hacia Dios en SE se fundamenta en la experiencia de la caducidad de lo real. En efecto: «La impresión de realidad... es una impresión no sólo de algo que “está ahí”, sino de algo que es caduco en ese su estar. No quiero decir con esto que toda cosa en su primer presentarse en el sentir intelectual sea sentida formal y expresamente como caduca. Para esto último hace falta una reflexión conceptiva. Lo único que digo es que cuando aprendemos algo como caduco, esta caducidad es sentida; y la sentimos como un carácter que atañe a la realidad misma de lo sentido, es decir, que la caducidad es un momento de la impresión misma de realidad» (SE 470).

La impresión de realidad de las cosas intramundanas<sup>31</sup> en su momento de realidad actualiza su intrínseca caducidad. Lo cual significa decir que todo lo intramundano es caduco. Esta caducidad equivale, de algún modo, a la noción clásica de contingencia y, por ello, la realidad caduca está orlada de una limitación que, en cuanto pertenece a todo lo que se encuentra dentro del mundo, es una limitación transcendental. Pues bien: «... la limitación intrínseca y formal es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera» (SE 473).

Es, pues, evidente que en SE la vía metafísica hacia Dios en tanto que, partiendo de las realidades transcendentalmente limitadas o contingentes, establece la necesidad de una causa primera es la vía de la causalidad clásica. Ahora bien, ¿mantuvo ulteriormente Zubiri la posibilidad de un remonte metafísico

29 La prueba de la existencia de Dios que Zubiri ofrece en *El Hombre y Dios* hay que inscribirla dentro de los modos de experiencia entendida como probación física de realidad. Cf. IRA 222 ss.

30 Uno de los problemas filosóficos centrales que tiene que afrontar la inteligencia sentiente zubiriana es el del acceso a Dios: ¿es posible que una inteligencia intrínsecamente sentiente acceda a Dios? La respuesta que hay que dar a este interrogante a la luz de *El Hombre y Dios* es que sí. Todavía más, es muy posible que una inteligencia no sentiente no llegue jamás a la realidad de Dios sino a un mero concepto de esa realidad y esto es decisivo para el hecho de la religación. Por ello, el proceso de sentientificación que estamos describiendo no cierra el acceso a la realidad absolutamente absoluta, sino que más bien lo abre desde su primordial raíz. El acceso primario a Dios es, en Zubiri, sentiente y por ello mismo intelectual.

31 Aunque Zubiri mantenga la necesidad de una reflexión conceptiva para aprehender la caducidad de lo real, lo cierto es que también se adjudica en SE a la impresión de realidad.



hasta la realidad de Dios en virtud del principio de causalidad eficiente? Todo nos hace pensar que no. En efecto, en *El hombre y Dios* al considerarse las vías tomistas, afirma: «La causación eficiente es sólo una interpretación de la experiencia. Al fin y al cabo, el ocasionalismo cósmico es otra interpretación posible, pues no es ni remotamente un imposible metafísico» (HD 119). Y un poco más adelante en esta misma línea continúa diciendo: «Con todo ello no pretendo que esos cinco razonamientos no sean concluyentes, sino que contra lo que expresamente se afirma de ellos, no parten de hechos sino de algo muy distinto, a saber, de una interpretación metafísica de la realidad... Y es que la base de la discusión de santo Tomás no son los hechos sino la metafísica de Aristóteles que es para santo Tomás la razón misma en cuanto tal» (HD 121).

¿Alcanza esta crítica de Zubiri a santo Tomás a las páginas de SE en las que se sostiene la necesidad de una causa primera para dar razón de la limitación transcendental de lo real? <sup>32</sup> Todo depende de la consideración que reciba la caducidad de lo real, esto es, si realmente es un hecho o, por el contrario, es también una interpretación metafísica de lo real, todo lo adecuada que se quiera pero, al fin y al cabo, «interpretación». Para dilucidar este problema no podemos tomar como criterio las tesis de *Sobre la esencia*, sino que hay que acudir obligatoriamente a la trilogía. Pues bien, preguntémosnos: ¿puede sostenerse desde la trilogía una experiencia de la caducidad de lo real tal y como se describe en SE? Para verlo consideremos el siguiente texto: «Los medievales con matices muy variados, entendieron que la metafísica es “transfísica”; alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende, lo físico sino lo físico mismo, pero en una dimensión formal distinta. No es un “trans” de lo físico, sino que es lo “físico mismo como trans”. Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir serían las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos transcendental en cambio significa lo que “siempre es”. El “trans” es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección sentiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente» (IRE 128-129).

En este texto confluyen, en magistral síntesis, todos los temas y problemas de los que estamos tratando en este trabajo sobre la función transcendental: el problema de la dualidad entre inteligir y sentir en unidad con el problema del establecimiento de una noción de metafísica distinta a la clásica, esto es, una metafísica que no sea transfísica, e intrínsecamente unido también al problema de una concepción unitaria de lo real que no produzca saltos desde unas zonas de realidad hacia otras y, por lo tanto, que en definitiva no establezca «zonas» de realidad, sino otra cosa. La unidad de toda esta problemática puede analizarse desde múltiples perspectivas. Desde la inteligencia, tendríamos que afir-

32 Cf. SE 473.

mar que lo que la recorre no es sino la sentientificación de la que venimos hablando. Desde la metafísica, la noción de función transcendental. Ambas líneas, intrínsecamente unidas y copositadas, son las que hacen posibles una concepción unitaria de la realidad que no establezca «zonas» de realidad entre las que se produzcan saltos insalvables. Como podemos observar, el proceso de sentientificación no es sino una *facies* del proceso de maduración global de la filosofía de Zubiri, aunque sea una *facies* privilegiada. Sólo desde esta óptica tiene sentido el planteamiento del interrogante que más arriba hemos formulado: ¿puede sostenerse desde la trilogía una experiencia de la caducidad de lo real tal y como se describe en SE?

La respuesta nos irá saliendo al paso por sí sola si leemos los textos zubirianos con la suficiente detención. En primer lugar, observamos que la división de lo real en mutable e inmutable, en contingente y necesario, procede, para Zubiri, de la dualidad clásica entre el entender y el sentir. No es, por tanto, un hecho primario de la aprehensión sentiente de lo real, de la aprehensión primordial, sino una interpretación que parte de una inteligencia concipiente. Lejos, pues, de ser un hecho primario presupone ya toda una conceptualización metafísica de la realidad. Pero sí, por el contrario, nos atenemos a lo dado en la aprehensión, ¿dónde quedan los caracteres de mutabilidad e inmutabilidad, contingencia y necesidad? Zubiri no lo afirma explícitamente. Sin embargo, ello no impide el que, ateniéndonos con rigor a lo que sí dice, podamos entrever un principio de respuesta.

En ningún lugar de la trilogía aparece la caracterización de la realidad sentida como contingente o como mudable. ¿Por qué? Sencillamente porque en modo alguno son caracteres primariamente dados de lo real. En efecto, ¿cuándo podríamos decir de algo actualizado en intelección primordial que es irrefragablemente contingente? Creo que nunca. Pero eso tampoco nos permite decir que sea necesario. Contingencia y necesidad son ambas expresiones que provienen de interpretaciones metafísicas de la realidad. Pero si nos atenemos a lo dado lo único que hay en la impresión de realidad son sus dos momentos de especificidad talitativa y de realidad transcendental. Tampoco se puede decir sin más que a la talidad le corresponda la contingencia y a la transcendentalidad la pura necesidad<sup>33</sup>. Y ello porque entre ambas se da una precisa función transcendental en virtud de la cual la talidad es talidad real y la realidad es realidad tal. Pues bien, precisamente por todo ello la experiencia de la caducidad de lo real en tanto que real, en la que se funda la limitación transcendental de SE, no es una experiencia originaria de la inteligencia sentiente y, por lo tanto, difícilmente pueden ser admitidas las consecuencias metafísicas que de ella se derivan para la concepción del orden transcendental, como la disyunción transcendental entre dos zonas de lo real: una de ellas, el mundo, respectiva, y la otra, Dios, irrespectiva.

33 Pero afirmar esto no decide el modo como puede estar actualizada en la aprehensión primordial de realidad una cierta necesidad. En cualquier caso sería una necesidad previa a la conceptual y racional.

En el fondo esta insuficiencia de la metafísica de SE, en la que perdura un cierto dualismo procedente de la metafísica clásica, proviene de que en dicha obra el proceso de sentientificación no había alcanzado todavía su madurez definitiva. La dualidad entre el «de suyo limitado» y el «de suyo plenario» tiene su origen en que en dicha obra la inteligencia todavía no es plenamente sentiente y por ello no actualiza la realidad de modo unitario sino más orlada de un cierto dualismo metafísico. Y si la inteligencia todavía no era plenamente sentiente como lo llegará a ser más tarde, tampoco pudo Zubiri disponer en SE del concepto maduro de función transcendental que se hace posible a partir de la unidad estructural de una única impresión de realidad. La metafísica de SE, en este punto concreto, no está pues todavía del todo libre de poder ser interpretada como transfísica<sup>34</sup>. El salto de una zona de lo real a otra, de la zona de lo real mundanal «de suyo» limitada a la zona de la realidad divina «de suyo» plenaria hace posible esa interpretación<sup>35</sup>.

Pero esto en modo alguno significa que toda la metafísica de SE no tenga validez si se la considera desde la trilogía. Más bien todo lo contrario. *Sobre la esencia* es, en parte, la condición de posibilidad de la trilogía. Precisamente porque SE abre el concepto clave de función transcendental, la trilogía se encuentra en la misma línea metafísica de SE. La trilogía se limita a desarrollar las consecuencias de un principio metafísico que Zubiri ya había explicitado. Sin SE Zubiri no hubiera podido escribir la trilogía, y sigue vigente salvo en aquellas cuestiones, que no son nimias, que van a ser profundamente retocadas y resituadas por la trilogía. Entre ellas se encuentra la estructura misma del orden transcendental, es decir, el núcleo absolutamente básico y primordial de toda la filosofía de Zubiri. Esto tampoco impide que aún después de publicada la trilogía Zubiri siguiera considerando SE como parte integrante de su sistema filosófico maduro. La estructuración de la función transcendental, intrínsecamente unida a la caracterización de lo real como «de suyo», alcanzan en dicha obra, si no su madurez última, sí un punto desde el cual ya no hay retorno posible en su obra y la prueba de que no lo ha habido es la trilogía. Zubiri tenía pues derecho a considerar que su filosofía madura partía de SE, pero ello no contradice nada de lo que venimos diciendo.

La posibilidad de resituar y enfocar de nuevo el orden transcendental elaborado en SE desde la trilogía obligaría, a mi modo de ver, a estudiar detenidamente la posibilidad de que en SE estuvieran presentes dos fuentes metafísicas básicas. Por un lado, lo que podríamos denominar fuente metafísica clásica de la que provendrían las dualidades a las que hemos hecho referencia. Por otro lado, la metafísica propiamente zubiriana. Podría ser que, por no tener plenamente elaborada su filosofía, Zubiri se viese obligado a echar mano de elementos metafísicos de la tradición, considerando que eran compatibles con sus posiciones propiamente originales. Pero también podría suceder que Zubiri, en

34 El mismo Zubiri, en el artículo *Transcendencia y física* (Gran Enciclopedia del Mundo, Durván, Bilbao, 1964, pp. 419-424) publicado después de SE, afirma que la realidad de Dios es una realidad transfísica. La metafísica entendida como «física en trans» (Cf. IRE 127 ss.), que es lo propio de la trilogía, no había sido ganada plenamente, a mi modo de ver, a la altura de SE.

35 Cf. SE 431.

aquel momento, considerase que su metafísica era conciliable con algunas tesis mantenidas por la metafísica clásica y hubiera querido elaborar en cierto modo una síntesis peculiar de ambas. Sea cual fuere la verdad, creo indiscutible que Zubiri, a la altura de SE, todavía no se había despegado del todo de la metafísica clásica que convive problemáticamente con sus aportes originales. Tales aportes son los únicos que van a poder ser resituados y asumidos de nuevo en la trilogía, mientras que los elementos clásicos serán radicalmente superados.

El problema de la disyunción trascendental va a sufrir una peculiar resituación desde su última obra sobre la inteligencia. Se trata de algo esencial porque nos muestra que Zubiri, quizás por primera vez, ha conseguido articular una concepción unitaria de lo real. Sin embargo, conviene insistir en que la concepción zubiriana de lo real, aún siendo unitaria, no es monista, por decirlo de alguna forma. En rigor, los términos dualismo y monismo, estando pensados para denominar concepciones metafísicas clásicas, no se pueden aplicar sin más a la filosofía de Zubiri. Y, si se hace, es preciso acotar debidamente su significado porque, de lo contrario, se puede caer en graves malentendidos de su doctrina fundamental. Así, por ejemplo, si hablamos de dualidad, es cierto que el análisis zubiriano reconoce ciertos elementos duales que, en última instancia, son irreducibles, como por ejemplo la talidad y la trascendentalidad. Sin embargo, ello no significa que la concepción de ambos momentos sea dualista al modo clásico<sup>36</sup>. Topamos aquí, como no podía ser de otro modo, con dificultades terminológicas al tener que utilizar términos cargados con fuertes connotaciones filosóficas siendo además muy difícil de sustituir por otros.

Pues bien, teniendo esto en cuenta, por concepción unitaria de lo real entiendo aquí aquella en la que la unidad de la realidad está dada en y por la función trascendental. Por ello he afirmado desde el principio que dicho concepto es el concepto metafísico clave de la obra de Zubiri. Sin embargo, enunciar esto resulta todavía demasiado abstracto y tiene que ser especificado concretamente en cada uno de los dominios en los que opera dicha función. Porque la metafísica zubiriana, al menos en la trilogía, al no ser a priori, se constituye a partir de la talidad. Su determinación trascendental no resulta ser pues nada que se asemeje a una especulación conceptiva, sino que comienza por estar dada en toda su concreción física en la misma aprehensión sentiente de lo real. Otra cosa será dilucidar hasta qué punto tal procedimiento merece ser denominado con el término «metafísica». En todo caso se trata de un problema ulterior porque, sólo teniendo en cuenta cuál es el modo de proceder de Zubiri, se podrá llevar a cabo una fecunda comparación con la metafísica clásica, así como determinar la conveniencia o no de seguir utilizando tal término<sup>37</sup>.

36 Como he dicho, Zubiri no niega la dualidad de momentos sino las conceptualizaciones dualistas que se han dado de dicha dualidad en la historia de la filosofía.

37 En todo este artículo utilizamos el término «metafísica» para referirnos a aquel saber que se refiere al orden trascendental, esto es, a la realidad en cuanto realidad, sin pretender llevar a cabo una delimitación de este sentido con las diferentes significaciones de tal término a lo largo de la historia de la filosofía e incluso a lo largo de la trayectoria intelectual de Zubiri. Tampoco entramos a considerar la sugerente distinción entre filosofía primera y metafísica que permitiría distinguir en la obra de Zubiri diversos llanos de radicalidad filosófica. Cf. D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, Ed. Labor, Madrid 1986, p. 111.

La eliminación de la disyunción transcendental, tal como se conceptúa en SE, que se lleva a cabo en la trilogía va a suponer un profundo reordenamiento de todo el orden transcendental. Sin embargo, se podría objetar que no está justificado afirmar que en la trilogía queda eliminada tal conceptualización. Y ello porque en dicha obra no aparece el tema explícitamente considerado. Se podría pensar, por tanto, que Zubiri todavía la mantiene. Y es cierto que Zubiri no dice nada sobre ella, pero eso no significa que la mantenga. De ahí que la mostración de la eliminación de la conceptualización de la disyunción transcendental tengamos que realizarla por procedimientos indirectos.

La disyunción transcendental juega en SE una precisa función filosófica. Hace compatible un orden transcendental intramundano con la necesidad de una causa primera en virtud de la limitación transcendental de las realidades mundanales. Juega por tanto, entre otras, la función de posibilitar un acceso a la realidad divina a partir del principio de causalidad eficiente. La eliminación de tal conceptualización puede levantar, por tanto, la objeción de que un orden transcendental sin dicha conceptualización disyuntiva hiciera quizás inviable, en la filosofía zubiriana, un acceso metafísico a la realidad de Dios. Pues bien, teniendo esto en cuenta, nuestro modo de proceder indirecto tiene que constar de dos partes. Primera, mostrar que el orden transcendental de la trilogía no necesita de la conceptualización de la disyunción transcendental desarrollada en SE para posibilitar un acceso a Dios. Segundo, que el acceso metafísico a la realidad de Dios en virtud del principio de causalidad fue abandonado por el propio Zubiri, no sólo porque consideraba que en virtud de dicho principio posiblemente no se accediera plenamente a la realidad divina, sino también porque la nueva estructuración de la transcendentalidad abre posibilidades nuevas y, si se quiere, más seguras que las clásicas sin necesidad de una conceptualización disyuntiva.

Ambos momentos transcurren intrínsecamente unidos. Así como Zubiri va a funcionalizar transcendentalmente todos los conceptos que producían disyunción en SE, del mismo modo el concepto clásico de causalidad va a ser sometido a idéntica funcionalización. No es pues un azar que Zubiri haya tendido progresivamente a ir sustituyendo la causalidad por la funcionalidad de lo real en tanto que real. Entra dentro del proceso general de su evolución filosófica del que estamos intentando describir los rasgos básicos de algunas de sus líneas centrales.

La determinación de la transcendentalidad en la trilogía parte de la impresión de realidad en sus dos momentos estructuralmente unidos y mutuamente codeterminados: el contenido y la formalidad de realidad. Sin embargo, ya desde la descripción de estos dos momentos dados en aprehensión se corre el riesgo de entenderlos de modo conceptivo. En efecto, se podría pensar que el momento de realidad que Zubiri analiza vendría a ser algo así como una especie de nuevo concepto transcendental que denomina aquello en lo que todas las cosas coinciden. La realidad, el «de suyo», sería de este modo un término que jugaría idéntico papel que el «ser». Pero no es así. El «de suyo», la formalidad de realidad, no es un concepto abstracto sino que, por el contrario, es siempre y en cada caso algo concretísimo, tan concreto que pertenece intrínse-

camente al contenido actualizado en dicha formalidad. Por ello el contenido tampoco es determinación abstracta, no es mero contenido, sino siempre y en cada caso «este» contenido y no otro. El contenido es «este» contenido, y la formalidad de realidad es siempre la realidad concreta de «este» contenido es, pues, también «esta» realidad. Esto es absolutamente esencial tenerlo en cuenta desde el principio. Es evidente que Zubiri lucha por describir mediante términos, que siempre son predicativamente universales, la realidad que siempre es concreta. Ahora bien, planteada así las cosas ¿acaso no se cierra el orden transcendental, puesto que si toda cosa, en sus dos momentos señalados, es concreta no se podrá encontrar aquello que trasciende de esta concreción para constituir un orden de este tipo? Aquí radica la dificultad. Pero no se piense que Zubiri la va a solucionar intentando buscar aquello que se encuentra en las cosas reales además de su concreción. No es ese su camino. El orden transcendental zubiriano no abandona en ningún momento la concreción sino que, antes bien, ahonda en ella, profundiza en ella, se sumerge en la cosa. ¿Para qué? Justamente para mostrar que el momento de transcendentalidad es siempre concreto, físico, pende de la talidad. Y este momento no es otro que el «más» inscrito en el «de suyo»<sup>38</sup>.

El «más» significa muchas cosas. No estará pues fuera de lugar que nos detengamos en él por ser un momento fundamental. Primero, Zubiri nos dice que el momento de realidad es «más» que su contenido. Pero esto no significa que esté más allá de su contenido, ni que superpuesto a él. El «más» es siempre y sólo de «este» contenido. Pues bien, sólo siendo de «este» contenido es, sin embargo, algo «más» que él. ¿Cómo no va a ser «más» si es otro momento que no se confunde con el contenido y, sin embargo, está intrínseca y concretamente en él? En esta primaria aprehensión del «más», Zubiri no pretende explicarlo. Se trata más bien de un mero hecho, del «nudo hecho del más»<sup>39</sup>, tal como él nos dice. Lo que ocurre es que es un hecho que ha permanecido siempre oscurecido en virtud de la logificación de la inteligencia de la que ha partido toda la metafísica clásica: «Composición y transcendentalidad (al modo clásico), son dos conceptualizaciones de algo previo y radical: del mero «más». Se fundan en el «más» pero no lo constituyen primaria, ni formalmente, como si el «más» estuviera fundado en composición o en transcendentalidad. La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas. Y no es así. En nuestro problema es preciso considerar el «más» en su primariedad preconceptiva» (HD 142).

Todos los conceptos primarios en los que Zubiri despliega los caracteres básicos del orden transcendental de la trilogía tales como excedencia, comunicación, extensión, etc., no son sino caracteres que penden todos ellos del mero «más» inscrito en el «de suyo». Pues bien, lo que afirmo es que basta con este «más» para constituir un orden transcendental unitario que abarque todo lo real y que, en virtud de él, queda eliminada la conceptualización de la disyunción transcendental de SE.

38 Cf. IRE 118 ss.

39 Cf. HD 141.

La cuestión puede resultar sorprendente por su simplicidad. Pues, se podría pensar, ¿es que basta con el mero «más» inscrito en el «de suyo» para desplegar el orden transcendental? A Zubiri le bastó. Prueba de ello es que tomando como punto de partida el mero hecho del «más» presente en el «de suyo» de cada cosa real, se remonta, en *El hombre y Dios*, hasta la realidad divina. A diferencia de SE, en la trilogía no tenemos como punto de partida realidades caducas o contingentes, lo que tenemos ahora es una talidad que, en función transcendental, es más que ella misma. Y es justo esta concepción de la transcendentalidad la misma que está operando en todo su libro póstumo sobre Dios. En esta obra Zubiri sustituye la causalidad clásica por una transcendentalidad basada en el «más», hasta el punto de que la causalidad, que aparecía en SE como la vía metafísica para acceder a la realidad divina, es considerada ahora como algo secundario: «La posible causación efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior exigida por algo anterior: por la presencia formal de Dios en las cosas» (HD 148).

¿Habrá que decir, pues, que la presencia formal de Dios en las cosas es justo el mero hecho del «más»? Sin duda que sí. Ello permite entender por qué la conceptualización de la disyunción transcendental ya no resulta viable. En efecto, la disyunción transcendental lo que hace es establecer dos zonas de realidad caracterizadas por su respectividad o irrespectividad. Por consiguiente, la transcendentalidad mundanal, en tanto que respectiva, no alcanza al todo de lo real. De ahí su disyunción frente a Dios. No se ha logrado una transcendentalidad unitaria. Pero sí, por el contrario, partiendo del «más» logramos ver que en ese «más» está presente formalmente la realidad de Dios, no establecemos disyunción alguna entre Dios y el mundo. Y así lo afirma Zubiri «... no hay “separación” ni física ni metafísica. Distinción no es separación» (HD 174).

Que no haya disyunción no implica que no haya distinción entre ambos. Pero la distinción se funda en la no disyunción. Precisamente porque Dios está en el mundo, porque no es transcendente a las cosas sino «en» las cosas, porque no está en primaria disyunción con él, es por lo que puede establecerse que sea distinto de aquello en lo que formalmente está ya. Y está ya porque está en el «más». Por eso, si partimos de este «más» el hecho primario no es la disyunción sino la transcendentalidad de todo lo real. Si desde esta transcendentalidad nos remontamos hacia Dios, en Dios mismo encontraríamos también el momento del «más». No hay por tanto, disyunción entre la realidad caduca y la realidad plenaria porque, vistas desde el «más», ambas realidades lo poseen. La transcendentalidad de la trilogía, en la que se basa también *El Hombre y Dios*, logra la conceptualización unitaria de lo real que no había sido alcanzada en SE.

Si intentamos describir ahora como se supera desde el «más» el problema de la conceptualización de la limitación transcendental del «de suyo» que da origen a la disyunción transcendental, observaremos que Zubiri sustituye la limitación por la expansión. La caducidad desemboca en la limitación. El «más» en la expansión. El «más», por ser intrínsecamente expansivo, va actualizando progresivamente una especie de gradación metafísica progresiva. Del «más» propio de cada cosa concreta que hace de ella «su» realidad, pasamos a «más» realidad, presente también en el anterior «más», esto es, a «la» realidad, y de «la» realidad

a su fundamento último. Es una tensión expansiva y dinámica que se actualiza en toda y en cada una de las cosas reales. Ahora bien, desde esta expansión podría parecer que se está muy cerca de panteísmo y que, por ello, sería mejor volver a introducir una suerte de limitación trascendental en el sentido de que «la» realidad, por exigir un fundamento, pondría de manifiesto su limitación. Pero tampoco es así. La cuestión está en determinar desde la gradación metafísica del «más» su momento de «no ser Dios» sin caer en la limitación trascendental de SE. Pues bien, esto puede hacerse y Zubiri lo hace. Veamos cómo.

En primer lugar, si nos atenemos a la expansión, podemos observar que, en la expansión misma del «más» y sin salirnos para nada de ella, está ya presente, de algún modo, su término último, su fundamento. Luego no es que aprendamos un «de suyo» caduco y, por ende, limitado que luego exija una causa primera. Antes bien, aprehendemos un «más» que por su constitutiva expansión en cierto modo lo tiene ya todo dentro de sí. Precisamente por ello, porque la cosa en la que se actualiza el «más» en toda su gradación no puede dar razón de todo lo que en ella se actualiza, se hace ulteriormente necesario establecer en el «más» mismo un fundamento de su expansión<sup>40</sup>. Por tanto, es justamente al revés de lo que ocurre en la limitación. En SE la limitación es lo primario y la exigencia de una causa primera es algo exigido por esa limitación. En la trilogía y en *El Hombre y Dios* el momento de no ser Dios de las cosas, o si se quiere su limitación, es algo secundario y fundado en la previa expansión. Sólo dentro de esta expansión, que actualiza ya de algún modo su fundamento último, tiene sentido decir que las cosas no son Dios<sup>41</sup>.

40 «Pero al fin y al cabo las cosas, causadas o no, están ya ahí. Y lo verdaderamente sorprendente en la experiencia es que lo que ya es real debe de serlo *por condición intrínseca*... Lo asombroso no es que todo llegue, sino que todo en una u otra medida, pase» (SE 469-470). Nadie dudará de que esta afirmación zubiriana es cierta. La caducidad de lo real ha sido innumerable veces objeto de la reflexión filosófica. Sin embargo, preguntémosnos ¿por qué nos asombramos de que lo real deje de serlo? No me parece suficiente decir que *por condición intrínseca* suya. Si sólo fuera por eso no nos asombraríamos que las cosas dejaran de ser lo que eran, porque sabiendo ya cuál es esta condición intrínseca suya, a saber, la caducidad, el dejar de ser de lo real lo veríamos como algo no asombroso sino consecutivo a su modo de ser. Pienso que, previo a este asombro al que alude Zubiri y como condición de su posibilidad, está el asombro radical ante la realidad de lo real, esto es, ante el simple hecho de que algo sea real. El asombro surge, según creo, de que en toda realidad está presente un *plus* de realidad, está presente, según Zubiri, no sólo «esta» realidad sino también «la» realidad que, en cierto modo, no es sentida como caduca y que, por ello, cuando deja de ser real «esta» cosa no comprendemos como siendo presencia de «la» realidad sin embargo desaparece. Lo asombroso pues no es sólo la caducidad, sino antes bien el constitutivo enigma de lo real.

41 No afirmamos, pues, que de la realidad de las cosas mundanales esté ausente el momento de limitación y, si se quiere, de caducidad. Lo único que decimos es que dicha limitación está inscrita en un momento previo: en la presencia formal de Dios en las cosas. Pues bien, la cosa, en cuanto actualiza formalmente a Dios, sólo es limitada desde cierta perspectiva. Ciertamente las cosas no son Dios, y en este sentido son limitadas, pero en cuanto, de alguna manera lo actualizan, no son limitadas sino presencia del fundamento de «la» realidad que las constituye intrínsecamente aun siendo trascendente «en» ellas, esto es, presencia de la realidad absolutamente absoluta. Sólo desde esta presencia absolutamente absoluta que se actualiza de algún modo en toda cosa real por el hecho de ser real tiene sentido decir que es limitada, que no es Dios.



En segundo lugar, podría parecer que no cambian tanto las cosas de SE a la trilogía, pero no es así. Es justamente esta gradación metafísica expansiva del «más» aquello que permite que Dios y el mundo no sean dos zonas de realidad sin caer en el panteísmo. Así, en SE se afirma que Dios es extramundano, mientras que en *El Hombre y Dios* que Dios es absolutamente intramundano siendo no obstante distinto de él. Es la caracterización de la realidad como siendo «de suyo» «más» la que permite que en la transcendentalidad de cada cosa real se actualice, de algún modo, Dios mismo.

En tercer lugar, la exigencia de fundamentalidad de «la» realidad conlleva ulteriormente consigo el establecimiento de una causalidad divina. Pero esta causalidad no parte de la caducidad, sino al contrario: de la presencia de Dios. Ahora bien, esto lleva consigo una replanteamiento en profundidad del tema de la causalidad. Porque con la concepción clásica de la causalidad eficiente no se hace justicia a la presencia de Dios en el mundo. Por ello Zubiri tiene que echar mano de una nueva concepción de la causalidad. Se trata de la causalidad interpersonal. Esta causalidad no es sólo la que tiene que ver entre Dios y el hombre, sino también entre Dios y todas las cosas reales. Esto no significa que todas las cosas sean personas, pero sí que Dios tiene que ver con todo personalmente y que, por ello, su presencia formal en las cosas es una presencia personal. Pues bien, la causalidad interpersonal es la que permite la transcendencia de Dios «en» las cosas.

En cuarto lugar, la gradación metafísica del «más» que se actualiza en la impresión de realidad e incluye necesariamente el momento de talidad, no es otra cosa que la función transcendental de la talidad.

Sin embargo, no cabe duda de que, en última instancia, el enigma sigue subsistiendo. Pues ¿cómo es posible que Dios, siendo distinto de el mundo, no esté separado ni física ni metafísicamente de él? ¿cómo es posible que Dios sea transcendente «en» el mundo? No lo sabemos exhaustivamente. Lo más que podemos hacer es tratar de acercarnos lo mejor posible al enigma de la realidad. Podría pensarse que las expresiones zubirianas resuelven definitivamente los problemas. Pero no es así. Lo que hace, entre otras cosas, es eliminar las dificultades clásicas que terminan por conducirnos a callejones sin salida. Y eliminar las dificultades formando expresiones que, por tratar de ceñirse más ajustadamente a los hechos, los expresan de tal modo que no sea posible discurrir por ciertas concepciones ya superadas. Pero, tomadas en sí mismas, tales expresiones, antes que ser soluciones, son descripciones de los hechos problemáticos mismos sin eliminar su problematicidad. Son expresiones que tienen la enorme virtud de dejar abierto el problema. Pues bien, una de esas expresiones que no resuelve exhaustivamente el problema de la transcendentalidad pero que deja el problema abierto es justamente la función transcendental.

Dejar abierto el problema de la transcendentalidad es uno de los objetivos prioritarios del filosofar zubiriano. Frente al carácter cerrado de los sistemas de Hegel y Nietzsche <sup>42</sup>, la función transcendental instaura una transcendentalidad

42 En modo alguno significa esto un juicio peyorativo sobre estos dos grandes filósofos de la historia que han contribuido de forma decisiva e irreversible acerca del tema que tratamos. Cf.

intrínseca y formalmente abierta y, por lo tanto, jamás clausurada. El enigma, por mucho que se explique, jamás se acabará de explicar del todo. Y ello se debe a que el enigma no es sino un término para expresar la función trascendental, el mero hecho del «más». Decir que hay función trascendental significa decir que hay enigma, significa decir que la realidad es abierta y que ningún sistema filosófico la podrá cerrar jamás. No es posible, por tanto, un saber absoluto ni como Espíritu Absoluto ni cómo Eterno Retorno de lo idéntico. El saber humano es un saber intrínsecamente abierto en función trascendental. No es posible tampoco una metafísica dualista ni monista, pues tanto el dualismo como el monismo cierran la apertura de lo real. La dificultad de la metafísica reside en saber moverse sin forzar las cosas, ateniéndose a los hechos actualizados en la inteligencia. Pero ello exige cambiar en profundidad el concepto mismo de metafísica. La metafísica zubiriana, al partir del hecho primario actualizado en la inteligencia sentiente, es así una metafísica sentiente. Del carácter sentiente de la intelección recibe la metafísica toda su fuerza y penetración en la realidad, pero también todas sus limitaciones frente a su identificación histórica con el saber absoluto.

En SE no pudo alcanzarse esta concepción unitaria de la realidad porque, al faltar el concepto radical de inteligencia sentiente, no pudo consumarse el proceso de sentientificación. Al no poder consumarse este proceso, tampoco pudo ultimarse la transcendentalización intrínsecamente ligada a ella. Sólo en la trilogía confluyen, y no por azar, ambos procesos que no son sino momentos del único proceso evolutivo de la filosofía zubiriana toda que desembocan en el concepto nuclear de función trascendental. El proceso de sentientificación da lugar así a una nueva metafísica, a una metafísica en función trascendental, a una metafísica sentiente.

JUAN BAÑON

para Hegel el excelente estudio de M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1978. A mi modo de ver quizás haya sido Hegel quien más ha aportado al tema de la dilucidación del problema clave de pensar el orden trascendental históricamente. El hecho de que su noción de saber absoluto suponga, según creo, un cierre de la realidad no quita que sus aportes puedan ser resituados desde una filosofía realista como la de Zubiri. Al igual que para Hegel, para Zubiri la metafísica es también un saber intrínsecamente histórico aunque imposible de clausurar. No hay para él saber absoluto porque la realidad es intrínsecamente abierta en función trascendental. Pero se trata de una función dinámica y, por lo tanto, también históricamente determinada. En este sentido pienso que sería muy interesante comparar la noción de universalidad concreta en Hegel con la función trascendental zubiriana.