S. J.

PARTE TERCERA

PRINCIPIALIDAD
DE LA
ESENCIA
Y
TRANSCENDENTALIDAD

S. J.
Caja 7 Libro 3

PARTE TERCERA: PRINCIPIALIDAD DE LA ESENCIA Y TRANSCEND NTALIDAD 842-1030

Introducción 842-845

SECCION PRIMERA: LA IDEA DE LO TRANSCENDENTAL 845-982

a) La idea de lo 'primo et per se' transcendental 846-917

Inadmisibilidad de la concepción idealista 848-854

Realidad, lo 'primo et per se' transcendental: 855-882

-La existencia no es lo 'primo et per se' transcendental 855-857

-Realidad y modos de aprehensión 857-865

-Realidad como 'de suyo' : 865-878

realidad y 'de suyo' 865-867

realidad y carácter érgico 867-868

'de suyo' y naturaleza 868-870

'de suyo' y existencia 870-871

realidad y apariencia 871-877

'de suyo' y aptitud para existir 877-878

Anterioridad de la realidad sobre la esencia y la existencia en sentido clásico 878-882

El ser, momento fundado en la realidad: 882-917

-El ser no es lo 'primo et per se' transcendental 882-890

-El ser ulterior actualidad de lo real 890895

-Distintas concepciones del ser 895-897

-Exposición del pensamiento de Zubiri en su discusión con Heidegger sobre el ser 897-905

-Análisis de esa exposición 905-917

Individualidad e individuidad 1014-1017

Dimensionalidad transcendental: interioridad 1017-1023

Tipicidad transcendental 1023-1027

Apertura, vida y persona 1027-1030

PARTE III : CONSIDERACION TRANSCENDENTAL DE LA PRINCIPIALIDAD DE LA ESENCIA.

Sin la consideración transcendental de la esencia la filosofía primera de Zubiri carecería de un aspecto que quizá justificara en una lectura superficial la acusación de que se trata de una filosofía exclusivamente intramundana, es decir, de algo que difícilmente merecería el nombre de filosofía primera. La consideración transcendental de la esencia prueba la superficialidad de tal lectura, y esto no sólo porque añade a los enfoques de la esencia un enfoque transcendental, sino porque muestra cómo lo transcendental radica y principia en la talidad misma de la esencia.

En efecto, si no atendiéramos más que a las páginas anteriores, quizá alguien pudiera decir, -y lo han repetido varios críticos- que SE es una especie de formalización de los resultados de las ciencias. Cierto que no tanto de de los resultados mismos de las ciencias, cuanto de sus métodos, de algunos de sus conceptos y aun de su típica visión de la realidad. Ya hemos discutido anteriormente la injusticia de esta interpretación, por lo cual no hay por qué insistir más en ella. Pero si no una formalización de los resultados de las ciencias, quizá fuera SE una filosofía exclusivamente intramundana. En apoyo de esta interpretación podrían aducirse las ocasiones en las que Z. expresamente habla de estar haciendo una filosofía intramundana, una metafísica intramundana. Pero desde luego no puede confundirse el que en SE haya llevado a cabo exclusivamente una metafísica intramundana, y el que haya realizado una metafísica exclusivamente intramundana. Son dos afirmaciones distintas, y aunque ninguna de las dos expresa acertadamente todo lo

que es libro, la segunda de ellas es plenamente desacertada. - Efectivamente, SE ni siquiera es exclusivamente una metafísica intramundana, y esto ni aun en las páginas estudiadas hasta — aquí, que si atienden primariamente, como era preciso, a las - realidades intramundanas que nos son accesibles a la experien— cia, llegan en lo fundamental a conceptos que son plena, aun— que analógicamente, utilizables para realidades no formalmente intramundanas. No son sólo conceptos que pueden utilizarse, si- no cuya utilización está insinuada por el mismo Zubiri. Así el concepto mismo de esencia como estructura en que se compendian otros muchos. (SE, 370).

Pero es que la anterior consideración predominantemen te talitativa culmina con otra predominantemente transcendental, en la que se estudia la esencia no ya como tal esencia, sino co mo realidad, es decir, como aquello en lo que convienen todas - las cosas reales por ser reales. Si la esencia es el principio metafísico desde el que se ha de estudiar la realidad, si efec- tivamente queremos alcanzar toda su radicalidad, el estudio - transcendental de la esencia nos pondrá en el plano más radical y más universal de la metafísica, tanto por ser un estudio de la esencia como por ser un estudio de la esencia en cuanto real y principio de lo real. Mas si se estudia la esencia por lo que tiene de real, eo ipso llegamos a un estudio de lo real en cuan to real. Atiéndase bien no a lo real en cuanto realidad intra— mundana, sino a lo real en cuanto real. Claro está que entonces el empeño de Zubiri puede y debe con toda justicia llamarse fi- losofía primera sin más restricciones. No será una filosofía - primera completa, ni lo ha intentado el autor, pero todo lo que ha hecho ha sido una filosofía primera. Con una perspectiva in tramundana, más aún humana, no por lo que toca a las realidades

estudiadas, sino por lo que toca a la perspectiva misma del estudio. Pero esto, si se puede considerar como una limitación, es a condición de añadir inmediatamente que es una limitación necesaria, una limitación imperiosa, si es que se pretende lograr una filosofía de la realidad y no un conceptismo más o menos bien estructurado. Una filosofía primera es para nosotros forzosamente una filosofía desde una perspectiva humana, desde una inteligencia sentiente. Quizá sólo el hombre necesite de una metafísica para conocer lo real en cuanto real; lo que sí es absolutamente cierto es que la metafísica ejecutada por el hombre para conquistar lo real en cuanto real ha de ser una metafísica condicionada por lo que él mismo es. Esto no es relativizar la realidad; es tan sólo confesar la índole de nuestro conocimiento, por muy metafísico que se apellide.

Esto es lo que nos queda por mostrar en esta última parte del trabajo, a la que tantas veces se ha aludido en las dos partes anteriores. Ahora puede comprenderse el sentido metafísico de esta constante referencia. Lo que se pretendía con ella era hacer ver que lo dicho allí no sólo estaba abierto a una consideración transcendental, válida para toda realidad en cuanto realidad, sino que exigía imperiosamente esa consideración. Sin esta consideración transcendental de la esencia, que no es una consideración de otra cosa, sino consideración de lo mismo desde otro aspecto estrechamente unido al anterior de una manera muy preciso que habrá de estudiarse en estas páginas, lo que es la esencia quedaría sin verse, así como los aspectos más transcendentales de una filosofía primera.

Estas reflexiones no sólo justifican la necesidad de esta tercera parte y el sentido general que la anima, sino que nos dan la pauta de las secciones en que ha de dividirse. Ante

todo, si pretendemos ver lo que es la esencia transcendentalmente - considerada, habrá de estudiarse qué es lo transcendental en cuanto tal; por ello, la primera sección será la idea de lo transcendental. Pero lo transcendental se estudia para someter a la esencia a una consideración transcendental; por tanto, la segunda sección la constituirá la consideración transcendental de la esencia. A su vez, esta segunda sección nos obligará a concluir definitivamente sobre - la principialidad que le compete a la esencia no sólo por ser tal - esencia sino por ser real. Quedaremos así listos para concluir definitivamente cual es el sentido total de la principialidad de la esencia. Esta conclusión con que terminara el trabajo, se separará de esta tercera parte.

SECCION PRIMERA : LA IDEA DE LO TRANSCENDENTAL

Zubiri observa agudamente que es transcendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad, pero que ha de - distinguirse cuidadosamente la transcendentalidad misma de aquello - que primo et per se tiene carácter transcendental. (SE, 388). Por no distinguir estos dos aspectos se puede llegar a dos extremos igualmente viciosos: uno, el considerar que el hablar de lo transcendental - la filosofía clásica y la filosofía moderna tratan de un tema completamente dispar; otro, el concluir de la igualdad del tema la igualdad de las soluciones. Para ambas filosofías, que abarcan cada una - otras distintas formas de filosofía, la transcendentalidad es aquello en que todo conviene independientemente de su talidad, aunque - después esta universal y última coincidencia sea entendida de manera muy dispar. Disparidad que en buena parte ha de atribuirse a sus diferentes teorías de la inteligencia, como ocurrirá asimismo en la solución propuesta por Zubiri al hablar de aquello que primo et per se tiene carácter transcendental. De aquí que muchos importantes pun

tos que tocan a lo transcendental hayan sido tratados en la primera parte donde se ha discutido la teoría de la inteligencia zubiriana. También en el caso de los idealismos pudiera parecer que la metafísica, en su estudio de lo transcendental, viene a reducirse a una especie de teoría del conocimiento. Esto es inexacto. Lo que sucede es que se hace de la teoría del conocimiento, y, en su caso, de la teoría de la inteligencia, un estudio metafísico, y no recíprocamente. El que se considere como tantas veces en la filosofía moderna, que el orden de lo transcendental haya de inscribirse en el orbe de la verdad, será equivocado, pero no es propiamente hacer de la metafísica una teoría del conocimiento, máxime si ésta se entiende sin ningún rango metafísico como una simple criteriología. No será éste el caso de la metafísica zubiriana que inscribe tanto el orden de la verdad como el orden del ser en el orden de la realidad, pero esto no obsta a que esto se deba a una consideración metafísica de lo que es la inteligencia. Es un punto al que tendremos que volver al discutir lo que es la realidad como formalidad de la inteligencia y lo que es la realidad como un de suyo de las cosas mismas.

a) La idea de lo "primo et per se" transcendental

Mostremos, pues, ante todo como la transcendentalidad en cuanto tal es entendida del mismo en la filosofía clásica y en la filosofía moderna, porque esto nos servirá para encuadrar la problemática de Zubiri en este punto central de la filosofía que representa lo transcendental en cuanto tal.

Ciertamente el idealismo ha cargado el acento sobre el momento de idealidad, de modo que todo su esfuerzo parece haber consistido en pensar la transcendentalidad dentro de la idealidad. - ¿Qué tiene esto que ver con el esfuerzo clásico según el cual el orden transcendental es el orden del ente en cuanto ente? ¿No se trata de una inversión del concepto mismo de lo transcendental? O, más

bien, ¿no se tratará de una inversión de lo que es primo et per se transcendental, habiéndose mantenido el mismo significado general de lo transcendental? Si reflexionamos sobre la interna articulación del yo empírico y del yo puro, que no son numéricamente distintos, pero que tampoco son idénticos, veremos que 'empírico' representa la talidad del yo; el yo puro a su vez, toma del yo empírico el yo como realidad, y lo purifica no de su realidad, sino de su determinada talidad; con ello lo que le queda es el yo como 'pura realidad', y este es el yo transcendental. "El yo puro no es transcendental por oposición a todo otro objeto, sino por oposición a todo objeto. Y la totalidad de los objetos es el no-yo. Por consiguiente, aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un 'no' mientras el yo mismo no lo 'ponga'. En su virtud, el yo sería lo único que 'es' - simpliciter en y por sí mismo; la yoidad es el no del no-yo, el no 'no-yo', es decir, el sí de la realidad en cuanto realidad" (SE, 377-378). No se hace con esto sino culminar el proceso de la filosofía - moderna que se inicia con Descartes: hacer de la filosofía una meditación sobre la realidad apoyada en la única realidad inconcusa, la realidad del yo. (SE, 373). Esta idéntica significación de la transcendentalidad misma aparece, si nos fijamos en el momento terminativo del yo transcendental, a saber, en que lo transcendental de las cosas consiste en estar puestas por el yo puro. Es cierto que el - idealismo llama transcendental al yo a la conciencia en cuanto es determinación a priori de los objetos en cuanto tales, es decir, de - su objetualidad. Pero esto es equívoco, porque la determinación no - es transcendental por estar puesta por el yo, sino porque lo puesto es, independientemente de que sea puesto, determinación a priori de aquello en que todos los objetos tienen que convenir no por ser tales o cuales, sino por ser objetos. "Este a priori podrá ser subjetivo como pretende el idealismo, pero no es esta subjetividad lo que - constituye la transcendentalidad sino el ser algo común a todo obje

to en cuanto objeto" (SE, 379). El idealismo hará después una interpretación justamente idealista de lo que es la realidad. Pero éste es un problema distinto: es una concepción idealista de la realidad, pero no una nueva concepción de lo transcendental en cuanto tal. - En definitiva el idealismo no es propiamente un idealismo transcendental sino un transcedentalismo idealista.

La filosofía clásica, a su vez, mantiene explícitamente - que el orden de lo transcendental es aquello en que todo conviene - independientemente de su talidad, es el orden de la realidad en - tanto que simple realidad. Que esta realidad se deba entender primariamente desde el yo, desde el ser, desde la existencia, etc., es - ya una cuestión ulterior, la cuestión de lo que es primo et per se lo transcendental. Esta es la cuestión radical donde se separan unas filosofías de otras, y ésta es también la cuestión donde Zubiri - propone su solución distinta, que no lo es por tratar un tema diferente del idealismo o del de la filosofía clásica, sino que lo es - por proponer un sentido distinto a la interpretación última de lo - que es la realidad y de lo que es en su estructura el orden transcendental.

La inadmisibilidad de la concepción idealista de lo que es "primo - et per se" transcendental.

Para ver este sentido nuevo empezaremos por discutir la inadmisibilidad de la concepción idealista de la realidad. Es algo que ya se discutió largamente en la parte primera de este trabajo, tanto al descartar que la índole primaria de la inteligencia sea - 'posición', como al proponer positivamente que su índole primaria sea actualización, por lo que toca al acto inteligible en cuanto - tal. Con todo aquí se añadirá algo, que nos sirva positivamente para acercarnos a la recta concepción de lo que es la realidad.

Ante todo, en la misma interpretación que del yo hace el idealismo, como si consistiera formalmente en ir hacía el no-yo, habría que decir que lo primario es que el yo es una realidad, que aunque consistiera en ir hacia el no-yo, empieza por ser realidad. El aspecto de ir hacia el no-yo se inscirbe dentro del carácter de realidad, y no al revés. Si el yo puro fuera realidad - sólo porque va hacia el no-yo, el yo puro lo sería por estar - puesto por mi conocimiento de mí mismo, por mi autoconciencia, es decir, sería algo puesto por un segundo yo puro y así hasta el infinito. El yo puro es el yo en cuanto pura realidad, de modo que el yo empírico y el yo puro no son sino la realidad de un mismo - yo considerado o bien como un yo 'tal' o bien como un yo 'real' - en cuanto realidad. La realidad del yo se concebirá idealísticamente, pero se da ya un reconocimiento implícito de la primariedad del momento de realidad, sobre el yo como un ir hacia. (SE, 378).

Pero es que, además, no resulta admisible esta interpretación del yo; la realidad del sujeto no es ser un yo, y el - yo en su pureza transcendental no consiste formalmente en 'ir-hacia' el no-yo. La razón es que el 'yo' no es la realidad del sujeto, sino que es la realidad del sujeto la que tiene como propiedad el ser un 'yo'. "Ser 'yo' es un momento -y no el único ni el primario- de la realidad del sujeto en acto segundo, operativamente; no es un momento entitativo. La realidad del sujeto está allende - el 'yo'" (SE, 380). Por lo tanto, el yo por ser un momento operativo pide él mismo refugiarse en un momento entitativo, como el acto segundo pide apoyarse metafísicamente en un acto primero. Pero es que, además, ese momento operativo que representa el yo no tiene - por qué entenderse meramente desde una perspectiva primariamente - intelectiva, sino que abarca tan formalmente como lo intelectivo - otros campos. (135). Más aún, aunque no atendamos sino al aspecto

---

(135) (cfr. Antropología, pp. 52 ss.)

intelectivo de este momento operativo que es el yo, el yo puro, a pesar de que 'va-hacia' el objeto, no consite formalmente en este ir hacia él, sino que consiste en actualizarlo, en darle mera actualidad en la inteligencia. "Ambas cosas no sólo no son lo mismo, sino que puede darse y se da, efectivamente, lo segundo sin que se dé lo primero. Y esto, tanto si se concibe el sujeto real como cognoscente, como consciente o de cualquier otra manera" (SE, 380). Como vimos en su lugar, no es lo primario de la inteligencia el objetualizar, y aun allí donde se enfrenta con una res objecta, lo que primariamente se presenta no es la res qua objecta sino la res qua res. El que se haya llegado a sustantivaciones de puros momentos cognoscitivos como el de la conciencia, por aquello de que es un carácter común a todos los actos intelectivos, no obsta para reconocer que se trata últimamente de un fantasma psicológico y de un recurso al que propende el lenguaje: la conciencia no es ni siquiera una realidad en acto segundo, sino carácter de algunos actos solamente, de los actos conscientes. (Dejemos de lado, si todo acto intelectivo ha de ser consciente). Por tanto, "en el orden operativo del acto segundo, el 'yo' se me muestra, pues, como carácter de una realidad propia anterior y, por tanto, es imposible tomar el 'yo' ni empírico ni puro, como realidad del sujeto; esta realidad será todo lo problemática que se quiera, pero el carácter del 'yo', precisamente por ser 'yo', es estar formalmente remitiéndose a aquella realidad. El 'yo' se inscribe dentro del orden de lo real" (SE, 380-381). No se trata de ninguna construcción mental, se trata del mero mostrarse de la realidad misma, que exige una primariedad insoslayable frente a los demás momentos, cualesquiera que sean.

Este carácter de lo real no es tal porque se presente como verdadero, como si el orden de lo real fuera el orden de lo

tes de la intelección que no sean reales, pero es que cuando estamos ante la realidad es ella misma la que, se nos muestra como razón última de esta concreta independencia. Por ello a lo real le es indiferente tener o no tener verdad, si para la verdad, según parece exigirse en esta interpretación que venimos discutiendo, se requiere expresamente el conocimiento: sería real aquello que es realmente tal como yo lo pienso, aquello que sería verdadero porque es realmente tal como yo lo pienso. Esta verdad así entendida es indudablemente una verdad derivada, con la que la realidad no tiene nada que ver formalmente. Esto no niega, claro está, que la verdad real sea una 'propiedad' transcendental de la realidad en el sentido explicado en la parte primera. Pero allí vimos que lo que se suele entender por verdad ontológica, y no digamos ya la verdad lógica, es algo derivado de la verdad real, y que ésta, a su vez, es una afirmación de la prioridad y de la realidad sobre todo matiz intelectivo, no sólo porque en la inteligencia misma es anterior su momento de realidad respecto de su momento cognoscente, sino porque en lo inteligido mismo la prioridad corresponde a su momento de realidad. La verdad real misma es anteriormente, por así decirlo, realidad verdadera que verdad real. En este último sentido a la realidad no le es indiferente tener o no tener verdad, pero aun en este sentido la prioridad del momento de realidad sobre el momento de verdad, permite una consideración fundada en la realidad, en la que ésta aparezca como no teniendo que ver con el tener o no tener verdad. La anterioridad y la ultimidad están en la realidad que desde sí misma y en sí misma aparece en una doble condición, en la que consiste la verdad real necesaria, pues no puede no haber conformidad en esa doble condición por serlo de la realidad misma que obliga a la inteligencia a actualizar la real como ella es actualmente. Al contrario, si se pone como principio y ultimidad lo verdadero, últimamente careceríamos de ultimidad y principialidad porque iríamos a un proceso hasta el infinito; la razón es que para conside-

rar a la verdad misma como real habría que considerarla como término de otra verdad, que, a su vez, no sería real sino por ser término de otra. De hecho estamos en el mismo proceso que amagaba al yo, si se consideraba que su momento de ir-hacia era anterior a su momento de realidad. Este parecido no es fortuito. La concepción idealista saca las últimas consecuencias de la concepción cartesiana.

Consecuentemente, no puede admitirse que el término del conocimiento haya de ser formalmente objeto. Hemos aludido a ello en los párrafos anteriores y nos detuvimos largamente en el tema con ocasión del estudio de la inteligencia en la parte primera de este trabajo. Lo que se actualiza en la intelección como realidad previa, no tiene el carácter formal de objeto. Lo tendría si el yo consistiera formalmente en un 'ir-hacia' el no-yo; sólo entonces este no-yo nos saldría al 'encuentro' y sería objeto. Pero el yo, aun reducido a su aspecto formalmente intelectivo, no consiste sino en actualizar el no-yo, el actualizarlo, claro está, como realidad, y no en constituir esa realidad como objeto. Ya vimos que no todo lo formalmente inteligido es formalmente objetual, y que aun cuando estoy inteligiendo un objeto, lo cual no ocurre siempre, el momento de realidad se nos presenta en la intelección misma como un prius no sólo de su verdad, sino de su objetualidad. "Contra lo que el idealismo afirma como algo obvio, cosa no es objeto. Así como sustantividad no es subjetualidad, así tampoco realidad es objetualidad. El orden de la realidad en cuanto realidad no es el orden de la objetualidad, sino el orden de la simple realidad en cuanto realidad" (SE, 382).

Resumiendo: la transcendentalidad está allende toda posible idealidad, esto es, lo transcendental es el orden de lo real. El orden de lo real no se funda en el orden de la verdad, sino que es anterior a éste, es anterior al orden del inteligir: el orden —

transcendental no es el orden de lo real en tanto que verdadero, sino el orden de lo real en tanto que real. Finalmente, esta realidad en cuanto realidad no es objetualidad, sino simple realidad. Lo transcendental, pues, no es sólo el orden de la realidad, cosa que como vimos podía considerarse común a idealismos y realismos, sino que es el orden de la realidad en cuanto simple realidad, en lo cual, como acabamos de ver, no está ya de acuerdo el idealismo. Este es el paso que se ha dado hasta aquí para dar con lo que - es lo transcendental, lo primo et per se transcendental. Pero con ello no se ha hecho sino comenzar, porque aun entre los que se refugian en la realidad en tanto que realidad, la reduplicación puede entenderse muy diversamente. Iremos viendo estas diversas posibles interpretaciones para acercarnos a la más satisfactoria. Así las soluciones insuficientes servirán de puente que efectivamente lleve adelante el pensamiento y no se quedarán únicamente con lo negativo de su insuficiencia.

Pudiera parecer que no se puede estar sino de acuerdo en lo que se ha de entender por realidad. Pero el idealismo ha venido a mostrarnos que esto no es así. El idealismo pretende ciertamente decir las cosas como son, pretende decirnos lo que es la realidad. Ahora bien su respuesta a lo que es realidad es muy diferente no sólo a lo que sostiene el sentido común que muchas veces vive de una secreta identificación de realidad y corporalidad, sino a lo que sostienen otras filosofías. Por ello observa Zubiri que la pregunta - por lo que ha de entenderse como realidad está más que justificada, "porque qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas. Piénsese, por ejemplo, en que - todo el idealismo transcendental está apoyado sobre el enfrentamiento intelectivo con las cosas como objetos" (SE, 389).

La existencia no es lo 'primo et per se' transcendental

Pues bien, uno pudiera pensar que realidad es lo mismo que existencia. Naturalmente hay que decir inmediatamente lo que ha de entenderse por existencia. De la existencia ha hablado largamente la filosofía clásica en un sentido que tiene poco o nada que ver con la existencia de los existencialismos y, si se me apura, no mucho que ver con la interpretación que de la existencia clásica se hace hoy por muchos escolásticos orientados por un existencialismo de la existencia en unos casos y por otro 'existencialismo' del ser en otros. Aquí no se atenderá sino al sentido clásico de existencia, entendiendo por tal el que ha venido corriendo con unos u otros matices no por los manuales de filosofía neoescolástica sino por los grandes autores que han ido transmitiendo la escolástica. Brevemente se atenderá al sentido existencialista, dejando para más tarde la posible adecuación de realidad y ser. El intento primario de estas líneas será el de buscar qué se ha de entender efectivamente por realidad, descartando para ello posibles interpretaciones que parecen insuficientes. No es, pues, su intento primario hacer un trabajo de investigación histórica, sino el de llegar a una intelección más adecuada de la realidad.

Cuando se dice que la realidad es existencia, puede entenderse esta afirmación desde la persuasión de que la manera primaria y fundamental que tenemos de enfrentarnos a las cosas es la de concebir. Cuando se estima que la manera primaria de aprehender intelectivamente las cosas, el acto propio y formal de la inteligencia es 'concebir', la idea de la realidad como existencia cobra unos matices muy precisos. Estos son:

1º. Es realidad todo aquello que al ser concebido se me presenta como no recibiendo su ser de la concepción misma, sino que es *extra animam*, donde *anima* se toma tan sólo en el sentido de acto concipiente de intelección; realidad sería extra animidad. (SE, 390).

2º. La extra-animidad es un momento extrínseco a la realidad, pero nos sirve como ratio cognoscendi para procurarnos un concepto más preciso de realidad. Lo extra-anímico se opone a lo intra-anímico. Lo intra-anímico es irreal porque no está en ninguna parte, es ficticio, es quimético, sólo pensado: es lo inexistente. Lo real será lo existente. (SE, 390).

3º. Lo existente produce efectos reales, independientemente de que sea concebido. De lo solo concebido puedo concebir efectos; pero un efecto concebido no es un efecto efectuado. En cambio, lo existente tiene efectos efectuados sobre las cosas. (SE, 390).

No se trata, claro está, de definiciones, porque en estos niveles transcendentales no puede hablarse de definiciones propiamente dichas, pero sí de explicaciones que trazan la ruta por la que se ha de andar para llegar a una intelección de lo que se quiere significar cuando se entiende realidad como existencia. El criterio de lo extra-anímico como opuesto a lo intra-anímico y el criterio de los efectos reales son suficientes para indicar lo que se quiere decir cuando se afirma que realidad es igual a existencia. Pero, a su vez, todos estos criterios están condicionados por una valoración de que nuestra forma primaria de enfrentarnos intelectivamente con las cosas, que el acto propio y formal de la inteligencia es 'concebir'. Ahora bien, esto no es así, y, por tanto, una interpretación última de la realidad como existencia, si es que esta adecuación se piensa sólo desde un inteligir que consistiera formal y primariamente en concebir es insostenible por insuficiente, aunque naturalmente apunte a aspectos que son verdaderos.

No tenemos por qué repetir aquí lo ya analizado en la primera parte sobre la insuficiencia de esta posición, ni insistir en cómo debe suplirse esta insuficiencia no en el sentido de que la in

teligencia sea incapaz de concebir, sino en el sentido de que actualizar es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas. "El acto propio y formal de la inteligencia no es 'concebir', sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad 'estimúlica', sino en su formalidad 'real'. Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas. Esto supuesto, si queremos explicar qué es realidad, habremos de centrar la reflexión no en los conceptos, sino en esta dualidad de formalidades, porque la cosa misma, como acabamos de indicar, tiene ella misma distintos caracteres según estas formalidades" (SE, 391-392).

Realidad y modos de aprehensión.

Si, atendiendo a la función concipiente de la inteligencia, entendemos la extraanimidad como lo opuesto a la intraanimidad, de modo que este término abarcaría lo que no tiene sino un *esse objectivum* en el concepto, y, consecuentemente, la extraanimidad abarcaría todo aquello que tiene un ser independiente de este *esse objectivum*, tendríamos que decir que realidad es extraanimidad en el sentido de extra-objetividad. Ahora bien, las cosas no están presentes solamente en los conceptos, sino también en el sentir. Pero lo sentido en el puro sentir no es realidad, sino estímulo; "esto es, la cosa misma carece, en el puro sentir, de la formalidad de realidad" (SE, 392). Por otro lado, lo que es presente en el estímulo, la cosa-estímulo, es algo estrictamente extra-objetivo. Sin embargo, no tiene formalmente carácter de realidad. Todo lo real es extra-objetivo, pero no todo lo extra-objetivo tiene carácter de realidad. "Entre el *esse objectivum*, que no es sino *intra animam*, y el *esse* real *extra animam*, hay el *esse* de la cosa-estímulo *qua* estímulo, que es extra-objetivo y *extra animam*, y que, sin embargo, no tiene la formalidad de lo real. Realidad, pues, no es sinónimo de extra-animidad. Por consiguiente, el dualismo decisivo en este -

punto no es el dualismo 'objetivo-extraobjetivo', sino el dualismo 'estímulo-realidad'. El primero se refiere a la función meramente concipiente de la inteligencia, mientras que el segundo se refiere a la función primaria de ésta: es el dualismo 'puro sentir-inteligencia sentiente'. Aquí, y no en la extraobjetividad conceptual, en la extra-animidad, es donde hay que incardinar el problema de la realidad" (SE, 393).

De primeras puede parecer un poco arbitrario que se recurra al modo de aprehensión para discernir lo que es la realidad, cuando ese modo de aprehensión es siempre un momento extrínseco a lo aprehendido extra animam. Pero no en vano, como acabamos de ver al hablar del idealismo, la idea que se forman de la realidad las distintas filosofías pende fundamentalmente de lo que entienden por el modo primario y fundamental que tiene la inteligencia de enfrentarse con las cosas. No puede estimarse como arbitrario, el que la última explicación de lo que es la realidad penda de la idea que se tenga de lo que es la inteligencia, por más que esta idea no sea siempre expresa, ni cuando lo es, haya de jugar forzosamente el papel de una premisa de la demostración. Además, insiste Zubiri, "la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas" (SE, 393). Antes de volver sobre el análisis de esta frase y del problema general que plantea, veamos a donde nos lleva en la discriminación de lo que es la realidad.

La cosa-estímulo no es algo irreal, como si fuera algo quimérico, ficticio, puramente pensado, etc., es decir, tiene un ser distinto del puro ser intra-objetivo; pero, por otro lado, tampoco es algo formalmente real, porque en cuanto constituida como puro estímulo, la cosa está presente en forma 'afectante': el animal se mueve entre 'cosas' que le están presentes, pero estas cosas le

---

están presentes siempre y sólo en forma afectante; son siempre y sólo unidades complejas de estimulación, cuya unidad y relativa estabilidad perceptivas se deben a la 'formalización' (136). Por ello el estímulo es algo meramente arreal. La arrealidad del estímulo consiste positivamente en que la pura 'cosa estímulo' se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o signitiva); esto es, está presente pero como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas. Entonces "aquello a lo que primariamente ha de contraponerse lo real para explicar su carácter de realidad no es a lo irreal, sino a lo arreal" (SE, 393). Por ello, si nos fijamos en la misma cosa, pero aprehendida intelectivamente, no sólo me está presente, sino que está presente de un modo formalmente distinto: está presente como un prius a su presentación misma, mientras que la cosa-estímulo se constituye y se agota en su pura presencia estimúlica. "La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de 'ser aprehendido' a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión" (SE, 394). Esta prioridad no es mera independencia, pues que lo presente sea algo independiente del aprehensor y de su aprehensión es algo común al puro estímulo y a la pura realidad. "El momento de la independencia nos llevaría, a lo sumo, a una 'correlación' entre el sentir y lo sentido en su recíproca independencia de variaciones. Pero el prius es algo absolutamente distinto: es la positiva y formal 'remisión' a lo que es la cosa antes de la presentación" (SE, 394).

Esto es lo que se quiere significar cuando se dice que la cosa me es presente como algo 'de suyo'. "La arrealidad consiste formalmente en no envolver este momento del 'de suyo', sino, a lo sumo, el momento de independencia. Independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo -

(136) (Cfr. Antropología, pp. 18 ss.)

'de suyo'.La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo 'de suyo' antes de estarnos presente" (SE, 394-395). No se trata de un 'concebir' como en el caso de los presocráticos, cuando concibieron las cosas reales como reales considerándolas como algo 'de suyo'.(137). Para Z. no se trata de un concepto, sino de un enfrentarse aprehensivamente con las cosas según la formalidad de realidad. Y en este enfrentamiento con las cosas, anteriormente a todo concepto, la realidad se me presente como el 'de suyo' de las cosas. "No es, claro está, una definición, pero es una explicación. Toda explicación coloca lo explicado en una cierta línea. En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es el 'de suyo'" (SE, 395).

Antes de entrar en el estudio de este 'de suyo' que va a representar el centro de las restantes páginas, pues es la respuesta de Z. al problema de qué debe entenderse últimamente por realidad, de modo que la principialidad última de la esencia habrá de entenderse sobre este momento radical del 'de suyo', vamos a detenernos en la justificación del camino por el que se llega a esta explicación de la realidad como un 'de suyo'. No vamos a repetir sin más las páginas dedicadas a la realidad como formalidad de la inteligencia en la parte primera de este trabajo. Baste con remitir a ellas. Aquí el punto de mira será distinto. Si se quiere, será el de justificar el paso de la realidad como formalidad de la inteligencia a la realidad como un 'de suyo' de las cosas mismas, como aquello que en definitiva es la realidad. Lo que ahora nos interesa ceñidamente es el 'paso', pues después se proseguirá el estudio de lo que debe entenderse más exactamente por esa expresión 'de suyo' tan plena de sentido aun en su mera formulación

---

(137) (cfr. NHD, pp. 167 ss.)

lingüística pero, a la vez, tan inapresable.

La dificultad es ésta: ¿cómo puede justificarse el que se explique lo que es la realidad desde los modos de aprehensión?. Por otro lado, ¿será la realidad algo relativo, de modo que una misma cosa sea real para la inteligencia y no lo sea para la pura sensibilidad? Estaríamos aquí ante una doble relatividad: una, la de que la misma cosa fuera cosa-estímulo y cosa-realidad; y, otra, la de que la realidad misma no fuera tal sino como realidad-para la inteligencia. ¿No habría entonces que atribuir la primariedad de lo real a la cosa misma, anteriormente a su división momentual en cosa-realidad y cosa-estímulo? En la primera parte de este trabajo (138) afrontamos unas cuestiones similares, al preguntarnos si no habría realidad, más que en el supuesto de que lo habido — fuera conocido intelectivamente, de modo que fuera la inteligencia quien hiciera que lo habido fuera realidad, más que en el supuesto de que lo habido fuera conocido intelectivamente, de modo que fuera la inteligencia quien hiciera que lo habido fuera realidad. Vimos entonces, al distinguir entre realidad como formalidad de la inteligencia y realidad como un 'de suyo' de las cosas mismas, que ese planteamiento resultaba equívoco por no distinguir bien estos dos momentos y por no entender adecuadamente lo que es la realidad como formalidad de la inteligencia. Si nos tuviéramos que atener a este planteamiento equívoco y equivocado, habría que reconocer algo anterior a la realidad, llámesele 'cosa' o llámesele 'lo que hay', que después se subdividiría en virtud del modo de aprehensión en cosa-estímulo y cosa-realidad. Pero no hay por qué atenerse a tal planteamiento, porque lo que aquí se dice no tiene nada que ver con él.

Ante todo, tengamos en cuenta que también apelan a la inteligencia los que entienden últimamente la realidad como aquello

---

(138) (cfr. supra, pp. 321ss.)

que es algo extra-objetivo, como aquello que no recibe su ser de la concepción misma: es realidad aquello que al ser concebido se presenta como no recibiendo su ser de la concepción misma. Esto - supone, por lo menos, que sólo podemos saber lo que es realidad y lo que no lo es sino por la inteligencia; segundo, que no podemos saber qué es realidad sino por la inteligencia; tercero, que este saber es debido formalmente a ese ejercicio de la inteligencia que se llama concebir. Esto no significa, naturalmente, que sea el - concebir lo que hace que algo sea realidad, sino sólo que sea el - concebir el modo cómo las cosas me muestren inmediata y formalmente su realidad. Más aún, la índole del concebir diferencia lo que es puro concepto como ente de razón y lo que tiene realidad extra-conceptiva como ente verdaderamente real. A este respecto, lo que afirma Z. es que no es en el concebir donde se me muestra primariamente lo que es la realidad y que no es el concepto buen criterio para discernir formalmente, por contraposición, lo que es la realidad.

En efecto, tenemos, por lo pronto, que el concepto no - nos podría llevar a la realidad, si es que ésta no nos fuera presente como realidad antes de la producción del concepto mismo. Esto quedó ya analizado a propósito de la no primariedad de la concepción y la primariedad de la actualización. No insistiremos sobre ello. Demos un paso más: ¿por qué esta actualización va a ser lo que discrimine qué es lo real? Este es el punto. No que la actualización haga que las cosas sean reales, sino que en la primaria actualización intelectiva es donde formalmente aparece lo que es real y, a la vez, qué es eso de ser real. Como escribe Z. 'si queremos explicar qué es la realidad' habremos de centrar la reflexión no sobre los conceptos, porque no es en ellos donde nos - enfrentamos primaria y fundamentalmente de un modo intelectivo - con las cosas, sino en la dualidad de formalidades 'realidad-est[illegible]

mulo' que, por un lado, aparecen en nuestro modo primario de enfrentarnos con las cosas, y, por otro, son las cosas mismas las que tienen distintos caracteres según esas dos formalidades. Es que la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas" (SE, 393). El carácter de 'ser aprehendido' es ciertamente un momento extrínseco a la cosa misma, pero en el caso de una aprehensión intelectiva que hace la cosa presente como un prius a su presentación misma, esta prioridad permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de 'ser aprehendido' a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión; esa prioridad es la positiva y formal remisión a lo que la cosa es antes de la presentación.

Dicho en estos términos, la realidad de la cosa no se nos da sino en su actualización intelectiva, aunque no sea la actualización intelectiva la que constituya la realidad de la cosa. Por otro lado, la realidad de la cosa no se nos da primaria ni adecuadamente desde el concebir, primero porque un concebir sin aquella actualización primaria nunca llegaría a la realidad, y segundo, porque el criterio del concebir que lleva a la independencia de la realidad respecto del concepto tampoco nos da propiamente la realidad de la cosa. Pudiéramos decir que, a lo mas, este criterio toca materialmente lo que es la cosa real, pero no alcanza formalmente a la realidad de la cosa. Y a esto es a lo que alude Z. cuando estima que las dos formalidades 'estímulo-realidad' son caracteres de la cosa misma, y que sólo la formalidad 'realidad' nos presenta la cosa como real y, consecuentemente, sólo ella nos presenta la realidad de la cosa. Por tanto, sólo recurriendo a esta formalidad podremos decir y explicar lo que es la realidad de la cosa.

En efecto, si atendemos a lo que de la cosa nos es

presente en la estimulación, nos encontramos con que la cosa nos está presente pero en forma puramente 'afectante', como unidades complejas de estimulación, unificadas y estabilizadas en la aprehensión no formalmente por la unidad real que puedan poseer en - la cosa actualizada como tal en la aprehensión, sino por la 'formalización'. La cosa estímulo está presente como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas, se agota en la estimulación. Desde luego, que podrá decirse que esta real estimulación no puede producirse sino por cosas reales, supuesto que, hasta - cierto punto, efectos reales sólo pueden producirlos cosas reales, pero es que, entonces, se presupone una inteligencia que ve estos estímulos como reales y es que, además, la realidad de esa estimulación no viene dada por la estimulación misma tomada en su puridad de estimulación. Con lo que, de nuevo, tenemos que la estimulación nunca nos podrá dar lo que es la realidad formalmente ni, por tanto, nos podrá explicar que es eso de ser realidad. De aquí que, por rebote, la discriminación de lo que es la realidad a través de los conceptos sea insuficiente pues no alcanza a esta distinción entre la formalidad estímulo y la formalidad realidad.

Por tanto, para explicarnos qué es la realidad a lo - que debe entenderse no es a la contraposición real-irreal. Nada de lo que es irreal es real, naturalmente y valga la tautología: nada de lo inexistente, quimérico, etc., puede ser real. Pero algo puede presentársenos como no irreal y, sin embargo, no darnos formalmente lo que es la realidad. Diremos, tal vez, que ese algo será materialmente real, pero no lo será formalmente no en sí mismo sino en su presentación. Efectivamente, aquella presentación podría ofrecer sólo el carácter de independencia, pero con sólo este carácter la cosa real no nos ofrece su formal carácter de realidad y, por tanto, de esa mera independencia no pode-

mos concluir lo que es la realidad de la cosa. Independencia es así mera extra-animidad, que todavía no nos da la realidad de la cosa sino tan sólo su mera estimulidad. No se trata de que el estímulo nos diera parte de la realidad de la cosa y la realidad, también como formalidad, nos diera el todo de la cosa. No va por aquí lo que venimos diciendo. En la formalidad realidad no se nos da adecuadamente la cosa entera, más aún no se nos dan sus contenidos y, menos aún, su representación conceptiva; lo único que se nos da es la cosa como realidad, como un 'de suyo' que enseguida explicaremos, mientras que la formalidad estímulo no nos da nada de este 'de suyo' en que consiste formalmente la realidad de una cosa. Esto no obsta a que tanto en el sentir como en el inteligir primario se nos den contenidos determinados, pero no es ése el problema. El problema es tan sólo con qué formalidad se presentan esos contenidos. Y estos contenidos en el sentir se agotan en su carácter de afectantes, mientras que en el inteligir se presentan formalmente como realidad. Lo real es por tanto no sólo lo que no es irreal, sino además lo que no es tan sólo arreal, lo que no es tan sólo independiente de la aprehensión en la que es presente, sino que es algo más. Esto sin urgir mucho el que pueda haber independencias que ni siquiera exijan una cosa real, (marialmente real, por así decirlo,) que las produzca. Pero aún sin urgir por ahora este punto, cabe preguntarse en qué está ese 'mas' de la realidad aun sobre la arrealidad. La explicación de este 'más' es justamente la explicación de lo que es el 'de suyo'. Adelantemos algunas ideas del mismo.

Realidad y 'de suyo'

En la aprehensión intelectiva la cosa está presente como un prius a su presentación; la cosa misma se nos ofrece con una prioridad que fuerza a pasar del 'ser aprehendido' a la

índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. Esta — prioridad de la cosa es una positiva y formal remisión a lo que la cosa es antes de su presentación; la cosa se actualiza en la inteligencia como siendo 'de suyo' antes de estarnos presente. Como iremos viendo esta anterioridad no ha de entenderse como — mera independencia, esto ya lo hemos visto, pero tampoco como — una mera anterioridad temporal; es, más bien, la principialidad absoluta que compete a lo real y que fue el tema central de la — parte primera de este trabajo.

Con estas observaciones quedan despejados los escrú— pulos propuestos unas páginas atrás. Naturalmente lo que es la realidad no puede explicarse sino desde la inteligencia; ahora bien, no de la inteligencia en cuanto concipiente, porque esto desvía la cuestión, como acabamos de ver, sino de la inteligencia en cuanto meramente actualizante: la explicación de lo que es la realidad no ha de situarse, pues, en la línea de los conceptos, sino en la línea del enfrentamiento inmediato con las — cosas, anteriormente a toda conceptuación. Esto no lleva a una relativización de la realidad, como si ésta no fuera realidad — sino por la inteligencia, cuando lo que ocurre es justamente lo contrario que la inteligencia no es tal sino por la realidad, — de modo que la inteligencia consista formalmente en un enfren— tarse con la realidad de la cosa como un 'de suyo', cuya ante— rioridad y principialidad le fuerza a enfrentarse con las cosas como realidad y no meramente como independiente, como estímulo, como existente, etc. Lo que es real es naturalmente la cosa. Pe— ro la cosa siendo lo que es y porque es lo que es puede presen— tarse como cosa-real, como cosa-estímulo, igual que puede presen tarse como cosa-modelo, cosa-fin, etc., sin que deje de ser lo — qué es y sin que esto suponga una real relativización de la cosa misma. No es lo mismo decir que lo que es la cosa en su realidad

no aparezca sino desde un enfrentamiento intelectivo y que, por tanto, sólo desde éste puede decirse lo que es la realidad, que afirmar que las cosas son reales por efecto de una inteligencia. La primariedad de la realidad ha de atribuirse a la cosa misma, pero a la cosa misma tal como aparece enfrentada con la inteligencia como mera actualización, que es donde la realidad, de un lado, lo pone todo por así decirlo, y, de otro, la actualización remite a la realidad en su carácter de realidad como a su principio.

Realidad y carácter órgico.

Ciertamente la realidad posee otros caracteres, además de este que corresponde a la formalidad de la inteligencia que es la realidad. Posee, por ejemplo, un carácter órgico. Las cosas, en efecto, actúan sobre las demás. Pero este carácter órgico no es sino una *ratio cognoscendi* que presupone que ya se tiene un concepto de lo que es la *ratio essendi* de lo real. Así si se concibe la realidad como mera existencia, entonces se entiende que efecto real es un efecto existente. "Ahora bien, aquí comienzan las dificultades. Los efectos de una silla son reales; no hay la menor duda. Pero la silla *qua* silla no es real, porque 'silla' no es un carácter que le compete 'de suyo'. Es cosa-sentido', pero no '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 ellas, por ejemplo, *qua* madera, o por la forma que posee. Es decir, el carácter órgico presupone la realidad. Y sólo es *órgon* aquello que algo produce por lo que realmente es; esto es, por las notas que posee 'de

suyo'" (SE, 402). La silla y sus efectos qua silla son extra animam, pero no por ello son reales; la extra-animidad no es forzosamente realidad, puede ser o bien cosa-estímulo o cosa-sentido. Ya a priori podía decirse que lo órgico no podría ser lo que formalmente explicase lo que es la realidad, pues como carácter operativo exige algo más real, por así decirlo, que fuese como su acto primero. Pero es que, además, los efectos no son propiamente reales sino porque y en cuanto la cosa de que procede es real. Como dice Z. no puede ser órgon sino aquello que algo produce por lo que realmente es. El ejemplo de la silla lo demuestra, y en general el concepto mismo de cosa-sentido como se explicó en su lugar, Con lo que, por este segundo capítulo, lo órgico no puede ser la explicación formal de lo que es la realidad, sino que presupone ya que se tiene algo presente como real y que actúa según lo que realmente es. Por otra parte, las cosas-sentido ofrecen un nuevo argumento de que no basta con la extra-animidad para alcanzar la explicación propia de lo que es la realidad. Tanto las cosas-estímulo como las cosas-sentido obligan a perfilar lo que ha de entenderse por realidad. La realidad es el 'de suyo' de las cosas.

'De suyo' y naturaleza

¿Habrá, entonces, que entender el 'de suyo' formalmente como naturaleza?. La naturaleza como aquello que consiste en tener principios internos operativos parecería que evita las dificultades presentadas por las cosas-sentido. Pero no es así. Es verdad que todas las formas en que algo puede ser 'de suyo' envuelven, como momento intrínseco, la naturaleza. "Pero, en primer lugar, no todo modo de ser 'de suyo' consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son 'de suyo' no sólo con tener naturaleza sino teniendo además otros momentos (personeidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte -

que sólo en esta unidad de momentos es como son 'de suyo'. Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser 'de suyo', pero nada más. En segundo lugar, aun en aquellas cosas que son 'de suyo' con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad, de 'de suyo'. Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es 'de suyo', pero no es primaria y formalmente el 'de suyo' mismo. Naturaleza, en efecto, no es sólo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, sólo cuando estos principios son intrínsecos en el sentido de compete a la cosa 'de suyo' es cuando dichos principios son naturaleza. Es decir, el 'de suyo' es anterior a la naturaleza y fundamento de ella" (SE, 395-396). Empezando, por la segunda razón, la naturaleza presupone, como principio y fundamento suyo, el 'de suyo'; como prueba valen, en parte, las razones dichas a propósito de lo órgico: la naturaleza sólo es verdaderamente naturaleza cuando los principios son intrínsecos, pero intrínsecos en un preciso sentido, en cuanto que le competen a la cosa como 'de suyo'. Se dirá que esto quiere decirse cuando se habla formalmente de principios intrínsecos, pues intrínseco no puede significar meramente algo interno; justamente por ello, la intrinsecidad sin la que no hay naturaleza hace inmediata referencia a ese 'de suyo', a algo anterior a los principios intrínsecos y que les proporcione ese carácter de intrinsecidad. Esto se ve más claro, si atendemos a la primera de las razones: la realidad puede tener otros momentos que no son formalmente naturaleza, por ejemplo, el momento de personeidad, de sustantividad, etc. Estos momentos no son reales por ser naturales, sino que lo son porque unitariamente articulados forman en esa su unidad última un 'de suyo'.

Tenemos así, al hilo de su comparación con la natura-

leza, nuevos aspectos del 'de suyo'. El 'de suyo' abarca varios momentos, pero sólo unitariamente articulados; todos esos momentos son primariamente momentos del ser 'de suyo' de suerte que por este 'de suyo' son últimamente, lo que son, pues por él son últimamente reales. Hay diversas maneras como algo puede ser - 'de suyo', y el 'de suyo' es anterior a esos momentos y principio de ellos, su fundamento.

'De suyo' y existencia.

Podría entonces pensarse que más ceñidamente 'de suyo' coincidiera formalmente con existencia, con lo que realidad sería formalmente existir como contradistinto de ser inexistente. Ciertamente, todo lo inexistente es irreal, y todo lo irreal es inexistente. Pero esto no pasa de ser una mera constatación. Y lo que aquí buscamos "es la razón formal de realidad" (SE, 396). Y la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el modo, digámoslo así, de existir que en el mero existir. No se entienda este 'modo' de una manera inesencial, pues con ese término se quiere indicar todo lo contrario, aquello que últimamente diferencia y constituye lo más profundo y principal de la realidad. No se puede, por tanto, objetar al 'de suyo' de Zubiri que es un mero modo con que algo se presenta, de suerte que ese algo quedará intocado o se desechará como carente de importancia o aun como algo último que no se puede alcanzar intelectivamente. Nada de esto. Se habla de modo, para aludir a algo que va - más allá de la naturaleza, más allá de la sustancia, más allá - de la esencia y de la existencia entendidas en sus distintas formas, porque, como llevamos dicho, todos estos 'algos' no son tales si no poseen ese carácter del 'de suyo', si no competen a la cosa como algo 'de suyo'. Así podemos hablar de distintos modos de existir. "Existir 'sólo' intra animam es el modo de existen—

cia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la - intelección. Entonces existir 'realmente' es el modo de exis— tir que consiste en tener existencia 'de suyo'" (SE, 396-397). - No es, claro está, que se tome existir como algo unívoco que se diferenciara después por dos modos, uno el mental y otro el real. No es esto lo que se quiere decir al hablar de modos de exitir, - como tampoco es este el sentido cuando se habla de 'modo' al in— tentar apresar lo que es el 'de suyo'. Lo que se pretende insinuar es que en el mismo existir puede darse una diferencia insalvable, pero que esta diferencia se debe a algo, llamémoslo 'modo', en - que el existir mismo se presente. Esto se verá más claramente, si estudiamos eso que es la apariencia. Ya lo hicimos en su lugar, - pero aquí nos interesa estudiarlo desde otro punto de vista, el - de la aclaración de lo que debe entenderse por 'de suyo'.

Realidad y apariencia

¿Que tipo de realidad tiene para un griego sus dioses, pongamos por ejemplo Júpiter auriga? Ciertamente, Júpiter-auriga no existe realmente; Júpiter no es realmente un auriga. Pero para los griegos esta figura de auriga no es una ilusión subjetiva; "esto no pasaría de ser una teoría de ciertos intelectuales. Si los hombres ven a Júpiter-auriga es porque Júpiter tiene esta figura y con ella se pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Esta figura tiene, pues, a su modo, una cierta existencia. - Sin embargo, Júpiter-auriga no existe realmente" (SE, 397). En— tendamos bien el ejemplo. Suponemos que para un griego Júpiter es un dios real, es realmente un dios. Pero este Júpiter real se presenta a veces en figura de auriga; ahora bien, Júpiter no es real mente un auriga, aunque se presente en forma, en figura de auriga. Entonces, ¿esta figura de auriga con la que se presenta Júpiter, - será una mera ilusión subjetiva? No, porque como figura Júpiter

no sólo es visto como auriga, sino que se le supone que con ella se pasea por la tierra, aunque nadie le esté viendo. Y, sin embargo, realmente no es un auriga, sino que realmente es un dios. ¿Qué diferencia hay, pues, entre ser Júpiter *simpliciter* y el ser Júpiter-auriga? ¿Por qué Júpiter-auriga no existe realmente, aunque Júpiter-auriga no sea una ilusión subjetiva? "Pues precisamente porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter 'de suyo'. Sólo entonces existiría realmente el Júpiter-auriga. No es éste el caso. El Júpiter real tiene una existencia 'propia', la que tiene 'de suyo', y que no es la del auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir 'de suyo'. Este tipo o modo de existencia que no es 'de suyo' es lo que metafísicamente constituye el 'aparecer', la 'apariencia'. Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, reviste la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psíquico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente 'lógico', como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia 'apoyada' por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. Ninguna cosa puede ser 'pura' apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfectamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo 'espectro' de realidad. Espectro es un concepto es-

trictamente metafísico" (SE, 397-398).

Júpiter-auriga no es real, porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter de suyo. No malinterpretemos esta — afirmación reduciendo la figura de Júpiter como auriga a una de - las categorías accidentales. Y esto por dos razones, primera, por que la figura de que aquí se habla es menos que un accidente físico, porque decimos de ella que no tiene realidad; segunda, porque esa figura es más que un accidente porque atiende al ser mismo de Júpiter, aunque sea al ser como apariencia. Por tanto, la cuestión ha de plantearse en el terreno de la realidad y no en el de la accidentalidad, Si se nos permitiera una gradación que en sí es falsa, diríamos que se trata de más o menos realidad, de — suerte que en la cumbre habría que colocar a las cosas reales, - tras ellas a los aspectros de realidad o apariencias, y finalmente los entes de razón con fundamento en la realidad y, despues, - con fundamento único en la razón misma. Esta gradación es falsa, pues propiamente la realidad consiste en algo indivisible, de modo que no puede haber medias realidades o realidades a medias, pero sirve para situar nuestro problema, el problema de lo que es - la realidad como de suyo y el problema del carácter metafísico de la apariencia, del espectro de realidad.

Decimos, pues, que la figura de auriga no compete a Júpiter de suyo, y que la razón de esto no es que a Júpiter le competa el ser auriga de un modo accidental y no de un modo esencial, sino el que ser auriga no le compete como algo de suyo, porque no es sino apariencia, mientras que su existencia como Júpiter - le compete de suyo. Es decir, lo fundamental es atender al modo de existir. Sería asimismo desacertado colocar la diferencia en una reducción de la apariencia a un fenómeno psíquico; no se trata aquí de psicología, como si la apariencia fuera una creación -

fantasmagórica de unos nervios exaltados; esto puede ocurrir, pero apariencia no es lo mismo que aparición, y aquí hablamos de apariencias. Tampoco sería acertado considerar la apariencia como un ente de razón fundado en la realidad; la apariencia es más que esto, pues no es que yo piense que Júpiter es auriga porque veo en él ciertas propiedades reales que quedarían bien expresadas si lo considero como auriga; esto no basta para que algo sea formalmente apariencia: independientemente de mi construcción mental Júpiter tiene esta figura y la pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Ni tiene la mera objetividad de lo ideal; lo ideal puede tener una absoluta independencia en sus leyes estructurales de todo tipo de inteligencia, es decir, no es la inteligencia la que establece las leyes de esos objetos, por más que sólo en ella cobren 'existencia'; la apariencia es también algo más que esto, porque su proximidad a lo realmente existente es mucho mayor, — porque en cuanto tal apariencia no se da sólo en la mente. De ahí que el dualismo entre apariencia y realidad no sea un dualismo ni psicológico ni lógico, porque la apariencia no está fundada formalmente ni en una ilusión subjetiva de tipo psíquico ni en — una construcción mental.

Sin embargo, la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma no es realidad, porque su existencia no le compete de suyo, sino que la tiene apoyada en aquello de quién es apariencia. La apariencia en cuanto tal debe estar siempre apoyada; por ello insiste Zubiri en que no puede haber pura apariencia. La pura apariencia sería un ente de razón o una ilusión que tendría su fundamento en unas condiciones físicas ilusionantes, sean éstas las que fueren, pero no en la existencia misma real de la cosa de la que debiera ser apariencia. La apariencia no es pura apariencia, porque está articulada metafísicamente con la -

realidad de que es apariencia. Parece que es realidad, pero no - se trata de que yo la estime como tal no siéndolo, sino que efectivamente lo parece porque se apoya en algo que existe de suyo.

El sentido metafísico de lo que es la apariencia se ve aplicando lo que significa al gran problema de Parménides. Las - cosas que vemos y que nos son presentes en ese modo de saber que es la opinión, no son simple ilusión sensible; pero, por otro lado, no son el ser verdadero, sino la figura como aparece lo que Parménides llama ente, que es lo único que realmente 'es'. Si lográramos entrar en esta mentalidad, veríamos a lo que apunta la apariencia de Z. cuando la entiende como espectro de realidad con su ambivalencia de parecer realidad, de ser a veces aquello donde aparece la realidad verdadera, aunque con ese modo derivado que es la figura, (SE, 398).

Este mismo sentido metafísico puede apreciarse en - distintas interpretaciones primitivas. Hay muchas 'cosas' en - la mentalidad primitiva que son, por ejemplo, meros 'lugares' - de presencia y acción de los dioses u otras realidades; es que carecen de principios intrínsecos que les pertenezcan de suyo, con lo que no son propiamente realidades, sino meramente lugares en los que actúan y son otras realidades. No sólo carecerían propiamente de una naturaleza y esencia que fueran de las cosas mismas, sino que su existencia misma sería mera figura o apariencia. Esas cosas serían, por ejemplo, aspectro de los - dioses. Si tuviéramos un mundo, o consideráramos el mundo como algo cuyas cosas no son sino 'aparición' de la divinidad, no tendría formalmente en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral. (SE, 398). Por mucho que este modo de considerar el mundo esté muy alejado de nuestro modo de pen—

sar, no podemos ignorar el alcance metafísico posible que tienen esas consideraciones. El problema típicamente medieval de atribuir una verdadera causalidad segunda a las causas intramundanas que no fuera sino una como mera presencia en una cosa determinada de una única causalidad primera nos ilustra el alcance metafísico del 'de suyo' y del 'espectro de realidad'. Zubiri mismo cree que ciertas especualaciones metafísicas de la India pueden ser entendidas correctamente sólo desde este 'de suyo', anterior a la esencia y a la existencia. Recordemos, por otro lado, problemas como el del ocasionalismo de Malebranche, etc. Se trata de un problema distinto, pero que vuelve a enlazar con la problemática de las causas segundas, y, más en general, con el problema que aquí nos ocupa. La cuestión no es de si dentro de las cosas reales haya o no realidades más plenas, o si la plenitud infinita de realidad hubiera de reducir a las demás presuntas realidades a meros espectros de realidad, sino de ver ese segundo momento metafísico de la apariencia como metafísicamente distinto del momento de realidad, aunque articulado con él. De ver también por oposición lo que es el 'de suyo' como aquel momento que es la razón formal de la realidad y al que han de referirse tanto existencia como esencia y naturaleza para que sean efectivamente reales. El 'de suyo' va así afirmando su ultimidad y su principialidad, a la par que afirma un nuevo matiz de pertenencia. La apariencia no es realidad porque no pertenece a la realidad de la que es apariencia como un de suyo, tiene la figura aparente una existencia apoyada no en sí misma sino en la realidad de que es apariencia, es decir, no sólo no es algo último sino que debe positivamente ser principiado en esa forma concreta de recibir su apoyo y su fundamento en aquello que existe de suyo. Este carácter de suyo cobra, por otra parte, ese matiz de pertenencia, al que acabamos de aludir, y que expresa el término mismo 'de suyo': cuando los principios no le 'pertenecen' a la cosa de suyo,

es cuando esta cosa no tiene propiamente esa naturaleza y esa esencia que se le atribuyen como algo real.

Naturalmente este 'de suyo' no significa que la cosa real haya de tener forzosamente existencia por sí misma, ni que tenga capacidad de existir sin necesidad de un sujeto, sino que "es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto" (SE, 399). El de suyo no es lo mismo que *a se* ni que *per se*; es simplemente *ex se*.

'De suyo' y aptitud para existir.

La equiparación de de suyo con la existencia podría proponerse desde otro punto de vista como si fuera la esencia de una cosa en cuanto que connota aptitudinalmente la existencia. Pero si atendemos a lo que significo cuando digo de algo que es perro u hombre, veremos que no me refiero *primo et per se* al carácter aptitudinal que tienen el perro o el hombre en orden a la existencia, sino algo previo, a saber, que la cosa es 'realmente' perro u hombre, a que la caninidad u hominidad es lo que la cosa es 'de suyo'. "La cosa no es realmente perro u hombre porque caninidad u hominidad no sean algo quimérico, ni porque connoten la existencia, sino porque son algo que la cosa es 'de suyo'; el conjunto de notas que constituyen lo que es perro u hombre pertenece 'de suyo' a esta cosa" (SE, 399). Dicho en otros términos, la aptitud o capacidad de una esencia para existir sólo será real, si es que se trata de una aptitud o capacidad real; por lo tanto, no puede explicarse la razón formal de la realidad por medio de la aptitud, sino la aptitud por algo ulterior, que es precisamente ese carácter de suyo. Pero no entendamos la pertenencia a la cosa, como si la cosa fuera algo anterior a esencia, existencia y realidad. La cosa -

se identifica plenamente con realidad, y la esencia y la existencia serán reales, si pertenecen de suyo y en cuanto pertenecen de suyo a esa cosa real. Este mismo matiz apareció desde otro punto de vista, cuando hablábamos de la diferencia de cosa-estímulo y cosa realidad, que no presuponía una anterioridad de la cosa sobre su carácter mismo de realidad. El tema volverá a aparecer cuando discutamos la identidad entre realidad y esencia entendida en el sentido zubiriano. Aquí baste con decir que la ultimidad de la explicación exige estas expresiones. Y así diremos que la realidad de una cosa, de un perro o de un hombre, la razón formal de esa realidad no qua perro, sino qua realidad, no aparece desde la mera existencia, ni desde la mera esencia entendida sin referencia alguna a la existencia, ni desde la esencia entendida como aptitud para existir, sino desde el de suyo que no sólo abarca los anteriores aspectos, sino que les da su ultimidad real en el orden de la explicación metafísica. Para aclarar lo que se quiere decir con esto, volveremos a recordar que la realidad de un hombre no es lo que estimula al animal en forma de dueño o en otra forma estimulante cualquiera, porque esto como vimos no roza la razón formal de realidad, sino que la realidad de hombre está en que 'de suyo' es hombre.

Anterioridad de la realidad sobre la esencia clasica y existencia

Pero no entendamos esta anterioridad de la realidad tanto sobre la existencia como sobre la esencia a modo de una anterioridad causal o natural: "no es que 'realidad' sea una causa ni que primero la cosa sea real y consecutivamente sea existente y dotada de esencia. Es anterioridad tan sólo en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal; sin existencia y esencia no habría realidad; pero aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de 'de suyo' según el

cual la cosa es existente y está esenciada" (SE, 400).

Esta anterioridad aparece de que es anterior la aprehensión de la cosa misma real que la conceptuación de la cosa según esos dos momentos de esencia y existencia. Supuesta la distinción de estos dos momentos, no puede hablarse de un término superior, como si la realidad fuera algo superior, porque realidad es entonces siempre y sólo existencia, o bien actual, o bien potencial, o bien aptitudinal. "Pero es que en el exordio de la metafísica no se ha de partir de una conceptuación distinta de los momentos de la cosa real, sino que, justamente, al revés, - partimos de la cosa real qua real. Después yo puedo considerar la cosa real existenciadmente o puedo considerarla esencialmente; pero en ambos casos, y antes de eso, yo aprehendo y considero la cosa realmente, a saber, en lo que ella es 'de suyo'" - (SE, 400-401). La función primaria de la inteligencia no es concebir y, menos aún, concebir distintamente los diversos aspectos metafísicos de la cosa real. No se trata tampoco de que de un modo vulgar y por sentido común, primero nos percatemos de - que algo es real y que, después, reflexionemos filosóficamente sobre la razón formal de lo que es la realidad. No se trata de esto, porque ni la reflexión puede ir más allá de la directa - captación de la realidad, sin que esto implique que toda captación de la realidad haya de ser inmediata, ni puede confundirse un ejercicio formal de la inteligencia con una vaga apreciación del sentido común. En efecto, cuando se afirma que el enfrentarse con la realidad como un de suyo, es la función primaria y fundamental, en el sentido de fundamentante, de la inteligencia, no se está aludiendo a una función primera y balbuciente, sino a una función justamente radical y que desde sí misma, como mostramos en su lugar, fuerza a un ulterior ejercicio de -

la inteligencia, llámesele reflexión o como se quiera. Es una - función no por primaria menos 'científica'. Podría objetarse que precisamente por ser primaria no puede dar con la razón formal - de la realidad, y esto es verdad si este dar con la razón formal se entiende de un modo reflejo y justificado, pero no si se entiende como aquello que primariamente dice la cosa real a la inteligencia que se le enfrenta, precisamente porque la inteligencia es formalmente la facultad de la realidad. No sólo en la primera aprehensión de la realidad no la conceptuo como compuesta - de esencia y existencia, sino que esta conceptuación no me lleva a la realidad de la cosa a no ser que se presenten como momentos ulteriores de algo que ya me era presente como real a la inteligencia.

Esta consideración previa por la que se me presenta - primariamente lo real como algo de suyo, no es una consideración confusa, de modo que 'realidad' sea confusamente esencia o existencia y el concepto explícito de la cosa envuelva esos dos momentos. Tampoco es que 'realidad' sea algo que prescinda de estos dos momentos, porque precisamente estan incluidos en la realidad aunque indistintamente: la realidad es tanto existencia como esencia. "Toda cosa real, en efecto, por ser algo 'de suyo', está qua real formalmente acotada respecto de todas las demás cosas, incluyendo entre ellas al inteligente y a su propia intelección. La realidad de cada cosa llega allí a donde llega lo que - ella es 'de suyo', y termina allí donde termina este 'de suyo'. Y en este 'de suyo' se incluye, indistintamente, lo que en ulterior distinción serán existencia y esencia, el momento existencial y el momento esencial. Realidad es formalmente lo 'de suyo'; formalmente no es existir actualmente, ni potencialmente, ni aptitudinalmente, sino que es a la vez e indistintamente esencia y existencia, porque es esa formalidad según la cual la cosa es -

'de suyo'. Sólo fundados en esta formalidad, esto es, en la realidad qua realidad, podremos descubrir sus dos momentos de esencia y existencia" (SE, 401).

Atendamos a que el 'de suyo' no es un concepto, no es ni siquiera una consideración de la realidad desde un punto de vista; es el modo como la cosa real se presenta primariamente a la inteligencia. Por tanto, carece de sentido compararlo con otros conceptos ni tomarlo como un concepto determinado que también pudiera emplearse para cosas que no son reales, para entes ideales, por ejemplo, que son 'de suyo' lo que son. Para entender lo que es el 'de suyo' hay que situarse no en el plano de los conceptos sino en plano del enfrentamiento inmediato con las cosas. Esto supone dos momentos: uno, el de que es la cosa real misma la que nos tiene que dar su 'de suyo' en su actualización primaria en la inteligencia; otro, que no se trata de una conceptuación, pues el 'de suyo' es lo que la realidad nos da anteriormente a todo concepto. Por ello, carece de sentido emplear el término 'de suyo' como algo aplicable a cosas no reales; si puede tener algún sentido hablar de una existencia sólo en la mente o de una esencia meramente posible, no cabe hablar de un 'de suyo' de lo ideal, etc. El 'de suyo' repitámoslo no es que no se pueda definir, es que propiamente no se puede conceptuar; es la actualización primaria de lo real que se presenta en esa primariedad como algo anterior a la presentación misma, como algo que de suyo es lo que es y tiene lo que tiene.

Por ello, no es que el 'de suyo' sea, aunque confusamente, esencia o existencia; en la realidad el 'de suyo', no faltaba más, implica esencia y existencia, los incluye formalmente. Pero en su presentación intelectiva y en el orden intelectivo no incluye ni siquiera confusamente algo así como esencia y existen

cia; la razón es que esta distinción supone ya una conceptuación distinta de los momentos de lo real, y en el 'de suyo' nos encontramos en una línea anterior a la conceptuación. El 'de suyo' se las ha respecto de esencia y existencia indistintamente, en el sentido de que la realidad es tanto esencia como existencia. Sólo fundados en el 'de suyo', en la realidad qua realidad, y que se nos da en la primera actualización intelectiva, podremos ulteriormente descubrir esos dos momentos de esencia y existencia, no ya como momentos no cualificados, no como conceptos, sino como momentos reales de una concreta realidad. El exordio de la metafísica está en el exordio de la inteligencia, allí donde las cosas reales y sólo las cosas reales se nos manifiestan primariamente no qua tales, no qua esentes o existentes, sino qua reales. Después la esencia y la existencia aparecerán como reales en tanto aparezcan acompañadas por ese 'de suyo' que es la razón formal de la realidad. Un 'de suyo', lo hemos repetido, que no se descubre sino a la inteligencia, pero que es de la cosa misma y que aparece como tal aun frente al inteligente y a su propia intelección no sólo como independencia sino como formal prioridad.

Volveremos sobre este tema, al hablar de la prioridad de nuestra esencia sobre la esencia y la existencia clásicas. Entonces también nos saldrá al paso el tema de la presunta prioridad de la existencia (en sentido moderno) sobre cualquier otro momento; en este caso, sería esta 'existencia' el momento primordial con lo que lo primo et per se trancendental sería esa existencia. Dejemos el tema para entonces.

El ser no es lo 'primo et per se' transcendental

Queda otra posible identificación del 'de suyo' con uno de los términos capitales de toda la filosofía, el ser. ¿No será

el ser lo que primo et per se es transcendental?

A esta identificación puede llegarse y se ha llegado desde el estudio del ser que va incluido en todo juicio. El tema es extraordinariamente sugestivo, máxime si tenemos en cuenta la abundancia de estudios modernos, que pretenden remontar su inspiración al más genuino Santo Tomás, según los cuales es en el ser del juicio donde se nos descubre no sólo lo que es el ser sino su primariedad indiscutible. No entraremos en este tema aquí. En la primera parte al analizar brevemente la teoría del juicio propuesta por Zubiri, expusimos largamente la prioridad del momento de realidad sobre ese momento que aparece en la cópula del juicio. El tema no queda, ni mucho menos, agotado en aquellas páginas. Pero lo dicho allí es suficiente para entender la posición de Zubiri y para delimitar provisionalmente lo que, según él, ha de entenderse primariamente por ser. Recojamos sólo dos textos que fueron ya largamente comentados y que sirven aquí sólo de resumen para ulteriores etapas.

La intelección afirmativa envuelve a una tres momentos: la realidad, el 'ser' copulativo o intención afirmativa, y la verdad. "Pero de ellos, el momento de realidad es el primario y fundante no sólo de la verdad, sino también del 'ser' copulativo. El ser copulativo no se funda sobre un 'ser' de lo real, sobre un 'ser' sustantivo, sino sobre la sustantividad misma, sobre la realidad en cuanto tal. Una cosa es, pues, el ser copulativo, y otra la realidad. Su posible unidad...no está en un 'ser' larvado en la realidad, sino en la unidad de desdoblamiento en la intelección" (SE, 408). Por tanto, "el ser copulativo no es primaria y primeramente una expresión del 'ser' de la realidad, sino de la realidad misma. A su vez, el ser sustantivo no es algo primario, sino algo fundado en la realidad. Por consiguiente, no existe una unidad del ser que abarcara analógicamente el ser

copulativo, el ser de la esencia, y el ser de la existencia, sino que no hay más unidad que la unidad de realidad, la unidad del 'de suyo', la cual se actualiza ulteriormente en dos momentos formalmente independientes y ajenos entre sí: el 'ser' sustantivo (momento de la realidad como acto ulterior de ella) y el 'ser' copulativo, la intención afirmativa (momento de la intelección compleja). En formas aún más complejas de intelección, el ser copulativo puede expresar también el ser sustantivo. Pero esto no se opone a lo que estamos diciendo, primero, porque aquí me he referido sólo a la estructura primaria de la intelección; y segundo, porque si la cópula puede expresar, y expresa a veces, el ser sustantivo es justo porque expresa primariamente la realidad; y como esta realidad envuelve como acto ulterior suyo el 'ser', resulta que la intención afirmativa a veces puede y tiene que expresar también el ser" (SE, 412) (~~138~~).

Pero, ¿no habrá entonces que entender la realidad como una especie de *esse reale*? "La expresión *esse reale* consta de dos términos: *esse* y *reale*. ¿En qué relación se hallan en la unidad de aquello que significan?" (SE, 408). Por un lado, parece que *esse* no añade nada a *reale*, pero, por otro lado, parece que sí añade, pues de lo contrario bastaría con hablar sólo de ser o sólo de realidad. Y es que si nos fijamos bien en el ejemplo propuesto por el mismo Aristóteles, el esse conviene al *anthropos* no sólo en cuanto *on* (participio), sino también nominalmente, como simple *einai*. Esto ya nos insinúa que *esse* posee algún matiz propio. "No importa que se diga que *esse* no es un concepto común, sino que tiene 'inmediatamente' esas dos significaciones; porque siempre será que se trata de un *esse* real, pero *esse*; y esto es lo decisivo, por muy en la penumbra en que queda la significación de este *esse*" (SE, 403). El *esse reale* tiene una absoluta -

---

(~~138~~) (~~cfr. supra pp. _____ ss.~~)

prerrogativa sobre todo otro posible *esse* sea de la cópula, sea - de la esencia, pues lo primario es la existencia en el orden del ser, de modo que hasta cierto punto puede hablarse de una identificación de *esse* con *exsistere*. Por ello el *esse* no es propiamente un concepto común, aun sin entrar en otras razones de transcendencia. Pero esto no obsta a que se investigue si *esse reale* — viene a significar algo así como que realidad es el modo excelente de ser, que lo primario fuera el ser y que donde mejor resplandeciera esta primariedad del ser fuera la realidad. Ya hemos visto, y se ha explicado en la parte primera, que esto no vale del - ser copulativo ni aunque trasluzca un ser sustantivo, porque ese ser copulativo no es sino una derivación y no integral de lo que es primariamente la realidad. Pero en el ser real, ¿no habrá una primariedad del sustantivo sobre el adjetivo?

Para responder a estas cuestiones analicemos lo que significamos, el decir por ejemplo qué es 'ser hierro'. "Ser hierro, significa por un lado que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son 'ser hierro' sino 'hierro' a secas; por tanto, nada que haga alusión al 'ser'. Y lo mismo sucede si lo que - se quiere decir es que el hierro existe" (SE, 409). El hierro - 'real', no es el 'ser' del hierro. Estamos ante un trozo de hierro real, y nos preguntamos que es el ser hierro de este trozo que está ante nosotros. Para que algo sea hierro no se necesita sino que tenga efectivamente tales o cuales notas. Pero podemos presentar la expresión de otra forma y preguntarnos por el 'ser — hierro' no en el sentido de que sea hierro, sino de que el hierro *sea*, entendiendo el término ser no como aquello en que el hierro consiste, sino como aquello que lo abarca todo y todos los momentos de lo real. "Ahora bien, este 'ser' no es el momento formal de la realidad férrea, sino algo así como una 'afirmación' - (*sit venia verbo*) de la realidad férrea en su ya propia realidad férrea; por tanto, algo en una u otra forma, fundado en esta — realidad. Naturalmente, no es una 'afirmación' en la intelección.

'Ser' es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, 'son'. Por tanto, 'ser' es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad 'ulterior' de éste, es decir, es la actualidad de algo que es 'anterior' como realidad. La realidad es el 'de suyo'; y sólo porque la cosa es 'de suyo' puede reactualizar 'de suyo' esta su realidad. Y esta reactualización es el 'ser'. Entonces la cosa ya 'de suyo', además 'es'. Y esto es verdad no sólo por lo que concierne al hierro, sino también por lo que concierne a la intelección del hierro: aprehender algo como 'siendo' in re, presupone la presentación de la cosa como realidad. Antes de inteligir la cosa como siendo, y para poder inteligirla como siendo, la inteligencia aprehende la cosa como algo real. Por donde quiera que se tome la cuestión (por el lado de las cosas mismas o por el lado de su intelección), la realidad es anterior al ser, y el ser es una actualidad de lo ya real en y por sí mismo. Ahora bien, supuesto que el hierro ya real además 'sea', entonces el hierro mismo como nuda realidad, queda afectado por esta ulterior actualidad suya que es 'ser'. En su virtud, esa nuda realidad que llamamos hierro, en cuanto va envuelta en esa segunda actualidad suya que es 'ser', cobra el carácter de lago que 'es hierro'; el hierro real es ahora un 'ser hierro'. Por tanto, por el hecho de que el hierro 'sea', el propio hierro se torna en 'ser hierro'. He aquí el orto del 'ser' sustantivo" (SE, 409-410).

Habrá quien diga de inmediato que él no entiende por ser eso que Zubiri ha descrito analizando aquí la expresión 'ser hierro'. Está en su perfecto derecho. Así ocurre, por ejemplo, con Heidegger, para quien el 'ser' es lo transcendental mismo. Inmediatamente volveremos sobre esta posible interpretación del

ser. Pero vayamos por pasos. Lo primero que se ha de decir es si el análisis que ha realizado Zubiri sobre el 'ser hierro' es correcto o no, y si de ese análisis se puede concluir que el sentido en que en expresiones como esas se emplea el término 'ser', es un sentido que no puede tomarse como primario ni siquiera equivalente al sentido de realidad - como un de suyo. No olvidemos que el sentido de nuestra investigación en estas páginas va a descubrir cuál es aquello que primo et per se - es lo transcendental, que la respuesta, según Zubiri, es que la realidad como un de suyo, y que esta realidad como de suyo no puede confundirse con mera existencia, ni con esencia con aptitud para existir, ni con 'ser' en el sentido explicado hasta aquí. Como veremos más tarde, - tampoco como ser en el sentido de Heidegger. Por tanto, el sentido primario de estos análisis no es invalidar otras interpretaciones que se puedan dar del ser, sino discutir aquellas que sirven para ir precisando lo que es la realidad como de suyo, y que esta realidad como de suyo es lo que es transcendental primo et per se. Por tanto, quien dijera que por ser entiende lo mismo que por transcendental, propiamente - no adversaría la tesis de Zubiri, porque ni siquiera rozaría el problema. Ya dijimos que convenían la filosofía clásica y la filosofía moderna en lo que había de entenderse por transcendental. El problema empieza cuando se quiere determinar en donde se realiza primo et per se lo transcendental; por ello, lo que importa no es decir si el ser es - transcendental, sino qué ha de entenderse por ser, y si eso que se entiende por ser es realmente lo primo et per se transcendental. No es - desde luego único el sentido atribuido por el lenguaje y la filosofía al término 'ser', y, por ello, lo que de inmediato interesa es determinar varios sentidos de ser para discutir frente a ellos su primariedad respecto de la realidad como un de suyo. Fuera de los sentidos - que identificarían ser con existencia o con aquello que es apto para - existir, ya discutidos en las páginas anteriores, quedan los sentidos de 'ser' que transparecen en la cópula y en expresiones tales como —

'ser hierro'. El sentido involucrado en la cópula ya ha sido discutido y ha mostrado que presupone una prioridad de lo real como algo de suyo. Queda ahora por analizar el párrafo donde Zubiri examina el sentido de 'ser' que aparece en expresiones como 'ser hierro', dejando para más tarde el sentido de ser heideggeriano que aparece al considerar el 'ser' mismo como lo transcendental. Finalmente, el examen de todos estos sentidos de ser, que no son entre sí completamente dispares, le llevará a Zubiri a proponer una noción de ser unitaria, que responda a la pluralidad de los otros sentidos, no en el sentido de buscar un concepto común, sino en el sentido de buscar una significación radical que dé paso unitario a las demás utilizaciones del término.

Empecemos, pues, por el examen del análisis efectuado por Zubiri, al preguntarse qué es lo que propiamente indicamos, cuando decimos de algo 'ser hierro', no en el sentido de que sea hierro, sino, de que el hierro sea. En este segundo sentido, 'ser' no es el momento formal de la realidad férrea, porque indudablemente la realidad férrea no queda ni expresada ni indicada por el mero 'ser'; ni se puede decir que 'ser' equivale a existir, mientras que lo férreo, por así decirlo, sería la esencia, de modo que lo que se estaría afirmando es una composición de esencia y existencia. Ya vimos que esta no puede ser la explicación, cuando rechazábamos la existencia y la aptitud para la existencia como los sentidos primarios de lo que es formalmente la realidad; pero es que, además, nos encontraríamos con que en ese caso el 'ser' no sería transcendental, pues no abarcaría formalmente el momento esencial, el momento de lo férreo. Lo que en esa expresión sucede es que me encuentro frente al trozo de hierro como realidad férrea, como una realidad que afirma desde sí misma que es no férrea sólamente, sino formalmente realidad férrea, y a esta afirmación es a lo que se refiere el ser, cuando decimos que el hierro es. No se trata de una afirmación en la intelección, porque las cosas mismas 'son';

el ser es así una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo; pero como actualidad es algo ulterior a lo real, de modo que lo real es algo anterior, precisamente aquello que se actualiza como realidad. El ser es así una actualidad de lo que ya es real en y por sí mismo. - Tenemos primero el hierro real, la realidad del hierro, que forzosamente 'es' como hierro real, con lo que el hierro mismo como nuda realidad queda afectado por esta ulterior actualidad suya que es el 'ser'; por el hecho (realidad) de que el hierro 'sea', el propio hierro se - torna en 'ser hierro'.

Esto se ve más claramente desde el punto de vista de la intelección del hierro real como 'ser hierro'. Es un punto que quedó - analizado a propósito del ser como cópula. Aprehender algo como 'siendo' en la realidad, presupone la presentación de la cosa misma como - realidad; antes de inteligir la cosa como siendo, y para poder inteligirla como siendo, la inteligencia aprehende la cosa como algo real. En esto la inteligencia no hace sino seguir a la realidad misma: la - cosa es primero su realidad propia y ofrece primariamente a la inteligencia este carácter de realidad propia; pero esta realidad propia en sí misma tiene en sí misma una singular actualidad, y esta singular - actualidad que es plenamente de la cosa misma, que es la cosa misma en cuanto actualizada como realidad es lo que también se refleja en - la intelección como ser de la cosa. La inteligencia en la verdad real se abre primariamente a la realidad de la cosa, pero forzosamente en cuanto actualizada en sí misma como ser; por ello, el fundamento de - la verdad real, el inmediato y no sólo el mediato es la realidad. No es que primero se encuentre con la actualidad de la realidad que es el ser, y por ella vaya a la realidad, porque sólo en cuanto la realidad ella misma aparece como actualizada, la actualización del ser puede aparecer como actualización de la realidad misma. El *primum cognitum* no es, por tanto, el concepto de realidad y, menos aún, la noción de ser, sino la realidad misma sentida como real, la realidad en im—

presión, la impresión de realidad.

La realidad aparece, pues, de nuevo como algo anterior al ser, de suerte que la realidad real es el fundamento del ser; el ser se inscribe dentro de la realidad sin identificarse formalmente con ella. Hasta aquí esta actualidad ulterior se ha mostrado meramente como una reafirmación de la realidad en su realidad. Con esto bastaría para sostener que no hay propiamente esse reale, ser real, sino realitas in essendo, la realidad 'en ser'. "Ultimamente no hay un ser sustantivo, sino nuda sustantividad. Las cosas son primariamente realidad y no ser. Pero lo real en cuanto que 'es' es justo lo que se llama 'ente'. Por tanto, lo real en cuanto real no es 'ente', sino simplemente 'realidad'" (SE, 411). Por ello, la filosofía primera no tiene por qué ser una ontología, sino que es formalmente una metafísica.

Pero esto no es sino una primera aproximación al problema ser y realidad. Veamos más profundamente cómo ha de desenvolverse este problema.

El ser como ulterior actualidad de lo real

La realidad de la cosa tiene dos momentos transcendentalmente distintos entre sí, un momento primario y radical que es la cosa en su propia realidad, la cosa actualmente real en sí misma. La realidad es actualidad ya de por sí, pero este momento de actualidad no es todavía, sin más, ser. La razón es que realidad y actualidad de lo real en cuanto real no son sino dos nombres para un mismo momento, ya que carece de sentido prescindir del momento de actualidad al hablar formalmente de realidad. Por ello, la actualidad a la que nos referíamos al hablar del ser tiene que ser una actualidad singular. Hay, pues, que distinguir entre la actualidad de lo real en sí misma y la actualidad de lo real como momento del mundo, que

no se identifican formalmente, como no se identifican formalmente - realidad y ser, según acabamos de ver. No podemos entrar todavía en la idea de mundo que pertenece al estudio de la estructura transcendental de la realidad, pero aludiremos a aquellos aspectos, sin los que no puede entenderse lo que es el ser para Zubiri, y la relación en que se encuentra este ser con la realidad como un de suyo.

Mundo no significa aquí precisa y formalmente 'bosquejo' (Entwurf), sino la respectividad transcendental de lo real, la respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad. (SE, 432-433). Las cosas, tales como son en realidad son, ante todo, cosas - reales cada una en y por sí mismas;pero, además, se hallan realmente vinculadas entre sí, forman una totalidad. Esta totalidad no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínsica. Esta totalidad no tiene el carácter de mera conexión u orden; es verdad que las cosas están vinculadas también por operaciones - activas y pasivas por las que se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Pero esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, "una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en - función de la constitución de las demás cosas. No se trata, pues, de una conexión 'operativa', sino de un carácter 'constitutivo'. (Aquí tomo constitución y constitutivo en su sentido usual y no en la acepción precisa en que vengo empleando estos vocablos en este estudio). Este carácter no es consiguiente a cada cosa real, sino que - pertenece intrínsecamente a su realidad formal..." (SE, 426-427). - Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es 'función' de las demás, es la respectividad. Una respectividad que, como en el caso de la respectividad intrínseca de las notas esenciales, no es una relación, porque la respectividad determina la constitución misma de los relatos no en su - carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua, y

porque la respectividad no es in re nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella sin dejar por eso la cosa real de ser respectiva. La respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal es el 'mundo'. Mundo es la totalidad de las cosas reales por su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad. Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad, en su formalidad de real. La mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa qua real. No es nada estrictamente 'añadido' a la realidad de cada cosa, sino que se identifica in re con su realidad, aunque a modo de propiedad transcendental pues es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. No tenemos por qué insistir todavía en el carácter transcendental que compete al 'mundo'; baste por ahora haber expuesto lo que se entiende por mundo en estas páginas, para poder seguir el análisis de realidad y ser.

Distinguíamos dos actualidades de la cosa real, la actualidad de lo real en sí mismo y la actualidad de lo real como momento del mundo que no se identifica formalmente con aquélla, sino que la presupone y se apoya en ella. "Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el 'ser'. Aquí ser no significa existir, ni tampoco es el mero quid de lo existente, sino que 'ser' recae sobre la 'realidad' sin más, sobre lo 'de suyo', que es, indistintamente, algo esencial y existencial, y previo a esta distinción. Esta 'realidad' ya actual en y por sí misma, tiene una actualidad 'ulterior' a su simple realidad: es su actualidad en el mundo. Que algo, por ejemplo, el hierro, 'sea', no significa que el hierro existe o que lo existente sea hierro. Porque hierro existente o existencia férrea no son 'ser-hierro', sino 'hierro' real a secas. Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este 're' es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el

hierro 'es'" (SE, 433).

La anterioridad de la realidad sobre el ser está apuntada ya en el lenguaje mismo. Al decir que algo llega a tener realidad, se puede expresar este hecho desde dos puntos de vista. Ante todo, desde la realidad misma en cuanto tal: llega a tener realidad lo que antes no era real; es la generación, brote o nacimiento. Pero puede expresarse esto mismo atendiendo no a la raíz de la realidad - sino a aquello a lo que va a parar, por así decirlo, la realidad - engendrada. Este devenir no es formalmente generación, sino un 'venir al mundo'. "Lo primero es llegar a la realidad; lo segundo es - llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora del fos, de la luz. El devenir de un viviente como devenir en la respectividad mundanal es por esto 'alumbramiento', un eis fos - parienai, como decía Plutarco; vivir es ver la luz del día, to fos oran (Sófocles). El mundo es como la luz. Por eso llegar a ser, llegar a estar en respectividad con las demás cosas, es un phainesthai, es un ei phos phainesthai (Sófocles), pros fos agein (Platón). "Estar en respectividad con las demás cosas reales qua reales, esto es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser. Ser no es ni phainesthai, ni phainomenon; phainómenon no es sino la condición en que queda la realidad por el hecho de ser; pero el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo. Sólo porque 'es', es la cosa 'fenómeno'" (SE, 434).

Ser no es formalmente idéntico a realidad, sino que presupone ésta. "Realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser - es un carácter respectivo. Sólo respectivamente tiene sentido hablar de 'salir a luz', 'dar a luz', 'venir al mundo', etc. En cambio, génesis y nacimiento conciernen a lo real qua real en absoluto" (SE, 434). Una realidad puede ser constitutivamente irrespectiva, es decir, una realidad puede serlo en sentido eminente sin que por ello tenga ser. Ser es la actualidad mundana de lo real, la respectividad

se identifica *in re* con la cosa real misma.

"Esta actualidad que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca reactualidad real; y esto es justamente lo que llamamos 'ser sustantivo'. Ser sustantivo no es formalmente idéntico a realidad, sino que se distingue de ésta, por lo menos, con una distinción de razón, pero fundada *in re*. Pues bien: este fundamento es la respectividad transcendental. Por esto es por lo que, a mi modo de ver, 'ser sustantivo' no expresa que la sustantividad sea un tipo de ser, 'el' tipo excelente de ser, sino que significa, por el contrario, ser de lo sustantivo; es decir, que la sustantividad es anterior al ser. No es *esse reale*, sino *realitas in essendo*; es la sustantividad 'en ser'. Y precisamente por esto, 'ser' es acto 'ulterior' de la realidad: su ulterior actualidad respectiva. En este sentido y sólo en éste hay que decir que el ser es siempre y sólo ser de la realidad. Y la realidad, en cuanto ulteriormente 'es', es por esto *ulteriormente* 'ente'. Ente no es formalmente sinónimo de realidad...Ente es sólo la cosa real *qua* actual en respectividad, en mundo. En definitiva, mundo es el primer transcendental complejo, y la propiedad de la cosa real según este transcendental complejo es el 'ser'" (SE, 434-435).

Más tarde, en el estudio de la estructura transcendental en cuanto tal, aprovecharemos la importancia de esta distinción entre realidad y ser. Ahora nos basta con investigar la distinción misma y la prioridad que compete a la realidad sobre el ser, prioridad que quedará reflejada en la principialidad que le compete a la esencia también en este orden transcendental.

Esta 'separación' entre ser y realidad devuelve al ser su preciso carácter unitario. El ser ofrece una cierta antinomia. En efecto, el *esse reale* en tanto que *esse* parece no añadir nada al *reale*, pero, por otro lado, parece poseer un matiz propio. (SE, 409).

La antinomia se resuelve al considerar al ser como acto ulterior de lo real, pero que formalmente pertenece a lo real mismo, ya que, aunque 'realidad' no sea 'ser', sin embargo, eso que llamamos 'ser' no se diluye en una serie de presuntas connotaciones, sino que ese su matiz propio es estrictamente unitario. Han de mantenerse los dos términos, el esse y el reale, pero en distintos planos. "En el plano primario, esto es, en el plano de la realidad, el ser no añade nada a lo real; no hay ser, sino escueta realidad. Pero en el plano de un acto ulterior, no sólo hay 'ser', sino que este 'ser' tiene carácter unitario propio" (SE, 411). ¿Cuál es ese carácter unitario propio? El de una unidad meramente respectiva. "El ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón, con lo cual el orden transcendental sería el orden del ser. Esta es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. El ser, y correlativamente el no ser, tienen carácter meramente respectivo; las cosas reales 'son', pero 'el' ser no tiene sustantividad. Es lo mismo que acontece con el espacio. Suele decirse que las cosas están 'en' el espacio. Esto es falso: las cosas son espaciosas, pero no están en el espacio. El espacio es meramente respectivo, es el espacio que dejan las cosas entre sí; no es un receptáculo de las cosas. Lo mismo debe decirse del tiempo. Y, en otro orden de problemas, la filosofía moderna, desde Descartes, ha sustantivado 'la' conciencia...Y no es ningún azar el hecho de que se haya llevado a cabo simultáneamente esas tres sustantivaciones: la de la conciencia (Descartes), la del espacio-tiempo (Newton, Kant), la del ser (Hegel)" (SE, 436-437).

Distintas concepciones del ser.

Interesa ahora confrontar esta concepción del ser con las más usuales en la filosofía, siquiera para que quede más en claro lo que aquí se entiende por ser, a la par que se prueba cómo en es-

te punto nos estamos moviendo en lo más radical de la metafísica.

Hay filosofías que identifican ser y realidad, basadas en esa identificación del *esse reale* ya discutida. "Partiendo de esa identidad expresada en el *esse reale*, una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser. Haciendo de la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo), resultará que *esse* es *percipi*; es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad un resultado del pensar, resultará que *esse* es *concipi*; es la tesis del idealismo lógico. Pero el ser no es ni lo uno ni lo otro; primero, porque el pensar se mueve en una formalidad ya previa a él, la formalidad de lo real; y segundo, porque esta formalidad, en el acto de inteligencia sentiente, se presenta como un *prius* a su presentación misma. El idealismo, en sus dos formas, empírica y lógica, es, pues, insostenible, y son por tanto insostenibles sus dos fórmulas acerca del ser. Pero, como se ve, el error radical está en haber identificado ser y realidad, y en esta identificación fallan tanto los dos idealismos como la idea del *esse reale*" (SE, 437).

Otras filosofías distinguen ser y realidad, al hacer de la realidad un tipo de ser entre otros. Este ser puede concebirse como una posición del pensar; no que la realidad sea en sí misma posición del pensar, pero sí que lo es su ser; ser sería entonces objetualidad, el *esse* es *poni*, *Sein ist Setzung*: es la tesis del idealismo transcendental. Su discusión por lo que tiene de idealista ha sido presentada en la parte primera de este trabajo; su discusión por lo que tiene de transcendentalismo idealista ha sido expuesta al comienzo de esta parte tercera. Pero esta concepción que hace de la realidad un tipo de ser entre otros, no tiene por qué ser forzosamente idealista, ya que no tiene por qué ser el ser una posición, pues puede ser todo lo contrario: el carácter con -

---

(119) (cfr. supra, pp. 14[illegible]

que se presenta todo lo real en un 'dejar-que' (un sein-lassen-von) lo presente esté mostrándosenos a sí mismo: esto sería el ser. En esta tesis de Heidegger ese 'dejar-que' no es un acto del pensar. (SE, 438). Las tesis de Heidegger no son ni un subjetivismo ni un idealismo de ninguna especie. Que algo no 'sea' sino 'en' la comprensión no significa que lo sea 'por' la comprensión, o que sea sólo un momento de ella. "Y en la concepción de Heidegger, el ser no es un producto del hombre, no es algo que el hombre hace. El ser se da, no se produce; el ser tiene su verdad propia. El análisis de la temporeidad es junto la 'exposición' de este carácter del ser" (SE, 443).

Exposición del pensamiento de Z. en contraposición al de Heidegger sobre lo que es el ser.

No vamos a recoger aquí la exposición crítica que Zubiri hace de ciertas ideas capitales de Heidegger, porque lo que aquí nos importa es el pensamiento propio de Zubiri que se va perfilando frente al de otros autores. No se trata, como género filosófico, de una crítica de autores, sino que se hace una crítica de autores con la idea de lograr una lectura estrictamente zubiriana de los textos de Zubiri, y de obtener una comprensión y una justificación de sus ideas lo más adecuada que nos sea posible. Tampoco vamos a repetir el largo análisis llevada a cabo en la primera parte (139). Nos centraremos, pues, tan sólo en los textos referentes a ser y realidad.

Recordamos brevemente que, según la tesis de Zubiri, la realidad no es un tipo de ser, sino algo distinto del ser. "Afirmando temáticamente la distinción entre ser y realidad, hemos mantenido enérgicamente la tesis del ser como acto ulterior de lo real, la actualidad de lo real como momento del mundo, independientemente de que haya o no haya hombres "(SE, 438)

(139) [cfr. supra. pp. 241-249

Desde luego ha situarse el problema del ser en la línea de la comprensión, pues "sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser, al igual - que sólo podemos hablar de los colores viéndolos en sí mismos. - Si Heidegger se contentara con decir que hay una comprensión del - ser y tratara de explicitarla en su irreductible originalidad, no habría la menor objeción de principio que oponer. Pero esto no prejuzga nada acerca del ser mismo. Lo que con ello se habría logrado sería no una Ontología, sino una Teoría del conocimiento ontológico, por así decirlo, Sin embargo, Heidegger busca una Ontología" (SE, 441-442).

"Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que se da, no sólo dice algo que es verdad, sino que hay que completar la idea diciendo que es un darse que hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, <u>in casu</u> lo mismo que el - ser. Y, recíprocamente, en la aprehensión de algo, este algo no sólo se <u>está mostrando</u>, sino que <u>está siendo</u>. Pero como se ve, esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado. A menos, naturalmente, que esta índole consista precisamente en que mientras en el ente - su realidad es distinta de su actualidad en el darse, tratándose - del ser, su índole no sea sino su puro darse" (SE, 445).

Ahora bien, "el 'darse' de algo no envuelve el momento de 'ser' más que si aquel algo está ya dado como realidad. A algo presente como puro estímulo jamás podremos 'dejar' que 'sea' esto o lo otro. Sólo se 'deja' así lo que se presenta como algo 'de suyo'. Pero el estímulo no está presente como algo 'de suyo', sino tan sólo como algo 'independiente' del sentiente. Ahora bien, lo 'independiente' no se puede 'dejar' que 'sea', sino que el sentiente se adapta a ello o, dicho antropomórficamente, sólo cuenta con ello. En cambio,

la cosa presente como realidad envuelve intrínsecamente en su presentación no sólo el carácter de realidad como carácter 'independiente' de mí, sino que lo envuelve en una forma muy precisa y distinta, a saber: como realidad que ciertamente esta presente independientemente de mí, pero que posee este carácter como algo 'de suyo' antes de su presentación misma y como fundamento de ella. La realidad está presente no sólo como algo que 'está' presente ahí, sino presente como un *prius* a su presentación misma. Y es en este momento de prioridad en el que está fundado, como algo inexorable, eso que llamamos 'dejar' a la cosa en su realidad. El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad; y este hacerse cargo está fundado, como algo necesario, en la presentación de la realidad como un *prius*. El hacerse cargo no es una arbitraria posibilidad de que el hombre echa mano *ad libitum*, sino que es algo necesario; es un 'tener que' hacerse cargo justo porque la cosa está presente como realidad que lo es *prius* a su presentación...Ahora bien, si el ser 'está siendo' en su darse al 'dejar-que' la cosa 'sea', resulta que el ser está fundado en la previa presentación de realidad. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, 'ser' es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma" (SE, 446-447).

El problema está, entonces, en decir por qué en este dejar, así entendido, lo que está es precisamente el 'ser'. Heidegger lo explica acudiendo a la 'luz', al *phos*. El *phos* es la claridad, la 'luminidad' misma. Esta luminidad es lo que sería el 'ser'; el 'dejar' sería un dejar a la luz, esto es, el dejar nos mostraría el ser de cada cosa; porque, en el fondo, cada cosa sólo 'es' a la luz del ser. Pero el análisis de la misma metáfora de la luz nos llevará a otra idea del ser.

El phos es la lux, la claridad. Pero la claridad es algo que se funda en una luminaria, en un lumen, phengos. Esta luminaria tiene una cualidad intrínseca, que los latinos llamaron splendor, - fulgor, es decir, brillo. El griego carece de vocablo riguroso — para expresar esta cualidad. "Pues bien, este splendor es algo que tiene la luminaria 'de suyo'; es un momento de su realidad propia y nada más. Pero extiende a su 'alrededor' eso que llamamos claridad, la lux. Considerado este 'entorno', y sólo considerándolo, es como el brillo cobra carácter de luz, de claridad. Es decir: 1º. La luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un lumen; la luz es originariamente un momento de la luminaria. 2º. La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso. 3º. Toda cosa tiene así una doble actualidad - 'lumínica' (por así decirlo): una, la actualidad como brillante - 'de suyo', y sin perder esa actualidad tiene otra, la de ser visible a 'la claridad de la luz'. Y como esta claridad procede de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una reactualización de la primera: es el brillo visto a la luz que de él dimana" (SE, 448).

Ahora bien, entorno, en su aceptación lata, es lo que rodea a algo, y el que algo desempeñe función de entorno (producción de claridad) no es sino que algo sea respectivo. "Entorno es 'respectividad', y luz es brillo en respectividad. Cada cosa es real - como un 'de suyo'. Pero este momento de realidad abarca transcendentalmente todas las demás realidades. Lo cual significa entonces que realidad no es sólo el 'de suyo' de cada cosa, sino realidad en respectividad transcendental. Y esta respectividad es justo el mundo en sentido transcendental. El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz. Y la actualidad de la cosa real en el mundo qua mundo es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser. La realidad como 'de suyo' (bri-

llo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz); y la actualidad de la cosa real esta luz, en el mundo, es el ser. Mundo es la realidad en función respectiva, y la actualidad de la realidad en ese mundo es el ser. La realidad es 'de suyo' clarificante, es 'de suyo' respectiva: tal es la unidad de los dos momentos de realidad y de ser...El ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda claridad: la actualidad en respectividad" (SE, 448-449).

"De aquí resulta que el ser no es algo que sólo 'es' en el Da de la comprensión, en el Da del darse, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni Da. Ciertamente, el ser no es algo óntico, es decir, no es ni cosa ni nota de cosa. Pero algo puede no ser ni cosa ni nota de cosa, y ser, sin embargo, un momento transcendental de la cosa misma: tal es el ser. La luz es un momento de las luminarias y tiene, sin embargo, en algún modo, una unidad distinta del brillo de éstas; pero no por eso es una especie de magna luminaria más ni, por tanto, el ser, como actualidad de lo real en la respectividad, es una nota real más. Pero no por esto es el ser algo que sólo es dándose en un Da. Lo que sucede es que en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa 'cosa' inteligente que es el nous; y por esto, la actualidad en esta respectividad es también 'ser'. Pero como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que al aprehender su realidad aprehendemos eo ipso su ser. Entonces, el ser interviene dos veces: una como momento de lo aprehendido qua realidad; otra, como momento de lo aprehendido qua aprehendido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es junto el ser no simpliciter, sino 'en cuanto ser'. Lo que se constituye en el Da y lo que no habría sin el Da no es el ser, sino el 'en tanto que' del ser. Este 'en tanto que' no es de

índole conceptual. No se trata de que la aprehensión y el Da sean - un 'concebir', sino de que en la aprehensión y en el Da se 're-actualiza' la realidad de las cosas y el ser que ellas tienen antes de su intelección. El concepto es siempre una función posterior. El Da no - es sino un respecto entre N respectos de la cosa. La diferencia entre realidad y ser es una diferencia más que conceptual, pero no es un - acontecer diferenciante en el Da. Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un 'de suyo', y la actualidad como momento de la respectividad. Y como esta segunda - actualidad, que es el ser, se funda en la primera, resulta que no es verdad que el ser ex nihilo fit, sino que, por el contrario, ex realitate fit" (SE, 449-450).

"En definitiva: 1º. el ser se funda en la realida; la realidad no es un tipo de ser; 2º. el ser es el momento de actualidad de - lo real en esa respectividad que constituye transcendentalmente el - mundo; por tanto, el ser nada tiene que ver con el Da-sein. El ser está dado, pero no como cosa o nota, sino que tiene otra manera de estar dado: como actualidad respectiva; 3º. el ser es siempre ser de la cosa real, no porque el ser esté siendo sólo en su darse, sino porque como acto de la cosa real, es un acto 'ulterior' a su primaria realidad 'de suyo', es un acto ulterior de la realidad qua realidad" — (SE, 450).

Que estas ideas deriven fundamentalmente de la posición que cada uno tome sobre cuál es el modo primario que tiene el hombre de - enfrentarse intelectivamente con las cosas, es manifiesto. Y esto no porque la subjetivización de los problemas metafísicos sea siempre - forzosa, de modo que la metafísica haya de ser necesariamente o una - psicología o una, en el mejor de los casos, teoría del conocimiento ontológico, sino porque siempre dependeremos fundamentalmente en metafísica de lo que entendamos por realidad, y, a su vez, lo que entendamos

últimamente por realidad dependerá del sentido que atribuyamos a - nuestro primer contacto intelectivo con ella. Ya vimos que la diferencia en este caso entre Heidegger y Zubiri está en que para aquél el hombre es 'comprensor del ser', morada y pastor del ser, mientras que para éste es, modestamente, 'animal de realidades'. Lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente, y si esto pertenece a la realidad humana toda intelección y toda metafísica ha de partir de aquí, de donde está el principio. Por ello no se trata en este proceder de psicología o teoría del conocimiento, sino de metafísica. El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea Da-sein, sino porque el Da sein está sentientemente abierto a - las cosas reales, las cuales, como reales, 'ya' son de por sí. El - primer inteligible no es el ser, sino la realidad, y la realidad - sentida en impresión de realidad. La apertura no es comprensión sino impresión. "Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir - es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir - que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades" (SE, 452).

Heidegger ha partido de la Fenomenología y a pesar de las radicales transformaciones que ha introducido en ella no ha salido - de su ámbito. "Heidegger supera la idea de conciencia mediante la - idea de comprensión, y supera la idea de 'darse' de las cosas mediante la idea del phainesthai, del aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como 'siendo'. 'Ser' es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser. - Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente - con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es 'respectivamente'; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tan

to, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad" (SE, 453).

La estructura transcendental comprende de un lado la realidad como algo 'de suyo'; realidad es lo transcendental mismo o transcendental simple. Mas esta realidad tiene un segundo momento transcendental, pero complejo: la respectividad o mundo. Y la actualidad de lo ya real real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser. Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque realidad sea un tipo de ser, como Kant y Heidegger pretenden, sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad 'ulterior' de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección. (SE, 453). La realidad es lo primario en las cosas, aquello según lo cual las cosas son cosas; realidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos cosas. Las cosas empiezan y terminan donde empieza y termina el 'de suyo' (SE, 413). Es también lo primero en la intelección, pues aquello que primera y formalmente es inteligido sentientemente, y aquello en que se resuelven todos los conceptos de la inteligencia no es ente sino realidad. La inteligencia no es facultad del ser sino facultad de realidad. Lo cual no significa que la formalidad 'realidad' consista en el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. Todo lo contrario; 'realidad' es, ante todo, lo primario de las cosas en y por sí mismas, porque en la intelección sentiente, en la impresión de realidad, tenemos presente lo real, no sólo como algo independiente del acto, sino que lo real nos está presente como algo cuya presencia es consecutiva a lo que ella es ya 'de suyo'. Lo real nos está presente como un *prius* a su presentación misma, de modo que el *prius* es un momento intrínseco de la presentación misma, es el modo mismo de presentarse. "Con lo cual la primeridad de la intelección de lo real en su realidad, se funda en la primariedad de la realidad como algo 'de suyo' aunque no hubiera intelección ninguna" (SE, 417).

En definitiva, "el orden transcendental en cuanto transcendental no es el orden de la objetualidad, ni el orden de la entidad, ni el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto - realidad" (SE, 453). Nos queda por estudiar la estructura transcendental de este orden transcendental, pero antes de entrar en ese estudio, es preciso detenerse en el análisis de la exposición, que hemos hecho en las páginas anteriores, del pensamiento de Zubiri por lo que toca a las 'relaciones' de realidad y ser. En las páginas anteriores se ha procurado presentar su pensamiento desnudo de toda - glosa. Demos paso ahora al análisis crítico.

El análisis de los textos.

Ante todo, conviene resaltar la ultimidad metafísica de - esta discusión. Zubiri ya había mostrado en las páginas anteriores cómo lo transcendental es un tema común a todas las grandes filosofías. Aquí da un paso más: las fundamentales diferencias entre las grandes corrientes filosóficas provienen de su distinta inteligencia de lo transcendental, de su distinta valoración de lo que es primo et per se transcendental. Aunque las síntesis son peligrosas, pudiéramos decir que la diferencia fundamental y primera estriba en un solo punto que pudiéramos formular así: ¿a quién ha de atribuirse la principialidad a la inteligencia como subjetividad o a la realida? - Indudablemente caben muchas interpretaciones de ambos términos y por ello no hay que detenerse en ellos sino en lo que ellos expresan últimamente. Por ejemplo, no hay duda de que todas las filosofías llamadas realistas dirán que la principialidad compete a la realidad, - pero después puede ocurrir que su inteligencia de la realidad sea excesivamente intelectualista, con lo cual vuelve a entrar por la puerta de atrás una cierta principialidad de la inteligencia. Pues bien, todas aquellas filosofías que sostienen una prioridad del ser sobre la realidad y aun aquellas que identifican ser y realidad no son su-

ficientemente realistas. Aun en el caso del esse reale, como ya hemos visto, hay un predominio del esse sobre lo real; esto quizá se deba últimamente a creer que la forma radical que tiene la inteligencia de enfrentarse con las cosas reales es el concebir o aun el juzgar. Pero estas son funciones de la inteligencia quizá excesivamente 'intelectuales', y, como tales, no atienden, como es justo, a la radical principialidad de la realidad.

Hay, en esta misma línea de ideas, un punto que no conviene pasar por alto. Zubiri partiendo del esse reale muestra cuán fácil es el paso al idealismo. No se trata de ninguna acusación histórica, sino de un punto de vista estrictamente metafísico. La razón es que en la interpretación del esse reale, el esse va a determinarse por lo que se entienda por reale, por realidad, Esto en parte es una confesión implícita de la mayor ultimidad, al menos diferenciadora, que se le atribuye a la realidad sobre el ser. Pero, dejando de lado este aspecto, nos encontramos que, según se entienda la realidad, así se entenderá el ser. Por eso decíamos unas líneas más arriba que tras el término realidad caben muchas interpretaciones; si la realidad, por ejemplo, es lo que se nos da en una impresión meramente sensible, y se mantiene la adecuación de ser y realidad, entonces vamos a parar forzosamente a un idealismo empírico, por muy difícil que se estime un idealismo empírico; si, en otra concepción, la realidad se estima que es un resultado del pensar, y se mantiene la misma identificación, entonces la realidad será un concipi, e igualmente el ser será un concipi. Estas concepciones fallan, por tanto, en la función primaria que atribuyen al polo subjetivo, inteligencia o sensibilidad, en la constitución e interpretación de la realidad. Esto nos vuelve a indicar que no basta con hablar de prioridad de la realidad, porque ésta últimamente va a entenderse desde la función primaria que se atribuya al polo subjetivo que se enfrenta con ella. Por ello, sólo una concepción de la inteligencia que sea ella misma una afirmación insoslaya—

ble de la prioridad de la realidad como un 'de suyo', dará paso a un reconocimiento de una verdadera principialidad de la realidad - sobre la inteligencia como subjetividad. Sólo allí donde la inteligencia se interprete y se explique, y se le atribuya una función - formal primaria que incluya en sí misma la prioridad de la realidad, se habrá salvado ésta. Pero eo ipso desaparecerá no sólo la preeminencia del ser sobre la realidad, sino la identificación de ser y realidad. Dicho en otros términos, sólo en una absoluta prioridad - de la realidad sobre toda forma de ser, podrá entenderse éste de una forma suficientemente realista.

Esto nos hace ver, por un lado, que nos encontramos ante uno de los temas capitales de la matafísica, y, por otro, que la distinción entre realidad y ser, al menos la problemática de la posible distinción entre realidad y ser, no es una ociosa cuestión verbal, sino que pone al descubierto todo el revés, toda la trama del envés de la metafísica. Como ya se ha analizado, expresiones filosóficas como la del 'esse reale' y aun expresiones del lenguaje corriente indican como una cierta dualidad de aspectos muy unidos entre sí entre lo que debe entenderse por ser y lo que debe entenderse por realidad. A esto apuntan, en efecto, los ejemplos presentados - por Zubiri y que señalan una clara diferencia entre lo que es engendrar, producir, etc y lo que es venir a la luz, venir a este mundo, etc. No es que de aquí pretenda sacarse ninguna conclusión propiamente filosófica, pero sí un signo de que la distinción no es en su totalidad asunto exclusivo de filósofos desocupados.

El problema, pues, no reside tanto en mostrar que deba establecerse cierta distinción entre ser y realidad. Más aún, después de los análisis llevados a cabo en la primera parte de este trabajo y en los párrafos anteriores, se puede sostener ya una cierta prioridad de la realidad sobre el ser. El problema está en explicar -

en qué consiste esta prioridad. Es el esfuerzo que se ha impuesto Zubiri, que como esfuerzo y como solución es uno de sus logros más originales. Naturalmente que la explicación de esa anterioridad servirá no sólo para exponer uno de los puntos nucleares de su filosofía, - sino para probar a fortiori la legitimidad de la distinción, y de la prioridad entre realidad y ser.

En esta explicación Zubiri no repudia a Heidegger porque - sitúe el problema en la línea de la comprensión, pues "sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser, al igual que sólo podemos hablar de los colores viéndolos en sí mismos" (SE, 441). Esto no es subjetivismo alguno: el - mostrarse en la comprensión no significa que el ser sea puesto por - la comprensión. Es una forzosidad no sólo para todo realismo, sino para toda filosofía que quiera hacer hablar a las cosas mismas desde sí mismas, entienda como quiera estas cosas. Del ser, por otro lado, no puede hablarse a través de otras cosas que pudieran suplirlo con su presencia. El ser no es cosa ni nota de cosa. El método, pues, es bueno: hay que esperar a que el ser se muestre a sí mismo y desde sí mismo en la 'comprensión'. El problema, entonces, es cómo ha de entenderse esta comprensión. Si se la entiende de un modo neutro como - un acercamiento inmediato al ser sin decir nada del modo formal de - ese acercamiento, de aquello en que consiste formalmente ese acercamiento, no hay dificultad en aceptar esta 'comprensión' como modo de acercarse al ser. Más aún puede ser una tarea importante describir cómo es ese nuestro conocimiento del ser. Pero esto, como observa Zubiri, no prejuzga nada acerca del ser mismo, porque viene a ser una mera Teoría del conocimiento ontológico y no propiamente una Ontología. Heidegger no se queda en aquella sino que logra una verdadera Ontología, lo cual nos indica que su comprensión no puede entenderse de un modo neutro. Pero ya su ejemplo nos vuelve a mostrar que no por acudir a la comprensión el resultado vaya a ser una mera Teoría del co-

nocimiento. La valoración metafísica de la que es la comprensión - va a convertir en ontología lo que sin esa valoración quedaría sin significado propiamente ontológico. A su vez, la valoración metafísica de la comprensión heideggeriana por parte de Zubiri y su sustitución por la propia, sitúan todo el tratamiento de Zubiri en un - plano estrictamente metafísico. Sobra decir que el término 'sustitución' es inexacto, porque de lo que se trata no es de 'sustituir' - la concepción de Heidegger sino de encontrar una que responda mejor a la realidad tal como la ha visto Zubiri.

No vamos a seguir por menudo esa valoración metafísica, pues últimamente no es sino la discusión ya llevada a cabo en la - parte primera de este trabajo sobre el sentido primario de lo que - es la inteligencia. El ser no sólo se muestra, sino que se da; más aún, en ese darse hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, es decir, lo mismo que el ser. Todavía más, lo que se me está mostrando y lo que se me está dando es algo que se me da y muestra como algo que esta siendo . Pero todo esto no es exclusivo del ser, sino que acontece con toda nota y toda cosa reales. Por tanto,- para el ser, supuesta su peculiaridad, en este su darse mismo hay que buscar una peculiaridad. Hay que buscarla, supuesto que se nos muestra y se nos da con una peculiaridad irreductible. Y en este - punto viene la precisión capital de Zubiri: el darse no envuelve el momento de 'ser más que si está ya dado como realidad; a algo presente como puro estímulo, jamás podremos 'dejar' que 'sea' esto o lo otro. El mero sentiente no deja que sea el estímulo esto o lo - otro, únicamente se adapara a ello, cuenta con ello. En cambio , la cosa presente como realidad envuelve en su presentación misma el carácter de realidad que le pertenece como algo 'de suyo' con anterioridad a la presentación misma; es decir, la presentación misma - de la cosa remite a la realidad de la cosa como un 'de suyo' ante-

rior a la presentación y fundamento de ella: la realidad no sólo está presente, sino presente como un prius a la presentación misma. - Ahora bien, precisamente en este momento de prioridad está fundado inexorablemente eso que llamamos 'dejar' a la cosa en su realidad. El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad, fundado como algo necesario en la presentación de la realidad como un prius: el hacerse cargo es un tener que hacerse cargo porque la cosa está presente como realidad que es realidad prius a su presentación misma. Por tanto, "si el ser 'está siendo' en su darse al 'dejar-que' la - cosa 'sea', resulta que el ser está fundado en la previa presentación de realidad", el 'ser' está fundado en la realidad, el ser no es la realidad misma sino que se da al dejar a la cosa real en su - realidad. Podría argumentarse que esto ocurre así en la presentación misma, pero que no sabemos si ocurre así en la realidad misma. Pero la objección no tendría sentido, primero porque partimos de la comprensión de las cosas en y desde sí mismas; segundo, porque la presentación de que hablamos es el más inmediato contacto posible con la realidad misma, anterior aun a todo concepto; tercero, porque la objeción lleva a un proceso in infinitum; cuarto, porque parte de - un falso presupuesto, a saber, que la presentación fuera algo así - como un medio objetivo que media entre la realidad misma y la mente, cuando se trata de una mera actualización de la realidad en su carácter de realidad. La función primaria de la inteligencia humana no es ni siquiera la comprensión del ser en su inmediatez, sino el enfrentarse, y esto sentientemente, con la realidad de las cosas.

Esta principialidad de la realidad no lo es, tan sólo, - respecto del ser, sino, ante todo, respecto de la inteligencia misma. Lo hemos recalcado varias veces. Apelamos sí a la inteligencia, pero a una inteligencia qua tota qualis y tota quanta es ella misma, en cuanto inteligencia, una reclamación de la primariedad de la realidad, de modo que, aun la realidad como formalidad de la inteligencia es, ante todo, un carácter de la cosa misma. Realidad es lo pri-

mario de las cosas en y por sí mismas, y porque es así, y porque la inteligencia como facultad es la facultad de la realidad en sí misma, es realidad también, es la formalidad 'realidad' también, el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. La primeridad de la intelección de lo real en su realidad, es decir, que el primum inteligibile sea la realidad, se funda en la primariedad de la realidad como algo de suyo, aunque no hubiera intelección alguna. La intelección no sólo presupone el de suyo, sino que es lo que es porque ese de suyo es anterior a ella y su fundamento absolutamente independiente de ella.

Esta profunda divergencia en la interpretación metafísica de lo que es primariamente el enfrentarse intelectivo del hombre con las cosas, es lo que le lleva a Zubiri a su concepción propia de la realidad y de la 'relación' en que se halla esta realidad con el ser. Esa relación es, por lo pronto, una relación de anterioridad, por parte de la realidad. Lo hemos visto a propósito del esse de la cópula, lo hemos visto a propósito del esse reale, lo acabamos de ver a propósito del mostrarse del ser desde y en sí mismo. Lo comprobaba el lenguaje mismo. Pero, además, la misma metáfora empleada por Heidegger lleva a la misma consecuencia. Pocas veces habrá sido sometido Heidegger en este punto crucial de su ontológia a una tan sólida desmitologización, por así decirlo. Es lícito y aun necesario en filosofía el uso de las metáforas, pero es menester asimismo saber leer desnudamente el fondo ideológico de las mismas, si no queremos que nos lleven en una dirección equivocada. ¿Qué es, pues, lo que hay en el fondo de esta metáfora de la luz aplicada al ser?

Al hablar de la luz colocamos el problema en un orden intelectual. La inteligencia ha sido entendida con más frecuencia y con más exclusividad de lo conveniente desde la visión ocular. Para ver es precisa la luz. Nada de esto es falso. Pero, precisamente -

por colocar el problema del ser en torno a la metáfora de la luz, - corremos el peligro no de subjetivizarlo, pero sí de no dar con toda su radicalidad y aun con toda la prioridad que le compete aun respecto de la inteligencia. No es difícil, por ese camino, entender el - ser desde un darse, desde un 'es' que sólo es tal en el Da de la comprensión. Si entendemos la luz como aquello en que y por que vemos - una realidad que sin ella sería algo neutro para la inteligencia, y no nos preguntamos por el 'origen' y sentido último de esa luz, corremos el riesgo de ignorar lo que es propiamente esa luz y la función total que desempeña. Porque, ¿de qué luz se trata? ¿De la luz - como claridad, de la luz como luminaria, o de la luz como brillo? - Si se dice que de la luz como claridad, pues es ella la que baña las cosas oscuras para que cesen de ser neutras para el hombre y se le - conviertan en lo que son, uno tiene el derecho de preguntar por qué se da esa luz como claridad, por qué a la luz le compete esa función de claridad. No son meras palabras. Es preciso distinguir la luz como luminaria, como cuando decimos 'traigan luces', o 'enciendan las luces'; aludimos entonces a la luz, como foco de luz, a la que compete con todo derecho este nombre de luz. Esta luz como luminaria es - tal porque posee una intrínseca cualidad que es su fulgor, su brillo; a esto aludimos al decir, por ejemplo, 'qué intensa luz tiene ese foco'; según sea mayor o menor esa intensidad, así habrá más o menos - claridad en el 'ambiente'. Porque, en definitiva, de lo que se trata con la luz es de que haya claridad en el ambiente en que nos encontramos; a esa luz nos referimos, por ejemplo, cuando al salir de un recinto en penumbra a la luz del día, nos asombramos de la luz que nos invade. Nos encontramos, en definitiva, con tres sentidos atribuidos al término 'luz', en donde la comunidad de nombre es justa porque los tres sentidos están necesariamente conexos, pero no son intercambiables sin más porque les anuda una conexión muy determinada. Esta conexión es clara: la luz como luminaria en razón de su luz como brillo difunde de la luz como claridad. Hasta aquí el análisis de la metáfora

en sí misma. La metáfora es útil para explicar lo que venimos diciendo acerca de la prioridad de la realidad sobre el ser. Porque la lectura correcta de la metáfora, que podremos obtener por un delicado esfuerzo de 'desmitologicación' -el término 'desmetaforización' no tiene ni historia ni resonancia-, no nos la proporciona la interpretación metafísica de Heidegger. ¿Cuál es, entonces, esa lectura correcta?

El brillo, la luz como brillo, es algo que tiene la luz como luminaria 'de suyo', es un momento de su realidad y nada más. Por esa su realidad extiende a su 'alrededor' la luz como claridad; sólo considerando este 'entorno' es como la luz en cuanto brillo cobra el carácter de luz como claridad. Es decir, que la luz es originariamente la luminaria en razón de esa cualidad intrínseca que es la luz como brillo, es decir, la realidad lumínica; la luz como claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso. Tenemos así una doble actualidad lumínica: la actualidad como brillante 'de suyo', y por poseer esta actualidad, mientras posea esta actualidad, la de ser visible a 'la claridad de la luz'. Como esta actualidad depende de aquella, pues de ella procede, resulta que la claridad es como una reactualización del brillo que es de la realidad misma, que es como la primera actualidad de la realidad en lo que ella es, aquí como realidad lumínica. La claridad es el brillo visto a la luz que de él dimana.

Pues bien, el que algo desempeñe función de entorno no es sino que algo sea respectivo. La claridad era, en efecto, algo que presuponía el entorno, el alrededor de la luminaria: sólo en función de este entorno, de este alrededor, cabe hablar de claridad, de una como expansión del brillo de la luminaria. Bajando de la metáfora, diremos que ese entorno es la respectividad: entorno es respectividad, y luz es brillo en respectividad. Lo primario es la cosa real como un de suyo; pero este momento de realidad abarca transcendentalmente todas las demás realidades, es decir, la realidad que prima-

riamente es un 'de suyo' es también realidad en respectividad transcendental. A esta respectividad llamamos mundo en sentido transcendental. Volveremos más tarde sobre esta idea de la realidad en respectividad transcendental. Por ahora lo que nos interesa es subrayar cómo ha de establecerse la distinción de prioridad entre realidad y ser. En este orden de ideas, diremos que el mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad: la actualidad de la cosa real no *qua* actualidad de la cosa real pura y simplemente, sino la actualidad de la cosa real *qua* mundo, es una actualidad de la cosa real misma pero en la claridad de la luz: es el ser. La realidad como 'de suyo' (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz); la actualidad de la cosa real en esta luz, en esta respectividad, es el ser. La realidad es de suyo clarificante, porque es de suyo clara y porque es de suyo respectiva; hay, por tanto, unidad entre los dos momentos de realidad y ser, que no obsta a la prioridad de la primera sobre el segundi. En definitiva, el ser mismo no es claridad, sino que es el supuesto de toda claridad: la actualidad en respectividad.

La luz es un momento de las luminarias, que tiene una unidad distinta del brillo de éstas. Pero no por eso es una especie de luminaria más, y, menos aún, la luminaria por excelencia. A la luz como claridad ha de buscársele su fundamento que será siempre la luz como luminaria que es tal por el brillo que le pertenece como un 'de suyo'. Intentemos, pues, buscar esta fundamentación del ser en la realidad; veamos cómo nace de la realidad el ser real y el ser en la inteligencia.

1) La realidad tiene como momento transcendental primario y radical la actualidad de su propia realidad: la cosa actualmente real en sí misma;

2) cada cosa, además, en su realidad es lo que es formalmente en función de la realidad de las demás cosas, de modo que es

te carácter respectivo pertenece intrínsecamente a su realidad formal;

3) este momento intrínseco y formal de la cosa, según el cual ésta es función de las demás, es la respectividad;

4) esta respectividad de lo real en tanto que realidad, - es formalmente lo que ha de entenderse por mundo;

5) la actualidad de lo real qua formalmente respectiva con las demás es el ser;

6) el ser recae sobre la realidad como de suyo, algo previo a la distinción de esencia y existencia;

7) la realidad ya actual en y por sí misma, tiene una actualidad 'ulterior' a su simple realidad, la actualidad de la realidad qua respectiva;

8) ser no es formalmente idéntico a realidad, sino que la presupone: la realidad es una formalidad absoluta, mientras que el ser es un carácter respectivo;

9) la distinción entre realidad y ser tiene como fundamento la respectividad transcendental;

10) la realidad, en cuanto 'ulteriormente' es, es 'ulteriormente' ente;

11) el ser, como tal, carece de sustantividad; no es una - especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y, menos aún, aquello por lo que todo lo real cobra su realidad: al contrario, el ser tiene carácter meramente respectivo; las cosas reales son, pero 'el' ser no tiene sustantividad en sí;

12) el ser no se identifica con la realidad, sino que la - realidad es anterior al ser y su fundamento;

---

13) esta distinción y ulterioridad del ser respecto de la realidad es algo de las cosas mismas, independientemente de toda - intelección: el ser es la actualidad de lo real qua respectividad, la actualidad de lo real como momento del mundo, independientemente de toda intelección;

14) en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a la inteligencia; la actualidad de la cosa real en esta - especial respectividad es también ser;

15) como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, al aprehender su realidad, aprehendemos eo ipso su ser;

16) en este caso, el ser interviene dos veces: una como - momento de lo aprehendido qua realidad; otra, como momento de lo - aprehendido qua aprehendido; este segundo momento es precisamente la ratificación del primero, no es el ser simpliciter, sino 'en cuanto ser';

17) sin inteligencia no habría esta ratificación, pero el momento ratificado es totalmente independiente de la inteligencia;

18) esta ratificación no es ni siquiera de índole conceptual, es tan sólo una re-actualización de lo que es la realidad de la cosa qua realidad y qua respectividad en la mera aprehensión - intelectiva; el concepto es siempre una función posterior;

19) la diferencia entre realidad y ser (140), es una diferencia más que conceptual, es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un 'de suyo', y la - actualidad como respectividad, respectividad de las cosas que no es tal sólo para con el hombre, sino para con la realidad de todo;

20) en definitiva, la realidad es lo primario de las cosas,

---

(140) [cfr. núms. 8) 7 9]

lo que formalmente constituye las cosas, que empiezan y terminan - como tales, allí donde empieza y termina el 'de suyo': es lo primario de las cosas en y por sí mismas; el ser, a su vez, se funda - en esta realidad, pues no es sino la actualidad de lo real en su - respectividad transcendental: es, por tanto, un acto ulterior a la primaria actualización de la realidad como un 'de suyo'; consecuentemente, en la intelección lo primero es enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas como 'de suyo', y en esta fundamentación enfrentarse forzosamente con la forzosa actualización de lo real como ser. El 'hay' lleva así forzosamente el 'es', porque es su forzoso y su forzante fundamento.

Lo real y su estructura transcendental.

Dos cuestiones importantes quedan tal vez todavía sin suficiente análisis. Una, tocada ya repetidas veces, se refiere a la - presunta arbitrariedad de esta concepción del ser; volveremos sobre ella, al recoger algunas críticas hechas sobre esta concepción de - Zubiri. La segunda se refiere al enfrentamiento de estos dos términos capitales en esta exposición; ser y mundo. ¿Son formalmente - idénticos ser y mundo? ¿Qué se debe entender formalmente por ser a diferencia de mundo? En el curso de las últimas páginas, ya lo - anunciamos, hemos tenido que aludir a la idea de mundo, porque sin ella es ininteligible la idea de ser (141) Pero, por otro lado, no podíamos insistir mucho en la idea de mundo, porque todavía no habíamos llegado al estudio de la estructura misma de lo transcendental. Al haber entendido Zubiri la idea de ser apelando a la idea - de mundo, se podría, como él lo ha hecho en su libro, dejar parte - de la exposición sobre el ser para el momento en que se estudie la estructura transcendental de la realidad. Pero, por otro lado, había que contraponer la idea de realidad a la idea de ser, para llegar a entender radicalmente la principialidad de la realidad sum -

(141) (Usase idea aquí y en otros casos similares en toda su amplitud y vulgaridad)

sobre el momento de ser. Como el intento de este trabajo es insistir en esa principialidad, se ha preferido estudiar el problema del ser junto al problema de la realidad. La riqueza de la realidad no se descubre sino desde sus 'propiedades' transcendentales, pero esta 'propiedad' que es el ser, está tan en la raíz de la realidad, - que ésta no queda suficientemente precisada y distinguida sino contrastada con aquella. Sirva esto de justificación a nuestro proceder. Ahora, una vez estudiada la estructura transcendental de la - realidad quedarán definitivamente aclaradas las 'relaciones' entre ser y mundo, con lo cual, por rechazo, quedará definitivamente aclarada la 'relación' entre ser y realidad.

¿Es lo transcendental un 'orden'? Es decir, la realidad en su transcendentalidad, por razón de su carácter transcendental, tiene una estructura interna? Caben, en efecto, dos hipótesis, una, que lo transcendental en cuanto tal, la realidad en cuanto tal como un 'de suyo', fuera algo tan vacío, que ni siquiera hubiera lugar a hablar de una estructura, para lo cual parece que se han de - exigir forzosamente ciertos momentos distintos. Cabe asímismo una - segunda hipótesis, que admitiendo la pluralidad de 'momentos' de la realidad en cuanto tal, los considerará sin orden ni estructura interna alguna. Tanto la primera como la segunda hipótesis son incorrectas, por que lo real en cuanto real tiene necesariamente ciertas propiedades que no le advienen de otra parte sino que le pertenecen en propiedad, y, a su vez estas propiedades no son algo indeterminado ni en cuanto a su número ni en cuanto a su conexión. Zubiri no ha estudiado el problema en toda su plenitud, porque su alusión a lo transcendental está subordinada al estudio de la esencia desde un punto de vista transcendental. Pero sí ha trazado unas líneas fundamentales que no sólo sirven para preparar una consideración transcendental de la esencia, sino que muestran cómo el estudio de la realidad en cuanto tal y, por tanto, la metafísica no co

bra toda su radicalidad ni alcanza su organización debida, si no - considera la esencia como lo principial. No es arbitrario, pues, ni que el estudio de lo transcendental ocurra dentro de un trabajo que tiene por tema la esencia, ni que la consideración transcendental de la esencia se presente como la parte final de aquel trabajo. Hay en todo ello una intención metafísica, que es la que acabamos de aludir: la esencia como principio de lo transcendental y, consecuentemente, la filosofía primera como algo que abarca lo — transcendental -no faltaría más-, pero como algo que abarca lo — transcendental desde la esencia. No obsta a esta interpretación, el que en SE Zubiri no nos haya dado un estudio completo e independiente del orden transcendental. Independiente no podía ser, porque la realidad misma niega esta independencia; completo, no tenía por qué ser, pues no se intentaba sino mostrar a la esencia como - principio de lo transcendental, sin pretender agotar el estudio de todo lo principiado en la esencia.

Sirvan tales observaciones de anuncio a los límites que aquí nos impondremos, y de justificación. Andamos aquí tras la - principialidad de la esencia, y sólo diremos aquello que aclare - esta principialidad. Entremos, pues, en materia, que no sólo nos mostrará lo que pretendemos, sino también lo que es el orden transcedental qua orden.

Toda cosa real puede considerarse desde dos puntos de - vista. Por un lado, cada cosa real es tal o cual cosa determinada: es el orden de la talidad. Pero, por otro, es una cosa 'real', es algo 'de suyo': es el orden transcendental, el orden de la realidad en cuanto realidad. Son claramente dos órdenes distintos, pero no - son dos órdenes yuxtapuestos, pues 'realidad' es un carácter que trans cendiendo a todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real, cualquiera que sea esa talidad. Pero esto no es sino un - aspecto de la cuestión, el aspecto más socorrido y tradicional. -

Pero hay otro aspecto no menos importante, aquel precisamente que va a suponer por parte de Zubiri un giro copernicano en la consideración de lo transcendental. El giro está ya planteado en todas las páginas anteriores, en las que se ha expuesto la prioridad metafísica de la realidad sobre el ser. Pero aquí cobra otra forma, otra concreción, que sirve, a la par, de nueva justificación de aquél giro.

Función transcendental

En efecto, "porque 'realidad' es un carácter meramente transcendental, 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 transcendentales. Y como estas propiedades no se identifican, sin más, con la talidad, resulta que la talidad misma se puede considerar según dos aspectos: según aquello que ella es en sí misma, y según aquello que transcendentalmente determina. Y esto último es lo que temáticamente llamo 'función transcendental'. Esta función no se halla forzosamente limitada a la realidad de la cosa que es 'tal'; hay, en efecto, talidades, como la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, que desempeñan una función transcendental no sólo respecto de la propia realidad inteligente y volente - en cuanto realidad, sino también respecto de toda realidad en cuanto realidad. Función transcendental es, pues, la función por la - que una talidad constituye las propiedades transcedentales de la - realidad. En virtud de esta función, la realidad en cuanto realidad no sólo posee 'materialmente', por así decirlo, unas propiedades transcendentales, sino que es 'formalmente' una verdadera estructura transcendental" (SE, 425). Esto hace que la descripción de esta estructura no sea 'cuestión de simple especulación o de - una combinación dialéctica de conceptos. Todo lo contrario: como

la estructura transcendental está determinada por la función transcendental de la talidad, es al análisis concreto de ésta a donde - hay que volver la vista para descubrir aquella estructura" (SE, 425). El giro copernicano está así centrado en la palanca de la función - transcendental. Basado en ella, puede justificar Zubiri su proceder metafísico: no se trata, ni siquiera -y atiéndase bien a esta 'ni siquiera'- en el orden transcendental de simple especulación ó de - una combinación dialéctica de meros conceptos; es menester ir al análisis concreto de la talidad, y esto por la función transcendental que a ésta le compete.

¿Qué es, pues, esta función transcendental? El término ya nos salió en la primera parte, cuando discutíamos el problema de - verdad real y verdad transcendental, pero entonces remitíamos a esta tercera parte para su estudio temático. Pues bien, la talidad no es sólo aquella que es en sí misma, sino que además, por ser ella - lo que es en sí misma y porque lo transcendental no es in re nada - distinto de la talidad misma de la cosa sino que está implicado en todo momento talitativo, determina in re las propiedades de lo real en cuanto real, es decir, sus propiedades transcendentales. Propiedades que, por otro lado, no se identifican formalmente con la talidad. Por tanto, función transcendental será la función por la que - una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. Hay que distinguir, pues, entre propiedad o carácter transcendental y función transcendental. Ordinariamente no se atiende sino a la propiedad. Pero, aun dejando casos tan claros como el de verum y bonum, al que pronto volveremos, en el mismo caso del unum, y aún en el caso de la realidad misma, como veremos más tarde es imperiosa la distinción entre propiedad y función transcendental.

Si consideramos, por ejemplo, el unum como propiedad transcendental, y nos preguntamos por su razón formal, nos encontramos, por lo pronto, que esta razón formal no puede ser la mera indivisión,

porque ésta, como tal, no pasa de ser una negación y la propiedad transcendental ha de ser algo positivo. Se dirá, entonces, que el unum es la indivisión en cuanto que connota o incluye algo positivo, la entidad indivisa del ente. Pero tanto en este caso, como - en la consideración del unum como algo negativo, se está aceptando algo previo a la propiedad misma, que no es la propiedad, pero que es como el fundamento de ella. En el caso del unum, como mera indivisión, no puede negarse que ésta es la consecuencia metafísica de la positiva entidad, positivamente 'una' del ente, de modo que esta positiva entidad, aunque no sea la propiedad misma, desempeña una verdadera función transcendental, pues determina la unidad como propiedad transcendental. A su vez, en el caso del unum en cuanto incluyente la entidad indivisa del ente, uno puede preguntarse qué es esa inclusión, que, en definitiva, tendrá que explicarse por la positiva entidad del ente en cuestión. Si se quiere eludir la - cuestión, diciendo que la unidad transcendentalmente considerada - consistiría en esa positiva unidad, entonces habría que decir que la unidad no es propiedad transcendental alguna, porque se confunde no sólo realmente sino aun formalmente con la realidad misma. Si - queremos, pues, salvar al unum como verdadera propiedad transcendental, ha de atribuirse a la índole positiva de la intrínseca indivisión del ente una función transcendental. (SE, 420-421).

Lo mismo veríamos analizando las demás propiedades transcendentales clásicas, pero con lo dicho tenemos bastante. (cfr. SE, 419-424). Siempre será preciso que se considere a los transcendentales como algo distinto de la cosa misma, y, por tanto, será menester que se busque un fundamento en la cosa misma a esa distinción. Y esa es la cuestión, ¿cuál es ese fundamento? A responder a esta - pregunta va la idea de función transcendental. No basta, por ejemplo, apelar como fundamento de esa distinción a la nada, porque entonces, ción de cada cosa con las demás (SE, 426).

nos reduciríamos a una mera conceptuación logicista; o apelar a - algo que en manera alguna pertenezca a la razón formal de realidad, porque en este caso sí tendríamos un fundamento de distinción, pero lo que tendríamos es que lo así fundamentado no podría ser propiedad transcendental, porque ni siquiera podría ser transcendental. Hay, pues, que distinguir entre aquello que no pertenece a la realidad como propiedad transcendental suya, y lo que, no obstante eso, desempeña una verdadera función transcendental. ¿No habrá algo así como una fundamental 'referencia' de unas cosas a otras precisamente en cuanto realidades, en la que consista fundamentalmente esa función transcendental, exigida por todas y cada una de las demás propiedades transcendentales? Ya vimos en la primera parte cómo el problema se recrudece cuando entramos en el verum y el bonum que apelan a una inteligencia y a una voluntad que no entran en la razón formal de realidad en cuanto tal. Tanto las propiedades transcendentales clásicas 'negativas' como las - 'positivas' están reclamando una función transcendental, sólo por la cual tiene propiedades transcendentales la realidad en cuanto tal. De aquí que la pregunta decisiva será la siguiente: ¿cómo es posible que la realidad en su talidad pueda desempeñar esta fundamental función transcendental sobre la que están radicadas todas las propiedades transcendentales?.

Partamos del análisis concreto de la talidad: las cosas, tales como son en realidad son, ante todo, cosas, reales cada una en y por sí misma; pero, además, estas cosas se hallan realmente - vinculadas entre sí. Ambos momentos tienen una función transcendental y nos descubren dos aspectos de la estructura transcendental. Uno es la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma, punto que estudiaremos en la sección segunda de esta parte. Otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás (SE, 426).

Las cosas reales, en efecto, están vinculadas entre sí, forman una totalidad, que no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínseca. Las cosas están conexas por operaciones pasivas o activas. Pero las cosas para poder estar sometidas a este tipo de conexión, deben estar vinculadas de antemano, de un modo más primario. ¿Cómo iban a actuar unas sobre otras, si no tuvieran absolutamente nada que ver entre sí? Para ponerse en contacto necesitan de un poder ponerse en contacto, que no puede entenderse como una mera no repugnancia, que no nos llevaría a nada positivo. Y lo que necesitamos es como un condicionamiento positivo por el que sean posibles tipos de conexión derivados, como ese de las operaciones activas y pasivas. Esta no es una mera reflexión a priori: si observamos las cosas mismas, veremos que la conexión de tipo operativo se halla fundada en la realidad misma de las cosas, en lo que las cosas son en su realidad; cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de lo que son las demás cosas; sólo porque esto es así, nos encontramos con que unas cosas pueden actuar y sólo de un modo determinado sobre otras; ello depende de lo que son precisamente en función de aquellas otras sobre las que puede actuar. Este carácter de la cosa misma, que posibilita ulteriores conexiones, no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal; ciertamente, muchas conexiones corresponderán a una cosa por caracteres adquiridos, pero la posibilidad última de toda conexión no puede no pertenecer intrínsecamente a la realidad formal de la cosa misma. Este momento intrínseco y formal de lo que es la cosa real, según el cual esta cosa es 'función' de las demas, es la 'respectividad'. Esta respectividad determina lo que son las cosas mismas no en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua: es así la posibilidad de una ulterior relación, pero no es una relación más en sentido usual. Esta respectividad, además, no es in re nada distinto de cada cosa real, se identifica con la cosa real. (SE, 427).

La idea de mundo como respectividad y propiedad transcendental.

La respectividad es un carácter que concierne a 'lo que' las cosas son en realidad, a su 'talidad'. La respectividad, en efecto, se nos ha mostrado por ahora analizando 'lo que' son estas realidades que nos rodean, es decir, la talidad de las cosas. A esta respectividad talitativa llama Zubiri cosmos. "Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa 'función': determina en las cosas reales un modo de ser reales qua reales. Pues bien: la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que he llamado mundo" (SE, 427). Mundo ha de entenderse desde la idea de totalidad y de totalidad intrínseca, o sea, no como adición extrínseca de cosas reales, ni siquiera como una mera vinculación operativa accidental y derivada; ha de entenderse desde esa respectividad primaria que fundamenta toda otra posible conexión. Ahora bien, esta totalidad intrínseca para ser formalmente mundo tiene que ser algo más que la simple totalidad de cosas reales, porque eso es también el cosmos; tiene que ser la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad. Cosmos y mundo no se identifican ni formal ni materialmente: no se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo sería el mismo que es ahora; las distintas talidades, en efecto, ni aun el carácter distinto que a la talidad de la totalidad dieran esas talidades, no cambiaría en nada su razón formal de realidad. No se identifican tampoco materialmente, porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí, pero que forzosamente habrían de coincidir en ser reales. (SE, 427-428).

¿Es arbitraria esta idea de mundo? Dejando de lado el -

nombre, no puede decirse que esta idea sea arbitraria cuando alude a algo perfectamente real, que, por otra parte, es de radical importancia para una adecuada concepción de la realidad, pues las cosas en sí mismas están vinculadas por su carácter de realidad. Pero, aun atendiendo al nombre mismo, no es arbitraria esta idea de mundo, porque los demás conceptos de mundo presuponen éste. Desde luego esa idea de mundo como mero conjunto de las cosas creadas, que ni siquiera podrían ser ese conjunto material, si no fuera por esa fundamental respectividad en que se encuentran las cosas en cuanto realidades, Pero aun la idea del mundo heideggeriana presupone la aquí expuesta. Para Heidegger en efecto, mundo es aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas, lo que llamos 'nuestro' mundo y 'mi' mundo. "Pero el mundo en este sentido se funda en el mundo como respectividad de lo real *qua* real. Porque ese 'nuestro' y ese 'mi' expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en 'bosquejo' (*Entwurf*), pero no el mundo mismo. Sólo porque el hombre es una realidad constituida *qua* realidad en respectividad a las demás, esto es, sólo porque el hombre es ya 'mundanal' como realidad, puede hacer 'suyo' el mundo, en el sentido existencial y vital, por 'bosquejo'. Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre" (SE, 428). No es sino otro caso, por lo pronto, de la prioridad de la realidad sobre toda forma de inteligencia, y, más en concreto, de la prioridad de una respectividad fundamental radicada en la realidad misma sobre toda otra forma de conexión. La apropiación del mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas tendrá en el plano existencial y vital una importancia de tipo verdaderamente radical, pero esto no obsta a que, precisamente por ser existencial y vital, remita a algo más radical, *in casu* a la respectividad de

lo real en tanto que realidad, que en cuanto tal, nada tiene que - ver con el hombre en cuanto existencia y vida.

Esta idea de mundo no sólo hay que dintinguirla de la idea de cosmos, a pesar de que suelen rodar más o menos equiparadas por - la filosofía. En efecto, desde los griegos, la filosofía llama al - todo de las cosas reales 'mundo' o 'cosmos'. Aun sin insistir demasiado en el carácter de ese 'todo', es decir, sin hacernos cuestión de si efectivamente ese todo ha sido entendido en la filosofía griega como verdadera totalidad intrínseca, es menester subrayar la diferencia de ese todo, según se hable de cosmos o de mundo."Es mundo la unidad de todas las cosas reales 'en y por' su mero carácter de - realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituiría un 'cosmos'. Ambos conceptos son distintos in re; el 'mundo' es siempre uno, pero puede - haber muchos cosmos" (SE, 200).

El cristianismo se enfrenta también con esta idea de mundo como sistema de todas las cosas reales, sin atender tampoco a - la distinción propuesta entre cosmos y mundo. "La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo - con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea del mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está 'creado'. - Este es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter - formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la - totalidad del ente creado qua creado" (SE, 200). Este concepto de -

mundo presupone asimismo el concepto de mundo como respectividad, - porque el carácter de creado es una ulterior, fundamental 'determinación', que no impide, antes exige, la pregunta sobre la razón — formal de esa totalidad en cuanto tal. De ahí que Zubiri reproduciendo un texto de sus cursos, pueda escribir: "incluso cuando se trata de la respectividad externa, esto es, del mundo, decía ya en uno de mis cursos hace muchísimos años: 'Dios ha creado el mundo en cuanto tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás' " (SE, 335). Es un texto que, desde luego, afirma la creación, pero que, por hablar de la creación del mundo, aplica el concepto de creación no sólo ni primariamente a las cosas del mundo, sino aun al mundo mismo. Y esto, no por la razón general de que si el mundo es algo real, haya tenido que ser creado, dada su - contingencia, sino más en concreto, porque lo que primariamente ha creado Dios ha sido la respectividad estructural de las cosas. Así como al hablar de la respectividad intrínseca , veíamos la prioridad de la unidad sobre las notas, también aquí ha de atribuirse cierta prioridad, distinta que en aquel caso ciertamente, a la totalidad sobre las cosas que forman qua totalidad el mundo. Esta prioridad - no es propiamente la de la idea ejemplar o la de la finalidad, pues el mundo en cuanto tal no es ni idea ejemplar ni fin, sino un carácter real de las cosas. Como tal tiene su peculiar prioridad que consiste en que cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad dentro de las demás. No es que esta respectividad extrínseca sea 'anterior' a la realidad de la cosa misma, como la respectividad intrínseca es 'anterior' a las notas, pues, por un lado, es la realidad misma de la cosa la que tiene esta actualidad ulterior de ser respectiva, y, por otro, no repugna absolutamente una sola cosa creada. Pero, aun en este caso extremo, lo veremos al hablar inmediatamente del verdadero carácter transcendental que le compete al mundo, al menos con la cosa misma está dada -

(142) (SE, 173

ya la función transcendental, y esta función transcendental que fluye irremisiblemente de la realidad misma de lo creado, al estar co-dada con esa realidad, permite hablar de una verdadera anterioridad. Anterioridad, desde luego, del mundo sobre el cosmos; pero anterioridad - también del sistema, de la totalidad sobre las cosas en cuanto sistematizadas y totalizadas. De ahí que la radicalidad suma de la creación haya de situarse en la respectividad estructural de las cosas, lo cual permite, sin mengua de la radicalidad última con que todo lo contingente es creado, que las cosas puedan ser hechas derivadamente unas por - otras. Esto da paso a la idea de una 'creación evolvente', a diferencia no sólo de una 'evolución creadora' que atribuyera a la evolución misma el carácter de creación, sino también de una creación que negara toda posibilidad de auténtica evolución. Pero no es éste nuestro tema. (142).

Mundo tampoco puede confundirse con 'medio' ni con 'entorno' "Si la respectividad no concerniera formalmente al carácter de realidad, lo que tendríamos es o bien la respectividad meramente biológica, el 'medio' de los seres vivos, o bien el mero 'entorno' cósmico como campo de acción y reacción. Pero ni medio ni entorno son formalmente mundo; mundo, repito, es la respectividad de lo real en su formalidad de realidad" (SE, 428). Esto no niega, claro está, que los animales - como realidades o las partículas elementales como realidades no estén en forzosa respectividad, por razón de su realidad con las demás realidades, ya que el mundo en cuanto tal es independiente de toda intelección. Lo único que asegura es que ni las partículas elementales por lo que tiene de mero 'entorno', ni los seres vivos, por lo que tienen de 'medio', rozan el mundo en cuanto tal. En otros términos, medio y entorno tomados en su precisa formalidad no son todavía mundo, aunque lo presupongan. Fuera de que la indivisión que compete a las partículas elementales y aun a los animales es, ciertamente, muy relativa, como se dijo en su lugar.

---

(142) (OH, 173

La comparación de la idea de mundo zubiriana con otras ideas de mundo nos ha mostrado, por tanto, que no se trata de una idea arbitraria, y nos ha ido acercando a una mejor comprensión. El punto crucial está, según lo que acabamos de ver, en las ideas de — función transcendental y de propiedad transcendental, y en las ideas de cosmos y de mundo.

El cosmos (talidad) tiene una función transcendental en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar un mundo. Lo que esto significa es que el mundo no es una especie de receptáculo, una sustantivación del espacio, anterior a las cosas, sino que el mundo - como totalidad intrínseca, el mundo como respectividad transcendental de lo real, como respectividad transcendental de lo real, como respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad, surge de la cosa real misma en su concreción. Cada cosa real tiene la función de - determinar un mundo, y si no hubiera ninguna cosa real no habría mundo, mientras que puede haber una cosa real, la realidad divina sin - que haya propia y formalmente mundo. La mundanidad es, así un momento o nota de la realidad de cada cosa real qua real: su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. La cuestión es, entonces, cómo puede ser el mundo un carácter transcendental de la - realidad en cuanto tal, y cómo puede atribuirse al cosmos una función estrictamente transcendental.

Que lo talitativo pueda tener una función estrictamente — transcendental, aunque de por sí sea siempre algo determinado, es cosa clara que puede verse en la inteligencia y en la voluntad, que determinan la posibilidad misma del *verum* y del *bonum* como propiedades transcendentales, como vimos al hablar de la verdad transcendental. - Pero es que, además, lo talitativo está insolublemente anudado con la nota de realidad. Será el tema expreso de la segunda sección de esta - parte. Finalmente el mundo es una verdadera propiedad transcendental, como inmediatamente los mostraremos, luego al cosmos, que 'funda' al -

mundo como propiedad transcendental, habrá de considerársele como - verdadera función transcendental.

Que el mundo sea una verdadera propiedad transcendental - es algo exigido por la presencia de otros transcendentales, tales como el aliquid, el verum, y el bonum. Sólo si el mundo es un transcendental, pueden serlo estos otros. En efecto, estos tres transcendentales expresan lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás, Por ser algo que expresa - lo que es intrínsecamente el carácter mismo de realidad, son propiedades transcendentales, pero por expresarlo como referibilidad a las demás, de modo que carecerían de sentido y expresión, si no es en - referencia a las demás, presuponen el fundamento de esta referibilidad. En efecto, la alteridad del aliquid es algo negativo, pero esta negatividad no puede consistir en que el aliud oponga el quid a la - nada, porque ésta no puede ser un término en oposición a la realidad; aun supuesto lo múltiple, la alteridad del aliquid sólo se dá en una previa línea determinada, en una línea que se da el preciso momento de estar referido el alter al unum justamente para poder ser alter; - necesita, pues, de una referencia propia. Lo mismo ha de decirse por lo que toca al verum y al bonum, como vimos en la parte primera: - sólo con vistas a la inteligencia y a la voluntad tiene el ente, en cuanto tal, las propiedades transcendentales de verdad y bondad, pero, claro está, ese con 'vistas a' no puede ser cualquier cosa accesoria, porque de lo contrario quedaría negado el carácter transcendental de esas propiedades; por ello se ha solido apelar a relaciones transcendentales y a respectos posibles, que implican en realidad la idea — de función transcendental (cfr. SE, 421-424). Ahora bien, esta referencia no es sino la respectividad de lo real qua real, esto es, el mundo. "Sólo porque una res en cuanto res es respectividad a las demás, puede ser y es un aliud respecto de ellas. Lo mismo sucede con el verum y el bonum: envuelven una respectividad de la realidad inte

ligente y volente a la realidad inteligida y querida. Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y voli ción y, por tanto, verum y bonum transcendentales" (SE, 429-430).

Esto a favor del carácter transcendental que le compete al mundo como propiedad. Pero en contra está que no toda cosa real qua real es respectiva. "Puede haber cosas reales, incluso cosmos, que nada tengan que ver entre sí; y, sobre todo, hay una realidad, Dios, que es formalmente extramundanal. En estas condiciones no parece que pueda decirse que la respectividad, el mundo, sea un carác ter transcendental de la realidad" (SE, 430). La dificultad que ofrece la realidad de Dios aun para una metafísica intramundana, prueba, por lo pronto, dos cosas positivas de capital importancia para nuestra interpretación de la obra de Zubiri: una, que podemos llamar más local, porque se refiere al tema que ahora nos ocupa, y es que la respectividad no puede entenderse ni como mera relación, ni menos como una pura consideración mental aunque con fundamento en la realidad. En efecto, también la escolástica en su teoría de las relaciones llamadas predicamentales se enfrentaba a menudo con el problema de si se podría establecer una relación predicamental entre Dios y cualquier cosa creada: a favor parecía estar el que —siendo, por ejemplo, la similitud una relación, parecería que habría de admitirse una cierta similitud, todo lo analógica que se quisiera, entre el ser de Dios y el de la criatura, entre la inteligencia de Dios y la de la criatura, etc.; en contra está el que la relación predicamental no podrá ponerse ni pensarse en Dios por la realidad que a tal relación compete y la realidad que le compete a Dios. Para resolver esta antinomia se suele apelar a que sólo una semejanza entre seres unívocos funda propiamente una relación predicamental. La solución así planteada pudiera parecer meramente lógica y un tanto arbitraria, pero una consideración no meramente nominalista o logicista de la relación obliga en efecto a negar toda relación

predicamental, por parte de Dios al menos. Pues bien, la respectividad de Zubiri no es nada lógico, es algo que se da en la realidad misma, como se comprueba, además de lo dicho expresamente antes en este sentido, por la imposibilidad de atribuir esta respectividad a Dios, a pesar de ser Dios la realidad por excelencia, la realidad esencialmente existente. La segunda cosa positiva que prueba la dificultad de la realidad de Dios para considerar al mundo como la propiedad transcendental, es que la metafísica de Zubiri, aunque propiamente intramundana, no es exclusivamente intramundana: aunque la realidad de Dios esté probada al comienzo de la metafísica y, por ello, uno no puede apoyarse en ella, para pensar, por ejemplo, una especie de relación transcedental efectiva que presupusiera efectivamente la creación, sin embargo, tampoco está excluida, y, por tanto puede tenerse en cuenta en la teoría de los transcendentales. Aquí se la tiene en cuenta, primeramente, como dificultad, es decir, no porque favorezca y facilite una determinada concepción de los transcendentales, sino como límite supremo de aplicabilidad, de modo que si algo estimado como propiedad transcendental no alcanzase de algún modo ese límite supremo, dejaría de ser transcendental; pero, por lo mismo, si tiene aplicabilidad aun a ese caso de la realidad infinitamente distante de la realidad intramundana, mostraría sin más el carácter transcendental de la propiedad en cuestión. Esto como digo muestra no sólo que la metafísica de Z. no es exclusivamente intramundana, sino que es simpliciter metafísica, aunque no desarrollada hasta sus últimos límites. En efecto, al hablar de matafísica intramundana pudiera parecer que se trata de una posibilidad igualmente aceptable que otra, por ejemplo, la de una metafísica extramundana, o la de una metafísica que prescindiese de ulterior cualificación. No se trata de esto. Para Z. no hay más comienzo verdadero de metafísica, que el de su vertiente intramundana: éste es el forzoso 'exordio de la metafísica', el 'comienzo de la metafísica' (SE, 430).

Mas, por otro lado, no sería exordio y comienzo, si no estuviera abierta aun en el estudio de la realidad intramundana, y a través de él, al estudio de la realidad en cuanto realidad. Abertura ciertamente difícil porque, como estamos viendo, el sacar a Dios de los límites mundanos es sacarlo de los límites del ser con todas las consecuencias metafísicas que esto implica. "Una realidad constitutivamente irrespectiva tendría realidad en sentido eminente, pero por eso mismo no tendría ser. Dios es realidad esencialmente existente; por tanto, irrespectiva, extramundana. Por esto, de Dios no se puede decir propiamente que 'es', no es on, sino que así como su realidad es extramundana, así también está allende el ser. Es el 'sobre ser': proon lo llamaban con toda exactitud los primeros teólogos neoplatonizantes" (SE, 434; cfr.NHD, pp. 381 ss.).

Esta posibilidad extrema de Dios no sólo presenta la dificultad de que siendo una verdadera realidad no puede ser respectiva, sino que nos obliga a pensar dentro de realidades no esencialmente existentes en la posibilidad de cosmos que no tuvieran nada que ver entre sí. ¿En qué quedaría entonces la respectividad? Dios podría, en efecto, crear realidades que nada tuvieran que ver entre sí, es decir, realidades aparentemente sin respectividad entre sí. Pero "estas realidades nada tendrían que ver entre sí 'cósmicamente', pero coincidirían en ser reales; y esto, que parece no ser sino una simple coincidencia, es algo más, porque al ser efecto de una sola realidad creadora, esencialmente existente, eo ipso aquellas realidades creadas, aunque por su talidad nada tengan que ver entre sí, están, sin embargo, en respectividad por lo que concierne a su carácter de realidad. Si se quiere, Dios las ha creado en esa forma de respectividad que es no tener que ver cósmicamente entre sí. En su virtud, esas cosas que carecen de unidad cósmica son respectivas en cuanto a su carácter de realidad; es decir, tienen unidad de mundo" (SE, 430-431) Quizá la solución nos deje algún malestar intelectual, pero es

que la hipótesis misma, el modo de la hipótesis, es para suscitar todos los malestares. Zubiri confiesa expresamente que no le "complacen estas consideraciones de potentia Dei absoluta"(SE, 430). Aquí podría aplicarse lo que se expuso al hablar del principio de contradicción: puede que yo no vea la contradicción de que Dios produzca realidades que cósmicamente no tuvieran nada que ver entre sí, y que, sin embargo, se dé esa contradicción. La metafísica no puede estar contando a cada paso con hipótesis sin fundamento en la realidad por el mero hecho de que esas hipótesis, en cuanto construcciones mentales, no aparezcan como evidentemente contradictorias. Por ello no resulta refugio conceptual acudir a Dios, en el caso de esta hipótesis, como raíz común en la que fundar una respectividad que cósmicamente no se daría. Y no es refugio porque sólo acudiendo a la potencia absoluta de Dios puede pensarse en realidades que cósmicamente no tuvieran nada que ver entre sí, ya que las que de hecho se dan, en cuanto las podemos conocer, son aun cósmicamente respectivas. Una vez, entonces, que se acude a Dios como creador de esas realidades que nada tendrían que ver entre sí cósmicamente, nos encontramos con que la coincidencia de esas realidades por ser realidades ya no puede estimarse como una simple coincidencia: se trata de que ambas realidades son esencialmente respectivas respecto de su realidad creadora, aunque en esa forma de respectividad que consiste en no tener que ver cósmicamente entre sí. Indudablemente este carácter de creadas no puede menos de inscribir la respectividad más profunda en la realidad de cada cosa.

Queda la otra dificultad: la confesada no respectividad de Dios, su extramundanidad, que impediría considerar que mundo fuera una propiedad transcendental. Pero, " '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 transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no es-

tá dentro de esta zona de ralidad, 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 disyuntiva 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 inmediatamente innegable...Una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es eo ipso una disyunción transcendental. La forzosidad a que antes aludía se convierte disyuntivamente con la realidad en cuanto tal. Pero...como sólo el término formalmente mundanal nos es primariamente accesible en el exordio de la metafísica, podemos y debemos decir que para estas realidades cósmicas el mundo es un transcendental" (SE, 431-432). La filosofía intramundana es así una consideración de la realidad qua realidad, pero sólo en el término mundano de la transcendentalidad disyunta. Esto nos explica por qué Dios aun siendo realidad no puede considerarse coincidente con las demás cosas reales en su carácter de realidad como para estar en respectividad con ellas, sin que esto obste a la transcendentalidad de mundo como transcendental disyunto. En efecto, la realidad divina es, desde sí misma, negación de respectividad, pero en cuanto realidad está en la forzosidad no puramente lógica sino plenamente real de ser irrespectiva. A la realidad le compete forzosamente esa disyunción de ser respectiva o irrespectiva. Propiamente la transcendentalidad está en esta forzosidad de disyunción, lo que sucede es que, primero, a esta disyunción nosotros no podemos llegar sino desde uno de los términos disyuntos, el que vemos forzosamente respectivo, y, segundo, que el otro término de la disyunción no es conocido más bien por lo que no es, que por lo que es . No nos interesa ahora determinar cuántas de estas forzosidades disyuntivas competen a la realidad en cuanto tal; si he

mos llegado concretamente a ella no ha sido por una deducción a priori, sino porque examinando la realidad nos hemos encontrado con este carácter de mundanidad presente en todo lo real que nos es inmediatamente accesible, que si, por lo pronto, aparecía como un transcendental intramundano, valga la pequeña contradicción, nos obliga a pensar si no sería, y en qué sentido, un transcendental simpliciter; además, porque el análisis de los transcendentales clásicos nos estaba urgiendo al reconocimiento de un transcendental primario que diera cuenta última de ellos. No es objeción contra esto plantearse el problema desde la realidad divina, como si con sola la realidad divina inteligente y volente sin ninguna respectividad pudiera pensarse en unas propiedades transcendentales que no se apoyaran de modo alguno en una respectividad, ya que no podría decirse propiamente que la realidad divina estuviera en respectividad con su inteligencia y voluntad. Y no es objeción, porque aun quedara por explicar la verdad y la bondad transcendentales que pudieran competer a las realidades que pudiera crear Dios; esta explicación sería necesaria, porque de lo contrario estaríamos no ante un verum y un bonum transcendentales, sino ante un verum y bonum de la realidad divina en cuanto divina.

Estructura transcendental de lo real

Así nos encontramos frente a lo transcendental como un verdadero orden: 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, y en esta consideración de las cosas en sí mismas nos encontramos con que la realidad en cuanto tal ha de considerarse como el transcendental primario, como lo transcendental mismo; estrechamente apoyado en este transcendental está el unum. La realidad misma puede considerarse hasta cierto punto como propiedad, pues no se identifican sin más con la talidad de la cosa misma; como veremos, en la sección segunda de esta parte es esa

talidad la que tiene esa función transcendental de constituir a la cosa como realidad; a su vez, la positiva entidad de la cosa real en cuanto realidad, aunque no sea la propiedad misma en que consiste el unum, desempeña una verdadera función transcendental, ya que determina la unidad como propiedad. Pero las cosas son también 'de suyo' respectivas, aunque disyuntamente, como se acaba de decir: - mundo. En este transcendental reposan los transcendentales conjuntos (aliquid, verum, bonum), es decir, aquellos que forzosamente - pertenecen a la realidad y no a modo de disyunción. Mundo, aliquid, verum y bonum no son transcendentales simples, porque aunque competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. (SE, 429). La multiplicidad ciertamente no está inscrita en la realidad en cuanto tal, lo cual - permite dudar del carácter estricto del aliquid como transcendental; pero, aun admitido este carácter atendiendo no tanto a la multiplicidad como a la multiplicabilidad, lo importante es ver en la multitud su función transcendental, posibilitada por la respectividad - que compete a lo real. Lo mismo vale del verum y del bonum, que son, asimismo, transcendentales complejos, porque últimamente expresan lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás: sólo porque una cosa real en cuanto cosa - real es respectiva a las demás, puede ser un aliud respecto de ellas; sólo porque el verum y el bonum envuelven una respectividad de la - realidad inteligente y volente a la realidad inteligida y querida, - sólo por esto hay posibilidad de intelección y volición, y, por tanto, verum y bonum transcendentales. (SE, 430).

Esto nos muestra que la estructura transcendental de la - realidad es una verdadera estructura, y que es una estructura determinada por la talidad en 'función' transcendental. Es una verdadera estructura, resumamos, porque la cosa real considerada en sí misma

en su talidad, sin atender más que a sí misma tiene el carácter - transcendental de ser realidad y de ser unidad; la cosa real considerada por lo que es respecto a las demás, tiene el carácter formal de la respectividad, que funda, a su vez, los caracteres transcendentales del (aliquid), verum y bonum. El esquema podía ser:

en sí (realidad) : unum

Cosa real:

respecto de otros (mundo); aliquid / verum / bonum

El esquema nos muestra, primero que como base de todo el orden transcendental y de los transcendentales mismos ha de situarse la cosa real en su concreta realidad (talidad). La talidad como tal no puede considerarse como propiedad transcendental, pues se confunde re y ratione con la realidad concreta de la cosa. Considerada en sí misma, pero en cuanto que es real, nos encontramos con que su concreta talidad tiene una función transcendental: la - de darse a sí misma su carácter de realidad, y su carácter de unidad. Estas dos propiedades no están al mismo nivel, porque el unum presupone esa consideración de la realidad en sí. Segundo, el esquema nos muestra que tampoco aliquid, verum y bonum pueden considerarse al mismo nivel que mundo, porque presuponen la respectividad en que consiste formalmente el mundo. Tercero, el esquema muestra, pues, cierto paralelismo entre realidad y mundo, como primeros transcendentales; este paralelismo consiste en que ellos apoyan y fundamentan los demás transcendentales, de modo que podrían considerarse, a su vez, como funciones transcendentales, si no — fueran propiedades transcendentales. Cuarto, el esquema muestra, - por tanto, que el carácter transcendental que ha de atribuirse a realidad y a mundo es de índole distinta al que ha de atribuirse a los demás transcendentales: ciertamente ni el carácter de reali-

dad ni el carácter de mundo se identifican sin más con la cosa real, que no es un carácter o propiedad sino la realidad misma, pero, por otro lado, están más cerca de la realidad concreta que los demás - transcendentales, que los presuponen a ellos y a los que ellos apoyan. Quinto, esto podría llevar a considerar como transcendentales propiamente dichos a sólo el unum, el verum y el bonum (cfr. SE, - 419), a condición de que a la realidad y al mundo se les atribuyese un especial carácter transcendental, no el de propiedad transcendental propiamente dicha sino el de función transcendental actualizada. Digo actualizada, porque no pertenecen puramente al orden de la talidad, al cual le compete la función transcendental propiamente dicha, aunque desempeñan actu la función transcendental de hacer posibles actu a otras propiedades transcendentales.

Mundo y ser

Quedamos así preparados para resolver la cuestión planteada páginas atrás sobre las relaciones entre 'mundo' y 'ser'. El cosmos está en la línea de la talidad y la respectividad que le compete permanece en la misma línea, el mundo está en la línea de la transcendentalidad y la respectividad que le compete está en esta - misma línea. La respectividad es un carácter intrínseco a la cosa - misma, a 'lo que' las cosas son en realidad, a su talidad; esta respectividad, lo hemos repetido, cósmica tiene una función transcendental, pues determina en las cosas reales un modo de ser reales - qua reales, en nuestro caso determina una respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal, la respectividad como modo o carácter de realidad. La mundanidad es un momento de la realidad de cada cosa qua real: no es nada añadido a la realidad de cada cosa, sino que se identifica con su realidad in re, y, sin embargo, es propiedad porque expresa la pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad, que corresponde a la función transcendental del cosmos

como respectividad talitativa. Pues bien, mundo y ser quedan de un lado, cosmos y talidad, de otro. No pretendemos con esto establecer un estricto paralelismo ni una proporcionalidad estricta entre los miembros de los dos grupos, sino tan sólo situar el problema: ¿están tan juntos ser y mundo que se identifiquen?

Vayamos a los textos:

> la" 'realidad' ya actual en y por sí misma, tiene una actualidad 'ulterior' a su simple realidad: es su actualidad en el mundo...Ser significa una especie de - reactualización de la realidad férrea; y este 're' es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro 'es'" (SE, 433).

> "Estar en respectividad con las demás cosas reales - qua reales, esto es lo que...constituye el ser. Ser no es...sino la condición en que queda la realidad - por el hecho de ser; pero el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo" (SE, 434).

> "Realidad es una formalidad absoluta, mientras que - ser es un carácter respectivo" (SE, 434).

> "Ser es, pues, la actualidad mundana de lo real. Pero esta respectividad ...se identifica *in re* con la cosa real misma. De ahí que entonces esta actualidad que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca - reactualidad real; y esto es justamente lo que llamamos 'ser sustantivo'! Ser sustantivo no es formalmente idéntico a realidad, sino que se distingue de ésta, por lo menos, con una distinción de razón, pero fundada *in re*...Este fundamento es la respectividad transcendental...'Ser' es acto 'ulterior' de la realidad:

su ulterior actualidad respectiva..." (SE, 434-435).

"Cada cosa es real como un 'de suyo'. Pero este — momento de realidad abarca transcendentalmente todas las demás realidades. Lo cual significa entonces — que realidad no es sólo el 'de suyo' de cada cosa, — sino realidad en respectividad transcendental. Y — esta respectividad es justo el mundo en sentido trans cendental...Y la actualidad de la cosa real en el — mundo qua mundo es la actualidad de una cosa real — en la claridad de la luz: es el ser. La realidad como 'de suyo' (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz); y la actualidad de la — cosa real en esta luz, en el mundo, es el ser. Mundo es la realidad en función respectiva, y la actualidad de la realidad en ese mundo es el ser...Mas el — ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda — claridad: la actualidad en respectividad" (SE, 448-449).

"La diferencia entre realidad y ser es una diferencia más que conceptual, pero no es un acontecer diferenciante en el Da. Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un 'de suyo', y la actualidad como momento de la respectividad. Y como esta segunda actualidad, que es el ser, se funda en la primera..." (SE, 450).

"El ser es el momento de actualidad de lo real — en esa respectividad que constituye transcendentalmente el mundo...El ser está dado, pero no como

> cosa o nota, sino que tiene otra manera de estar dado: como actualidad respectiva; ... el ser es siempre ser de la cosa real ... porque como acto de la cosa real, es un acto 'ulterior' a su primaria realidad 'de suyo, es un acto ulterior a la realidad qua realidad" (SE, 450).
>
> La estructura transcendental "comprende de un lado la realidad como algo 'de suyo'; realidad es lo transcendental mismo o transcenden tal simple. Más esta realidad tiene un segundo momento transcendental, pero complejo: la respectividad o mundo. Y la actualidad de lo ya real en si mismo, como momento del mundo, es el ser" (SE, 453).

Estos son los textos más importantes en los que aparecen ser y mundo en una cierta contraposición que nos servirá para delimitar últimamente su sentido y su relación. El mundo es una propiedad transcendental, un momento transcendental complejo de la realidad en cuanto tal, modo o carácter de realidad, momento o nota de la realidad, un carácter transcendental. De todos estos términos el más diferenciativo es el de propiedad, el de propiedad transcendental que compete a la realidad qua realidad. Lo formal de esta propiedad transcenden tal que es el mundo es la respectividad transcendental : respectividad o mundo, respectividad no en el orden de la talidad sino en el orden de la realidad en cuanto tal; hablando con todo rigor sería aquel carácter transcendental según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente, y por razón de la realidad, o respectiva o irrespectiva. Es, finalmente un transcendental fundante de todos los demás transcendentales complejos.

El ser es actualidad: actualidad en el mundo, actualidad de la realidad actualidad mundana, actualidad de la cosa real, actualidad en respectividad, momento de actualidad de lo real; acto de la realidad , acto de la cosa real. Pero es una actualidad o un acto ulterior, ulterior a la actualidad de lo real qua real, una intrínseca reactualidad real. Es una actualidad de la cosa real qua respectiva, qua mundana: como momento del mundo, ulterior actualidad respectiva, actualidad en respectividad, en el

mundo qua mundo, actualidad mundana, en esa respectividad transcendental que es el mundo. Es la condición en que queda la realidad por ser actualización de la realidad en respectividad, un carácter respectivo. Hablando con rigor el ser no es transcendental porque no cabe aplicarle la forzosidad de la disyunción sino en uno de sus miembros; en efecto, al ser el ser actualización, la forzosidad obliga a quedar actualizada o como ser o como sobre-ser.

Indudablemente no cabe separación real entre los momentos realidad, mundo y ser. Con todo, observa Z. que se da más que una diferencia conceptual entre realidad y ser, porque es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa. El mundo es precisamente el fundamento de que pueda distinguirse una doble actualización, la actualidad como un 'de suyo', la actualidad del 'de suyo', y la actualidad de la respectividad. Lo que va del de suyo a su actualidad, va del mundo al ser. Hay, con todo, que distinguir entre la actualidad que por ser real compete a la respectividad, al mundo, y la actualidad que compete a lo real por estar actualizado en la respectividad transcendental que es el mundo. La respectividad no puede menos de estar actualizada (dejamos de lado lo que ocurriría intramundanamente si no hubiera sino una sola realidad), pero es distinta de la actualidad que le compete a la real, la reactualidad que le compete a la realidad entera por razón de su respectividad. El ser es esta reactualidad, el mundo es el fundamento de esa actualidad. En definitiva, ser es la reactualidad de la cosa real en esa respectividad transcendental que es el mundo. La cosa real actual tiene forzosamente esa propiedad transcendental que es el mundo. La actualización de la cosa real en esa respectividad es el ser. Ser es la actualidad respectiva de lo real.

Estas consideraciones no hacen sino volver a confirmar la distinción que media entre ser y realidad, y la primariedad que compete a ésta sobre aquél. La realidad por sí misma no puede menos de estar primariamente actualizada como realidad. Pero no es absolutamente forzoso que toda realidad esté ulteriormente actualidad en cuanto respectiva: tenemos el caso de la realidad divina, en que esto es imposible. Aún respecto de las realidades intramundanas, en las que sí es forzosa la reactualización en el mundo, no puede menos de aceptarse la distinción entre realidad y ser, y la prioridad de aquella sobre éste, mi realidad y mi yo.

No tenemos por qué insistir en este punto, pues ha sido el núcleo de la investigación en toda esta sección primera. La primariedad misma de la talidad sobre lo transcendental puesta de manifiesto en la idea de función transcendental, no es sino una comprobación de lo mismo. La importancia de esta distinción entre ser y realidad ya la vimos, al mostrar cómo es uno de los puntos capitales en que se diferencian las grandes metafísicas. Consecuentemente, tiene importancia para toda la metafísica, pues lo que es esta concretamente depende en buena parte de su punto de arranque. Veamos un ejemplo importante.

Mundo y tiempo

Observa expresamente Zubiri que " esta distinción entre realidad y ser es la raiz de una importante diferencia en la consideración de lo real", porque según estas dos actualidades, la cosa real tiene modalidades propias distintas (SE, 435). Si atendemos a su primaria actualidad, la cosa real qua real puede tener una conexión causal con otras cosas reales: la cosa real en su aspecto fundante a otras realidades tiene 'condición': es potencial, actual, necesaria, probable, contingente, libre, etc. Pero esta conexión o respecto causal no es la respectividad transcendental, sino que, al menos intramundanamente, la presupone; por tanto, esas modalidades y condiciones no conciernen formalmente al ser, sino a la realidad en y por sí misma. Sólo considerada la cosa real como actual en el mundo, es decir, considerada como actual en su respectividad transcendental, tiene ser. " Pues bien;este 'ser', esta actualidad de lo real como momento del mundo, tiene, entre otras, una modalidad propia: es el tiempo. El tiempo es pura y simplemente 'modo' del ser. Claro, así como mundo es la propiedad transcendental determinada por el 'cosmos' en 'función' transcendental, así también 'tiempo' es la actualidad mundana, el ser, como momento respectivo, determinado por el cambio de la cosa real en función transcendental. El ser es constitutivamente 'flexivo'. El tiempo no es un dejar de ser (esto sería aniquilación), sino es ser siempre 'otro'. Decir que el tiempo es modo de ser, puede parecer una fórmula igual a la de otras filosofías; puede serlo materialmente, pero lo que formalmente digo es distinto, porque es también abismáticamente distinta la idea del ser. Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esa actualidad son 'fué', es, será' (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la

cosa 'real'es' respectivamente a las demás cosas reales. Una realidad extra mundana es un extra-ser, y es por esto sencillamente extratemporal: es 'eterna' " (SE, 435-436). El hombre tiene ciertamente temporeidad, pero la tiene porque al aprehender una cosa real determinada, no sólo 'está' en esta cosa, sino que'co-está' en 'la' realidad, en lo transcendental; "y por eso, porque el caracter de realidad es tramscendental es por lo que el hombre, como realidad que dura y transcurren en el tiempo, resume por la transcendentalidad el tiempo como condición suya; y este tiempo así reasumido es la temporeidad" (SE, 447).

El tiempo queda así introducido, hasta cierto punto, en el orden transcendental. El carácter dimensional del estar siendo nos pone frente a la duración, ya que "la efectividad del estar siendo no es clara más que en función transcendental. El estar siendo en función transcendental es 'duración'. Es un carácter rigurosamente transcendental. Duración no significa aquí cuanto dura algo (esto sería tan sólo la medida de la duración), ni tan siquiera significa la distensio de San Agustin o la durée de Bergson. En todos estos casos, la duración tiene carácter temporal. Pero hay otros en que la duración es a-temporal el 'evo') o incluso extra temporal (eternidad)... La duración en si misma es un carácter transcendental de todas estas 'duraciones'; todas ellas no son sino maneras de durar. Duración como carácter transcendental tampoco es formalmente idéntico a lo que algunos escolásticos pensaron al decir que durar es retener el ser... porque en esa definición se concibe la duración por sus efectos. Duración no es ni retener el ser ni retener la realidad, sino ser 'duradero', esto es, que por su propia estructura transcendental, toda realidad es 'de suyo' duradera. De lo contrario sería evanescente, ni habría realidad. Y en este sentido es una dimensión transcendental del 'de suyo'" (SE, 497).

Dado nuestro modo de conocer el 'estar siendo' se nos asocia con la idea misma de tiempo. Tiene que ser así porque el 'estar siendo' es primariamente una dimensión talitativa captada en las cosas que nos rodean, todas ellas temporales. Más aún puede ser que el 'estar siendo' nos sea asequible a través de una experiencia primaria, aunque vaga, de la temporalidad. Pero nada de esto obsta a que, reflexionando sobre el particular, y distinguiendo y purificando la daticidad misma de esa experiencia, abandonemos la

confusión de estar siendo y temporalidad. En este proceso el paso capital consite en ver al 'estar siendo' en su función transcendental; se trata nuevamente de un algo talitativo que tiene función transcendental y que, por tanto, nos sitúa ante lo transcendental, allí donde no hay duración porque la cosa es tal, sino porque la cosa es real. Por lo mismo duración no significa cuánto dura algo, porque esta consideración cuantitativa, además de presuponer aquello que se mide y cuantifica con su posibilidad de medirse y cuantificarse, vuelve a ser una consideración demasiado talitativa y temporal. Algo parecido habría de decirse de la distensio agustiniana y de la durée bergsoniana, que son también talitativas y temporales. Ciertamente hay duraciones temporales, pero no toda duración tiene por qué serlo, y esto no últimamente porque el tiempo esté ligado de un modo o de otro a lo material, sino porque está ligado a la respectividad. Pero si toda duración no tiene por qué ser temporal, si toda realidad tiene que ser duradera, porque de lo contrario sería evanescente, no habría realidad. Ya hemos dicho que 'duradera' no significa una cuantificación temporal, porque no dice de suyo relación alguna al tiempo. Es un carácter transcendental, que compete a la realidad en cuanto tal, aunque quede modulada en cada caso por la realidad concreta, ya que se identifica con ella. El que se identifica no obsta para que intentemos diferenciarla, como carácter transcendental, de la realidad con laque se identifica. De-jando para la siguiente sección el estudio del carácter transcendental de las dimensiones transcendentalmente consideradas nos basta ahora con ver a la duración como un carácter transcendental que se identifica en cada caso con la realidad concreta. No por esto ha de entenderse la duración como retención de la propia realidad, pues esta retención es un como efecto de la duración, pero no la duración misma: la cosa real retiene su propia realidad porque es duradera porque retiene su propia realidad. Y, sin embargo, no es inútil hablar de duración ni considerarla meramente como otro nombre para la realidad misma de la cosa, ya que, dado nuestro modo de enfrentarnos con las cosas, éstas no nos dan en su carácter de realidad como un 'de suyo' toda la riqueza que realmente posee.

De ahí que sea importante la distinción entre ser y realidad. Hay, en efecto, realidades que, desde su mismo carácter de realidad, pueden ser temporales, mientras que

otras niegan toda temporalidad. La razón es que unas necesariamente 'son', mientras que otra, la realidad divina, necesariamente 'no es'. Ya vimos que sólo considerada la cosa real como actual en el mundo, como actual en su respectividad, es ser. Pues bien, el tiempo es una modalidad exclusiva del ser, es un 'modo' del ser, lo cual significa que sólo el ser es temporal y que el tiempo no es más que un modo del ser. Al colocarse el tiempo metafísicamente a la altura del ser no se comete una arbitrariedad: no hay duda que el tiempo dice fundamentalmente una respectividad, de modo que donde ésta no se dé, carece propiamente de sentido hablar de tiempo. Pero, por otro lado, esta identidad de nivel metafísico nos obliga a preguntar qué se da en la talidad respectiva para que en función transcendental dé por resultado eso que llamamos tiempo. La respectividad talitativa en función transcendental es el ser. ¿Que modulación habrá de tener esa respectividad talitativa para que en función transcendental suponga una modulación del ser mismo? La respuesta es clara: el cambio de la cosa real en función transcendental. Como la cosa real es esencialmente cambiable, el ser no puede menos de ser flexivo. Uno pudiera entonces decir que la razón última de la temporalidad habría que situarla en la contingencia, pero esto sin dejar de tener su justificación presenta serios inconvenientes. Ante todo, sitúa el problema en el orden de la realidad, y no en el orden del ser; además la contingencia sitúa últimamente a la cosa real frente a la realidad divina con la que propiamente no puede establecerse una relación que justifique hablar de tiempo; tercero, la realidad como tal sin atención a la respectividad puede entenderse como duración, pero no da pie para hablar de tiempo; y la realidad como respectividad talitativa meramente no entronca suficientemente el tiempo con la duración transcendental, mientras que, por otro lado, exige algo correspondiente en el plano del ser a lo que se da en el plano de la pura realidad; finalmente, la inteligencia misma del tiempo como pasado, presente y futuro, nos muestra la flexión misma del ser en un fué, es y será. Por ello, tampoco puede entenderse el tiempo como un mero dejar de ser: eso sería aniquilación, pero no propiamente tiempo. El tiempo es ser siempre 'otro', sin dejar de ser el mismo; es una modulación del ser.

Pero esta especie de alteridad de lo mismo -lo acabamos de insinuar a propósito de la contingencia- no es suficiente para explicar el tiempo si no es a una con la respectividad. Supone modos de actualidad; es, fue, será son modos de actualidad; son precisamente los modos según los cuales la cosa real 'es' respectivamente a las demás cosas reales.

Naturalmente en el hombre, por su especial talidad, cobra el tiempo un carácter especial. No es nuestro tema aquí, dentro del marco de una filosofía primera, sino que es tema de una antropología filosófica. La temporeidad del hombre estriba en que al aprehender una cosa real determinada, no sólo 'está' en esta cosa, sino que 'co-está' en la realidad. Por ello, el hombre, como realidad que dura -carácter transcendental de toda realidad- y transcurre en el tiempo carácter propio de las realidades respectivas, reasume por la transcendentalidad - por su capacidad y su necesidad de co-estar en la realidad mientras está ante una cosa real concreta- el tiempo como condición suya. Este tiempo así reasumido es la temporeidad. No tenemos, como digo, que entrar en este punto, ni siquiera es la prolongación de estas ideas con las de hecho y suceso, ni del hombre como res eventualis. (cfr. SE, 516-517).

Aprovechamiento de las criticas

Recogeremos ahora algunas observaciones hechas por los críticos frente a las ideas analizadas hasta aquí en esta tercera parte sobre la idea de lo transcendental. Arellano ha dedicado un largo estudio a este tema, y es a él al que especialmente atenderemos (143). Arellano ha prestado especial atención al proceso metodologico que él cree descubrir en la obra de Zubire, o, para emplear sus palabras, al modo de su pensamiento: " decididamente, mientras el modo de pensamiento de Z. no sea sacado a luz, Z. será, esencialmente, un desconocido, por mucho que se le aluda, cite o glose" (144) Arellano llega a la conclusión o, al menos, avanza la hipótesis de que el modo peculiar de pensamiento de Zubiri es un pensar óntico, y que la discusión, presentada

(143) Arellano, j, l.c.

(144) id. p. 47.

ARCHIVO GARCIA MORENTE S. J.

por Z. como discusión-exposición, sea algo más y diferente: una reducción óntica de las conceptualizaciones 'discutidas'. A esta conclusión llega por el modo especial que lleva Z. su discusión Z. tanto frente al idealismo como frente a la escolástica en torno a lo transcendental. Arellano atribuye a Z., por lo que toca al orden transcendental, una manera de pensamiento que llama de superación. Su enfoque sería logradopor la exposición de la idea que se estudia en sistemas filosóficos selectivamente determinados, a los que trata 'en discusión', que resulta unas veces un contradecir la teoría examinada: determinación negativa de la propia concepción; otras veces, resulta un contrariar la idea discutida : determinación positiva de la propia idea. La 'discusión' se lleva a cabo en dos momentos: 1) determinación del carácter positivo-deficiente de la idea contrariada, 2) remisión de su sentido ontológico válido a la propia concepción del autor. Esta concepción es mostrada y perfilada en la inmanencia del tratamiento 'en discusión' y como conclusión de él. La preocupación de Z. frente a las ideas ajenas que expone es metafísica más que histórica (145).

No tengo yo por qué insistir aquí cual es mi intención y, por tanto, cual es mi método, al recoger las observaciones críticas que considero metafísicamente más importantes frente a la obra de Zubiri. Aunque mi empeño de fidelidad en la exposición de esas críticas es grande, no pretendo con ello ser un expositor de las mismas; por ello, eludo de propósito ordinariamente el entrecomillado, aunque utilice las mismísimas palabras de los críticos. La exposición de las críticas se hace aquí tan sólo no para 'defender' el pensamiento de Zubiri, sino para calar más honda y más rigurosamente en él. Después de haber estudiado por mi cuenta los textos mismos de Z., vuelvo a lo que los críticos han expuesto, con lo que muchas veces se amplían mis propios puntos de vista. Pero de lo que no trato de ninguna manera es de meterme en la discusión dialéctica con las críticas. Con todo, algunas apariencias dialécticas son tal vez inevitables.

Sobre el método de Zubiri

Volviendo a las observaciones de Arellano, creo yo que no tiene tanta importancia como la atribuída por él al problema del modo de pensamiento de Zubiri. Desde luego

(145) id., pp. 31-32

que la utilización del pensamiento de Z. puede convertirse en cita pedante o en un puro verbalismo, pero no creo que esto se deba fundamentalmente a desconocimiento de su modo de pensamiento, sino de su pensamiento mismo . No juego con los términos. Lo que se requiere es un laborioso estudio de su pensamiento, dejando de lado, cuanto sea posible,cualquier otro pensamiento. Antes de entrar en una crítica de las ideas de Zubiri, se requiere una profunda comprensión de las mismas, lo cual exige una interpretación de ellas y no una mera repetición. El contraste desde otro pensamiento, sólo puede realizarse con provecho, después de ese esfuerzo por entender el pensamiento de Zubiri desde si mismo. En este sentido puede sí exigirse un estudio del modo de su pensamiento, a condición de que el 'modo' no se entienda como algo previo al pensamiento mismo, sino como pecularíedad de este mismo pensamiento. Esto difícilmente se logrará si no se pasa de los conceptos utilizados a la intuición fundamental de la que estos nacen, y esto siguiendo los laboriosos análisis de la realidad, efectuados en las páginas de SE. Expresiones como 'animal de realidades', el 'de suyo', estímulo y realidad como formalidades', etc., pueden ciertamente repetirse sin percatarse de su genuino sentido y de su profunda novedad. Pero esta repetición dejará intocado el pensamiento de z. tanto si se la hace desde su comparación literal con otras filosofías, como si se la hace sin adentrarse en el significado concreto y total que tienen en la obra de Zubiri.

No pretendo con esto decir que Arellano haya caído en este defecto. Por lo que a este crítico toca, lo que de momento nos interesa señalar es que no conviene subrayar en la obra de z. un cierto modo esotérico de pensamiento, sin cuyo conocimiento uno resbalaría forzosamente sin alcanzar su auténtico pensamiento. Si, como acabo de decir, se estudia el pensamiento de z. desde sí mismo, a través del proceso seguido por él mismo, esforzándose en una lectura independiente, guiada tan sólo por las indicaciones y el espíritu de la obra, poco a poco se llegará a la nueva interpretación metafísica de la realidad que z. propone. Se llegará así al modo de su pensamiento, es decir a su pensamiento mismo y al significado metafísico de ese pensamiento.

A este significado metafísico apunta Arellano cuando nos habla de una 'reducíón

interpretativa', pero, sobre todo, de una 'reducción óntica', en concreto de una 'reducción de la concepción idealista a sus supuestos ónticos'.(146). Lo de 'reducción interpretativa' tiene fundamentalmente un sentido metodológico; lo de 'reducción óntica' tiene un sentido metafísico. Por lo que se refiere a la primera, ha de observarse que Arellano reduce su estudio a la idea del orden transcendental. Ciertamente por lo que toca aa este punto, el método de Z. es externamente una discusión con dos corrientes de pensamiento tan señaladas como el idealismo y la escolástica, sin olvidar el lúcido análisis y aprovechamiento del pensamiento de Heidegger. Pero conviene señalar que éste no es su método fundamental de su visión general de la realidad ni de los análisis que justifican esa visión; esto no es así, ni siquiera en el estudio de la transcendentalidad de la esencia, y menos aún, en otroa apartados de su obra. De ahí que, como bien observa Arellano, no sea lo fundamental en la labor del crítico insistir en la d fidelidad hermenéutica de Z. para con los autores por él discutidos, sino que lo es el estudiar el significado metafísico de esas exposiciones, como delimitación de su propio pensamiento y como incitación a buscar nuevas soluciones.
Pero lo metafísicamente importante no es la reducción interpretativa sino la reducción óntica. Arellano analizado la discusión de Z. con el idealismo concluye que se trata de un procedimiento demostrativo sui generis que consiste en reducir los contenidos conceptuales idealistas a sus supuestos ónticos, ya que Z. se enfrenta con el concepto idealista de realidad (la realidad concebida como idealidad y objetualidad) invirtiendo formalmente su contenido, al examinar la idealidad y la objetualidad considerándolas como realidad. En esta manera de consideración (óntica), Z. encuentra efectivamente en ellas lo que son desde sus supuestos ónticos y en cuanto realidad. El resultado del examen de lo que idealidad y objetualidad son in re (en realidad) ha sido traspasado a una conclusión formal: en cuanto realidad sólo son reales y, al reducirlas transcendentalmente ad rem, nos remiten de si mismas a la simple realidad. En este procedimiento de reducción óntica demostrativa Arellano no ve ni paralogismo demostrativo, ni paradiástole significativa, ni talogía declarativa o expositiva, sino una manera de pensatividad lúcida y broncamente óntica, en la que la reducción a supuestos se realiza al nivel entitativo de la objetividad metafísica y no al nivel ontológico

(146) it, 38 ss.

de esta objetividad. (147). Algo paralelo a esto ocurre en la discusión que Z. mantiene con la escolástica; en este caso el proceso especulativo es llevado univocamente en dos planos, el de las formalidades conceptuales de la 'escolástica' (existencia, realidad, irrealidad, cosa, esencia, etc. tal como y en cuanto conceptualizadas por la 'escolástica') y el de las formalidades ónticas tal como y en cuanto son ontológicamente pensadas por Z. mismo. Al entreverar los dos planos, resulta evidente el peligro de cambiar, a lo largo del unitario proceso el término medio demostrativo, ya que la suposición real de las palabras y de los conceptos es modificada en cada uno de los casos. Si a esta modificación le damos el calificativo de cambio de frente en la consideración ontológica, habría de afirmar la necesidad de señalar, en cada momento, cuando se cambia de frente. Los resultados de la discusión no pueden ser introducidos en el curso de la discusión misma, salvo que el modo peculiar de pensamiento sea un pensar óntico y que la discusión, discretamente presentada por Z. como discusión-exposición sea algo más y diferente una reducción ontica de las conceptualizaciones ' discutidas'. (148)

No vamos a insistir ni en el buen próposito que anima a la crítica de Arellano (149) ni a su original exposición de las ideas de Z. presentadas en una perspectiva distinta a la de éste. Y no vamos a hacer, porque esa insistencia, que bien la merecian el valor ~~fisiológico~~ filosófico de la crítica y las precisiones a las que nos llevaria, prolongaría demasiado estas páginas. Con todo, no podemos desaprovechar la ocasión que las profundas observaciones de Arellano ofrecen para un ahondamiento en el pensamiento de Zubiri.

Arellano ve bien que lo que aparentemente es en Z. una discusión-exposición es algo más que eso. Lo que tal vez no sea acertado es calificar ese 'más' como un pensar óntico o una reducción óntica de las conceptualizaciones discutidas. A su vez, él querrar superar ese pensar óntico con un pensar ontológico. Y no me parece acertado, no porque es un error, al menos nominal, calificar como óntico el pensamiento de Z. cuando es fácil de observar el rigor con que Z. evita en toda la exposición de su propio pensamiento el uso de términos como ' óntico' y 'ontológico' precisamente

(147) it., 41

(148) it., pp 46-47

(149) it., pp 29-30

porque primariamente pretende hacer una metafísica que no solo no sea una 'ideologia' , ni una 'objeto-logia', pero ni siquiera una ' ontológia'. Arellano se habrá percatado de este esfuerzo y esto nos permite sospechar que su 'acusación' no va a señalar el pensamiento de Z. como un pensamiento que se centrase sobre el ente y no sobre el ser, sino más bien a una reducción del ser y de la verdad a la realidad. Arellano alaba el esfuerzo de Z. por superar la identificación de la realidad con el ser y de la realidad con la verdad, pero estima que viene a parar a una nueva identificación aunque por reducción, como decimos, del ser y de la verdad a la realidad. (150) Volveremos a un análisis más en concreto sobre esta reducción del ser y de la verdad a la realidad. Aquí aludimos a ella sólo para precisar el posible sentido con que puede atribuirse el calificativo de óntico al pensar de Zubiri. Ese sentido si es el de que ha de irse de lo individual a lo universal, del individuo a la especie, de la talidad a la transcendentalidad, de la cosa real a la respectividad, de la realidad al ser, es un sentido justo, tan justo que apunta a lo más esencial del modo de pensamiento de Zubiri, a lo más esencial de la peculiaridad de su metafísica. La justificación de ese modo es, entonces todo su obra. Si a alguien le parece que esa justificación es insuficiente, si le parece que otras concepciones metafísicas són más radicales, dice el mejor lo que la realidad es últimamente en sí, está, no hace falta ni decirlo, en plena franquia filosófica para disentir de la obra de Z. como totalidad, aunque se está conforme con ciertos análisis parciales. Pero lo que no se puede es rechazar esa totalidad como si el modo del pensamiento de Z. sea un presupuesto sin justificación, o un modo al que se haya llegado por discusión dialéctica con otros sistemas fálosoficos. No hay duda de que esos otros sistemas están declarados insuficientes no porque se discuta su falta de lógica interna, sino porque se señala su insuficientia frente a la realidad. Dicho en otros términos, no se va a buscar unas nueva metafísica porque la de Heidegger, tal vez uno de los mejores representantes de un pensar ontológico, parezca insuficiente, sino que la filosofia

(150) ib., p. 83

de Heidegger parece insuficiente porque se tiene previamente una distinta conceptuación. Hago esta observación, porque no estoy conforme con Arellano en que el método lógico, por así llamarlo, con el que Z. ha llegado a lo que podría llamarse -salvando la impropiedad del término y extendiéndolo en el sentido insinuado lineas antes- pensar óntico, haya sido formalmente una discusión con las sentencias idealista y escolástica, de modo que incluso pueda hablarse de 'término medio demostrativo', como si se tratara de una demostración que exigiera un término medio, o como si Z. utilizara las sentencias mismas como premisas de una demostración. Cierto que el mismo Arellano insinúa que no se trata de esto, sino de un pensar óntico. Pero de todos modos conviene dejar bien sentado que no se traen las sentencias dichas como premisas de una demostración, que formalmente no se las utiliza como sentencias que han de purificarse y ahondarse de un modo meramente dialéctico, que la finalidad perseguida en su discusión no es sino evitar posibles malas interpretaciones de su propio pensamiento y apuntar la dirección que se ha de seguir para dar con la solución a un problema, que es fundamentalmente un problema de realidad que ha de discutirse desde la realidad misma. Podría, con todo, ocurrir que por presentar el proceso de su propio pensamiento guiados por las balizas que son propias de otros pensamientos, Z. empleara términos en sentidos diversos; en concreto, que utilizara términos fundamentales como existencia, realidad, esencia, etc. en dos sentidos distintos, uno como formalidades conceptuales, y otro como formalidades ónticas, es decir, uno en el sentido escolástico y otro en el sentido Zubiriano. Este peligro es improbable ya por el hecho de que o se trata de llegar a una conclusión por el aniquilamiento de la sentencia contraria sino por vuelta a la realidad; es también improbable porque no se trata de una argumentación propiamente dicha sino de un análisis de la realidad. Pero no sólo no es improbable, sino que no se da. Es cierto que Z. entiende, por ejemplo, el término 'realidad' en dos sentidos fundamentales, uno como formalidad de la inteligencia y, otro, como un carácter primario de la cosa misma. Pero no ha dejado esta dualidad al aire. Tanto en la primera parte de este trabajo, como en esta misma sección de la tercera parte, se ha afrontado largamente este problema.

Problema que, por cierto, no consiste en una mezcla de formalidades conceptuales y formalidades ónticas, porque es notaria la pulcritud con que Z. ha evitado arguir desde los conceptos; ni consiste en pasar de la índole de la aprehensión a la índole de lo aprehendido basado en un presunto paralelismo entre el orden intelectivo y el orden de la realidad, cosa que ha negado de contínuo; sino que, si ha se ha de seguir hablando de paso , este paso consiste en que la aprehensión misma de la realidad consiste en una remisión a la realidad como un prius a su presentación misma en la inteligencia. No por esto, como bien observa Arellano, se cae forzosamente en tautologías, aunque a veces parezca que Z. introduce en la discusión misma los resultados de la discusión. Si Z. introduce en la discusión los resultados de la misma, quiere decir esto, por lo pronto, que no llega a esos resultados por la discusión, sino que los posee de antemano. Lo cual es así. Entonces podría arguirse que intenta probar su posición presuponiéndola como verdadera, pero no puede decirse que llegue a su posición en discusión. Lo que sucede es que muestra su posición contrastándola con otras, pero no apelando a su mayor lógica sino a su mayor realidad, por así decirlo. Todo su esfuerzo es un intento de mostrar la realidad y mostrarla desde si misma. El único punto dialéctico de importancia quiza sería el ir mostrando cómo las otras sentencias llevadas hasta el fin están apuntando a la sentencia que propone Z., porque a eso apuntan sus mismos análisis por lo que tienen de reflejo inmediato de la realidad. Sirva esto de nueva comprobación de que el modo de pensamiento de Z. no es en cuanto método una discusión, ni en cuanto resultado una modulación del pensamiento idealista ni tampoco del escolástico: es sencillamente una nueva presentación metafísica de la realidad.

Quiza se refiera a esto mismo Arellano cuando habla de una reducción de los contenidos conceptuales idealistas (y escolásticos) a sus supuestos ónticos. Ya he observado que la terminología no me satisface, ni lo que la frase significa formalmente tampoco, a no ser que quiera significar que el proceder de Z. - no demostrativo, sino en un sentido muy amplio- es el de contrastar las sentencias con la realidad misma. Naturalmente que con la realidad tal como él la entiende y que tal vez le merece a Arellano la calificación de interpretación óntica de la realidad, debida últimamente a una

reducción óntica. Esta reducción consistiría en un examen de lo que idealidad y objetualidad son in re, cuyo resultado se traspasaría a una conclusión formal: en cuanto realidad, de modo que al reducirlas transcendentalmente ad rem, nos remiten de sí mismas a la simple realidad; sería una reducción a supuestos realizada al nivel entitativo de la objetividad metafísica, aunque no al nivel ontológico de esta objetividad. Yo no creo que Z. haya operado esta reducción. Ha de tenerse en cuenta que el estudio de la inteligencia como facultad de realidad es independiente de esta reducción. Cierto que Z. afirma, y opera conforme a esta afirmación, que toda idea de realidad se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas, pero, como lo mostramos ampliamente la determinación de cual es esa manera primaria, no se obtiene ni partiendo del idealismo ni del realismo tradicional, sea cual fuere el modo concreto con que Z. llega a su idea de la inteligencia. También aquí ha de decirse que por tener una idea propia de lo que es la inteligencia no le satisfacen otras ideas de la inteligencia, y porque estas no le satisfacen va en busca de una nueva. Si, por ejemplo, no acepta que sea la conceptuación la forma primaria con que la inteligencia se enfrenta con las cosas, esto se debe a una contatación de lo que ocurre en la realidad. Es peligroso reducir todo el proceder mental de Z. ni siquiera a la exposición , muchas veces didáctica que hace de su propio pensamiento, realizada en SE; más peligroso aún, reducirlo al empleado en su estudio del orden transcendental. No pienso que sea este el caso del estudio de Arellano, pero creo que su lectura podría hacerlo pensar. El que Z. haya realizado una cierta reducción del idealismo a sus supuestos, no implica ni que tal tipo de reducción eñ su método habitual de pensamiento, ni que a través de esa reducción es como ha llegado a su concepción de la realidad.

Vengamos ahora a puntos más concretos que tal vez nos aclararán en qué pueda consistir concretamente el pensar de Z. lúcida y broncamente óntico, según Arellano.

Ser y realidad

Ante todo,el problema ser-realidad. Según Arellano, en el 'ser' de la 'escolástica' ha encontrado Z. un ser desrealizado. Tal ser no podía menos que carecer de sentido

qua ser. I, dándole por supuesto, se ha supuesto también que el modo de darle sentido era reducirlo a realidad. Efectivamente, en la realidad qua realidad, en la simple realidad (la que se hace nudamente presente en 'impresión intelectiva') no aparece para nada la 'formalidad' de 'ser'. Pero, si invertimos la consideración y examinamos la realidad del ser, es decir, si analizamos el ser qua realidad, no qua ser, nos encontramos con que 'ser' es un acto de la realidad misma, el ser en realidad, el ser inscrito en el orden transcendental de la simple realidad; es un acto ulterior. Entonces, además del mero 'ser', también podemos describir en términos de realidad el 'ser sustantivo', que resultaría un acto ulterior de la realidad misma, y el 'ser copulativo' que vendrá a ser un acto ulterior de la realidad en la intención afirmativa. Con esto, según Arellano, se ha logrado ex-plicar el ser qua realidad, pero no qua ser. Si Z. se hubiera limitado a afirmar que la realidad qua realidad no es ser, tal expresión resultaría análoga a expresiones como: la unidad qua unidad no es bondad. Pero Z. ha creído encontrar que, en la conceptualización escolástica, la realidad qua realidad es un momento del esse: reductio realitatis ad esse; con ello, tal esse qua esse estaría vacio de realidad. Zubiri invierte la reducción y reduce el ser a realidad como un momento de ésta, y la realidad resulta vacía de ser. Pero en esta ocasión discusión Z. ha ido más lejos, pues ha pretendido que esa discusión sea a la vez ex-posición o ex-plicación del ser mismo. En el orden transcendental de Z. cuya determinación se apoya en el modo de hacerse algo presente en 'sentir intelectivo', no hay ser sino como momento o acto de 'realidad'; y ser, fuera de la 'realidad' impresiva, no es nada. La realidad ha sido vaciada de ser (en la nuda realidad no hay ser). Con ello quedamos ante una ontología y una concepción del mundo, que habrán de moverse en el horizonte transcendental de una intelección impresiva y de una realidad sin ser, poniendose como constructividad intelectiva de formalidades, que opera a apartir de un 'de suyo' mostrenco, sin enigma. (151).

Ya en la primera parte de este trabajo tratamos de salir al encuentro de esta perplejidad que anuncia Arellano por la presunta reducción que del horizonte transcendental ha operado Zubiri. Completaremos ahora lo dicho entonces, teniendo presente lo que se ha

(151) it., pp. 47-51

dicho en páginas anteriores sobre el ser y sobre la realidad.

No creo que Z. haya encontfado el ser de la escolástica como carente de sentido qua ser, y que esto haya supuesto su arranque para la propia concepción del ser. En este pasaje olvida Arellano que Z. se ha enfrentado también y con mayor extensión que en el caso de la escolástica con el ser de Heidegger. No tenemos por qué repetir que Z. ha ido viendo el ser como existencia, como aptitud para la existencia, etc. Más aún, ha planteado la cuestión de filosofía que identifican ser y realidad , y filosofías que los distinguen. Nada de esto habrá escapado a Arellano. Pero él insistirá en que en todos esos casos no se habla formalmente del ser qua ser, sino del ser qua percepción, posición, existencia, etc. En todos estos casos, se puede insistir, estaríamos propiamente ante un olvido del ser. Pero, ¿lo estaríamos también en la interpretación que del ser hace Heidegger? La pregunta tiene su importancia, ya que de la crítica de Arellano podría inferirse que Z. sólo se fija en una valoración del ser poco 'ontológica', con lo que le sería facil el rechazo de la presunta ultimidad del ser. Ya hemos visto que esto no es así, porque el caso del esse reale y aún del ser copulativo no son sino algunas de las formas rechazadas por él como últimas. No creo, pues, que se pueda aceptar el que Z. haya encontrado el ser sin sentido; menos aún, que atribuya la falta de sentido a que el ser se presente desrealizado. Zubiri, como digo, ha encontrado múltiples sentidos bajo la capa de ese término que es el ser; sentidos, si se requiere, reales, más aún, excesivamente reales. Si se entendiera bien la expresión, lo que ha hecho él es desrealizar el ser, dessustantivizar el ser. Precisamente este será el camino para dar sentido al ser qua ser. Y esto no lo ha llevado a cabo arbitrariamente: ya hemos mostrado largamente en las anteriores páginas, que ha sido precisamente el análisis de esos sentidos el que le ha servido de camino para ir mostrando como esos sentidos no podían ser últimos, sólo estaban exigiendo algo anterior, algo con mayor ultimidad que lo que pueda expresar el ser. Y esto mediante unos análisis que enfrentaban las distintas concepciones con lo que la realidad daba de sí, una realidad tomada desde sí misma, anteriormente a la difracción misma del concepto.

No tenemos por qué repetir ahora las razones de la ultimidad que compete a la realidad, aun frente al ser. Desde luego, que estas razones no se reducen a que en la realidad en cuanto mudamente presente en impresión intelectiva no aparece para nada la formalidad ser. Esto, si se quisiera entender estrictamente, es falso, porque es la realidad misma la que en la impresión intelectiva se muestra así misma como respectiva y como actualizada en esta respectividad. Es, además, el análisis mismo del ser qua ser el que nos lleva a la realidad. Por tanto, no es propiamente que hayamos de considerar al ser qua realidad para que aparezca como una reactualización de la realidad, sino que el análisis mismo del ser qua ser es el que nos lleva a la realidad, porque en dicho análisis el ser mismo se nos presenta omo una ulterior actualización de la realidad, así como el análisis de la realidad misma qua realidad nos fuerza a encontrarnos con esa actualización real que es el ser. Esto no justifica las observaciones de algún crítico, para quien la realidad no puede ser una formalidad absoluta, ya que desde sí misma es respectiva. Puede haber en todo esto una pequeña confusión: tomada la realidad como formalidad de la inteligencia en la primaria actualización de la inteligencia, puede decirse que no incluye formalmente el ser como reactualización; en este sentido, puede tener razón Arellano, y a esto apunta Z. cuando habla de la formalidad realidad como una formalidad absoluta. Pero la formalidad realidad no es, sin más, la realidad misma; más aún, esta formalidad en cuanto presente en la inteligencia fuerza a esta a reconocer a la prioridad de la realidad como un carácter de las cosas mismas. Y en esta remisión que hace presente la realidad como carácter de las cosas mismas no hay duda que también se hace presente el ser. Desde luego, el ser, lo ha repetido Z. sin equívoco alguno es algo de la cosa misma, algo fundado en la realidad misma de la cosa, de modo que aunque no hubiera inteligencia el ser seguiría siendo lo que es. Esto debe quedar absolutamente claro, después de la discusión mantenida con Heidegger. Y, porque el ser, es algo de la realidad, una forzosidad de la realidad, al menos de la realidad intramundana, no puede menos de hacerse presente en la intelección y esto a través de la formalidad misma de realidad, pues ésta, además de su carácter 'representativo'

-perdonese la enorme impropiedad del término, pues no se trata ni remotamente de conceptos- tiene un carácter de remisión a lo que es la realidad en si misma. Esto hace que pueda estimarse que la formalidad realidad no incluye en cuanto tal la formalidad ser, pues hay suficiente fundamento in re para establecer una cierta diferencia entre realidad y ser como formalidades, y en este sentido sostener que realidad es una formalidad absoluta y primaria. Pero esto no permite decir que es la consideración del ser qua realidad la que fuerza a ver al ser como reactualización. Repetimos que la consideración en la realidad de lo que es el ser qua ser, nos hace ver que este no puede menos de aparecer como un carácter real y un carácter respectivo de la realidad. En definitiva, el que en la formalidad realidad no aparezca la formalidad ser, no autoriza a decir que el ser qua ser carezca de sentido o que no se le pueda atribuir sentido más que considerándolo qua realidad. La razón de ello es que el ser es forzosamente real y es forzosamente remitente desde su propia formalidad de ser a la realidad misma y aún a la formalidad realidad. Si el ser qua ser es formal remisión a la realidad que es su fundamento, no puede decirse sin equívoco que carece de sentido qua ser, si se prescinde de su remisión a la realidad. Y es equívoco, porque lo que ocurre no es entonces una consideración del ser qua realidad, sino formalmente una consideración del ser qua ser, que en su mismisima formalidad remite a la realidad. Para no insistir más en este punto, cerrémoslo con palabras de Zubiri: "en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa 'cosa' inteligente que es el nous; y por esto, la actualidad en esta respectividad es también 'ser'. Pero como la cosa real aprehendida es ya en si misma respectiva a todas las demás, resulta que el aprehender su realidad aprehendemos eo ipso su ser. Entonces, el ser interviene dos veces: una como momento de lo aprehedido qua realidad; otra, como momento de lo aprehedido qua aprehedido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es puesto el ser no simpliciter, sino 'en cuanto ser' " (SE, 449-450). Esto hace que la realidad no resulte vacia de ser, sino que la realidad (intramundana) es forzosamente ser, es de suyo ser. Decir que para Z. ser fuera de la realidad impresiba no es nada, puede significar que realidad y ser son formalmente 'impresiones', o que no son tales independientemente de la impresión de la realidad. Ya vimos en la primera par-

te que no era ésta la recta interpretación ni de la inteligencia ni de lo que es ser y realidad. En la nuda realidad (intramundana) no sólo hay ser sino que lo hay (el término se emplea sin mayor rigor) forzosamente. La objeción no puede venir por aquí, sino o por la negación de que el ser como respectividad es ulterior a la realidad misma, o por la afirmación de que hay todavía algo más último y más metafísico que la realidad misma, a lo que debe llamarse ser. Zubiri ha llegado a una respuesta negativa de estas dos cuestiones, mediante los laboriosos análisis que se han expuesto tanto en la primera parte como en esta tercera.

Esto supuesto, Z. no puede menos de entender el orden transcendental como una estructura de la realidad, de modo que todo lo que tenga carácter transcendental lo tenga en referencia a esta realidad. Arellano ve bien en este punto que Z. no sólo pretende superar la interpretación óntica del ser en la escolástica y en el idealismo, sino también la interpretación ontológica del ser llevada a cabo por Heidegger. Ve asimismo bien que la idea de función transcendental es clave de la estructura transcendental propuesta por Zubiri. Lo que ya no parece aceptable es asegurar que las propiedades transcendentales in re sólo podrían ser entendidas como contenidos de determinación conceptual de la realidad, como algo que en realidad sólo es la realidad misma considerada en su posibilidad de determinación conceptual, mediante una discusión que consiste en un avanzar, reductivamente, desde el concepto objetivo ónticamente considerado hasta la realidad en que su contenido formal se resuleve. En el espejo conceptual de la escolástica, Z. ha tratado, según Arellano, de mirar y ver el rostro real del orden transcendental buscado, como paso previo al de dirigir los ojos a la cara misma de este orden. Pero los ojos con que Z. mira son los del sentir intelectivo y su manera de ver es impresión intelectiva. Mediante la impresión intelectiva relaborada en conceptos (pues esto es aquí pensar) el rostro espejado sólo podía ser determinación óntica en conceptualización. Y el rostro real sólo podrá ser 'talidad' óntica en función transcendental. (152).

No me parece plenamente aceptable esta valoración del proceder de Z. porque de ninguna manera puede decirse que éste consista en un avanzar desde el concepto objetivo hasta

(152) *it., pp. 54-57*

la realidad, ni siquiera si se redujese el problema al proceder que sigue Z. en la discusión con la escolástica. Si el problema no queda reducido a esto, sino que pretende plantearse frente a la totalidad del proceder filosófico de Z., el error sería mayúsculo, porque SE es formalmente un esfuerzo por llegar a la realidad primariamente sin el rodeo no ya del juicio o de la definición, sino aún del concepto mismo. Esto lo ha visto bien Legido(153). No queremos con ello insinuar que Arellano no lo haya visto también así, pues es, sin duda, uno de los modos capitales del pensar de Zubiri. Pero es importante subrayar que ni siquiera por lo que toca a la discusión con la escolástica puede hablarse de un ir desde los conceptos a la realidad, como aquello en que se resuelve el contenido formal del concepto objetivo,. Cuando Arellano insiste en que este es un paso previo de Z., antes de dirigir sus ojos a la cara misma del orden transcendental, creo que comete un error de gran importancia. No se trata de discutir si éste es o no es el proceder práctico que sigue Z. en SE, sino de si es su proceder teórico. Y este ciertamente no es tal. El montón de páginas que preceden a esta proposición tajante me excusa de mayores insistencias. Es asimismo un error considerar que Z. llega al orden transcendental reelaborando en conceptos lo que le da la impresión intelectiva, porque es esta misma la que llega al orden transcendental en algún modo, y porque pensar no es aquí reelaboración en conceptos de lo dado en la impresión intelectiva; antes de llegar al concepto hay un pensar, que, por tanto, no es sin más conceptualización. De ahí que las propiedades estudiadas por Z. no sean contenidos de determinación conceptual de la realidad. Ciertamente que en realidad sólo se da la realidad misma, pero no por ello pueden reducirse las propiedades transcendentales a la posibilidad que la realidad misma ofrece de determinación conceptual, porque, primero, las propiedades reales son carácteres reales independientemente no sólo del concepto sino de toda intelección; segundo, porque las propiedades transcendentales no pueden reducirse a la posibilidad que ofrece la realidad, pues son algo actual en la realidad misma; tercero, porque aún el conocimiento de ellas y la reduplicación intelectiva de ellas en cuanto tales no se hace primariamente desde una determinación conceptual, aunque finalmente puedan

(153)Legido, l.c. p. 377

conceptualizarse en vistas a esa reduplicación; aquí también habrá de distinguirse, como en el caso del ser, entre lo que se da en la realidad independientemente de la inteligencia y lo que se da en la inteligencia como carácter reduplicativo de una formalidad. Las propiedades transcendentales son carácteres de la realidad misma que se nos hacen presentes, aunque no reduplicativa y formalmente como tales, en la impresión misma de realidad y en el análisis de la realidad tal como se nos presenta en la impresión de realidad. El que se haya mostrado, por ejemplo, la presencia de una función transcendental que está en la base de las propiedades transcendentales, tal como éstas han sido expuestas por la escolástica, no implica que esto se haya logrado por un ir del concepto escolástico a la realidad; esta frase tiene un doble sentido: uno, el que abandonando la vía de los conceptos se vaya a la vía de la verdad real; otro, el que se vaya a la realidad a través de los conceptos. Sólo en el primer sentido es aceptable la frase, y ese ha sido el modo constante que Z. ha empleado en el estudio de la esencia y, en concreto, en el estudio de lo transcendental. Sólo después, y desde la realidad misma, ha mostrado como aún la misma conceptuación escolástica apuntaba a algo que, visto desde la realidad, es la función transcendental. La prueba está en que la función transcendental arranca de haber visto la primariedad de la talidad, de la realidad físicamente considerada, que es el verdadero apellido de eso que Arellano califica de talidad óntica.

Volvemos con ello a la reducción transcendental del ser a 'realidad', que, según Arellano, realiza Z. preguntando que es <u>in re</u>, en cuanto <u>in re</u>, como nuda <u>realitas</u>, el <u>esse</u>; que es el <u>esse</u> en el mero 'de suyo', al modo de lo presente en la 'impresión inespecífica' de realidad. El <u>esse</u> resultará para Z. un momento de la estructura transcendental de la realidad y una formalidad transcendental de la realidad. El ser así concebido estaba ya implicado en su concepción de la transcendentalidad, de lo transcendental y de la estructura transcendental. La teoría transcendental del ser resulta una ex-plicatión de lo implicado en los pasos que llevan a ella. Lo que había ya desde el comienzo era una ontología; la ontología peculiar en que

se mueve desde sí misma la impresión intelectiva transcendental, la ontología en que la realidad como nudo de suyo inespecífico se alzaba, a su modo, con las prerrogativas del esse y usufructuaba todas las formulaciones ontológicas primarias. Lo que había desde el principio, a la manera de lo implicado, era la peculiar ontología que ahora vamos a contemplar expuesta a la manera de lo explicado (154).

Supone Arellano que el esse tiene unas prerrogativas que han sido usurpadas por el 'de suyo'. Esta afirmación, por lo que toca a las prerrogativas del ser, puede tener un doble sentido: se referiría o las prerrogativas que al ser ha atribuido clásicamente la filosofía, o a las prerrogativas que al esse atribuye el mismo Arellano; en el primer caso, estaríamos ante una cuestión histórica; en el segundo, ante una cuestión dogmática.

En verdad, que algunas de las prerrogativas que han solido atribuirse clásicamente al ser, las atribuye Z a la realidad, pero, en primer lugar, no se trata de una mera traslación de prerrogativas, como si lo único que cambiase fuera el nombre; en segundo, lugar estas prerrogativas cobran, las que subsisten, un nuevo sentido metafísico en función de aquello que se entiende por ultimidad; finalmente, y atendiendo a esta última observación, ha de decirse que esa 'traslación' queda justificada, porque esas prerrogativas no son sino materialmente del ser como interpretación de lo último y fundamental en metafísica, mientras que lo son formalmente de lo que efectivamente sea último y fundamental; ahora bien, Z. ha justificado que ninguno de los sentidos usuales atribuidos al ser responden a ese carácter de ultimidad y fundamentalidad, sino que están exigiendo la ultimidad y fundamentalidad de una realidad entendida como un de suyo que forzosamente se reactualiza en respect vidad transcendental. Pero, si no se trata de una cuestión histórica, sino de una cuestión dogmática, entonces ha de exigirse que se muestre la ultimidad y fundamentalidad del ser, después de haber explicado como se lo entiende en cuanto ser, de modo que esa ultimidad no se presuponga ni se presuponga tampoco que al ser de por sí competen especiales prerrogativas . En este sentido, es forzoso preguntarse primero que es in re qué es en

(154) Arellano, l.c. pp.65-66

realidad y en la realidad el ser, sin que esto suponga que el ser sea algo óntico, pero sí un carácter real. (SE, 449). Y preguntarse, después, si eso que es el ser en la realidad es o la realidad misma, o algo anterior, o algo posterior a la realidad. Esto lo ha realizado Z., y se ha mostrado largamente en toda esta sección. Por otro lado, las indicaciones de Arellano, al decir que ahora se ex-plica lo que estaba implicando desde un principio, puede y debe entenderse rectamente. No es sino una prueba más de que en la discusión con otras sentencias sobre el orden transcendental, Z. tenía ya su posición previa, una posición arrancada de la realidad misma, tal como esta realidad se presenta primariamente a la inteligencia. Con lo que aquí también se precisa una firme distinción entre lo que es la realidad como carácter de las cosas reales y lo que es la realidad como formalidad de la inteligencia: "esto no significa ... que la formalidad 'realidad' consista en el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. Todo lo contrario...'realidad es, ante todo, lo primario de las cosas en y por si mismas " (SE, 417). Lo que pasa es que esta primariedad viene exigida inevitablemente por el modo como lo real nos es presente en la intelección sentiente. La metafísica de la realidad, y no la ontología, de Zubiri, se abre ciertamente por su concepción de lo que es primaria y formalmente la inteligencia, pero en la apertura primaria y formal de la inteligencia inscribe la posibilidad de la apertura a lo transcendental en cuanto tal. Verdad es que sólo una reflexión sobre lo que es esta apertura permite hacer propiamente una metafísica. No porque el hombre esté abierto a lo transcendental es sin más metafísico, ni porque esté abierto a lo transcendental sentientemente deja de ser transcendental aquello a lo que está abierto.

No es, entonces, exacto decir que el 'ser' se presenta como 'respectividad' pura de lo real en cuanto real. Esto a lo más es el mundo, que ya vimos no se identifica con ser. No es ni siquiera propiedad de lo real en respectividad, sino que es actualidad de la realidad de la cosa en cuanto respectiva. Esta observación tiene su importancia para no dejar al ser desnudo y formalizado; ciertamente el ser no es algo sustantivo ni una especie de máximo envolvente, no es nada óntico, pero no

por eso es una mera noción o algo inobjetivado e inobjetivable; es la realidad entera en cuanto reactualizada en respectividad transcendental. Por ello el ser, en el orden de la inteligencia no se presenta como 'respectividad' de los contenidos de las 'impresiones intelectivas', una 'constructividad' de contenidos intelectivamente impresivos, de 'formalidades' estructuradas en el interior de la cosa como 'esencia' y en el exterior de la totalidad de lo real como 'mundo'. No se trata de respectividad de contenidos, sino de respectividad de realidades, ni de constructividad de contenidos sino de constructividad de realidades; no se trata de formalidades, sino es en el sentido de que siempre es lo primero la realidad como carácter de la cosa a cualquier presunta formalización; no se trata de que el ser sea una respectividad anterior al mundo, sino que es el mundo anterior al ser en cuanto que es su fundamento. No queremos decir que nuestras negaciones afecten al sentido exacto de Arellano (155), pero era menester subrayarlas para no desviarse del sentido atribuido por Z. a sus análisis y concepciones. Quizá la lectura ontologíca de Arellano le ha llevado en ocasiones a un excesivo empobrecimiento de las posiciones de Zubiri, aunque sin duda ha situado el pensamiento de éste en un nivel estrictamente filosófico.

Bien puede ser, sin embargo, que la idea misma y el ser contenido no sean abismáticos. Pero, ¿ por qué el ser tiene que ser abismático? Por lo demás, la metafísica de Z. no es una metafísica de la realitas sin esse, sino al contrario una metafísica de la realitas con esse. Que el esse de Z. no sea el esse clásico, o el esse moderno, o el esse idealista, no significa que no sea esse. Bien puede ocurrir que no tenga las profundidades y riquezas abismáticas que otros atribuyen al ser, pero la cuestión es si realmente el ser -posee esa plenitud abismática. La metafísica de Zubiri, en su exordio, puede que no haya llegado a un centro abisal, pero quizá ha esbozado el único camino metafísico para alcanzarlo. Arellano concede que el pensamiento de Z. pueda desempeñar una función profiláctica respecto del pensamiento moderno 'desrealizado' por el idealismo objetualizante y por la escolástica conceptualizante, mediante su reductio ad realitaten. Zubiri, en efecto, tiene la

(155) it., p.66

impresión de que el pensamiento moderno va alejándose cada vez más de la realidad, en algunos de sus representantes filosóficos más importantes; de ahí su esfuerzo, por retrotraer la filosofía y la metafísica a la realidad. El realismo ontológico que, a su vez, propugna Arellano, quizá no haga suficiente justicia ni a las ideas fundamentales de Z., ni a las consecuencias de sus críticas.(155 b). Porque Zubiri no elude el carácter abisal de la realidad. Ni siquiera el carácter abisal del ser. Para él la realidad es formalmente abisel. Tanto que el hombre no sólo no llega a comprenderla, sino que se siente abismado ante ella, sobrecogido. He escrito que la realidad debe entenderse sobre la base del 'de suyo' como fuerza y como poder (SE 510 -511). Más aún ve en la realidad misma un carácter de poderosidad que no va a ser nada menos que el carácter de deidad. Todavía más: también el ser es abisal pero lo es porque la realidad lo es, lo es pero derivadamente, principiadamente. Quien de suyo es abismetico no es el ser sino la realidad.

Con todo el mismo Arellano ve en el pensar de Z. ciertos influjos saludables de lo que sería un pensar ontológico, a pesar de que, según él, se trata formalmente de un pensar óntico. "El esfuerzo heideggeriano de pura ontología puede efectivamente servir de contraste final al esfuerzo de pura óntica emprendido por Z. En esta confrontación o discusión, el darse del ser, el ser mismo y la comprensión del ser de la concepción de Heidegger, van a ser sometidos también a reducción óntica: esto es, a lo que in re, como nuda formalidad 'real' son el darse, el ser y la comprensión transcendental" (156). Pero en este choque el ser de Z. quedará enriquecido por el 'ser ontológico', ya que los contenidos transcendentales de la 'impresión intelectiva' si, por un lado, resaltan su carácter a-ontológico de mera im-presividad (inteligir sin ser), por otro, se nutren secretamente de ex-presividad (inteligir en ser) y de com-prensividad (inteligir desde ser). Naturalmente se trata de una interpretación de Arellano, quien partiendo de una interpretación empobrecedora de lo que es la inteligencia sentiente e ignorando , la articulación de inteligencia y razón, atribuye el ser ontológico, lo que en Z. es atracción forzosa de la realidad misma. No es ocasión ésta de repetir lo que en la primera parte se dijo a este propósito largamente. En el fondo, para Arellano, todo viene a parar en una sustitución de

(155 b) ib., 66-67

(156) it. p. 68

ser por realidad, en cuya virtud ésta absorbe todos los carácteres del ser, incluso la identidad heideggeriana del ser con el darse, ya que ser y respectividad son una y la misma formalidad real en la cosa y en la impresión intelectiva. (157). Esto, claro está, ha de negarse formalmente , porque de lo que se trata no es de una cuestión de nombre: sustituir el término ser por el término realidad, sino de sustituir una entera concepción metafísica por otra. Tal vez es esto lo que quiere significar Arellano. Entonces habría de decirse que la realidad de Z. ocupa la función de ultimidad, etc. que Heidegger pretende atribuir al ser, pero entendiendo de modo distinta esa pregunta ultimidad y, sobre todo, entendiendo de modo disitinto lo que es concretamente esa ultimidad. Así como Z. distingue entre la transcendentalidad y lo que primo et per se es transcendental, de modo que el punto capital está en todo esto segundo, del mismo modo podríamos distinguir aquí entre ultimidad y aquello que primo et per se es lo último; también aquí esto segundo es lo decisivo. Y en este caso no se puede hablar propiamente de una sustitución, sino de una metafísica distinta desde su misma raiz. Por lo tanto es equívoco el insistir en el paralelismo entre el ser y el darse heideggerianos con el ser y la respectividad porque éstos serían la misma formalidad real en la cosa y en la impresión intelectiva; y lo es, primero porque el ser y el darse heideggerianos no tienen nada que ver formalmente con el ser y la respectividad zubirianos, considerénse éstos en la realidad o en la inteligencia; segundo, porque Z. niega expresamente la identidad del ser y del darse; tercero, porque la identidad atribuida por Arellano tiene un sentido completamente distinto en la exposición de Z., ya que ni siquiera respectividad y ser son lo mismo. (cfr. SE, 443-445).

A pesar del nivel metafísico indudable con que Arellano ha situado su lectura de Z. quizá esta ha sido demasiado 'óntica', demasiado opuesta al 'ontologismo' que el profesa. Esto hace que no valore debidamente el realismo de Z. a pesar de reconocer que éste ha realizado un esfuerzo especulativo de primera clase para reducir las conceptualizaciones clásicas e idealistas a sus supuestos de realidad. Este origen reductivo le ha llevado a determinar, prosigue Arellano, conceptualmente

(157) ib., p.72.

el carácter de ex se a partir de un modo peculiar de cosa: la cosa externa. Con ello el carácter de ex-se ha sido restringido transcendentalmente a modo de ser sine-me, definiendolo negativamente como in-dependens y prius en relación a un yo puro o un yo conceptual (mientras que el realismo absoluto de la gran tradición clásica el ex-se puede ser carácter tanto de realidad sine-me como me-cum). Esto ha tenido en Z. una doble consecuencia: por una parte, la cosificación del modo de ser per-se, es to es, la reducción transcendental de todo modo de ser per-se especialmente el yo y sus contenidos (conceptuación, comprensión), al peculiar modo de ex-se de la cosa externa; por otra parte, la reducción de todo modo de referencia real entre cosas al modo de referencia del ex-se consificado, por lo que el carácter de in-dependens y de prius se remite dialécticamente a carácter de 'respectividad de suyo', que no es la relación ni la referencia misma, ni el fundamento de la referencia, sino el supuesto cosificado (esse ex-se sine alio) de estar referido de suyo (esse ex-se ad alium). A su vez, y a causa de la misma restricción transcendental, todo modo de ser in-se ha sido también consificado determinándolo como mero in dependens, como mero sine-me, en el concepto de cosa-estimulo mostrenca, ontologicamente anterior al carácter anterior al carácter de ex-se. Las imprecisiones con que Z. utiliza en diversos momentos los conceptos de real, a-real e irreal, existente e inexistente, objetivo y subjetivo, radican en buena parte en el forzado juego dialéctico entre la objetividad transcendental del ex-se y la peculiar restricción de ésta al modo del ex se de la cosa externa. La cosa real de Z., concebida sobre el modo ontológico de la cosa externa, se caracteriza por un modo de ser ex-se que sólo reductivamente (no ontológicamente) absorve los modos de ser in-se y per-se. La cosa-real del realismo de Z. es sólo y en último término esencia, entendida ésta como constitución entitativa que agota la entidad entera y como estructura transcendental de sus elementos entitativos. La entidad concreta se identifica con el modo de ex-se de la esencia. A la vez, el ser se reduce al modo de ex-se de la esencia, a respectividad esencial. El realismo de Z. puede superar una metafísica subjetual al proponer la physis contra el objeto; puede descalificar las filosofías conceptuales, al proponer la esencia frente al concepto; puede ayudar a superar el cientificismo

al enfrentar la realidad frente al mero fenómeno. Pero puede contribuir también a efectos negativos: tendencia a rectificar o cosificar el orden ontológico subjetivo; aparición de otra manera de filosofía conceptual derivada y reactiva, pero no menos evanescente y dialéctica que el conceptualismo nacido de la determinación del realismo clásico; favorecer al prop. neopositivismo proporcionándole la ayuda especulativa decisiva de una concepción verdaderamente metafísica, reducida ad modum scientiae (categorialis). En el intento de contradecir al idealismo, Z. ha tratado también de derrocar a la ontológia; en el propósito de superar al realismo conceptual, ha tratado de sustituirlo por un realismo impresivo a-ontológico; en el esfuerzo por asimilar el realismo científico (categorial) ha conformado las formalidades objetivas metafísicas a las científicas en lugar de dar razón de éstas desde aquellas. Con todo ello Z. ha contribuido a destacar el carácter transcendental diferenciado de la realidad frente a los otros transcendentales, ha contribuido también a la labor metafísica de reelaborar el concepto primario de realidad ejercido por las ciencias actuales; pero la reducción del orden transcendental entero a estructura de nuda realidad implica una restricción (transcendental) de la perspectiva metafísica del problema y una eliminación del carácter diferencial de los diversos transcendentales entre sí y respecto a la res. Ha asignado a la realidad tres notas: primeridad transcendental, primariedad transcendental, y determinar y constituir la estructura transcendental. Esto supone una aportación (no en todos sus aspectos acertada) a la teoría transcendental de la realidad, pero implica una restricción de notas a uno de sus modos o perspectivas metafísicas: el modo de primeridad, primariedad y determinación de estructura peculiar del transcendental realidad. Ha afirmado por eso Z., primero, que la realidad 'qua realidad' no es verdad, bien, unidad, ser ...; segundo, que verdad, bien, unidad, ser... transcendentales son modos o momentos de la nuda realidad; tercero, que verdad, bien, unidad, ser... reales son determinaciones y aspectos de respectividad real. Al menos formalmente, el radical realismo de Z. sólo es reductivamente realista, y su afirmación y explicación metafísica de la realidad restringe la plenitud y las modalidades transcendentales de ésta en cuanto principio, dimensión y momento. Quizá la causa de todo

estribe en la permanente confusión, ejercida y no mentada, entre entidad y ser, entitas y esse, con lo que se va a una nueva identificación de ser y realidad, esta vez por reducción del ser y de la verdad a la realidad. (158).

Hemos transcrito libremente las principales observaciones sobre la concepción metafísica de Z. en torno a su teoría de la realidad transcendental, planteadas por Arellano. Estimamos que merece la pena tenerlas presentes, porque tocan a lo más metafísico de esa concepción, pues no es el mérito menor de Arellano haber hecho una lectura verdaderamente metafísica de la obra de Z., con lo que ésta cobra su verdadera altura metafísica. Pero no podemos estar de acuerdo en las valoraciones que de esta metafísica ha hecho Arellano. Por ello, como resumen de lo dicho hasta aquí, y como introducción a la sección siguiente, vamos a permitirnos contraponer a las afirmaciones de este crítico otras afirmaciones sucintamente formuladas. Se nos disculpará el que a estas alturas del trabajo no nos detengamos en la prueba explícita de nuestras afirmaciones, supuesto que nos respaldan muy largos análisis en las páginas anteriores. Estas son, pues, nuestras observaciones:

1) El realismo de Z. no se origina por una reducción de las conceptuaciones clásicas e idealistas a sus supuestos de realidad, pues no se trata primariamente de reducción alguna sino de desarrollo consecuente de una propia teoría de la inteligencia;

2) El ex-se no es una determinación conceptual a partir del modo peculiar de la cosa externa, ya que el ex-se no es, por lo pronto, una determinación conceptual, sino anterior a todo concepto, que sólo más tarde será conceptualizada; no está tomada de la cosa externa, pues precisamente se ha pretendido evitar la adecuación realidad-extraanimidad;

3) El carácter de ex-se no ha sido transcendentalmente restringido a modo de ser sine-me, definiéndolo negativamente como in-dependens y prius en relación a un yo puro o un yo conceptual, ya que el sine-me es algo negativo y el de suyo no lo es; el de suyo no se define nunca como in-dependens, porque esta independencia es tan del estímulo como de la realidad; el prius, por tanto, no puede parangonarse de ningún modo con el in-dependens; finalmente, el de suyo no es concepto alguno

sino el modo positivo de presentarse la realidad en cuanto realidad;

4) Tanto el sine-me como el me-cum (la terminología es interesante), pueden ser reales, si es que son 'de-suyo'; este no niega la posibilidad real de un me-cum, sino que la realidad se extenderá tanto como se extienda el de suyo; si se opone algo al yo puro o al yo conceptual no es simplemente la realidad, sino un yo real, en el que el momento de realidad es anterior al momento del yo;

5) No hay, por tanto, una reducción transcendental de todo modo de ser perse, especialmente el yo con su conceptuación y comprensión al peculiar modo ex-se de la cosa externa, por lo que se ha dicho en 2); lo que hay es una reducción de cualquier momento metafísico al momento primario de realidad;

6) El carácter de in-dependens y de prius no se remite dialécticamente al carácter de respectividad de suyo como supuesto cosificado (esse ex-se sine alio) de estar referido de suyo (esse ex se ad alium), primero porque son dos momentos formalmente irreductibles el del prius y el del independens; segundo, porque el momento de respectividad es ulterior al momento del de suyo, y, por tanto, éste no puede explicarse por aquél; tercero, el sine alio es un momento negativo y el de suyo un momento positivo; cuarto, porque lo de cosificado está de sobra;

7) Tampoco el in-se ha sido cosificado, pues la identificación sine-me e independens no es atribuible a Z., máxime si se pretende identifiar independens y prius;

8) La cosa-estímulo no es anterior ontológicamente al carácter de ex-se, sino formalmente independiente de la cosa-realidad, y, por tanto, del ex-se: otra cosa es que sólo a la inteligencia aparezca lo que es la realidad, y otra que la realidad sea cosa de la inteligencia; por otro lado, en la impresión de realidad ha de considerarse con la misma inmediatez el momento de impresión y el momento de realidad, pues se trata de algo metafísicamente uno;

9) ¿Cuales son las impresiones de Z. en el uso de sus términos?.

10) El modo de llegar a la realidad no es por juego dialéctico, ni menos entre la objetividad transcendental del ex-se y la restricción de ésta al modo del ex-se y la restricción de ésta al modo del ex-se de la cosa externa.

(158) ib., pp. 78-83

11) El ex-se no absorbe reductivamente los modos de ser in-se y per-se, sino que por decirlo así, se expande en ellos; por otro lado, el proceso metafísico no es el de reducción de otras sentencias a sus supuestos reales, sino un proceso originario que parte de lo que es formalmente la inteligencia;

12) La cosa-real sí es esencia, pero ésta no queda bien descrita - lo veremos inmediatamente en la siguiente sección- diciendo que es una constitución entitativa que agota la entidad entera y una estructura transcendental de sus elementos entitativos;

13) Peligros puede haber muchos en cualquier filosofía, sobre todo si éstas no son desarrolladas con el ímpetu y con la visión originaria de quien la creó; estoy de acuerdo con los peligros que amenazan a la filosofía de Z. por parte de sus posibles seguidores: cosificación del orden ontológico subjetivo (sobre todo, si se ignora el espíritu de NHD); conceptualismo, y una inteligencia meramente positivista de la metafísica;

14) Pero no puede admitirse que en el mismo Z. se dé un derrocamiento de la ontología, si es que se entiende ésta como una metafísica de la realidad; que su realismo impresivo no pueda abrirse a la totalidad de la realidad; ni que haya conformado sus formalidades metafísicas a las cientfficas. Naturalmente se tienen en cuenta la visión de la realidad que prestan las ciencias, y se utilizan algunas de sus categorías, pero no sin transformarlas antes metafísicamente, como otros utilizan transformándolas categorías del sentido común;

15) Z. no realiza propiamente una reducción del orden transcendental entero a nuda realidad, si es que por reducción se entiende el que los demás transcendentales no digan formalmente sino un de suyo indiferenciado; una cosa es que se presente la realidad como principio de todo el orden transcendental y otra que se niegue el que la realidad 'principie' verdaderas propiedades transcendentales;

16) Arellano ve bien esta principialidad al reconocer en la realidad una primeridad transcendental, una primariedad transcendental y el constituir una estructura transcendental; ciertamente para Z. sólo a esta realidad como de suyo compete esta

principialidad, y en todo la realidad no es intercambiable con los demás transcendentales;

17) Con todo puede decirse que la realidad qua realidad es verdad, etc., aunque entonces ha de entenderse 'realidad' no como formalizada en la inteligencia, sino tal como es ella en sí; analizando la realidad en cuanto realidad es como se llega a la respectividad, a la verdad etc.;

18) Los transcendentales no son momentos de 'nuda' realidad sino de lo que es la realidad en sí misma, y, desde luego, la unidad no es determinación de respectividad real, ni aún siquiera lo son propiamente ser, verdad y bien;

19)No tiene sentido hablar de confusión entre entidad y ser en Zubiri. Este distingue entre ser y ente (SE, 441), y la entidad en la linea del ser no se identifica con el ser. Lo que sucede es que realidad y cosa real se distinguen perfectamente no sin cierto paralelismo con la distinción entre ser y ente, pero un paralelismo que supone la estricta distinción de ambos planos. El que el ser fluya de la realidad, quede principiado en la realidad, no significa, sino todo lo contrario, que queden identificados ser y realidad. Lo único que supone, y a esto va en parte la metafísica de Zubiri, es que el ser queda desmitologizado y reducido a sus justas proporciones. Había que buscar un medio entre la evaporación de lo real y la evaporación del ser. Quizá la metafísica de Z. represente ese medio.

El esfuerzo de Arellano es sumamente interesante, pues obliga a la más cuidadosa lectura de Z.; ese es su mérito mayor, un merito realmente insigne. Ningún otro de los trabajos que conozco sobre Z. obliga a una lectura tan metafísica de la obra zubiriana, y sólo por esto merece todos los aplausos. Su limitación fundamental, pretendida voluntariamente por el autor, está en haber realizado una lectura excesivamente ontológica de SE. Como otros, con menos altura filosófica, han realizado una lectura demasiado escolástica o demasiado cientificista. Nosotros hemos pretendido una lectura desnudante zubiriana, por pensar que éste es el paso fundamental para una exégesis cabal de su pensamiento. De ahí las diferencias. Pero esto no obsta el que tenga que reconocer que el trabajo de Arellano es sumamente útil pra ahondar en el pensamiento de Z., allí donde el ahondamiento es más difícil, porque supone situarse a un nivel estrictamente filosófico.

Frente a esto, la disputa sobre cuestiones concretas tiene menor importancia, si exceptuamos la discusión sobre el ser, pues en ella va involucrada toda una dirección filosófica. Arellano ha seguido una dirección ontológica, Z. ha entrado en una vía esencialista que, como acertadamente observa Arellano, no tiene nada que ver con el empobrecido y desvanecido esencialismo definido por contraposición con el existencialismo o con cualquier otra zarandaja pseudo-metafísica. (159). Otros autores se han detenido en observaciones más concretas, sobre todo por lo que atañea la idea de mundo. Vamos a recorrerlas brevemente.

Críticas de la idea de mundo

Tanto Artola como Legido ven cierta contradicción en la idea de mundo. Según Artola, la unificación que supone el mundo se basa en la respectividad entitativa como actualidad de lo real qua real, lo cual hace saltar el limite mismo mundanal que previamente nos habíamos impuesto; es el mundo como transcendental disyunto, que no ofrece una solución satisfactoria, pues se amplía hasta alojar dentro de sí, como dos posibilidades suyas, la respectividad e irrespectividad, con lo que deja de tener unidad y no es sino una ficción lógica que oculta dentro de sí una contrariedad. Otra interpretación sería la de considerar que toda realidad queda afectada por esta contrariedad, de modo que ha de pertenecer a uno u otro extremo... Pero en este caso el transcendental es realidad no mundo. Para que éste lo fuera tendría que extenderse en cuanto tal a acoger un nuevo aspecto -la irrespectividad- que es contraria a su primer sentido formal, la respectividad. Se dá así un tránsito a lo transcendental por la técnica de la complexio oppositorum. Esto significa la ruptura real entre lo transcendental y la esfera de la talidad, con el sólo punto de contacto de una construcción lógica sin fundamento real. (160). Para Legido también el mundo como transcendental ofrece una fundamehtal dificultad. No se extiende a la realidad entera. Por ello Z. acude a una 'forzosidad disyuntiva', que pertenece a la realidad, en cuanto tal, por la cual ésta es forzosamente o bien respectiva o bien irrespectiva. Pero con esto tal vez la dificultad continua sin resolverse, porque esta disyunción, ¿justificará la mundanidad como transcendental o será más bien una señal del hecho de que la mundanidad no es un propiedad transcendental de la

(159) ib., p. 80

(160) Artola, l.c. pp 324-325

realidad? Incluso podríamos preguntarnos ¿no estarán presentes en esta concepción de los transcendentales las consecuencias de la concepción tradicional, en la cual la respectividad (unidad, como división de otro; verdad como inteligibilidad; bondad, como apetibilidad) parece afectar en demasía al orden transcendental?. Si así fuera, la pregunta por las propiedades transcendentales del ser estaría esperando respuestas nuevas, más radicales. (161).

El planteamiento de Legido supone un esfuerzo mayor de comprensión que el de Artola. En efecto, la unificación que representa el mundo puede tomarse en dos sentidos. Mundo puede tener un sentido 'formal', y entonces significa el carácter de una zona de realidad; en tal caso no es rigurosamente una transcendental; lo que esta idea de mundo unifica no es sino la realidad intramundana. Pero mundo puede ser la designación de un carácter disyunto: aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva, o bien irrespectiva; esta forzosidad disyuntiva qua forzosidad es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal: si la llama mundo es porque se califica a esa forzosidad disyuntiva por su término más claro, y quoad nos el único inmediatamente innegable. (SE, 431). Es verdad que el ámbito general en que se mueve SE es el de una metafísica intramundana, pero es una metafísica intramundana como exordio de una metafísica 'general' que ha de comenzarse por su principio más claro y para nosotros el unico inmediatamente innegable. Por este carácter de exordio, al llegar a la consideración transcendental de la esencia, no puede menos de alcanzarse un punto que, siendo formalmente intramundana, comience a transcender la intramundanidad. Con ello no quedan rotos los límites propuestos, porque no se trataba de una metafísica exclusivamente intramundana, y porque una consideración última de la realidad intramundana no puede menos de abrirse a lo transcendental en cuanto tal. Esto aparece claramente en el transcendental mundo al que se llega partiendo de la respectividad talitativa e intramundana que es el cosmos; en un principio, la consideración transcendental de esa respectividad talitativa se abre a una propiedad transcendental con carácteres excesivamente intramundanos: es el mundo como carácter de una zona de realidad. Pero puede seguir la reducción transcendental rectamente entendida hasta llegar a un carácter estrictamente transcendental. Esto hace saltar los límites del primer

(161) Legido, l.c. p. 378

sentido atribuido a mundo, pero este salto se debe a la forzosidad misma que lo formalmente transcendental oculto en el mundo inicialmente descubierto posee. Lo real parecía ser forzosamente respectivo, porque a nosotros sólo nos era inmediatamente asequible, una realidad respectiva. Pero esta misma respectividad nos llevaba a una especial forzosidad de lo real en cuanto real. Esta forzosidad no es que aloje dentro de sí, como dos posibilidades suyas, la respectividad y la irrespectividad, cuando al encontrario se trata de una forzosidad de ser exclusivamente una y no otra de las posibilidades, con lo que la unidad no es de esa propiedad no es ninguna ficción lógica y, mucho menos, oculta dentro de sí contrariedad alguna. No por ello el transcendental es realidad y no mundo, es decir, no por ello se confunde sin más mundo como realidad, aunque en el caso de tomar mundo con esa forzosidad disyuntiva y no como uno de los términos disyuntos; la razón es que no porque la forzosidad ésta radique en la realidad ha de confundirse sin más con la realidad misma, así como no porque la unidad radique forzosamente en la realidad ha de confundirse con la realidad misma: la realidad qua realidad es forzosamente disyunta, pero esta forzosidad disyuntiva 'añade' algo a la nuda formalidad realidad, sin que este 'añadido' sea una complexio oppositorum, cuando es más bien una disiunctio oppositorum. Del sentido de mundo como zona de realidad se ha pasado al sentido de mundo como forzosidad disyuntiva, lo cual es completamente distinto a afirmar que manteniéndose el primer sentido formalmente se le adjuntó sin más un sentido opuesto: el sentido de mundo como transcendental no junta a la respectividad la irrespectividad sino que las absorve disyuntivamente y exclusivamente en una forzosidad de lo real en cuanto real, por lo cual algo es o respectivo o irrespectivo. No hay por ello ruptura entre lo transcendental y la esfera de la talidad, porque es precisamente la talidad concreta la que fuerza a ser o bien respectiva o bien irrespectiva, es la talidad la que da paso a esa ineludible forzosidad disyuntiva. No se trata de una construcción lógica, porque la forzosidad es de la realidad, por más que esta forzosidad no se distinga realmente de la cosa real en cuanto tal, ni de la talidad de la cosa real. Tampoco diríamos que la verdad de una cosa real fuera, como propiedad transcendental, una construcción lógica, por el hecho de que no hubiera inteligencia alguna, si es que desde la realidad misma es pensable una inteligencia posible.

La paridad no es estricta, pero indica cuan lejos ha de andarse en esta materia de los transcendentales de referirse a construcciones lógicas. El problema, con todo, exigiría mayor discusión. Y esta discusión podría plantearse desde la pregunta sobre cuantas forzosidad de este tipo son pensables en la realidad qua realidad. Pero no es ése nuestro tema aquí; con todo esa cuestión podría servir para calibrar cuanto de artificio lógico (en el sentido noble del vocablo) ha de atribuirse al transcendental disyunto. No estará de más observar que este problema está implicado con el más grave de la estructuración de una metafísica intramundana con una metafísica simpliciter tal. A esto apuntan las preguntas de Legido, y por ello, tal vez sea suficiente responderle que la mundanidad es una propiedad transcendental de la realidad, pero no como equivalente a respectividad sino como equivalente a forzosidad disyuntiva. Por otro lado, su segunda pregunta señala el mismo problema que nos surgió al discutir algunas ideas de Ráibade en la primera parte de este trabajo, y que este formulaba como una purificación del orden transcendental en cuanto tal. Zubiri parece inclinarse a ver la respectividad no como un presupuesto necesario de algunos de los transcendentales clásicos, porque su modo de pensar no es aquí una mera discusión con la escolástica, sino como algo que se da en la realidad misma tal como es asequible a una metafísica humana. No obstante, es preciso recordar que en SE se ha tratado sólo de paso sobre lo transcendental en cuanto tal.

El tema de la respectividad es ciertamente capital en la obra de SE, pero no se reduce a la respectividad externa. Su importancia la ha visto certeramente Ferrer Arellano, hasta tal punto que ha unificado el estudio de varios temas fundamentales de la obra zubiriana bajo el título de 'Unidad y respectividad'. Creo que este es un hallazgo importante, aunque a veces parezca algo forzada la sistematización. Por ello, por haberse percatado de la importancia de la respectividad en la obra de Zubiri, es más de sorprender la afirmación de que el concepto zubiriano de respectividad interna y externa coincide en buena parte con la clásica idea, tan extendida en la filosofía usual desde Domingo de Flandes y Juan de Santo Tomás, de relación transcendental. (162). Parece que el autor ve cierta coincidencia temática entre lo que es la respectividad zubiriana y la relación transcendental en la metafísica de la participación. Naturalmente la respectividad transcendental y la relación transcendental tienen su parecido, pero el uso metafísico, la

(162) Ferrer Arellano, l.c. p 102

importancia metafísica en la estructuración de un pensamiento, poco tienen que ver en el caso de Z. y en el de la filosofía usual. Que tenga más importancia en la metafísica de la participación no nos puede llevar tampoco a una aproximación de la relación transcendental y de la respectividad, porque la filosofía de Zubiri está sumamente alejada de lo que se entiende formalmente por participación y por los supuestos metafísicos de esa participación. No podemos entrar en el tema, pero baste con recordar que a eso apunta el que su metafísica empiece siendo una metafísica intramundana, el que la prioridad se atribuya a la realidad y no al ser, el que se estudie la realidad ya constituída, y el que se considere a Dios no como ser, sino como 'sobre-ser' y 'extra-ser'.

Puestos a buscar parangones con otros filósofos no podemos dejar sin alusión a la subrayada por algunos, sobre todo por lo que toca a la idea de respectividad. (163) (Vázquez, Francisco, O. de M., Amor Ruibal, maestro de Zubiri, la estafeta literaria, nos.322-323, pp. 110-111; Méndez Palleiro, Luciano, Un silencio que grita: Amor Ruibal y Xavier Zubiri, La Noche, Santiago 15 de Marzo de 1963; Torres Queiruga, Andres, Zubiri-Amor Ruibal, Indice, nos. 175-176, Julio-Agosto 1963; Pérez Alfredo, O. de M., Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlativismo, Estudios, enero-marzo, 1964, pp.99-111).No pretendemos aquí entrar en la razón o sin razón de este paralelismo. Baste con decir que los paralelismos insinuados por estos autores no tocan los puntos más hondos y originales del pensamiento zubiriano, y que esos mismos paralelismos pueden apreciarse con otros autores. Para realizar convincentemente estos paralelismos no se puede partir de entender la respectividad zubiriana en el sentido de que toda cosa ejerce una natural causalidad, y de que toda está abierta a la inteligencia, a los sentidos y a las otras cosas (Vázquez) porque es, en primer lugar, una impropiedad manifiesta, y, en segundo lugar, una superficialización de lo que es la respectividad en Zubiri; insinuar, por otro lado, que la inteligencia sentiente o el animal de realidades es una formula equivalente a espíritu encarnado, es desconocer la originalidad de la fórmula zubiriana. Asimismo ver una coincidencia, aunque "sin animo de extremar un paralelismo perfecto' entre el texto de Z. que habla de la respectividad que hay en lo real, en cuanto que se da una respectividad a esa 'cosa' inteligente que es el mous, con lo que la actualidad en esa respectividad es también 'ser' (SE, 449), y la doctrina de Amor Ruibal de una

(163) ~~copiar el parentesis.~~

correlación onto-gnoseológica fundada en el ente-noción, que, según Vázquez, es lo que Z. llama la realidad sentida en impresión de realidad, es mucho ver. Y como no nos ilumina en nuestra interpretación de Z., no nos queda más remedio que dejar el asunto de lado, a la espera de una presentación más cabal del pensamiento de Amor Ruibal, y, claro está , del de Zubiri.

Algo parecido ha de decirse de las afirmaciones de Méndez Palleiro, que después de asegurar que el pensamiento de Z. coincide formalmente, en su mayor parte, con el de Amor Ruibal, de modo que algunas veces es simple derivación de éste y sólo en puntos accidentales es personal o tiene otra ascendencia (Va a resultar que Amor Ruibal está más presente que Aristóteles en la obra de Z.), empieza a probar su aserto con que esta frase: la respectividad acota el ámbito de lo real en cuanto tal, que, referida al pensamiento de Z). es naturalmente formalmente falsa. Después nos afirma el autor que todo el genial virtuosismo desplegado en el estudio de las relaciones de las partes con el todo y de éste con aquellas, cuanto respecta a la integración cósmica o mundial de las esencias, es una exposición, todo lo personal que se quiera, del sistematismo ontológico del canónigo compostelano. Puede que así sea, pero para que lo veamos así no basta con afirmarlo, como es natural. Y todo el pequeño artículo periodístico sigue por este camino de las afirmaciones: la realidad en cuanto tal de Z. se identifica formalmente con el ser en cuanto ser de Amor Ruibal; la ecuación entre ser y realidad en sentido transcendental aparece en Amor Ruibal reiteradamente (pero nunca en Z. añado yo); en la estructura del orden transcendental es palpable la presencia del pensamiento ruibaliano; lo mismo ocurre con la inteligencia y su enfrentamiento con la realidad, porque para Amor Ruibal la inteligencia se enfrenta con las cosas bajo la formalidad de ser, de realidad, se sitúa desde el primer momento en lo transcendental sin especificaciones, aunque de hecho especificado sensitivamente; por esto es originalmente inteligencia de lo transcendental en lo sensible: es inteligencia sentiente; en la justa articulación de estos dos planos, el sensible y el inteligible, Amor Ruibal antecede y orienta a Zubiri. (Pero, según estas afirmaciones, ¿no estará más cerca Amor Ruibal del pensamiento tradicional, que Z. de Amor Ruibal?). Son afirmaciones que tampoco nos ayudan nada a profundizar sadlich en el pensamiento de Zubiri.

Parecido proceso sigue Torres Queiruga quien afirma que también para Amor Ruibal la realidad es constructiva, estructura, sistema de elementos en relación, ya que la substancia en sí misma no está ni puede estar para nosotros constituída de otra manera que como resultante de elementos en relación; esta relación de Amor Ruibal se superpone con precisión milimetrica a la respectividad de Zubiri. La noción de ser que no es idea sino fundamento de toda idea, un fenomeno de hecho, una simpleaprehensión, que nos sitúa inmediatamente ante lo real como tal: se dan profundas analogías en la estructuración de lo transcendental aunque también las diferencias son marcadas (¿no puede decirse esto mismo de la estructuración transcendental clásica?). El autor sigue enunciando los parecidos y las superaciones Amor Ruibal.

Ni lo que estos autores nos dicen -lo mismo puede decirse del trabajo del p. Alfredo Pérez- de Amor Ruibal, ni sus criticas del pensamiento de Zubiri iluminan seriamente el pensamiento de éste. Tal vez la comparación de los pensamientos de Amor Ruibal y de Zubiri sea util para profundizar en sus respectivas teorías, pero es indudable que primero debe anteceder una investigación seria y sistemática de cada uno de ellos por separado. No pueden bastar alusiones parciales. Las presentadas por estos autores no nos han servido para ahondar en lo que debe entenderse por transcendental en el pensamiento de Zubiri. Si hemos presentado brevemente este presunto paralelismo entre Amor Ruibal y Zubiri ha sido con objeto de mostrar como no debe hacerse el estudio del pensamiento de este último.

Y lo mismo ha de decirse con otros paralelismos. Lo verdaderamente importante no es hacer una lectura aristotélica, escolástica, amorruibalista, ortegiana, heideggeriana, cientificista, etc. de la filosofia de Zubiri, sino una lectura realmente zubiriana. ¿No serán todas esas lecturas posibles, según los distintos críticos, la mejor prueba de que no es ese el camino, supuesto que ninguno de ellos haya acusado seriamente a Zubiri de falta de unidad, ni siquiera de falta de personalidad filosófica? Por otro lado, esa pluralidad de lecturas viene a probar indirectamente la importancia de la metafísica que estudiamos, y, sobre todo, su estricto caracter filosofico. Pero no es nuestro tema el de las fuentes filosóficas del pensamiento de Zubiri, sino la investigación de su pensamiento en si mismo. Por ello, adelantada su concepción general de lo transcendental, que nos pone en la pista de la singularidad de su filosofia, podemos entrar ya en la sección segunda de esta última parte, para estructurar esa concepción de lo transcendental con la principialidad transcendental que le compete a la esencia.

SECCION SEGUNDA: TRASCENDENTALIDAD DE LA ESENCIA.

La seccion anterior no ha sido meramente una transiccion que preparase la nomenclatura de esta segunda sección. Muy al contrario nos ha llevado a entender la realidad como lo transcendental primo et per se, del que se derivan los demás caracteres transcendentales. Más aún, el haber llegado a la realidad como principio de lo trascendental nos hemos aproximado al problema de la esencia como principio del orden trascendental. Esto ha quedado suficientemente insinuado en la idea de funcion transcendental en la que aparecia la talidad como "determinante" de lo transcendental. Por otro lado, ya hemos visto la conexión de la talidad con la esencia. No obstante, es menester insistir en este aspecto expresamente para ver cómo la esencia, entendida en toda su radicalidad, es el verdadero principio de la realidad y, consecuentemente, de todo el orden transcendental. Todo lo visto hasta aquí, especialmente en la sección anterior, iba dirigido a esta tesis central de la principialidad absoluta de la esencia. Más aún, el tesis desarrollo de la idea del orden transcendental, tal como se ha llevado a cabo en las páginas anteriores, es ya una conclusión de la principialidad de la esencia. En efecto, al haber visto a la realidad física como principio del orden transcendentql a diferencia del yo, del ser, etc., estamos, por un lado, abocados a reconocer la principialidad de la esencia física, y, por otro, estamos movidos en ese planteamiento por la misma principialidad física de la esencia. No es, claro está, una especie de prueba de lo mismo por lo mismo, sino un perseguir la realidad tal como ella se muestra en su nuda actualización en la inteligencia. En el análisis mismo de la realidad, aparece ésta como lo transcendental desde lo que es la realidad como esencia física. Eso que hasta aquí se atribuida genéricamente a la talidad, porque así se nos mostraba inmediatamente, es menester concretarlo ahora en la esencia misma. Asi veremos, a la par, a la esencia transcendentalmente considerada y a lo trascendental "esencialmente" considerado. Dicho en otros términos, la esencia transcendentalmente considerada nos mostrará como ella es principio sun del orden transcendental. Así quedará definitivamente aclarado cómo la esencia es principio sun del orden transcendental, y consecuentemente, como ha de entenderse últimamente la principialidad de la esencia. Al haber estudiado previamente la idea de lo transcendental se ha visto la peculiaridad metafísica de Zubiri; al estudiar ahora la vinculación de esa especial inteligencia de lo transcendental desde la esencia, se verá la unidad del sistema zubiriano y se entenderá por qué una filosofía primera debe ser fundamentalmente un estudio sobre la esencia.

Hemos visto hasta aquí que lo trascendental es un carácter de lo real pero es además una estructura de lo real en cuanto real. Más aún, hemos

visto que el orden de la talidad y el orden transcendental no son dos órdenes independien es, sino que el primero determina el segundo, es precisamente la función transcendental. Una función que determina en lo real no sólo un carácter, sino también una verdadera estructura transcendental. Ahora es preciso concretar ese orden de la talidad en lo que es la esencia misma, porque la talidad, ya lo vimos en la segunda parte, estaba tota quanta radicada en la esencia. Y entonces habrá que estudiar a la esencia desde dos cuestiones fundamentales: primera, es menester "conceptuar" la esencia en su mero caracter trascendental, y, despues, conceptuar la estructura trascendental de la esencia. No hay duda de que si la esencia determina el orden transcendental en cuanto a su caracter y en cuanto a su estructura, el cara ter y la estructura de los transcednetnal son algo de la esencia misma. y esta no queeara vista en lo que es, sino se estudia en su caracter y en su estructura transcendental. (SE, 455-456).

a) Caracter Transcednetal de la esencia.

La esencia, ya lo hemos visto, tiene una función estructuramente talificante, pero tiene también una funcion trascendental, aquella función según la cual lo esenciado es eo ipso una realidad sin más. Esta función es la que ahora nos importa, y en ella, por lo pronto, su carácter trasncendental. Si tomamos la esencia, como hasta aqui lo hemos hecho predominantemente, como mera determinación o contenido, vemos que esa determinación o contenido es real en cuanto es "de suyo". El "de suyo" es el carácter transcendental de todo contenido determinado, y la esencia será el contenido determinado en cuanto instaura o implanta la cosa como algo "de suyo". La funcion transcendental de la talidad como mera determinación es constituir lo real en su realidad qua realidad. Pero esta determinacion no es esencia sino en funcion transcendental, pues una determinación que no fuera realidad no podría ser esencia, ya que la esencia misma presupone, aun como problema, el ámbito de lo esenciado y de lo esenciable. Esto nos situa irremisiblemente ante el problema esencia y realidad. En efecto, si nos preguntamos por el caracter transcendental de la esencia y sabemos que lo primo et per se transcendental es la realidad misma, no podemos menos de enfrentar los dos terminos esencia y realidad.

Esencia y realidad vistos desde la determinacion.

Ya vimos una primera equiparación de esencia y realidad cuando se entendía la esencia como el conjunto de notas según las cuales algo es realidad por ejemplo, argéntea o férrea, y asimismo, cuando se entendía la esencia como aquello con lo que tenemos una realidad sin más. Pero ahora se pretende llegar a una equiparación más estricta, lo cual nonos sino una consecuencia de lo dicho hasta

aquí sobre lo que es esencia y sobre lo que es realidad. Colocados como estamos en la línea de lo trascendental, esa equiparación debe formularse así: "la esencia más que "realidad" simpliciter es "lo" simpliciter mismo de lo real en cuanto tal. La esencia transcendentalmente es lo simpliciter "de suyo". En otras palabras; esencia es absolutamente idéntico a realidad" /SE, 458). Se dirá que no es éste el sentido clásico de esencia, pero es que el concepto y el vocablo de esencia son equívocos en su uso filosófico, como lo sonta también "ser", "existencia", etc. Más aún, se podrá decir que el mismo Z. entiende esencia, aun en su sentido estricto, de dos formas distintas: una, como la realidad misma, y otra, como momento de la realidad. Claro está que estos dos sentidos no son equívocos, sino dos sentidos que en su diferencia están perfectamente estructurados como veremos pronto. Antes es preciso mostrar en qué sentido la esencia considerada como mera determinación es idéntica a realidad, y, desde luego, anterior al sentido de esencia como aptitud para existir y aun a la existencia como el hecho de que algo exista.

En efecto, "el concepto de esencia que aquí propugnamos está allende la esencia y la existencia clásicas" (SE, 459). Esto podría parecer arbitrario, pero tiene su razón de ser, ya desde el mismo enfoque de la cuestión. Efectivamente, ya en las primeras páginas de su libro Z. había observado que "nos preguntamos, en primer lugar, por la esencia considerada no como término de nuestra manera de afrontar las cosas reales, sino como momento de ellas. En segundo, lugar nos preguntamos de entrada por este momento considerado en sí mismo y no en su eventual respecto a la existencia. En tercer lugar, nos preguntamos finalmente por ese momento como momento estructural y físico de la cora real" (SE, 10). La justicia histótica con que a ese momento se le llama esencia es evidente; más aún, no hay otro camino para llegar a saber lo que es la esencia en sí misma. Pero es que, además hay que afrontar la esencia en aquel momento en que se nos presenta primariamente: "en el exordio de la metafísica no se ha de partir de una conceptuación distinta de los momentos de la cosa real, sino que, justamente al revés, partimos de la cosa real qua real. Despues yo puedo considerar la cosa real existencialmente o puedo considerala esencialmente; pero en ambos casos, y antes de eso, yo aprehendo y considero la cosa realmente, a saber, en lo que ella es "de suyo" "(SE, 400-401). Zubiri, pues, no pregunta por lo que es "esencialmente" la real, si es que 'esencia'se toma ya como un aspecto desde el cual considerar lo real, sino por lo que es realmente esencial, por lo que es la esencia en sí misma en la realidad, por la esencia no como aspecto de la realidad sino como la realidad misma. Pero es que, finalmente, sólo viendo a la esencia como realidad, se podrá ver coherentemente a la esencia como lo esencial de la realidad, que es algo completamente distinto a ver la realidad desde la esencia como un momento parcial.

Veamos, pues, en qué sentido debe hablarse de una identidad de realidad y esencia. Aquí realidad no se toma por el quid en orden a la existencia, sino por el quid en orden al 'de suyo'; de modo que quid no es lo apto para existir, sino lo 'de suyo'. Es decir, "la identidad de esencia y realidad significa que ambos conceptos expresan pura y simplemente el de suyo'de algo....Ni el contenido determinado de algo es esencia (en sentido clásico), ni la existencia misma es real, si ambos momentos no competen a la cosa 'de suyo'. Y esta cosa 'de suyo 'es lo que constituye la esencia" (SE, 460). La cosa es real en cuanto es 'de suyo'; y en cuanto es 'de suyo 'su contenido es esencia. Por tanto, esta esencia que es lo real mismo abarca tanto la esencia como la existencia clásicas. Pero no por ello esencia y realidad son conceptos formalmente idénticos. "Realidad, en efecto, significa el carácter de ser 'de suyo'; es, pues, la propiedad, o, mejor dicho, el carácter transcendental de la cosa; es la transcendentalidad misma. Esencia, en cambio, es el quid real, el contenido determinado de la cosa en función transcendental, esto es, en cuanto que por ser 'tal'la cosa es eo ipso 'de suyo'; es trascendentalmente real; esl el quid referido a la transcendentalidad del 'de suyo'. La diferencia entre realidad y esencia es formalmente sólo una diferencia entre propiedad o carácter transcendental y funcion trascendental" (SE, 460-461). Aquí es donde vuelven a actualizarse las páginas dedicadas a la función trascendental. No hay duda que lo talitativo y lo transcendental se identifican realmente, pero atienden a dos aspectos distintos de la realidad. Pues bien, la esencia, por lo pronto, está en el orden talitativo y la realidad está en el orden transcendental. Pero ya hemos visto que el esfuerzo de Zubiri ha consistido en unificar esos dos órdenes, de modo que no estén meramente yuxtapuestos sino estrictamente estructurados, y en esa estructura es lo talitativo, la esencia, la que principia en algún modo lo transcendental, la realidad. No sería así en una filosofía primera que considera lo transcendental de un modo distinbo al modo de Zubiri, pero tiene que ser así en una concepción de lo transcendental que arranque de la realidad física como un de suyo, y que vea todo el orden transcendental a partir de esa realidad física. Ahora podemos entender mejor, cómo y por qué se podía considerar a la realidad misma como un carácter transcendental. No podría considerarse como tal si es que fuera lo absolutamente idéntico a la realidad física de l cosa; pero ya observábamos que esa absoluta identidad no se daba, puesto que n absolutamente lo mismo la cosa considerada en to a su conreción como tal co la cosa considerada en cuanto real. Ahora podemos dar un paso más y decir que l cosa real en su concreta y determinada realidad es la esencia y considerada en cuanto real reduplicativamente es la realidad; no solo eso, ahora volvemos a ver la principialidad de la esencia respecto de ese carácter transcendental, puesto que no es sino la esencia misma en función transcendental. La prioridad

que compete a la función transcendental sobre el carácter transcendental es la prioridad -y la distinción- que compete a la esencia sobre la realidad. Esencia y realidad son idénticos, porque no pueden no ser idénticos una función transcendental y una prioridad o carácter transcendental; pero, sin embargo, son distinguibles, porque para esa distinción contamos con un fundamento real, la presencia de la funcion transcendental. Tendremos que volver sobre este tema de cómo en concreto, la esencia tiene esta función transcendental de reificar, de 'realizar', de dar curso a ese carácter transcendental de la realidad. Sólo cuando lo hayamos visto así, podremos entender últimamente la principialidad de la esencia, pero es un tema que sólo podrá estudiarse adecuadamente al antrar en el estudio de la estructura transcendental de la esencia. Ahora estamos todavía en el estudio del carácter transcendental de la misma.

Pero esta previa delimitación de las 'relaciones 'entre esencia y realidad nos podría llevar a la consideración de que realidad es equiparable a existencia mientras que esencia podría compararse con la esencia clásica. Ya hemos prevenido esta confusión: realidad no es existencia sino 'de suyo '; y esencia no es un quid con aptitud para existir, sino que es positivamente un quid reale. Indudablemente si es reale es un 'de suyo ', así como el 'de suyo'de la realidad tiene que tener un quid determinado. Por ello se trata de una identificación real plena entre realidad y esencia. Pero esto no obsta a que haya de entablarse una distinción y una prioridad que es lo que ahora discutimos. Esta distinción y esta prioridad no puede entenderse de manera hilemórifica, ni siquiera como una composición de acto y potencia, sino que ha de entenderse muy precisamente como una relación de función transcendental y de carácter transcendental. No se trata, pues, como hoy plantean algunos el problema de una 'composición 'en los seres limitados de 'ser'y ésencia ' porque no se trata de composicion alguna, ni siquiera metafísica, y porque aquí toda la primariedad debe atribuirse a la esencia, cuya funcion no es limitar al 'ser 'o a la 'realidad', sino principio en cuanto que la esencia desempeña una función transcendental. Tampoco aquí debe concebirse el 'ser 'ni la 'realidad 'como algo previo que necesita contraherse y limitarse por una esencia, sino que tanto ser como realidad deben verse como expansiones de la esencia entendida en su sentido plenario, 'expansión'que debe entenderse de modo distinto según se trate de la realidad o del ser. Y si hay esta anterioridad de la esencia en su sentido pleno sobre la realidad y el ser, tiene que haberla entre la esencia y esta y la esencia clásica y existencia.

No se trata de una anterioridad ni causal ni natural, como si la esencia fuera el fundamento de la existencia, es decir, no se trata de una anterioridad de la esencia, entendida en sentido clásico, sobre la existencia. Es algo que debie-

ran tener muy en cuenta los que se ven tentados a llamar a la filosofía de Zubiri esencialista, como si su esencia fuera sin más la esencia clásica y la anterioridad de la esencia, la anterioridad de lo posible sobre lo real, repudiada expresamente por Zubiri. (SE, 71-72). Por tanto, no es que la esencia, como tampoco la realidad, sea una causa o que primero sea la cosa real y luego vinieran la esencia y la existencia, sino que se trata de la anterioridad según la cual una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal; sin existencia y esencia(clásicas) no habria esencia, pero lo que formalmente constituye la realidad es el 'de suyo'y lo que formalmente constituye el 'de suyo'es el quid real de la cosa en función transcendental. (SE, 400). Esto hace que en el la prioridad atribuída a la esencia no se caiga en un esencialismo. Zubiri expresamente afirma que entre los dos términos existencia y esencia en sentido clásico, si hubiera de darse prioridad a alguno de ellos, tendría que ser a la existencia y no a la esencia. (SE, 461). Pero esto sería en el caso de que la esencia fuera entendida como un quid en orden a la existencia; en este caso la prioridad debe competir al acto sobre la potencia. Pero aquí esencia se toma en sentido mucho más radical y mucho más realista: es el quid en orden al 'de suyo'; algo que está allende tanto de la esencia como de la existencia clásica. "Y en este concepto esta esencia es anterior a los dos términos clásicos en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón. La razón formal es 'fundamento'; pero tan solo en cuanto razón formal. Y en esta razón formal se incluyen los ods términos clásicos no confusamente, sino indistintamente: la esencia es tanto existencia como esencia clásica, porque ambos tienen que empezar por ser 'de suyo' y este orden al 'de suyo'es justo la esencialidad misma de la esencia de que hablamos. La anterioridad de la esencia es negativamente indistincion de existencia y esencia clásicas en aquel otro concepto de esencia. Y positivamente significa que el ser 'de suyo'es la razón formal y el fundamento de que la existencia y de que la aptitud para existir sean momento de algo ya real...Hay que comenzar por lo real qua real, esto es, como un quid o esencia 'de suyo', y después, sólo despues, podrá distinguirse dentro de esta esencia lo que usualmente se llama esencia y existencia. Pero desde luego es una distinción 'ulterior'" (SE, 461-462).

¿Se trata aquí de una anterioridad de la realidad o de la esencia?. ¿No radica la anterioridad en el 'de suyo'?. Estas preguntas sirven desde luego para situar lo último, la razón formal y el fundamento de lo demás, más allá de la esencia y de la existencia en sentido clásico. Sirven también para no entender la esencia en cuanto algo que prescinde de la existencia, sino como algo indistintamente anterior a la esencia clásica y a la existencia. Sirven igualmente

para mostrar que la esencia real no prescinde del 'de suyo', pero ni siquiera lo incluye indistintamente, sino que lo incluye formalmente. Esencia no es sino aquello que inlcuye formalmente un 'de suyo', de modo que decir esencia real es propiamente un pleonasmo: el carácter transcendental no puede separarse de la función transcendental. Y a esto responde el orden metafísico de nuestra aprehensión de la realidad: las cosas reales son primariamente sentidas como reales, y en esta su intelección sentiente las cosas se nos muestran alterándose, de modo que la alteración misma es sentida como real; se siente la alteración de lo real en su realidad misma; sobre todo, se siente aquella alteración según la cual las cosas dejan de ser lo que son; lo que antes era de suyo', deja de serlo para dar paso a otras cosas 'de suyo': es la caducidad de lo real. Se trata de un carácter que afecta a la talidad de las cosas que nos rodean, pero nosotros no tenemos paso a la transcendentalidad en cuanto tal sino a través de la talidad y de la talidad intramundana; esta caducidad tiene una función transcendental, determina un carácter transcendental en lo real mismo en cuanto realidad: su 'limitación' como realidad, que es, por tanto, una limitación transcendental, en el sentido de que la limitación pertenece intrínsecamente al 'de suyo' mismo.(SE, 462-463). No es que la limitación haya de afectar a todo lo real: una cosa es que afecte a la realidad misma de lo que se nos muestra inmediatamente como caduco, y otra que haya de afectar a lo real por el mero hecho de ser real. Si tomamos la realidad como un puro 'de suyo', en esa 'puridad' no hay razón alguna de limitación, pero se trata de una 'puridad' abstractiva; siempre hay un quid al que afecta ese 'de suyo', y es ese quid el que exige desde su misma realidad concreta el que la cosa sea limitada o no lo sea. Naturalmente que en el caso de que lo sea la realidad misma queda afectada: no es que sólo la talidad de la cosa sea caduca sino que la realidad misma está profundamente afectada por su propia limitación. Podría decirse que es caduca porque es limitada, en cuanto que la limitación afecta a la realidad misma de la cosa que talitativamente se nos muestra como caduca, pero es que la talidad misma, por ser ella lo que es, hace que sea o no sea limitada, y es esa talidad la que de inmediato nos muestra en su alteración su esencial caducidad. La cosa real por serlo tiene su propia suficiencia, la esencia es auto-suficiencia. Pero es una suficiencia no-plenaria, transcendentalmente limitada.

Estamos siguiendo el proceso mental por el cual llegamos de la esencia intramundana aprehendida de primeras y en bloque por así decirlo hacia sus aspectos derivados. Los pasos son estos: inteligimos sentientemente una cosa real, como un quid reale en orden al 'de suyo', inteligimos sentientemente su caducidad talitativa que en función transcendental nos sitúa ante la limitacion transcendental de la cosa que nos es presente en su realidad."Pues bien, la esencia

ya intelectivamente 'sentida' como limitada, considerada formalmente desde el punto de vista de su limitación misma, es decir, como algo 'de suyo' limitado, fuerza a la inteligencia a 'concebir' lo real, lo 'de suyo', la esencia, según dos conceptos, distintos qua conceptos, y a los cuales responden dos aspectos de la esencia. Cada uno de estos conceptos concibe la misma realidad, el mismo 'de suyo', pero en cada uno de ellos no tengo sino aspectos 'reducidos' de aquélla, ninguno de los cuales me da totalmente la esencia, el 'de suyo'" (SE, 463-464). Fijémonos en qué punto tardío entra en juego el concepto y por qué razón. Lo primero es la presencia de algo real sentientemente inteligido como real, sentientemente inteligido como limitado, como realmente limitado, como 'de suyo' limitado, por ese paso forzoso que hay de lo talitativo a lo transcendental; es, entonces, cuando la realidad misma, sentida intelectivamente como limitada 'de suyo' fuerza a la inteligencia a seguir adelante, a distinguir aspectos que ya son eso, aspectos y no la totalidad, aunque indiferenciada, de la realidad presente. La inteligencia empieza a constituirse en razón mediante su esfuerzo por conceptuar la realidad, a lo que le fuerza la realidad misma presente sentientemente en la inteligencia, según vimos en la parte primera. Una vez puestos en juego los conceptos, tenemos sí la realidad, pero en cada concepto no tengo sino un aspecto reducido de la realidad, un aspecto que ya no me da totalmente la esencia; antes tenía toda la esencia aunque indistintamente dada en cuanto a muchos aspectos de la misma; ahora tengo la realidad vista a través de un aspecto que positivamente prescinde no de la realidad, no del aspecto formal de realidad-por lo menos, no prescinde necesariamente y del mismo modo de este aspecto formal de realidad, como prescinde de todos los demás aspectos-, pero sí de los demás aspectos. La realidad queda así evidentemente reducida.

Meramente rato y meramente existente

Este proceso forzoso de mayor clarificación conceptual a la par que de forzosa reducción nos lleva, por la alterabilidad física, a la caducidad talitativa de la esencia; y esta caducidad en función transcendental nos muestra un aspecto reducido de la esencia: "la suficiencia como algo meramente 'rato' en orden a ese 'de suyo', en orden a la realidad" (SE, 464). Aquí 'rato' expresa sí algo concluso, pero concluso en orden al 'de suyo'; porque precisamente de lo que se trata es de una reducción de la esencia, de la realidad, del 'de suyo'; pero, por lo mismo, 'rato' no es la esencia misma sino un 'reducto' conceptivo de la esencia: "es la talidad concebida transcendentalmente en cuanto limitada" (SE, 464). Con lo que tenemos que rato es un carácter

conceptivo transcendental, puesto que se refiere a la talidad concebida transcendentalmente. Pero, porque se trata de 'concepción', por tanto, de reducción conceptiva de la esencia, tenemos que 'rato'no es la esencia entera, sino un carácter reducido de la esencia: para expresar este carácter reducido, y para expresarlo explícitamente como reducido, Zubiri lo llama 'meramente rato'; la reduccion no se realiza en orden a la existencia -esto sería la esencia clásica- sino en orden al 'de suyo', es decir, se parte de la realidad como 'de suyo'y se la conceptúa sólo desde el aspecto de que algo es suficiente en orden al 'de suyo'."Lo 'de suyo'en la línea de la limitación talitativa queda conceptivamente reducido a lo meramente rato en el orden transcendental" (SE, 464). Como acabmos de transcribir, es la talidad concebida transcendentalmente en cuanto limitada.

Pero esta misma reducción conceptiva en cuanto que aparece como reducción está reclamando hasta cierto punto otros aspectos. Siempre se dará un vacío entre la realidad que nos es presente en la inteligencia sentiente y la realidad tal como ha quedado reducida en el concepto. La esencia no es real tan sólo en cuanto algo 'rato', sino que es real <u>simpliciter</u>, es <u>simpliciter</u> 'de suyo' El 'de suyo' es algo mas que meramente rato."Y en cuanto más que meramente rato. "Y en cuanto más que meramente rato, pero intrínsecamente limitado aún en la línea de este mismo 'más; la esencia es algo 'meramente existente'" (SE, 465). Trátase tambien de un aspecto meramente reducido de la esencia. Es importante subrayar esto, frente a los que piensan que la existencia es totalidad reducida y no reducción de totalidad en la realidad existente, en lo real como 'de suyo'. Es lo 'meramente existente'un reducto conceptivo de la esencia como realidad. "Mero existir no es aquí un carácter 'añadido'a lo 'rato; no es un 'predicado'de lo rato, sino un 'reducto'de la esencia como algo 'de suyo'. Sólo en orden al 'de suyo'aparece la esencia como algo 'meramente existente'"(SE, 465). Así como decir de algo que es 'meramente rato'no es decir todavia que es 'de suyo'<u>simpliciter</u>, tampoco decir de algo que es 'meramente existente'es decir que es <u>simpliciter</u> 'de suyo'.

Esta dualidad presupone el 'de suyo', pero no es lo que lo constituye formalmente. La razón es obvia, la cosa es siempre anterior a sus aspectos, y la totalidad de aspectos nunca puede constituir la cosa. A lo más constituirían la totalidad de la cosa pensada, y esto si pasamos por alto el problema de la unidad de los aspectos. "Sólo el 'de suyo'es la razón formal de la realidad y está allende sus aspectos como fundamento de ellos". (SE. 466)
A ese 'de suyo'pertenece formalmente la limitacion, si se trata de realidades intramundanas, porque la limitación es un momento propio de la suficiencia

esencial, no como algo añadido a ella, sino algo que se identifica con la esencia misma, porque en ese caso la esencia es intrínseca y formalmente limitada en sí misma, en su propia razón de esencia. Hablando propiamente la esencia es indistintamente tanto meramente rato como meramente existente, es decir, la esencia por su misma limitación no fuerza a descubrir en ella misma lo que ella es ya desde su primera presentación, aunque indistintamente; dicho en otros términos, esencia limitada y esencia como algo que es a la vez y forzosamente meramento rato y meramente existente es lo mismo.

La limitación no afecta primariamente ni a lo meramente rato ni a lo meramente existente, menos aún, a la esencia y a la existencia en sentido clásico, sino a lo que primeramente afecta es a lo real mismo en cuanto tal, al 'de suyo'mismo. Por ello, " en la esencia limitada no hay prioridad ninguna de un reducto sobre otro. Es verdad que ninguna esencia intramundana en cuanto meramente rata es esencialmente existente, pero no lo es menos que ningún existente intramundano en cuanto meramente existente es de tal o cual contenido transcendentalmente rato" (SE, 467). Por ello puede escribir Zubiri: "no hay esencia y existencia, no sólo porque no hay esa 'y '....., sino sobre todo porque no hay sino o esencia 'meramente rata'o esencia 'meramente existente'. Y tan 'pobre'(digamos mejor, tan insuficiente) es en orden a la realidad lo uno como lo otro" (SE 468). No hay prioridad alguna entre ambos 'reductos', pues no son sino eso, reductos conceptivos. "Es uno de los graves errores de todos los existencialismos, creer que, cuando menos en el caso de la realidad humana, hay una anterioridad o prioridad fundamental de la existencia sobre la esencia; no hay tal prioridad ni tan siquiera entendiendo los dos términos en el sentido de 'meramente rato'y 'meramente existente'; Trátase no de una prioridad de la existencia sino de una estructura esencial distinta" (SS, 468-469), en la que sin una prioridad del 'de suyo; el hombre no sería ni siquiera realidad; además, existir como carácter del 'de suyo'; y comportarse con vistas al existir, sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y a priori respecto de su existir, Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la esencia, a su 'de suyo'. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que 'de suyo'se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque es una esencia transcendentalmente abierta: una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. (SE, 505-506).

Este es el proceso mental por el que llegamos a esos dos reductos conceptivos del meramente rato y del meramente existente, que ahora podemos resumir. La caducidad y la limitación, no son algo primariamente concebido, sino algo

primariamente sentido intelectivamente: es una fundamental experiencia de la inteleccion sentiente. Sólo porque sentimos lo real en su limitación misma, podemos y tenemos que concebir aquellos dos aspectos reducidos en lo real. La limitación que en dichos conceptos, los conceptos que nos dan reductivamente la esencia inteligentemente sentida, se intelige, parte del 'de suyo' intelectivamente sentido. En la misma impresion de realidad se da no solo el estar ahí ' de la cosa, sino, a veces, el estar ahí intrínsecamente caduco; no toda cosa en su primer presentarse en el sentir intelectivo es sentida formal y expr samente como caduca; para esto último hace falta una reflexión conceptiva, es decir, una vuelta sobre la primera aprehension que permite atender a la cosa real en uno de sus aspectos, aquí el de la caducidad. Pero esto no obsta para que, cuando aprehendemos algo como caduco, esta caducidad sea sentida, y sentida como un carácter que atañe a la realidad misma de lo sentido; la caducidad es un momento de la impresion de realidad, la caducidad como el carácter mismo de realidad es intelectivamente sentido. La impresión de realidad es una formalidad intrínseca de toda aprehension, de toda percepcion de lo real, y se halla por tanto intrínsecamente modalizada según el contenido percibido. Uno de esos momentos modales es este de ser a veces impresión de una realidad caduca en su propio carácter de realidad. Por ello sentimos lo real en su limitación como realidad. A esto sentientemente inteligido es a lo que apunta primariamente el logos. "Y sólo en cuanto este logos cobra forma conceptiva en una reflexión, aparece explícita y distintamente la dualidad que estudiamos. Pero su fundamento primario es una unitaria experiencia de lo real en cuanto real" (SE. 471).

Al ser esos dos reductos: 'meramente rato' y 'meramente existente', reductos de la esencia real como algo 'de suyo', y al ser sólo reductos conceptivos, tenemos que la esencia en cuanto realidad, está allende esa dualidad. Por ello, no se trata de esencia y de existencia, sino de una única esencia real, de un único 'de suyo'. Por ello decíamos unas líneas arriba que no se trataba de esencia y existencia, sino de meramente rato y de meramente existente, y que esa 'y' que separa y une a esencia 'y' existencia sobraba. La razón es que esos dos reductos, por ser aspectos, no 'componen' físicamente lo real. "La cosa real, en ningún orden en que se la considere, está 'compuesta' por la totalidad de aspectos que presente a una consideración intelectiva. No hay una existencia que fuera el acto de una esencia, sino una sola esencia real, o bien meramente rata, o bien meramente existente" (SE, 471) Se dirá que esto es presuponer la cuestion al asegurar que no se trata sino de reductos, de aspectos conceptivos de la realidad, cuando el que sean reductos no implica el que sean sólo reductos; bien

pudiera ser que a esos reductos respondiera en la realidad algo realmente distinto que compusiera físicamente la cosa al modo de acto y potencia. Pero a esto habría que responder, primero que el fundamento de esta dualidad de aspectos conceptivos no tiene por qué ser forzosamente una composición real de esencia y existencia, ya que como hemos visto el fundamento es la limitación transcendental de lo real; ahora bien, esta realidad intramundana es limitada en cuanto tal, pero su limitación es un aspecto meramente negativo. Es verdad que toda esencia (intramundana) como algo 'de suyo' es ex se intrínseca y formalmente limitada, pero lo es por razón de su propia e intrínseca índole. "Que algo sea caduco no significa forzosamente que lo sea por ser compuesto. Por el contrario, la caducidad misma en función transcendental es lo que fuerza a concebir reductivamente la esencia, o bien como meramente rata o bien como meramente existente; pero se trata siempre de dos 'reductos' conceptivos" (SE, 471-472). Más podrían seguir insistiendo los defensores de la composición real, y entonces habría que decirles, segundo, que a ellos les toca probar que hay algo más, es decir, que a esos reductos conceptivos responden en la realidad momentos realmente distintos; según Zubiri, esas pruebas apelan en última instancia a una consideración del ente finito respecto a la infinitud de una causa primera. Pero aun frente a esta consideración insiste Z. en que "personalmente no veo que haya nada que fuerce a ir más lejos de lo que hemos obtenido en el análisis inmediato de la limitación transcendental. La realidad creada es intrínseca y formalmente limitada en y por sí misma; y no hay por qué multiplicar sin necesidad las entidades. Ahora bien, la limitación intrínseca y formal es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera. 'Meramente rata' y 'meramente existente' no se comportan como momentos físicamente distintos, sino que no son sino dos meros reductos de un solo carácter: la limitación transcendental de la esencia como realidad 'de suyo', como realidad <u>simpliciter</u>" (SE, 472-473). No hay por qué insistir más en este punto. Lo único que se debiera añadir es que, aun en el caso de que 'meramente rata' y 'meramente existente' no fueran solo dos reductos conceptivos, sino que a ellos respondieran en la realidad dos momentos reales realmente distintos, no por ello tendrían que negarse necesariamente la principialidad de la esencia real aun respecto de sus componentes. La razón es que aun en este caso sería válido el enfoque, largamente expuesto en la parte segunda de este trabajo, de la principialidad de la esencia talitativamente considerada sobre sus notas componentes realmente distintas, y la principialidad de la unidad esencial sobre las notas. <u>Mutatis mutandis</u> habría que decir lo mismo de la esencia real frente a la esencia y existencia clásicas concebidas como realmente distintas. Pero por

tratarse sólo de una hipótesis no tenemos por qué desarrollar esta idea.

Con todo queda una objeción más seria. ¿No será esta consideración de la esencia según sus dos reductos conceptivos demasiado intramundana?. ¿No anulará la posibilidad de abrirse a una filosofía formalmente extra-mundana? A esta objeción ha de responderse, por lo pronto, que el camino hacia la esencia real no ha sido en la obra de Zubiri partir de esencia y existencia, ni de meramente rato y meramente existente, no ha sido partir de la dualidad, sino que ha sido un comenzar por lo real qua real, esto es, como un quid o esencia "de suyo"; si se ha llegado después a distinciones de aspectos ha sido sólo y en cuanto así lo ha forzado la esencia real intramundana inmediatamente presente en la impresión de r alidad como caduca. Es decir, sólo si la realidad se nos muestra como caduca y limitada pasamos forzosamente a una concepción de la esencia a través de reductos. Pero esto no cierra, antes prepara, la posibilidad de una realidad que no sólo no nos forzara a concebirla según reductos conceptivos, sino que positivamente nos forzara a excluir esos reductos.

Por esto mismo ha de responderse, en segundo lugar, que esa esencia que excluyese esa dualidad, no debe concebirse como una esencia real en la que se identificasen realmente esencia y existencia, sino, de inmediato, como una esencia que fuera real por sí misma; esto es claro, si es que atendemos a que lo primario no es enfrentarse con lo real desde una presunta dualidad conceptiva de aspectos —esto sería así, si la función primaria de la inteligencia fuera el concebir, y no la de actualizar la realidad qua realidad—, sino el enfrentarse con lo real en cuanto real. Ahora bien, frente a una realidad que fuera real por sí misma, la inteligencia la actualizaría no primariamente como esencialmente existente, sino como realidad plenaria; frente a la realidad limitada trascendentalmente de lo creado está la realidad plenaria que no tolera reducción alguna. "Este es el caso de Dios. Su plenitud no consiste en la identidad de esencia y de existencia, sino en la suficiencia plenaria en orden a la realidad" (SE, 466). Y por esta suficiencia plenaria no es que en Dios la esencia sea formalmente existencia o la existencia sea formalmente tal esencia, de modo que Dios fuera el esencialmente existente, sino que en El la identidad no es formal sino por elevación, es decir, por absorción en unidad superior de todo lo que puede significar esencia y todo lo que puede significar existencia. "En la realidad a se esencia y existencia son idénticos, pero no formalmente, sino por elevación. En esto consiste la plenitud de realidad. Todas las cosas son reales, pero ninguna, sino Dios, es 'la 'realidad" (SE 467). Realidad plenaria es ser 'la 'realidad, donde la 'realidad no es ya una especie de sustantivacion de una abstracción, sino una realidad física fuente plenaria de todo lo que es real.

En la realidad *a se* no hay posibilidad de 'reductos' conceptivos, porque la realidad plenaria niega toda reducción. Pero si se la quiere concebir desde el esquema de esencia y existencia clásicos, la plenitud de realidad de Dios no consiste en una prioridad de la esencia sobre la existencia ni de ésta sobre aquélla. "No es sólo que la esencia es tal que envuelve la existencia (esencia existencial), es decir, no es sólo que la esencia sea distinta de la esencia de las realidades intramundanas, sino que también la existencia es pura esencialidad (existencia esencial). Existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que es existir en las realidades intramundanas. No sólo la esencia, sino también la existencia es en la realidad *a se* algo transcendentalmente distinto a lo que son el ser 'meramente rato' y el ser 'meramente existente' en las realidades intramundanas. Por eso es por lo que Dios, como realidad, está 'allende' esta dualidad y esta identidad: es el 'de suyo' plenario" (SE. 468). En El también la principialidad compete al 'de suyo' en su absoluta plenitud. Ciertamente la consideración de la esencia según sus dos reductos conceptivos es formal y exclusivamente intramundana, pero por ser una consideración posterior a la esencia como realidad, a la esencia como 'de suyo' no cierra el paso al estudio de una esencia extramundana, sino, tan sólo, ayuda a llegar a la realidad plenaria: la limitación intrínseca y formal con que aparece la realidad intramundana y que fuerza a esa conceptuación reductiva es razón adecuada de la necesidad de una causa primera, que sea plenitud de realidad. Por tanto, la consideración intramundana de la esencia no sólo no cierra el paso a una consideración extramundana, sino que la exige, si es que queremos dar razón adecuada de lo que es esa misma realidad intramundana.

Esencia y realidad vistas desde la talidad.

Pero en este estudio del carácter transcendental de la esencia no hemos entendido la esencia sino como mera determinación. ¿Qué ocurrirá al entender la esencia como estricta talidad?. ¿No desaparecerá esta identidad entre esencia y realidad?. Talidad, en efecto, es aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad, en virtud de notas que primeramente son 'notas-de' en unidad coherencial primaria. En cambio, determinación es el mero contenido de ciertas notas que no forman parte de la esencia como talidad estricta, pero que la determinan ulteriormente, sea como derivados constitucionales de ella, sea como determinantes suyos en la línea de la concreción. Es decir, la determinación atiende a notas formalmente inesenciales, mientras que la talidad dice forzosamente notas esenciales. La esencia no es todo lo que la cosa es *hic et nunc*, sino tan sólo lo formalmente constitutivo de ella. Con ello parece que desaparece la identidad esencia y realidad, y parece que la esencia pierde su radical carácter metafísico, para reducirse tan

sólo a 'lo esencial'de algo. (S.. 473). Es la ambigüedad de la esencia, cuando no se la considera desde un punto de vista transcendental: por un lado, esencia sería mero contenido determinado, y, por otro, esencia sería talidad. "En el primer aspecto, parece que cualquier cualidad o contenido real poseería esencia, mientras que en el segundo la esencia parecería ser tan sólo una parte de la cosa real, a saber, lo esencial de ella por oposición a lo inesencial....es justo el problema de la realidad esenciada desde el punto de vista transcendental" (SE, 457). Es lo que ahora habremos de ver. Hasta aquí hemos enfocado el tema de la identidad de esencia y realidad desde el punto fácil; ahora lo haremos desde el punto difícil, aquel en que la esencia, por ser formalmente talidad, habria de parecer como una parte de la realidad. Por tanto, lo que aquí anda en juego no es sólo la presunta ambigüedad de la esencia como talidad y como determinación sino más hondamente, el problema de las 'relaciones'entre esencia y realidad. Como siempre, el punto decisivo de los problemas aparece cuando uno se pregunta temáticamente por la principialidad de la esencia.

La esencia es, desde luego, lo formalmente talitativo de la realidad sustantiva. Podemos ahora resumir lo que extensamente se analizó en la parte segunda de este trabajo. La esencia es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual ciertas notas de ella constituyen 'por si mismas'la suficiencia en el orden de la sustantividad. Desde este punto de vista, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para formar por sí mismas sistemas: es la auto-suficiencia constitutiva. Este sistema, por serlo, es formalmente una unidad coherencial primaria, una unidad de auto-clausura: unidad coherencial y una unidad que 'hace'de las notas momentos esenciales. La unidad no confiere a las notas su contenido, pero sí su carácter de ser esenciales; las notas son talificantes, mientras que la unidad es esenciante. Ya vimos que estos dos momentos de la esencia no son dos momentos meramente yuxtapuestos, "sino que toda nota es constitutiva y formalmente 'nota-de'; y aquello de que es nota es la unidad misma que está 'en'ellas. Esta intrínseca pertenencia de los dos momentos es lo que constituye el estado constructo: la esencia es construcTividad intrínseca....Y en esta línea, toda otra nota de la cosa es formalmente inesencial. Esta consideración de la esencia es una consideración talitativa; esencia es aquello según lo cual la cosa es 'un tal'(SE, 474-475).

Pero ocurre que esta talidad hace que la esencia tenga una función transcendental. La esencia, vista desde esta función transcendental, es aquello según lo cual la cosa es 'de suyo', pero un de suyo'determinado por la construcTividad en funcion transcendental. "La pertenencia del de'de las notas y del 'en' de la unidad, es decir, la pertenencia de notificación y de esenciación en la

constructividad tali ativa de la esencia es, en función transcendental, justo el 'de suyo'; y recíprocamente, el de suyo'mismo tiene un carácter transcendentalmente constructo" (SE, 475). Puede haber el peligro de considerar el 'de suyo' como algo vacío, algo así como un 'existir'que no hiciera sino dar existencia a algo que sólo en sí tiene su propia determinación. Y esto es equivocado. Algo parecido ocurre con la impresión de realidad y el ejemplo no se trae porque sí, sino por la estrecha conexión que se da entre la impresion de realidad y el de suyo: "la impresión de realidad no es un carácter hueco ajeno al contenido de lo sentido, sino que....se halla....intrínsecamente modalizada según el contenido percibido" (SE, 470)..Consecuentemente, el de suyo'no sólo está modalizado por el contenido, de lo que es la cosa real, sino por lo que es la cosa real en sí misma; el 'de suyo'no puede entenderse ni desde la esencia en sentido clásico ni desde la existencia, como ya se dijo en la sección primera de esta parte, sino desde la realidad concreta, desde la esencia talitativamente considerada en función transcendental. Consecuentemente, el 'de suyo'tiene que estar internamente determinado por la constructividad que es el núcleo mismo de la talidad. El 'de suyo'no puede menos de tener un carácter transcendentalmente constructo.

Con todo, la función transcendental de la talidad puede ser mucho más vasta que el mero determinar un 'de suyo'. Al hablar de la estructura transcendental vimos como la 'cosa'inteligente y volente no sólo es algo 'de suyo; es decir, no tiene sólo la función transcendental de determinar constructamente su 'de suyo; sino que hace'que por respecto a tal'cosa, a la talidad concreta de la inteligencia y de la voluntad, la realidad misma en cuanto tal sea intrínsecamente verdadera y buena; lo mismo sucede con la talidad cosmos. (SE, 461). Pero no es sólo esto. En efecto, toda nota esencial es 'nota-de'en y por una unidad coherencial primaria, la cual, a su vez, no determina el contenido de cada nota sino tan sólo su esencialidad. Pero, si bien es cierto que las notas tienen un contenido propio, no es menos cierto que ninguna nota es 'de suyo', es decir, ninguna nota tiene por sí misma realidad propia; sólo la cosa, el constructo entero es'de suyo'. Esto parece ir contra nuestro modo ordinario de hablar y de concebir, pues hablamos de cada nota como si fuera una cosa. "Pero esto es una ficción metafísica; ninguna nota tiene realidad sino como 'nota-de'una unidad. No hay m's realidad esenciada que la cosa en su intrínseca constructividad Y es este constructo transcendental lo que confiere realidad a todas y a cada una de las notas" (SE, 475-476). Volvamos a recordar que no estamos en el plano de las producciones; no se trata de que la cosa misma en su intrínseca cons-

tructividad produzca físicamente la realidad física de las notas; esto sería a todas luces falso. Pero no es esto lo que se quiere significar, porque tomamos la realidad ya producida, es decir, la realidad tal como se nos presenta realmente a nosotros. Y entonces estamos ante una 'realidad, sólo cuando hay una intrínseca constructividad; si las notas, cada una de las notas tuviera estrictamente realidad, no estaríamos ante 'una' realidad sino ante muchas. Y esta multiplicidad de realidades sería realmente múltiple, porque cada una de ellas sería una cosa con su intrínseca constructividad. (Naturalmente la constructividad intrínseca es un concepto propio de las esencias intramundanas, pero epagógicamente conduce a la posibilidad de una esencia extramundana esencialmente simple. (SE, 474). El considerar a las notas como realidades no lleva sino a un empobrecimiento de la idea de realidad y a un aniquilamiento de la unidad de la cosa. Realidad no es cualquier cosa; la silla, por ejemplo, no es una realidad, no es una cosa real; realidad es eso que hemos denominado 'de suyo' aquello que aparece en la primaria aproximación de la inteligencia a las cosas reales. Si ahora parece que nos encontramos en dificultades para presentar la unidad de realidad y esencia, es esto mismo una prueba de que realidad no es cualquiera cosa y que 'de suyo 'es algo más que una denominación vacía.

Naturalmente es válida la consideración talitativa, y en la consideración talitativa puede uno atender a la función meramente talitativa de las notas. Talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa, las que hacen que la cosa sea determinadamente tal cosa concreta. Pero, transcendentalmente, es decir en la consideración formal de la realidad de esas notas, éstas no tienen realidad más que como momentos del 'de suyo' entero: si las notas no debieran su carácter de realidad al de suyo', tendríamos tantas realidades como notas, y no tendríamos una realidad sino un agregado de realidades: "El 'de suyo' constructamente determinado es un carácter transcendental de realidad, uno y el mismo para todas las notas. Y esto es verdad no sólo por lo que se refiere a las notas, sino también por lo que se refiere a la unidad misma. Talitativamente la unidad sólo es unidad estando 'en 'las notas, esenciándolas. Pero sólo es real en el de suyo'" (SE, 476). Si hubiera muchos 'de suyo' dentro de cada cosa, habría muchas realidades, es decir, no habría 'una' cosa; si cada nota tuviera su propio y excluyente 'de suyo', no podríamos llegar a un 'de suyo', a una realidad; para que, por alteración, se formen nuevos 'de suyo ', es porque las cosas han dejado de ser lo que son, lo que antes era de suyo', deja de serlo para dar paso a otras cosas 'de suyo', (SS. 46*). Para que pueda, por otra parte, haber un ''de suyo', salvada la pluralidad de notas, este 'de suyo' no puede ser sino constructo; de lo contrario, estaríamos, otra vez, ante

una pluralidad de realidades accidentalmente agregadas. No es lo mismo realidad que agregado de realidades; la unidad es una propiedad transcendental de la realidad, una propiedad determinada transcendentalmente por la positiva entidad de la cosa, y esto no sería posible sino en una consideración constructa de la realidad, en el caso de haber pluralidad de notas. No puede entenderse la realidad positivamente como si todo lo que nosotros podemos considerar como realidad haya de ser forzosamente realidad.

Esto nos hace ver por qué el de suyo no es sino la constructividad entera en su aspecto transcendental. "Constructividad 'entera' significa....el carácter 'común' a la unidad y a las notas. Talitativamente, este carácter es 'esencialidad' y la índole de su comunidad es 'actualidad': la esencia es constructamente actualidad esencial. Esta esencialidad es actual en la unidad como momento primario: la unidad es actualidad actualizante, esenciante. Es actual en las notas como momento constructo: las notas son actualidad actualizada, esenciada. Esta es la constructividad talitativa. Pues bien, esta constructividad 'entera' talitativa, esto es, su carácter común de actualidad esencial, tiene una precisa función transcendental, instaura la talidad como algo 'de suyo'. La actualidad ya no es sólo actualidad de esta 'tal 'esencia, sino actualidad de realidad, esa actualidad que consiste en ser 'de suyo'. La constructividad en función transcendental es lo que concretamente constituye la res. Hay muchas notas y hay una unidad, pero sólo hay una res. El 'de suyo 'es, si se quiere, un 'constructo de realidad', no sólo un constructo de unidad y de notas. Transcendentalmente, esencia es 'constructo de realidad'. Por esto es por lo que la esencia es lo simpliciter de la realidad. La manera como concretamente las cosas son 'de suyo' es por constructividad; y recíprocamente, toda constructividad determina transcendentalemt e un 'de suyo'" (SE, 476-477). Hay que partir, en efecto, de la esencia, más precisamente, de la talidad de la esencia: la principialidad compete a la esencia, a la talidad de la esencia. Naturalmente, esto no puede entenderse como si la talidad fuera meramente algo así como un contenido determinado; ya insistimos largamente sobre este punto en la parte segunda del trabajo. Es claro que en las notas como mero contenido determinado no está incluido el 'de suyo', cuando en ese contenido, ni siquiera estan incluidas ni la existencia ni la unidad; la razón es clara: el contenido determinado no es sino el correlato de una aproximacion conceptual a la cosa real, sin que haya antecedido una aproximacion ante-conceptiva y ante-predicativa. La talidad, pues, no ha de entenderse en la línea de los meros contenidos sino en la linea precisa de la constructividad, en cuanto es el caracter común a la unidad y a las notas. Esta constructividad puede todavía someterse a una doble consideración, a una consideración talitativa y a otra trascenden-

tal; desde una consideración talitativa, la esencia es constructamente actualidad esencial: la talidad es esencialidad, pero ambas han de entenderse constructamente; ni la talidad ni la esencialidad son tales sino como constructos de unidad y de notas: la actualidad de esta "construcción" es lo que es la esencia, talitativamente considerada. Ya vimos cómo esos dos momentos de la unidad y de la nota no están en la misma línea, sino que la primariedad compete a la unidad: la unidad es la actualidad actualizante, esenciante, mientras que las notas son ciertamente actualidad, pero actualidad actualizada, esenciada: en tanto son "notas-de", son notas esenciales en cuanto están "construidas" según el término y respecto del término, absoluto que es la unidad.

Esta constructividad talitativa que es la esencia talitativamente considerada y que es la actualidad esencial de notas y unidad, o mejor, de la unidad en las notas, tiene una función trascendental: instaurar la talidad como algo "de suyo". Aquí vuelve a aparecer la principialidad de la esencia aun frente al carácter de realidad; es la principialidad que compete a la función transcendental sobre el carácter transcendental. Es que la actualidad de la constructividad talitativa no puede menos de ser actualidad de realidad. Pero, a su vez, esta actualidad de realidad, esta actualidad del "de suyo" no puede menos de ser una actualidad constructa, el "de suyo" no puede menos de ser un constructo de realidad. La esencia que talitativamente es un constructo de unidad y notas, trasncendentalmente es también un constructo de realidad, en el que el término absoluto, al menos en sentido de principiante, es el constructo talitativo, al que compete la función transcendental. La esencia es transcendentalmente constructo de realidad porque es talitativamente constructo de unidad (término absoluto) y notas (término constructo). Se dirá que esta principialidad es respecto del carácter "de suyo" de la cosa real, de la esencia real, pero no de la realidad en cuanto tal. Tocamos así el tema de cómo una talidad puede ser principio de la realidad en cuanto tal. Pero esta objeción, se basa en el supuesto de que el orden transcendental es un orden superado con su propia sustantividad Y esto no es así. La realidad es un carácter de la cosa real y no una realidad añadida a la talidad de esa cosa. Esto podría ser así, si talidad hubiera de entenderse como esencia clásica y realidad como existencia, pero ya hemos visto que esto no es así. La sustantivación a la que se llega por la reduplicación del carácter de realidad, cuando hablamos de la realidad en cuanto realidad, no deja de ser una consideración intelectiva por muy fundada en la realidad que se la suponga. No hay realidad fuera de la cosa real, y en la cosa real es su constructividad talitativa la que, en funcion transcendental, determina ese carácter de realidad.

De ahí que la esencia sea lo simpliciter de la realidad y, a la vez, la realidad misma. Esto es claro porque ella es la que por su constructividad

talitativa da paso al carácter de realidad, y porque, la realidad no es sino la manera como concretamente las cosas son 'de suyo' por constructividad, ya que es la constructividad la que determina transcendentalmente el 'de suyo'. Esto parece agravar la dificultad tantas veces aludida: ¿solo será realidad lo esencial o ¿será esencial todo lo real?. Parece, en efecto, por todo lo dicho en la parte segunda de este trabajo que la esencia es sólo un momento interno de la cosa: efectivamente, allí se distinguió entre notas constitutivas, constitucionales y adventicias; solo las primeras eran las esenciales, las demás eran inesenciales. ¿Será que no son reales?. Solo son notas esenciales aquellas que constituyen el mínimo necesario y suficiente que la cosa ha de poseer para que sea todo y sólo lo que ella es. Cierto que también se entendía por esencia en un sentido amplio el conjunto de todas las notas que posee una cosa hic et nunc. (SE, 15-18). ¿Estaremos, por tanto, diciendo, al hablar de la identidad de esencia y realidad, que lo que se identifican son realiad y esencia, si es que esencia se entiende, y sólo si se entiende así, en su sentido amplio?. Pero, por otro lado, sólo si consideramos la esencia en su sentido estricto, podemos entenderla como constructividad talitativa, ~~y, por tanto, sólo así podemos entenderla como constructividad talitativa~~, y por tanto, solo asi podemos llegar a una identificación transcendental de esencia y realidad. La aporía brevemente expuesta es la siguiente: solo la esencia entendida estrictamente puede equipararse transcendentalmente a realidad; pero si es la esencia en sentido estricto la que se identifica con realidad dejamos fuera de la cosa real todos los caracteres, todas las notas inesenciales.

Entre las notas inesenciales, ya lo vimos, hal algunas que forzosamente han de darse, pues derivan necesariamente de las notas esenciales. Hay otras notas que la cosa podría tener o no tener. Tanto aquellas siempre, como éstas cuando de facto están poseidas por la cosa, son siempre notas fundadas en las esenciales, que son infundadas. Entonces la realidad que les compete les vendrá de las notas esenciales. Estas tienen, ya lo vimos, un tipo peculiar de unidad, la unidad de coherencia. En cambio, la unidad de las notas esenciales con la esencia es una unidad no de coherencia sino de ad-herencia, donde el prefijo ad no significa 'yuxtapuesto-a' sino 'en dirección hacia': "todas las notas inesenciales son notas que hacen de la cosa no realidad simpliciter, sino realidad 'en cierto respecto' (ad)" (SE, 478-479). Vistas desde la esencia estas notas inesenciales están posicionalmente determinadas por ella, pero vistas desde ellas mismas, esta determinación posicional se expresa en el carácter de ad. "La adherencia es un carácter metafísico de lo real. Lo real es, pues, siempre 'uno', pero su unidad es compleja: es una unidad de coherencia que funda una

unidad de adherencia. El fundamento metafísico de la adherencia es la coherencia' (SE, 479).

La cosa real no es algo amorfo o algo sin jerarquía alguna. En el orden talitativo, en el orden de lo que la cosa es, las notas esenciales fundan las notas inesenciales, y éstas determinan ulteriormente a las notas constitutivas o talificantes en sentido estricto. Pero las notas esenciales, la esencia en sentido estricto, tienen, como acabamos de ver, una función transcendental, determinar el 'de suyo', la realidad de una cosa en cuanto real. En este plano, las notas inesenciales no tienen realidad ninguna 'de suyo'; sino que es la esencia la que 'de suyo' posee notas inesenciales. "Sólo porque la esencia es realidad, son reales las notas inesenciales. Talitativamente son las notas inesenciales las que determinan la esencia. Transcendentalmente, en cambio, es la esencia la que les confiere realidad. Lo adherente es realidad en y por la realidad de lo coherente....La esencia es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual la cosa es res. Pues bien, la función de esta res no es 'sustentar' sino 'reificar'. Todo lo inesencial está reificado por la esencia como res; y recíprocamente, toda res reifica cuanto de ella deriva o cuanto a ella adviene. Transcendentalmente no hay ni retroceso al primer concepto de esencia, ni restriccion al tercero. La esencia estricta constitutiva en función transcendental no se limita a instaurar algo real, sino que su función es mucho más vasta; reifica toda determinación talitativa inesencial. De suerte que transcendentalmente no hay sino un concepto de esencia: la realidad como algo 'de suyo'. Lo inesencial no es una segunda realidad yuxtapuesta a lo esencial, sino que en tanto que realidad, es transcendentalmente la misma que la de lo esencial. Lo que sucede es que mentalmente podemos considerar una nota inesencial en y por sí misma, y hablar de lo que ella es 'de suyo'. Pero es que entonces la consideramos no en tanto que nota inesencial, sino como una cosa real sin más. Pero esto procede del modo de considera la nota, no de la realidad metafísica de ella"(SE, 479-480).

La realidad, sea subjetual o no lo sea, es primariamente sustantividad, esto es, un sistema de notas. Dentro de ella la esencia es el subsistema o sistema fundamental, el sistema determinante del sistema total. Por ser cíclico, este subsistema fundamental es sistema por sí mismo en una constructividad. Y por ser determinante posicional de las demás notas, confiere a éstas carácter de sistema por coherencia. Las notas inesenciales no son, pues, una excepcion desde el punto de vista transcendental. Por esto es por lo que la función de la esencia respecto de lo talitativamente inesencial no es 'sustentar' sino 'reificar.' "En estos dos puntos (la realidad como sustantividad y la esencia como constructividad) se cifra, por lo que hace a nuestro problema, toda la

diferencia con Aristóteles" (SE, 481).

"En definitiva, esencia es la talidad estricta y formal en función transcendental, en orden al 'de suyo', y la transcendentalidad misma es el 'de suyo' lo simpliciter real. Este es el carácter transcendental de la esencia" (SE,481).

Deciamos que lo real no es algo amorfo. Ciertamente lo real debe ser 'uno' o, más exactamente, la cosa real debe ser 'una'. Pero unidad no es lo mismo que univocidad o uniformidad. En la cosa real no todas sus notas son igualmente reales ni todas tienen la misma unidad; podríamos hablar aquí de una analogía de lo real, y, consecuentemente, de una analogia de la unidad. En nuestro caso, se trataría de una cierta analogía de atribución no fundada propiamente en una causalidad, sino en el tipo de fundamentación que compete a las notas esenciales respecto de las inesenciales; las notas esenciales son lo simpliciter real, porque a ellas se debe el que la cosa real sea tal y sea real: las notas inesenciales son reales porque están reificadas por aquellas y adheridad a ellas. Esta analogía intramundana que afecta a lo real mismo es por lo pronto indispensable para que lo real no se nos presente ni amorfa ni monolíticamente, sino verdaderamente estructurado segun un mas y un menos de realidad. Las notas inesenciales no tienen realidad ninguna 'de suyo', sino que es la esencia la que 'de suyo' posee notas inesenciales; la que 'de suyo' exige tener ciertas notas: las constitucionales, y la que 'de suyo' exige y limita el ámbito de las demás notas. Así como la constructividad talitativa se reflejaba en la constructividad transcendental, de modo que ya por este capítulo el 'de suyo' perdía todo presunto carácter de amorfo, también la estructura misma de la esencia con sus notas fundantes y fundadas debe también reflejarse transcendentalmente en el 'de suyo'.

Es la esencia la que en función transcendental determina el carácter de realidad, y, consecuentemente, son las notas esenciales las que han de determinar el carácter de realidad de las notas inesenciales. Esto es ya claro desde el punto en que las notas inesenciales son tales en cuanto que están fundadas en las esenciales; en esta afirmación han de tenerse en cuenta dos observaciones: una, que las notas inesenciales no son cualesquiera notas que no determinan para nada la cosa real, ni son notas cuya posesión fuera inútil o indiferente a la cosa; otra, que no atendemos aquí a la posible producción de las notas inesenciales por las esenciales, porque no estudiamos la cosa real en su fieri sino en su facto esse. Pues bien, atendidas estas dos observaciones, ha de asegurarse que las notas inesenciales están fundadas en las esenciales, y que, consecuentemente, el carácter de realidad que compete a estas será un carácter derivado, y derivado de las notas esenciales. Pero, entonces, así como la funcion de las notas esenciales no es sustentar subjetivamente las demás notas, sino fundarlas, y esto, según vimos, de distinto modo, según sean notas constitucionales o no

lo sean, en el orden trasncendental menos aún podrá entenderse esa función como un sustentar: la función transcendental de la talidad, de la constructividad talitativa de las notas esenciales, era, ya lo hemos repetido, determinar transcendentalmente el carácter del "de suyo"; pero esta función transcendental sigue adelante, por decirlo así, y esto que hace ulteriormente es reificar las demás notas. Talitativamente las notas esenciales fundan las inesenciales, transcendentalmente las notas esenciales reifican las inesenciales, sin olvidar que esta reificacion hace que el carácter de realidad de las notas inesenciales sea derivado, como antes decíamos.

De ahí que la esencia estricta constitutiva en función transcendental, no se limite a instaurar algo real, sino que su funcion es mucho más vasta: reificar toda determinación talitativa inesencial. Es éste un nuevo caso de esa no limitación de la función transcendental de la talidad: esa función ciertamente instaura lo real en cuanto real, pero, además, siempre, siempre que la cosa real tenga notas inesenciales, lo cual ocurre en todas las realidades que nosotros experimentamos, esa funcion reifica las notas inesenciales, les "da realidad"; tambien determina un mundo y, en el caso especial de la inteligencia y de la voluntad, determina otras propiedades como la verdad y la bondad. En conclusion, la función transcendental es el puente insoslayable de lo talivativo a lo transcendental: todo lo transcendental está radicado y principiado en lo talitativo a traves de lo que es la funcion transcendental. Por ello a cualquier carácter transcendental ha de buscarse su correspondiente fundamento en lo talitativo.

Pero esto que parece unificar el concepto de esencia en cuanto unifica lo transcendental y lo talitativo, en cuanto unifica transcendentalmente aun lo no esencial con lo esencial, parece que, por otro lado, rompe lo real y lo esencial en dos campos, por más que estén unidos por la función transcendental: uno, en el que la esencia es el sistema clausurado de las notas constitutivas; otro, en el que la esencia es la totalidad de lo real. Pero esta diferencia aparece porque sometemos a lo real a dos consideraciones distintas, una talitativa y otra, transcendental. Ahora bien, esa doble consideración es legítima, pero a condicion de que entendamos que lo transcendental es lo talitativo en funcion transcendental. Si atendemos a esta función transcendental, entonces la esencia es transcendentalmente la realidad como algo "de suyo". Trasncendentalmente, la esencia no es meramente la esencia en sentido estricto que excluye formalmente las notas no esenciales, pero tampoco es la esencia en sentido amplio que abarca todas las notas de la cosa; es sencillamente la esencia en sentido estricto pero en funcion transcendental. Por esta función transcendental, la talidad es la que reifica todo lo que de real hay en la cosa. Si transcendentalmente la esencia es realidad, y en la cosa no hay sino una sola realidad,

transcendentalmente la esencia lo abarca todo, en cuanto que lo reifica todo: lo inesencial no es una segunda realidad, yuxtapuesta a la de la esencia, sino que transcendentalmente es la misma realidad que la de lo esencial: ella no es 'de suyo'; sino en cuanto reificada por la esencia. Si entendemos, pues, la esencia como la talidad estricta y formal pero en función transcendental, en orden al 'de suyo', necesariamente la esencia abarcará toda la realidad de la cosa, porque toda la realidad de la cosa es 'una' y es además lo que es, en cuanto reificada por la talidad. La esencia no es sólo talidad, porque eso no sería sino una consideración parcial de lo que es la esencia; la consideracion transcendental es indispensable, pero lo es porque la talidad tiene forzosamente una función transcendental. Función transcendental, repetimos, que no se limita a instaurar la talidad como algo real, sino que forzosamente se extiende a reificar todo lo que de real hay en la cosa real. Sólo la consideración transcendental nos da el todo de la esencia y de la cosa real, porque sólo ella implica necesariamente la consideración talitativa con la función transcendental de la talidad. Entonces no es que lo transcendental principió lo talitativo, cuando la verdad es lo contrario que la talidad principia lo transcendental. Pero precisamente por ello, no podemos considerar la esencia como lo exclusivamente talitativo, sino como aquel sistema de notas constitutivas que es el subsistema determinante del sistema total. Un sistema que lo es por sí mismo, y lo es en constructividad. Pero este subsistema es determinante posicional de las demás notas, a las que confiere carácter de sistema por adherencia. Ahora bien, esta determinación no es meramente talitativa, sino que es transcendental. Por tanto no sólo determina posicionalmente las demás notas, sino que en funcion transcendental las reifica. Esto no significa, claro está, que sean del mismo modo esencia, las notas constitutivas y las demás notas; lo que dijimos de la realidad debe repetirse con mayor rigor de la esencia: todo es esencia transcendentalmente, pero las notas constitutivas, aun transcendentalmente, son las que son <u>primo et per se</u>, y las demás notas, aun transcendentalmente, son esencia <u>secundo et per aliud</u>.

No se trata de sutilezas, sino de la unificación metafísica de todo lo real. Ahora podemos entender como un tratado 'Sobre la esencia' es un tratado 'Sobre la realidad', y esto porque la esencia se ha entendido forzosamente como principio de la realidad. Lo talitativo y lo transcendental no son ya dos ordenes yuxtapuestos, sino dos ordenes estructurados y unificados por la función transcendental: el principio de todo es la esencia, y la esencia, sin romper su interna unidad, se extiende a principiar todo lo que es real. Ese es el carácter transcendental de la esencia: no solo ser de por sí realidad, 'de suyo'; sino, ademas, reificar todo lo que proviene de ella o le adviene.

Así como talitativamente determinaba posicionalmente a todas las demás notas, así transcendentalmente las reifica. La constructividad no es sólo talitativa, es tambien transcendental; si se prefiere, la constructividad talitativa de la esencia tiene una función transcendental que no puede menos de ser constructa. No se trata de sustentar, sino de determinar posicionalmente y, no lo olvidemos, de reificar. Cuando Z. establece su diferencia con Aristoteles en este punto quiza no insista bastante en lo que la funcion transcendental supone, y en lo que supone el reificar. La esencia principia la sustantividad es cierto y esto constructamente, pero además principia transcendentalmente la realidad y reifica todo lo que es real. Como veremos en la última sección de esta parte, todo es cuestión de 'principios'. Tambien Zubiri como Aristoteles se pregunta por los principios de las cosas reales; pero Zubiri, además de los principios como causas, se fija y muy expresamente en los principios como razón formal. Además, su punto de mira no es el del hacerse de las cosas, sino el de las cosas hechas. Por ello ha de andarse uno con cuidado al interpretar la metafísica de Zubiri meramente como una física.

b) Estructura transcendental de la esencia.

Por esto no basta con mostrar el carácter transcendental de la esencia tal como lo hemos hecho hasta aquí en esta segunda sección, sino que es menester estudiar la estructura transcendental de la esencia. La esencia es estructura, la esencia es transcendentalidad; por ello, no puede menos la esencia de tener una estructura transcendental. ¿Cual es ésta?.

El orden transcendental está determinado por el orden de la talidad en función transcendental. Esta función determina no sólo unas 'propiedades ' transcendentales, sino una verdadera 'estructura trasncendental'. La razón es clara: la talidad es algo constructo, con lo que lo determinado transcendentalmente no puede menos de ser un 'constructo de realidad'. "Lo real, el 'de suyo', es constructividad, y, precisamente por serlo, este constructo se halla interna y transcendentalmente estructurado". (SE, 481). Ya no se trata de la estructura transcendental, que estudiamos largamente en la primera sección de esta última parte, es decir, no se trata de la estructura de la realidad entera (intramundana) debida a la respectividad transcendental externa que es el mundo. Pero no sólo el conjunto de cosas reales está transcendentalmente estructurado en forma de mundo, sino que anteriormente, cada cosa real está transcendentalmente estructuradas: es la respectividad transcendental interna de lo real, de la esencia en y por sí misma.

Para estudiar esta estructura no se puede ir a una disquisicion dialéctica. Lo vimos ya al iniciar el estudio de la estructura transcendental de la realidad en cuanto tal (164). Si lo que determina la estructura de lo real

(164) cfr supra pp 917 ss.

es el carácter transcendentalmente constructo de la realidad, es evidente que es al análisis de la constructividad a lo que hay que volver la vista para encontrar un hilo conductor de la investigación de este orden. (SE. 482). No en vano SE comenzó por un análisis de lo que era la esencia, y no ha entrado en el estudio de lo transcendental hasta haber delimitado bien cuál es el ser mismo de la esencia. Lo transcendental no puede estudiarse por una construcción apriorística de conceptos, porque esto no ofrece garantía alguna y, además, el acceso a lo transcendental no se da primariamente en el concepto; tampoco puede estudiarse como si hubiera algo así como un ser o una realidad que lo abarcaran todo y que fueran lo transcendental en cuanto tal, de lo cual se derivaran por contracción las distintas talidades. Ha de estudiarse desde la talidad, de la que el orden transcendental fluye en función transcendental. Maxime ahora, que no estudiamos la estructura transcendental del carácter de realidad, sino la estructura transcendental de la cosa real. En ella la realidad fluye de la talidad, y sólo la talidad puede ser el hilo conductor que nos permita el estudio de su estructura transcendental. Pero por ser un estudio de la estructura, a donde debemos ir en concreto es a la constructividad de la talidad.

Pues bien, "ante todo, por ser constructo, el 'de suyo' envuelve no sólo la pertenencia intrínseca de las 'notas-de' y de la 'unidad-en'; sino que esta pertenencia tiene un carácter transcendental propio: 'constitución'. Pero este de suyo' no sólo tiene un carácter transcendental, sino que en virtud de aquellos dos momentos de la constructividad (el 'de' y el 'en'), la cosa es 'de suyo', pero según distintis respectos internos de estos dos momentos; estos respectos son los que llamé dimensiones. El segundo momento estructural de lo transcendental es la 'dimensionalidad'. Finalmente, la constructividad tiene distinta función transcendental según el 'tipo' de talidad de que se trate. Constitución, dimensionalidad y tipicidad: he aquí los tres momentos estructurales transcendentales de lo real, esto es, los tres momentos estructurales del 'de suyo' en cuanto tal". (SE. 482). El estudio de estos tres momentos no sólo completará transcendentalmente lo que se dijo de ellos en la segunda parte de este trabajo, cuando se los consideró de una manera predominantemente talitativa, sino que cerrará nuestra consideración de la esencia, nuestra consideración transcendental de la esencia en su precisa estructura transcendental.

Constitucionalidad transcendental: unidad transcendental.

Obviamente el primer problema que plantea la estructurabtranscendental de la esencia es el de la estructura transcendental de su unidad. Se trata propiamente del 'unum' como propiedad transcendental de la realidad, de la consideración transcendental de la unidad que transcendentalmente le compete a la cosa real. Dicho en otros términos, lo que importa es la repercusión transcedental

de la unidad talitativa, y, más en concreto, de la constitución, que resume todo el problema de la unidad de la cosa real, tal como la ha concebido Zubiri. Si lo talitativo, por lo que toca a la unidad, se expresa en la idea de constitución, la constitucion no puede menos de tener una dimension transcendental. El proceso es siempre el mismo: a la estructura o constructividad talitativa debe responder una estructura o constructividad transcendentales. Lo que ocurre es que no se trata de una mera repetición en distintos planos sino de una verdadera traslación, debida a la función transcendental, de lo talitativo a lo transcendental.

En efecto, partiendo de una consideración talitativa de la esencia, nos encontramos que la esencia constitutiva tiene dos momentos: las notas esenciales y su unidad, que se pertenecen intrínsicamente: las notas califican la unidad, y la unidad está presente 'en 'las notas haciendo de ellas 'notas de' (unidad coherencial primaria): es la constructividad intrínseca de la esencia. Esta pertenencia intrínseca de la unidad y de las notas, esta formal constructividad, en función transcendental constituye la realidad, el 'de suyo'; es el constructo metafísico. Pero el 'de suyo'en cuanto constructo constituye una 'unidad'constructa, es decir, una unidad de dos momentos. "El 'de suyo'es un unum: es la unidad transc ndental. Esta unidad no es la misma que la unidad esencial....La unidad esencial es el momento primario de la talidad. Pero la unidad transcendental es algo distinto" (SE 483). En efecto, el constructo talitativo 'entero'tiene un carácter común a la unidad y a las notas: la actualidad esencial. Esta actualidad en función transcendental es formalmente el 'de suyo': es un constructo metafísico. En este constructo, su carácter de 'real' es común a las notas y a la unidad, no ya qua tales, sino qua reales."Y este momento transcendentalmente común tiene como carácter propio ser unidad: es la unidad transcendental. El carácter constructo de lo real qua real es ante todo unidad transcendental. Recíprocamente, la unidad transcendental es la actualidad del 'de suyo'como constructo metafísico" (SE, 483). Si enfocamos la comparación de la unidad esencial y de la unidad transcendental no formalmente desde la constructividad sino desde la unidad misma, llegaremos a la misma diferencia: "la unidad coherencial primaria confiere talitativamente su clausura cíclica a las notas esenciales; y esta clausura cíclica es aquello en que positivamente consiste la indivision de lo real. Desde este punto de vista, la incoherencia multiplica lo real. La clausura.....tiene un carácter talitativo propio: es una constitución individual. Y como constitución individual es como la esencia determina la unidad transcendental, la unidad metafísicamente constructa de lo real en cuanto tal. Es una unidad transcendentalmente individual" (SE, 483). Nos encontramos, pues, ante dos unidades distintas, ya que

la unidad esencial es unidad de la talidad, y la unidad transcendental es unidad de la realidad en cuanto realidad; la primera es algo por sí mismo, mientras que la segunda es una determinación debida a la primera en función transcendental; ambas están separadas por la función transcendental, y se unen y separan como se unen y separan un carácter transcendental y su propiedad transcendental correspondiente. Podría decirse que debiera verse a la realidad misma como fundamento de la unidad transcendental y no precisamente a la unidad talitativa, pero esta objeción olvida la radiacion de la realidad en cuanto 'de suyo' en la talidad concreta de la cosa real; ahora bien, esta talidad concreta es unidad, es constitución, es algo en sí y por sí mismo constructo; por tanto, es la concreta unidad de esa talidad la que en función transcendental determinará lo que es la unidad transcendental. Por lo mismo, si esa unidad talitativa tiene un carácter constructo, la unidad transcendental tendrá también que tener su propia estructura. ¿Cuál es esa estructura?.

Ya vimos, en el estudio talitativo del individuo (165) que su noción comprende cuatro momentos: el momento de unidad numeral, el momento de constitución el momento de concreción, y el momento de realidad incomunicable. Dejamos, entonces, para este lugar el estudio de ese cuarto momento, el de la incomunicabilidad, aquel momento según el cual cada cosa real está incomunicablemente separada de todas las demás. No se trata, ya lo veremos, de un negativo estar separado de todo lo demás cosas, sino de algo positivo. Además, esta incomunicabilidad nos pondrá de manifiesto cómo transcendentalmente los diversos momentos del individuo quedan unificados.

La clausura cíclica talitativa es, por lo pronto, en función transcendental aquello en virtud de lo cual ser 'de suyo' es estar 'separado' de todo lo demás, Es un aspecto superficial y negativo. "En el orden transcendental la clausura cíclica tiene una precisa función positiva: lo real qua real se pertenece a sí mismo. Lo real, como un 'de suyo', es así un 'suyo'. No es un concepto talitativo. Talitativamente toda cosa tiene 'sus' propiedades. Pero aquí se trata del orden transcendental, y transcendentalmente la cosa no tiene 'sus' propiedades sino que es 'suya'. Este pertenecerse a sí mismo, este 'suyo', es lo positivo que subyace a la indivision formal. En su virtud, por ser 'suyo', qua realidad, todo lo real es incomunicable. La incomunicabilidad es el aspecto negativo de esa positiva pertenencia a sí mismo. Entendida así, la incomunicabilidad no es un carácter que se refiere formalmente a la existencia -existencia incomunicable, como suele decirse-, sino que se refiere al 'de suyo' mismo, que comprende inmediatamente tanto la existencia como la esencia clásicas. La existencia sólo es incomunicable en cuanto compete a la cosa como algo que es 'suyo'. El 'de suyo' está allende la esencia y la existencia clásicas. Y es este

(165) cfr. supra pg. 520

'de suyo'el que, por ser 'suyo', es por su propia razón formal incomunicable; y solo por serlo es por lo que tanto la esencia como la existencia clásicas son incomunicables. En este respecto, pues, la función transcendental de la esencia es instaurar lo real como algo que 'de suyo'es 'suyo'. La unidad transcendental es ante todo esa unidad que consiste en ser 'suyo'" (SE. 484-485).

"De suyo'y 'suyo'son dos momentos distintos: de suyo'es el carácter de realidad de lo real qua real; y 'suyo'es el momento de pertenencia a sí mismo de lo real. La diferencia es sólo de razón, ya que 'suyo'es un momento transcendental; pero es una diferencia fundada en larealidad, porque uno es el aspecto según el cual algo es 'de suyo', otro el aspecto según el cual es de suyo 'suyo'. Este fundamento in re "es en la cosa real misma una precisa estructura de fundamentación. El 'suyo'no es mero 'añadido'al 'de suyo'; ni se trata de dos aspectos discernibles ad libitum ENTRE OTROS mil excogitables. El 'suyo' es, por el contrario, un momento que pertenece intrínsecamente al 'de suyo'según una estructura de fundamentación: lo real es 'suyo'porque es 'de suyo'. El 'suyo'; la incomunicabilidad, no es sino una 'resultante',por así decirlo, del 'de suyo'. Por esto es por lo que la incomunicabilidad no es sólo una propiedad transcendental, sino que tiene el carácter de momento estructural transcendental" (SE, 485).

Pero al ser 'suyo'un carácter del 'de suyo', transfunde transcendentalmente a lo real entero en todos sus momentos, incluso talitativos. La cosa es, por ejemplo, suya en cuanto viviente, en cuanto dotada de tales o cuales notas físicas, etc. Y por esto es por lo que es incomunicable. "El 'suyo'afecta a las notas y a la unidad esencial, a lo real, en lo más radical y propio de él. en su realidad misma" (SE, 486)

"Como constructo talitativo, la esencia, es ,pues, unidad clausurada cíclica, un sistema de notas capas de formar por sí mismo un sistema dotado de suficiencia constitucional. Este carácter talitativo en funcion transcendental consiste en determinar una unidad metafísica constructa cuyo primer aspecto estructural es pertenecerse a sí mismo, ser 'suyo'" (SE. 486).

Pertenencia e incomunicabilidad.

La diferencia en este punto entre lo transcendental y lo talitativo es la diferencia que va entre que una cosa tenga sus propiedades y el que la cosa sea suya, que la cosa se pertenezca a sí misma y consecuentemente, no pertenezca a ninguna otra, sino que esté separada de toda ella. En la unidad talitativa hay algo más que mera indivisión, la unidad esencial es algo positivo que últimamente se expresa en la idea de constitucion: la cosa tiene desde si misma su propia determinación, sus propiedades; si se quiere, le peretenecen sus propiedades. Pero en lo meramente talitativo no estamos todavia ante lo real qua

real, y, por tanto, no podemos decir, que lo real qua real se pertenece a sí mismo, es suyo, y por ser suyo es incomunicable. No es que la cosa talitativamente fuera de otra y que sólo transcendentalmente rompiera en unión con las dem's y se convirtiera en 'suya'. Es la talidad misma la que no puede menos de tener esta función transcendental que consiste no sólo en determinarse como un 'de suyo', sino en alcanzar ese aspecto de la unidad que es lo transcendental de la unidad: el pertenecerse a sí misma, el ser suya. Es decir, sólo considerada transcendentalmente nos dice la cosa real todo lo que ella es, pero la transcendentalidad sigue estando inscrita en la talidad de la cosa. Pero la razón por la que algo es suyo es formalmente el que es 'de suyo', no el que tenga tales o cuales determinaciones. De ahí que ese momento de la unidad transcendental que es el ser 'suyo' no surja sino en la consideración transcendental de la cosa real.

Esto nos hace ver que la incomunicabilidad haya de situarse en la línea de la realidad, del 'de suyo' y no en la línea de la existencia o de la esencia en sentido clásico. La cosa no es 'suya' porque exista, sino que existirá como suya si ya de suyo es suya; la cosa no es 'suya' porque sea un quid determinado apto para existir, porque no cualquier determinacion es apta para existir sino aquella que 'de suyo' es apta para existir, y porque sólo en un orden transcendental podemos llegar a la totalidad de la cosa real, y sólo en esta totalidad aparece el 'suyo'. El 'suyo' afecta a las notas y a la unidad esencial, a lo real en su realidad misma, lo cual es obvio porque fluye necesariamente del 'de suyo' que transfunde a todo pues es la realidad misma de la cosa, por lo que la cosa es suya no sólo como realidad, sino como tal realidad: esencialmente tiene vida, tiene corporalidad, etc.; transcendentalmente es suya en cuanto viviente, en cuanto corporea, etc. El carácter talitativo, según el cual la esencia, como constructo talitativo, es una unidad clausurada cíclica, un sistema dotado de suficiencia constitucional, tiene en esta unidad esencial una funcion transcendental, es decir, no puede menos de determinar esa unidad metafísica constructa cuyo primer aspecto estructural es pertenecerse a si mismo, ser 'suyo', precisamente como un carácter del 'de suyo'.

Pero hay algo más. Talitativamente, las notas califican la unidad esencial, le confieren determinados caracteres propios: la unidad esencial no es meramente numeral, sino algo internamente modulado, precisamente porque la unidad constructa es una unidad segun las notas y en las notas. Transcendentalmente, esta no puede menos de hacerse presente en la unidad transcendental, porque la funcion transcendental no es la de la unidad numeralmente considerada sino de esa unidad esencial modulada desde sí misma; por ello, en su unidad transcendental, lo real no sólo se pertenece a sí mismo, sino que se pertenece a

sí mismo según un modo propio en cada esencia. "Talitativamente, las notas talifican la unidad coherencial primaria; transcendentalmente, modulan la pertenencia a sí mismo. Cada realidad 'de suyo' es 'suya', pero 'a su modo'. Esta pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos 'constitucion' transcedental. La unidad de incomunicabilidad, en la medida en que está fundada solo en el 'de suyo' tiene el carácter estructural de constitución. He aquí el unum transcendentalmente completo. No es mera propiedad sino estructura transcendental de dos momentos, uno, el momento de pertenecerse a sí mismo, y otro el momento de pertenecerse de un modo propio" (SE, 486). Aquí tambien vuelven a aparecer los distintos modos de ser realidad: realidad no es algo necesariamente unívoco por ser 'de suyo' porque el 'de suyo' admite toda la variabilidad de las talidades, que no sólo se reflejan en el 'de suyo' en cuanto hacen de éste un constructo según la constructividad que les era propia, sino que se reflejan conforme al 'modo propio' de cada una de ellas. Por eso mismo, el 'suyo' fluye del 'de suyo' la pertenencia a sí mismo es en cada caso distinta, y a esta diferencia de pertenencia es a lo que se refiere el concepto de constitucion transcendental: el pertenecerse a sí mismo admite diversos modos de pertenecerse a sí mismo, y lo que expresa la constitución transcendental es esa pertenencia a sí mismo según un modo propio. De ahí que no baste con decir que el unum es una propiedad transcendental, sino que haya de insistirse en que el unum, aun como transcendental, tiene una verdadera estructura interna, una propia modulación, un modo propio de ser unum transcendentalmente. No es sino decir de nuevo lo mismo que venimos subrayando en este párrafo: si el unum mismo tiene estructura no hay una sola forma de realidad, es decir, la realidad no es en modo alguno algo unívoco. El carácter de realidad queda siempre modulado por 'lo que' la cosa es realmente. La principialidad de la esencia es la que, en definitiva, fundamenta la analogía de la realidad.

Talitativamente, constitucion es la determinación talitativa intrínseca de la unidad por sus notas, de modo que cada cosa real tiene sus caracteristicas individuales propias, aun en su misma esencia, su constitución. "Pero transcendentalmente no se trata de esta especie de cualidad de la unidad, sino que un modo intrínseco de pertenencerse a sí mismo" (SE, 478). Pero no por eso el sentido transcendental de constitucion es independiente del sentido talitativo de constitución, sino que aquél es éste en función transcendental. Talitativamente, hay cosas que son sólo singuli, ejemplares distintos tan sólo numéricamente, mientras que en otras cosas hay diferencias constitutivas en el orden talitativo, lo cual supone estrictas individualidades. Pero tomadas estas talidades distintas en funcion transcendental, la diferencia entre singularidad y estricta individualidad queda absorbida en lo individual transcendental. Quedan absorbidas, pero ciertamente no quedan anuladas, es decir, no quedan uniforma-

radas. "Tanto el singulum como el individuum, tomados en función transcendental, determinan el 'de suyo' como algo que es 'suyo', como algo que se pertenece a sí mismo, según un modo propio. Esto es, los singuli y los individui tienen igualmente su propia constitucion transcendental" (SE, 487). Es decir, todas las cosas tienen su constitución transcendental, pero esta constitucion es en cada caso propia, no sólo porque les pertenezca, como es obvio, sino porque en cada caso les pertenece según un modo propio. Como se trata primariamente de esencias constitutivas, resulta que la constitución transcendental determinada por la esencia constitutiva es transcendentalmente individual: "ser individuo, en efecto, es pertenecerse a sí mismo, ser suyo, de un modo propio. Esencia es constitucion transcendental" (SE, 487). La constitución transcendental abarca, por tanto, el carácter transcendental y la estructura transcendental del unum: la pertenencia a sí mismo, y la pertenencia según un modo propio en cada caso. Con ello el kath'ekaston aristotélico, el uno en el sentido de 'cada cual' cobra su verdadera suficiencia, ya que talitativamente se distingue aquí entre el 'cada cual' como mero singular, y el 'cada cual' como individuo estricto; pero, sobre todo, ya que el 'cada cual' es enfocado transcendentalmente, y entonces tenemos que "cada cual es transcendentalmente cada cual según su propia constitución, según el propio modo de pertenecerse a sí mismo, de ser suyo, y por tanto uno" (SE, 488).

Así cobra su última concreción positiva lo que es el unum transcendental. Está bien decir que la unidad implica o connota, según las sentencias, la indivision intrínseca de la cosa, pero es menester determinar positivamente lo que es esta indivisión: la unidad coherencial cíclica, cuya función transcendental es la pertenencia a sí mismo, el ser 'suyo' de aquello que es 'de suyo'. La inclusión de esta coherencia cíclica en la indivision transcendental es la modulación de la pertenencia a sí mismo, es constitución. Al haber conectado, mediante la función transcendental, el orden talitativo y el orden transcendental, esta ha perdido su vaciedad y su carácter dado por las explicaciones negativas y ha adquirido unas precisiones positivas sin mengua de su carácter transcendental.

Individualidad e individuidad.

Queda así claro cómo en esta idea de la esencia como constitución transcendental se ve el unum transcendental como constitucionalidad: Esta constitucionalidad abarca ya lo hemos visto tanto el carácter de unidad del singulum como del individuum y da razón también del unum como incomunicabilidad. Pero, ¿Servirá también para el unum como concreción?.

La esencia, como realidad, como 'de suyo; es 'suya; es transcendentalmente individual. "Pero el individuo tiene muchas determinaciones ulteriores, casi

infinitas en principio, que no constituyen el individuo, sino que lo determinan en el orden de la concreción" (SE, 489). ¿Qué carácter transcendental compete a esta determinación ulterior no constitutiva del individuo en cuanto tal, pero que, sin embargo, es un momento de su unidad, ya que todo individuo está plenamente determinado aun en el orden de la mera concreción?. La cuestión es parecida a la que se discutió a propósito del carácter transcendental de la esencia cuando lo enfrentamos con las notas inesenciales (166). La respuesta tiene también que ser similar. "De razón formal propia, lo real es la esencia como un 'de suyo'; y esta esencia es ya individual en cuanto esencia; es 'de suyo' individual, Pero la función transcendental del carácter individual talitativo es mucho más vasta que determinar el modo propio de pertenecerse a sí mismo. Así como la realidad, en cuanto 'de suyo', 'reifica' transcendentalmente todas sus notas talitativas inesenciales, así también la esencia individual, en cuanto un 'suyo', 'individualiza' todas sus ulteriores notas en la línea de la concreción. La cosa, decíamos, es res y reifica. Pues bien, añadimos ahora, la res es transcendentalmente individual, e individualiza cuanto dimana de ella o adviene a ella, precisa y formalmente porque es ya transcendentalmente individual. Transcendentalmente, determinación concrecional es individualizacion" (SE. 489-490). La función transcendental de la talidad no se reducía a determinar el carácter del 'de suyo', sino que se extendía a reificar todo cuanto dimanaba de la esencia o advenía a ella; paralelsmente, la función transcendental del carácter individual talitativo no se reduce a determinar el modo propio de pertenecerse a sí mismo, sino que se extiende a individualizar todas las demás notas que dimanan de ella o advienen a ella. Con el reificar tiene que ir necesariamente el individualizar, pues el 'suyo' sigue necesariamente al 'de suyo': Individualiza porque la res es transcendentalmente individual ya 'de suyo'.

Esta individualización no consiste en dar a las notas que dimanan de la esencia o advienen a ella su carácter de concreción. Así como la unidad esencial no daba a las notas su contenido, ni la esencia en cuanto tal necesita 'producir' la realidad de aquello que reifica, tampoco la esencia cuando transcendentalmente individualiza las determinaciones ulteriores, las 'concretiza' Las notas ulteriores son concretas por si mismas, pero por su pertenencia a la esencia cobran el carácter de individuales. Por ello ha de distinguirse entre el carácter individual de la esencia y el carácter individualizado de las determinaciones ulteriores que dimanan de la esencia o advienen a ella. "La esencia en cuanto que transcendentalmente es ya individuo, diremos que tiene individuidad. Las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga individualidad" (SE, 490). También aquí el proceso es de la esencia a lo esenciado, también aquí aparece la esencia como princi-

(166) Cf. supra, pp 1004 ss

pio . La esencia es por sí misma individual, es decir, la individualidad está ya principiada en la esencia misma y por sí misma, porque la esencia es de por sí transcententalmente individuo. Es absurdo querer ver la individuadad como un resultado de concreciones sucesivas, como si éstas individualizasen, hiciesen individuo a la esencia; al contrario, es la esencia de por sí individual, de por sí perteneciente a sí misma según un modo propio, la que individualiza a las notas ulteriores, la que hace que estas sean realmente individuales por ser de este individuo. Y en este individualizar sus notas ulteriores, la esencia queda, a su vez, individualizada, su propia individualidad queda individualizada.

"Ya talitativamente, la diferencia es profunda: el individuo no se hace, sino que és'de una vez para todas, mientras que la individualidad se adquiere o se empobrece, y en todo caso siempre se modifica. Es la diferencia entre ser 'el'mismo y ser lo'mismo. La cosa real, mientras dura, es siempre la misma, pero nunca es absolutamente lo mismo. En función transcendental, la diferencia cobra otro carácter: significa que la individualidad precisamente por serlo individualiza. De suerte que no hay entonces sino un solo individuo en sus dos momentos de individuidad e individualidad" (SE, 490). El paralelismo con lo que dijimos sobre el carácter de realidad de la esencia es perfecto, y esto nos excusa de mayores desarrollos. Lo importante es subrayar como transcendentalmente las diferencias talitativas quedan absorbidas, no anuladas, en el individuo transcendental, que como individuo es único. Talitativamente la diferencia es clara: las notas constitutivas son como los analizadores de la unidad esencial, de la unidad coherencial primaria; las notas constitucionales que dimanan de lo constitutivo 'expresan'lo constitutivo; las notas estrictamente adventicias, 'concretan'al individuo; en los dos últimos casos, desde el punto de vista talitativo, son notas que determinan talitativamente al individuo al comunicarle su propia determinación. Pero en el orden transcendental, la situación se invierte: "la esencia resulta ser 'de suyo'un individuo, y gracias a esta su individualidad, confiere a las notas concretivas su carácter de individuales. La esencia 'individualiza'de suyo. Y por esto, la diferencia talitativa queda absorbida en el individuo transcendental. Este individuo es único" (SE, 490-491). Talitativamente las notas dan al individuo sus propias determinaciones, al individuo que es ya de por si 'tal'; transcendentalmente, es el individuo quien hace suyas, quien individualiza las determinaciones. Es, si se quiere, un reflejo de lo que ocurre con las notas esenciales y con la unidad esencial. La esencia es así transcendentalmente principio de individualizacion, principio de que su propia individuidad y principio de que las ulteriores determinaciones queden individualizadas.

En definitiva es también la esencia, tomada ahora transcendentalmente como lo real, como lo 'de suyo'; la que tiene un momento estructural propio, el de ser transcendentalmente constitución con carácter de individuo. La individuacion, ciertamente, no es un 'principio' especial dentro de la realidad de la cosa, sino un simple momento de ella, aquel momento según el cual la cosa es esa unidad física irreductible, es individual (SE. 137-138). Es la esencia misma real la que es ese 'principio'. Esto, aunque se asemeje mas a la solucion suareciana que a la contraria, no puede confundirse tampoco con ella. Lo vimos ya al estudiar talitativamente el problema de la unidad, de la constitución y de la especiación; lo acabamos de ver al estudiar la esencia como principio transcendental de la constitucion con su carácter de individuo.

Dimensionalidad transcendental: interioridad.

Este carácter principal de la esencia resplandece asimismo desde el punto de vista de las dimensiones, de la dimensionalidad que compete transcendentalmente mente a la esencia. Con el análisis de este punto no sólo quedará más en claro lo que son las dimensiones de la esencia, sino que aparecerá una vez más el carácter de principio total que compete a la esencia, tanto mirada talitativamente como transcendentalmente. En efecto, la constructividad talitativa de la esencia no solo determina el carácter estructural de la constitucion alidad, sino que determina otro carácter, el de la dimensionalidad.

La esencia es un constructo transcendental; en él se hallan los dos momentos de la constructividad (el de 'de las notas y el 'en' de la unidad) en funcion transcendental, ya que la transcendentalidad no puede menos de afectar a todo lo que es real, y tan reales son la unidad como las notas. La función transcendental de esos dos momentos consiste en ser determinantes estructurales del 'de suyo' en cuanto tal, determinantes porque en eso consiste el ser función transcendental, estructu ales porque determinan en cuanto constructos. Esta constructividad determina, por lo pronto, la unidad transcendental que es la constitucion, el modo como lo real mismo es uno; lo real transcendentalmente, esto es, como 'de suyo', se pertenece a sí mismo en cada cosa real <u>qua</u> real a su propio modo. Pero esto no agota toda la constructividad talitativa de la esencia ni, consecuentemente, toda la funcionalidad transcendental que le compete. Ya talitativamente hay una posible doble consideración, una que atienda a la inclusion de las notas en la unidad; otra, más radical, que vea la unidad en las notas, es decir, que responda a la primariedad y a la principialidad que compete a la unidad sobre las notas: "la unidad talitativa de la esencia como unidad coherencial primaria no sólo incluye las notas, sino que está 'en' ellas justo en cuanto primaria (SE, 491). Ahora nos preguntamos: ¿que función transcendental compete a este carácter real y primario de la unidad coherencial?.

Al hilo del análisis de la verdad 'real' vimos que, en el orden de la talidad, lo real se halla proyectado desde dentro en sus propias notas. Esto era apuntar ya, como no podía ser menos supuesto que la verdad real a donde nos lleva primariamente es al caracter de realidad de la cosa real, a lo transcendental rebasando lo puramente talitativo. Entonces ya aparecía que la proyección real desde dentro en sus propias notas no es sino el respecto formal de la realidad en sus notas, un respecto que no es sino la actualización de lo real en ellas. Las dimensiones no nos dan las notas que la cosa tiene y que, por la constitucionalidad transcedental, pertenecen a la cosa como algo 'suyo' sino que nos da la actualización de la cosa toda entera en sus notas; "la nota no se 'tiene', sino que se 'es' en ella. No es sino la constructividad talitativa de la esencia, la presencia de la unidad 'en 'las notas"(SE, 492). Este respecto proyectivo es la dimensión, que es siempre dimensión de la sustantividad, de la suficiencia constitucional de algo. Talitativamente la dimension es sino eso, la respectividad del én'de la unidad respecto 'de 'las notas, la presencia exigencial primaria de la unidad que está por ello en las notas actualizzándolas como notas esenciales: la esencia es siempre algo 'sido' respecto de la unidad primaria. Si esto es así talitativamente, la pregunta del último párrafo debe concretarse así: ¿Cual es la función transcendental de este 'en' en este su respecto a las notas? Esa respectividad nos llevaba talitativamente a la consideración talitativa de la dimension; esa misma respectividad talitativa nos lleva ahora a la consideracion transcendental de la dimension, a un nuevo carácter estructural del 'de suyo' mismo determinado en función transcendental por la unidad coherencial primaria por su respecto 'en' las notas.

La constitucionalidad nos llevaba a la idea de pertenencia: la esencia transcendentalmente, es decir, lo real, el 'de suyo' se pertenece a sí mismo en su modo propio; es el reflejo transcendental de la inclusion talitativa de las notas en la unidad. Transcendentalmente, las notas están incluidas en la unidad a modo de pertenencia; las notas pertenecen a la unidad y por ello la cosa no tiene 'sus' propiedades sino que es 'suya', y suya según su modo propio, lo cual lleva forzosamente a la incomunicabilidad, porque constitucion e incomunicabilidad se implican mutuamente, de modo que en esta implicación consiste la unidad transcendental en su propia estructura. (SE. 484). Pero si vemos no las notas en la unidad sino la unidad en las notas y atendemos al reflejo transcendental de este respecto talitativo, nos encontramos con algo nuevo. Talitativamente no se trata de una mera consideración mental: realmente las notas estan en la unidad, y realmente la unidad está en las notas. Consecuentemente, al primer momento responde el especial carácter transcendental que es la constitu-

cionalidad, de modo que el unum transcendental habrá de entenderse no vagamente o negativamente como aquello que es indiviso en sí mismo y está dividido de todo otro, sino que ha de identificarse formalmente con constitución transcendental. Pero al segundo momento, por lo mismo, ha de corresponder otro caracter transcendental, si se quiere, más radical, porque de esos dos momentos es primario aquel que se refiere a la unidad en las notas, supuesta la primariedad de la unidad esencial sobre las notas, a la que dedicamos un apartado especial.

Pues bien, el carácter transcendental que en funcion transcendental determina esta unidad, este 'en' en su respecto a las notas, consiste en que la esencia transcendentalmente " es algo que 'de suyo' es 'desde sí mismo' aquello que es. Y en este respecto, el 'de suyo' es un intus de su propia realidad, es 'interioridad'"(SE, 492). Interioridad no significa algo oculto, algo que está allende las notas esenciales o por bajo de ellas: esto supondría volver desde la sustantividad a la subjetualidad, desde el sistematico a la subjetualidad, y la esencia ha de entenderse formalmente como un constructo metafisico, como un constructo de realidad, como el sistema fundamental de la sustantividad. "Y el 'en' de su unidad, la interioridad, no es transcendentalmente sino el sistematismo mismo" (SE, 493). Interioridad tampoco significa intimidad: la intimidad sólo se da (intramundanamente) en las realidades humanas, mientras que toda realidad tiene interioridad, porque toda realidad tiene ese carácter transcendental del 'en' talitativo de la esencia, el sistematismo en función transcendental. El 'de suyo' es necesariamente un 'desde sí mismo'.

"Correlativamente, en la constructividad transcendental, las notas no son sino la unidad sida, esto es, la interioridad sida. Y esto es justamente un extra, una 'exterioridad'. Exterioridad no significa exteriorización ante otras realidades, sino la condición indispensable de toda posible y no siempre necesaria exteriorización. Exterioridad es un momento transcendental del 'de suyo', es la interioridad plasmada en ser lo real mismo; lo interior se halla actualizado en exterioridad, y lo exterior no es exterior sino en cuanto que es el ex de la propia interioridad. Lo que era talitativamente la unidad en las notas, es transcendentalmente la interioridad en la exterioridad; aquello era un caracter talitativo en el que se atendía a 'lo que' era la esencia, éste es un carácter transcendental en el que se atiende a la esencia como real, como puro 'de suyo'.

Desde este punto de vista transcendental la esencia, lo real, es algo 'auto-plasmado': "La constructividad transcendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad....Talitativamente, la esencia es el 'en' de la unidad y el 'de' de las notas. Transcendentalmente, en cambio, la esencia como realidad simpliciter es interioridad y exterioridad como momentos de

ese constructo metafísico que es el 'de suyo'" SE, 493). La constructividad talitativa de la unidad y de las notas esenciales es en función transcendental la estructura de interioridad y exterioridad. Estructura que no es una mera propiedad, sino a lo más una propiedad estructurada, pues dice formalmente la autoplasmación de la esencia, que desde sí misma se actualiza como realidad, se despliega a sí misma como realidad.

Y esta estructura es la que nos lleva al concepto preciso de lo que es transcendentalmente la dimensión: "el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del ex" (SE, 493). Dimensión es, entonces, un caracter estrictamente transcendental: "es el in en el ex como momento del 'de suyo' mismo" (SE, 494), la interioridad en exterioridad como momento del 'de suyo'. Naturalmente se trata de un respecto formal en el que la respectividad talitativa de las notas en la unidad está transcendentalmente absorbida en la respectividad transcendental del constructo metafísico que exterioriza en las notas en cuanto reales su propia interioridad real, su primario carácter de realidad.

Con ello se logra una visión de dentro a fuera. Las notas de lo real no son algo que sobreviene a un sujeto de modo que no tienen realidad sino unidad a un sujeto sustancial (Aristoteles). Ni lo real es una 'interiorización' de las notas en que su ser consiste (Hegel). Ambas concepciones van de fuera a dentro. Pero si lo real no es, primo et per se, sustancia, sino sustantividad, y si lo simpliciter sustantivo de la sustantividad es la esencia, entonces la esencia no tiene notas que sean de un sujeto, ni es meramente una interiorización, "sino que es una interioridad primaria que desde sí misma está ya plasmada (ex) en su propia exterioridad esencial. Es una visión 'de dentro a fuera', una visión desde el 'en' primario de la unidad y desde el 'de' constructo de las notas, pero ambas en función transcendental. La constructividad metafísica de lo real es esta estructura de 'interioridad' exterioridad', cuyo carácter transcendental formal es dimensión: Dimensión no es sino el ex del in en el constructo de realidad". (SE 495).

Cuando considerábamos talitativamente las dimensiones, veíamos a la cosa actualizándose en sus notas según el triple respecto de riqueza, solidez, y estar siendo. La cuestión es ahora, si al hablar transcendentalmente de las dimensiones, es decir, si al hablar no ya de la actualidad de la cosa en sus notas sino del momento del 'de suyo' mismo que es la interioridad en la exterioridad, puede seguirse hablando de triplicidad de dimensiones, y en caso afirmativo, si estas cobran o no un caracter nuevo. Las dos preguntas no pueden menos de tener una respuesta afirmativa, porque en lo transcendental ha de reflejarse todo lo que talitativamente es la cosa, y este reflejo no puede menos de ser

distinto, supuesto que ha de mediar la función transcendental. Esto vuelve a mostrar la principialidad de la esencia como principialidad de lo talitativo sobre lo transcendental, así como la plenitud y variedad que compete al carácter del 'de suyo'.

La riqueza en función transcendental lo que determina es la 'perfección' de lo real en cuanto tal. "La esencia, lo real, es 'de suyo' más o menos perfecta. Una esencia que en una sola nota lo fuera todo, tendría suma perfección. El ex constructo (según el cual es transcendentalmente exterior la interioridad de lo real) es ante todo su propia 'perfección'. Perfección es, pues, aquí un momento transcendental" (SE, 495). Esto nos sirve de rechazo para evitar el considerar la riqueza como la mera abundancia de notas. La riqueza prescinde de la pluralidad de notas y se sitúa en la línea de la plenitud.

La solidez en función transcendental es 'estabilidad': "la esencia es 'de suyo' más o menos estable; si no lo fuera, no sería algo 'de suyo', sino que se disiparía en pura nada" (SE, 495-496). Es un carácter transcendental que está allende toda consideración talitativa y que, por tanto, no debe confundirse ni con estático ni con quiescente. Es un carácter transcendental que lo mismo abarca estabilidades estáticas como estabilidades dinámicas, porque el modo de esa estabilidad es algo que está allende la determinación transcendental que es la estabilidad misma como carácter transcendental. Estabilidad transcendentalmente no significa sino que lo real, sea talitativamente lo que fuere (estático o dinámico), es estable en su realidad misma. Estabilidad tampoco significa que lo real sea una cosa como sujeto permanente bajo sus posibles movimientos, no sólo porque una consideración subjetial de la realidad no es lo suficientemente transcendental ni lo suficientemente profunda, sino porque no toda realidad, que por serlo ha de ser necesariamente estable, tiene porque ser subjetual. La estabilidad de lo real como subjetualidad no es ni el único ni el tipo ejemplar de estabilidad. La necesidad misma de que haya un sujeto permanente, el móvil, en el concepto metafísico del movimiento "es una consecuencia transcedental de lo real, y no al revés. Ni tan siquiera es necesaria esta consecuencia. El movimiento podría ser tan sólo un momento del acto primero mismo....de lo real, caso en el cual no podría hablarse con rigor de un 'sujeto' subyacente a él, sino de un substrato moviente. Una cosa es un substrato moviente; otra muy distinta un sujeto móvil" (SE, 497).

El estar siendo en función transcendental es duración. De ella hablamos suficientemente en páginas anteriores[167]....(Duración no es ni retener el ser ni retener la realidad, sino ser 'duradero', esto es, que por su propia estructura transcendental, toda realidad es 'de suyo' duradera. De lo contrario sería evanescente, no habría realidad. Y en este sentido es una dimensión transcendental

(167) cfr supra pp. 945 ss.

del 'de suyo'" (SE, 497).

"Perfección, estabilidad, duración, son tres dimensiones según las cuales lo real está plasmado desde su interior en la exterioridad intrínseca de sus notas. Son tres respectos formales del in en su ex. En ellas se expresa la dimensionalidad transcendental de lo real. Todo lo real es 'de suyo' más o menos perfecto, más o menos estable, más o menos duradero" (SE, 497-498). Se pertenecen mutuamente, pero además mensuran la realidad de lo real. Volvemos una vez más a la idea de que la realidad no es amorfa ni es unívoca, sino algo que desde sí mismo se diferencia y se gradúa. Las dimensiones en su unidad (están, en efecto, tan estrechamente vinculadas que a más perfección tiene que responder mayor estabilidad y duración, lo cual no puede menos de ser así porque las dimensiones no expresan sino el respecto formal de la estructura del suyo como interioridad en su exterioridad) mensuran efectivamente la realidad de la cosa, y son por ello estrictas dimensiones de la misma. En ellas se mensura lo real, y lo que en esta mensura se mide en forma de 'más o menos' es lo que constituye transcendentalmente el 'grado' de realidad. La palabra 'grado' está tomada del orden talitativo, pero esto no es sino un signo de cómo lo transcendental deriva forzosamente de lo talitativo. Pero se puede despojar a esa plabra de todo sentido talitativo para aludir a que las esencias tienen realidad en distinta medida. "Lo que constituye esta medida o mensura es justo la estructura dimensional de lo real en cuanto tal. Las cosas reales son 'de suyo' reales en distanta medida. Es, en cierto modo, una capacidad transcendental de realidad. Por esto en su diferencia de medida transcendental, las esencias no son gradualmente distintas, sino que no tienen medida físicamente común: fisicamente son inconmensurables" (SE, 498). Lo que esta constituído según distinta medida, es decir, lo que no tiene medida común, es, en esta línea, incomparable. Y precisamente las esencias están en cada caso construídas segun una distinta medida de realidad: por ello son entre sí incommensurables. Es decir, no puede tomarse una como medida originaria para, en comparación con ella, dictaminar cual es la medida relativa de las demás. Podemos si decir hasta cierto punto cual es el grado de realidad de cada esencia, en cuanto que nos sea dable atender a sus dimensiones, pero con ello medimos no una esencia respecto de otra esencia, sino un carácter exclusivamente transcendental: la realidad, el grado de realidad que a cada esencia compete. Fuera de esto las esencias son incomensurables o, si se prefiere, la medida esencial de cada una es su propia esencia. Y esto no es forzosamente una tautología, porque las esencias siendo siempre las mismas no tienen porqué ser siempre lo mismo ni por lo que toca a su individualidad ni por lo que toca a sus determinaciones concretas. Esto quiere decir que una esencia no puede medirse con otra, sino que debe medirse consigo misma. Y no olvidemos que la esencia transcenden-

talmente considerada abarca y reifica la realidad entera de la cosa y no sólo su momento estrictamente esencial. Por lo tanto, desde este punto de vista transcendental, las dimensiones transcendentales se tambien se extienden a la realidad entera de la cosa, y, consecuentemente, amplian, como quien dice el campo de su mensuración y el campo de su graduacion de la realidad no solo a lo estrictamente esencial sino a la realidad entera de la cosa. Desde un punto de vista transcendental todo se unifica, lo cual ciertamente no quiere significar que todo se uniformiza. Siempre quedará que una cosa es el principio y otra lo principiado, una la esencia y otro lo esenciado, una la realidad y otro lo reificado.

Tipicidad transcendental.

Tenemos así que "lo real es 'de suyo' perteneciente a sí mismo en su propio modo, y es además real en distinta medida. Constitución y dimensión son dos momentos estructurales transcendentales de la esencia como algo 'de suyo' (SE, 498). Lo real, la esencia, se pertenece a sí misma a su propio modo y desde sí mismo. Pero no podemos olvidar que esto se debe a la función transcendental que compete a la esencia talitativamente considerada. Hasta aquí hemos examinado la función transcendental de los dos momentos de la constructividad talitativa: el respecto de las notas en la unidad nos ha llevado a la constitucionalidad transcendental; el respecto de la unidad en las notas nos ha llevado a la dimensionalidad transcendental. Pero dentro aún de la talidad nos queda, por así decirlo, el respecto de totalidad talitativa, de la que tenemos que preguntarnos también por su función transcendental.

No cualquier talidad distinta permite una distincion de funciones transcendentales. Por otro lado, no es tema de una filosofía primera llegar a un catálogo de esencias, al que se podía llegar estudiando la diversidad formalmente talitativa. Pero sí es tema de una filosofía primera en su estudio de la esencia como principio de lo transcendental, el de analizar la diversidad talitativa en su funcion transcendental, la diversidad de esencias según que su función transcendental sea distinta. Es decir, no buscamos una diversidad talitativa que talitativa, sino una diversidad talitativa en orden a una diferente funcion transcendental. Se busca, pues, una diferencia en el constructo metafisico qua metafisico. A esta diferencia llama Zubiri tipicidad transcendental. Se situa así el tema de la tipicidad en el mismo plano transcendental que el tema de la constitucionalidad y dimensionalidad de la esencia. Precisamente por ello la constitucion y la dimension tendrán distinto carácter según sean talitativamente las esencias en cuestion. (SE, 499).

Aquí también ha de irse a la talidad para desde ella entender lo que es el orden y la variedad de lo transcendental: Así tenemos que todas las esencias

materiales, a pesar de ser talitativamente diversas en su talidad formal (cuerpos materiales, organismos, y todos los tipos que pueden darse dentro de esa doble denominación), tienen todas ellas una misma función transcendental, la que compete a todo lo real, a toda esencia: el orden al 'de suyo. Es lo que hace de ellas algo formalmente real. Esto, como mínimo, es propio de toda esencia real por serlo. Pero nos encontramos que las esencias materiales tienen sí esta funcion transcendental de instaurarlas como realidades con todo lo que compete a la realidad en cuanto tal, pero la tienen de un modo positivamente exclusivista, lo que hace de ellas unas esencias cerradas. Naturalmente toda esencia tiene sus notas talitativas segun una unidad clausurada cíclica, y esta clausura en funcion transcendental es el 'de suyo' con su doble momento estructural de constitucion y dimensión. Pero la esencia cerrada es cerrada porque toda su realidad transcendental queda agotada en ser de suyo en sí". Toda esencia es ciertamente algo en sí; lo que es propio de la esencia cerrada es no ser más que algo en sí (SE, 499-500).

Frente a ellas hay otras esencias que en funcion transcendental no sólo son 'en sí'; sino que son en sí tales que a su propio 'de suyo' pertenece en acto segundo comportarse no solo segun las notas que tiene, sino ademas en vista de su propio caracter de realidad. En acto primero esta estructura es lo que constituye la esencia abierta. "Apertura es aquí un carácter 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 tal. Son, no hay la menor duda, las esencias inteligentes y volentes" (SE, 500). No tenemos porqué repetir ahora los análisis que sobre lo que es apertura hicimos en la parte primera de este trabajo (~~cfr. supra, pp. 141 ss.~~ (168)). La apertura no es un caracter transcendental porque compete a toda realidad por el mero hecho de serlo; si cámpitiera a toda realidad, no podría distinguirse entre esencias cerradas y abiertas. Es, por tanto, un carácter transcendental estructural porque a lo que estan abiertas estas esencias es a su caracter de realidad qua realidad. A lo más, habría de entenderse este carácter transcendental a modo de disyuncion: toda esencia ha de ser forzosamente cerrada o abierta. Pero no hace falta apelar a esto. El caracter transcendental de la apertura es tal porque todo él se refiere a lo transcendental. Esto no quiere decir que la apertura apunte primaria y formalmente al termino que está abierto, porque apertura no singifica la condicion del término a que se está abierto, sino la estructura misma de la esencia intelectiva, de la esencia abierta en cuanto algo 'de suyo'. Es que la apertura, aunque se exprese en términos de acto segundo, propiamente es algo que compete al acto primero, porque sólo a este nivel se constituye la esencia abierta en cuanto abier-

(168) cfr supra pg 311ss

ta. Es algo que compete al mismo 'en si' de la esencia. El 'en si' es siempre la instauracion de algo como un 'de suyo. "Este 'en si' no excluye ni incluye sin mas una apertura transcendental. Cuando la excluye, la esencia es 'sólo' de suyo, 'solo' en sí. Cuando la incluye, entonces lo real es 'de suyo' algo 'en sí abierto', es inteligencia. De aquí se sigue que la esencia intelectiva tiene una funcion transcendental peculiar. La esencia talitativamente intelectiva en funcion transcendntal, instaura esa esencia ante todo como algo real, como algo que 'de suyo' es algo 'en sí'; pero a una con ello, la instaura como algo transcendentalmente abierto a loa que ella -la esencia intelectiva no es en sí, o a su propio ser en sí. Estos dos momentos no son estructuralmente independientes, y en su mutua pertenencia transcendental consiste formalmente el tipo de constructo metafísico a que estamos aludiendo. En esto se funda a la 'conveniencia' con todo lo real qua real, y por consiguiente el verum y el bonum. Por esta conveniencia la función transcendental de la inteligencia excede a la mera instauracion de la intrligencia como realidad propia. Pero este 'exceder', es decir, la 'conveniencia' no es algo primario, sino que es la consecuencia de una estructura transcendental de la esencia intelectiva: la apertura transcendental" (SE, 501-502).

La apertura está determinada desde lo talitativo; por ello es dable un 'en sí 'que no sea abierto. Tanto el 'en si 'como la apertura radican inmediatamente en la talidad. Claro que en el caso de la esencia intelectiva se da a una este doble carácter del 'en sí 'y de la apertura, de modo que lo que ella instaura transcendentalmente es en 'en sí abierto '. Se podría decir entonces que sólo lo talitativo en cuanto tal da paso a una verdadera propiedad transcendental, sólo lo que conviene a toda talidad, mientras que lo propio de algunas talidades, por ejemplo, la inteligencia, no daría lugar a ninguna propiedad transcendental. Pero esto sería así, sólo si no mediase la función transcendental de la talidad, y con ella, a la función transcendental de ciertas talidades que no están incluses en la idea misma de talidad. Ahora bien, es claro que aunque la inteligencia no sea nota de talidad, y que, por tanto, la inteligencia en cuanto tal no es propiedad transcendental, determina de hecho en funcion transcendental una propiedad transcendental, la verdad transcendental. La funcion transcendental no es en sí misma algo así como una propiedad transcendental, es decir, no es transcendental porque competa a todo lo real por el mero hecho de serlo, sino que lo es porque da paso a una verdadera propiedad transcendnetal. Sin inteligencia no habría verdad transcendental, como, más en general, sin cosa real no habría transcendentalidad alguna, Por lo mismo, la 'conveniencia' que tiene la inteligencia con todo lo real qua real no es ni algo primario ni algo independiente, sino que es algo formalmente derivado de la estructura transcen-

tal de la esencia intelectiva: la inteligencia conviene con todo lo real *qua* real porque es en sí abierta, y no es en sí abierta porque conviene con todo lo real *qua* real. Esta apertura es transcendental, volvemos a repetir, no porque convenga a todo lo real *qua* real, sino porque está radicada en el nivel mismo del 'de suyo' y porque está referida al nivel mismo de lo transcendental; finalmente, porque da paso a una propiedad estrictamente transcendental.

Esto hace que la referencia de la esencia intelectiva a su propia realidad en cuanto realidad y a otras presuntas realidades también en cuanto realidades, no sea algo añadido a su carácter de en sí, sino que la apertura es un momento formal de la realidad misma de la inteligencia en cuanto tal. Es la esencia misma la que es en sí abierta, o si se prefiere, es el en sí mismo el que está abierto, precisamente porque el en sí y la apertura son a una e inseparablemente la determinación que en lo transcendental compete a la talidad cuando ésta es intelectiva. "La esencia intelectiva es de suyo 'abierta en sí misma'" (SE, 502). Esto nos permite evitar el doble escollo de considerar la apertura como algo añadido al en sí, o de considerar el en sí como un resultado de la apertura misma. La apertura es un momento esencial de la esencia intelectiva como realidad, pero es momento que 'tipifica' lo que la inteligencia es como realidad de suyo 'en sí'. La apertura es un carácter transcendental del 'en sí' siempre que este haya sido instaurado por una esencia intelectiva. "Sólo porque la esencia intelectiva es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal.....Apertura es una modificacion transcendentalmente típica del 'en sí'. Por ser transcendental no es un mero añadido al 'en sí'; pero por no ser sino una tipificacion transcendental, se inscribe intrínseca y formalmente *a limine* en el 'en sí'. Esta precisa articulación del 'en sí' y de la 'apertura' en la esencia intelectiva es, pues, una estructura transcendental" (SE, 503). La apertura es una tipificacion transcendental del en sí, pero sólo eso, y la razón es porque es la misma esencia intelectiva la que es real en sí misma y la que, por serlo, puede estar abierta a la realidad en cuanto tal. Pero, por lo mismo, ha de hablarse de una verdadera estructura transcendental ya que se da una auténtica articulación entre el en sí y la apertura en la esencia intelectiva, transcendentalmente considerada. Es la consideración transcendental de la esencia que nos lleva no sólo a las propiedades transcendentales sino a la estructura transcendental de la esencia, ya que la transcendentalidad de la esencia representa una verdadera estructura; junto a la estructura de la constitucionalidad y de la dimensionalidad, hay que reconocer la estructura de la tipicidad. Quizá esta estructura no sea tan fácilmente reconocible en las esencias cerradas, dado que la articulación en ellas entre el en sí y su carácter de cerradas queda desdibujada por el carácter aparentemente negativo del 'nada más'. Pero vista

desde la esencia abierta es claramente reconocible, porque en ésta no solo se ve claramente no sólo la instauracion de algo como un de suyo: el en sí, sino también la instauracion comc algo transcendentalmente abierto aún a lo que ella misma no es en sí como realidad instaurada.

Este reconocimiento de la apertura como tipificación del en sí, tiene graves consecuencias metafísicas. No sólo es una prueba más de la radicación de lo transcendental en lo talitativo, no solo permite sobrepasar desde su raíz el arranque de todos los subjetivismos que consideran inicialmente a la esencia intelectiva como algo en sí y cerrado, no sólo evita el considerar a la esencia humana como puro suceder o acontecer, sino que permite una inteligencia plena de lo que es tipicamente la esencia intelectiva a diferencia de las que no lo son. Esta diferencia no es sólo que esa esencia tenga el añadido de una inteligencia, sino que ella misma queda tipificada, diferenciada transcendentalmente, precisamente porque la apertura se articula transcendentalmente con el en sí, con el suyo mismo. Vimos, en efecto, que el de suyo daba paso al suyo: consecuentemente, el de suyo peculiar de la esencia abierta debe dar paso a un suyo especial. "Vimos que la esencia, por ser 'de suyo', se pertenece a sí misma a su modo, y que esta estructura transcendental, la constitución, tiene como caracter suyo la individualidad que individualiza todo cuanto deriva de la talidad o adviene a ella, de suerte que transcendentalmente no hay sino un solo individuo. El 'suyo' de la esencia cerrada es simple individuidad. Pero en el caso de la esencia abierta, la apertura modifica transcendentalmente este constructo metafísico del 'suyo'. Toda esencia, en efecto, se pertenece a sí misma. Pero al ser abierta, se comporta en el orden operativo no sólo por sus propiedades talitativas, es decir, no se comporta sólo por ser tal como es en sí y nada más, sino que se comporta respecto de su propio caracter de realidad; se comporta no sólo talitativamente, sino desde su misma transcendentalidad en cuanto tal. Esto significa que 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" (SE. 503).

Apertura, vida y persona.

La pertenencia está radicada en lo que la cosa es transcendentalmente; es ese paso del de suyo al suyo que vimos al hablar de la constitución transcendental. Pero la transcendentalidad de la esencia se tipifica, según los dos tipos de la esencia cerrada y la esencia abierta. Por ello, la pertenencia misma no puede menos de diversificarse. Las maneras como son 'suyas' la esencia cerrada y la esencia abierta, son por tanto distintas. La esencia cerrada es sólo 'materialmente' suya; transcendentalmente, el ser vivo se pertenece a si mismo solo materialmente, por ue está abierto a los estímulos, pero no lo está formalmente

a su caracter de realidad; el animal superior es un primordium de esencia abierta; es esencia cuasi-abierta, donde el 'cuasi' expresa el caracter de mero primordium. Por eso el animal no tiene sino individualidad; es suyo sólo material mente, sólo como individuo transcendental. (El sentido de esta apertura fue estudiado largamente en la parte primera de este trabajo; cfr. pp. 78-81). (169)

En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya 'formal y reduplicativamente': " no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal caracter de realidad, en su propio 'ser-suyo'. Es su realidad en cuanto tal lo que es 'suya'. En acto segundo, este poseerse es justo la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad. La vida como transcurso es mero 'argumento' de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente: pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona" (SE 504). (No pretendemos desarrollar estas ideas que, aunque someramente, han sido ya utilizadas en el estudio de la antropología de Zubiri, Antropología, pp. 49-56). No se trata de que, en el caso de la esencia abierta, se sepa la propia pertenencia, se tenga conciencia de ella; esto sería un fenómeno parcial y derivado, que supone la pertenencia, pero no sólo la pertenencia material sino la misma pertenencia formal, porque lo que hace la inteligencia es que esa pertenencia que es el poseerse sea un pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explicito de realidad, de modo que la realidad desde sí misma, en virtud de tratarse de una esencia intelectiva, sea un pertenecerse a sí misma como realidad. Lo que cambia no es el añadido de que se conozca la pertenencia, sino la pertenencia misma que cobra un caracter completamente distinto. (170)

En este caso, en el orden constitutivo no tenemos mera individualidad, sino transcendental personeidad. Lo que es individual en toda esencia sin excepción, es en la esencia abierta personeidad, porque el poseerse como un carácter del acto primero no es sino una tipificación transcendental del suyo propio transcendentalmente de toda esencia. Podría decirse que no se entiende cómo puede darse un poseerse en el acto primero, cuando la inteligencia no opera. Pero por eso se decía que la apertura es algo de la esencia misma, algo que afecta al caracter mismo de realidad de la esencia abierta. Solo despues llega la operación intelectiva y aun la conveniencia con todo lo real. Personeidad es, por tanto, el tipo de individuidad de la esencia abierta. "Y así como el individuo, transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personeidad, 'personaliza'

(169) cfr. supra, pp. 167-174 ; (170) ...

(en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene 'personalidad'.... Personeidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi 'propio' mi, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. Persona es el 'suyo' de la esencia abierta. Es un caracter transcendental" (SE, 505). Aquí viene a parar el estudio del unum que arrancando de la idea de constitución precisa lo que es transcendentalmente individuidad, y lo que es transcendentalmente esta individuidad, cuando lo es de una esencia abierta, que tiene que tener ese suyo peculiar, que se expresa en lo que es el poseerse. A este poseerse llama Zubiri vida, con lo que propiamente vida es sólo la personal. Uno puede diferenciar la vida personal de otras presuntas vidas por un sin número de diferencias talitativas que exigen, a su vez, diferencias talitativas en el plano del acto primero. Pero en filosofía primera lo que ha de distinguirse es la vida por lo que es transcendentalmente. Y transcendentalmente vida es pertenencia a si mismo en el respecto formal y explicito de realidad: la vida sólo es personal por ser la vida de una persona, donde vida y persona han de entenderse última y transcendentalmente. Se trata de una esencia que 'de suyo' se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque es una esencia transcendentalmente abierta. Concretando en el caso del hombre, que intramundanamente es la única esencia que es abierta y que es persona, diremos que "el hombre, por razón de su talidad intelectiva es 'de suyo' esto es, transcendentalmente, una esencia abierta. Y en el 'suyo' de la esencia abierta es en lo que transcendentalmente consiste la persona" (SE, 506). Esta apertura en el caso del hombre es impresión, pero su estudio lo realizamos ya en la parte primera de este trabajo. El hombre es estructuralmente ya personeidad, y lo es animalmente. Lo es desde su propia estructura talitativa, y esta estructura no puede menos de tener su reflejo en el orden transcendental: el animal de realidades tiene que ser animal personal y forzosamente.

Esencia abierta y esencia cerrada son, pues, los dos tipos transcendentalmente distintos de toda esencia en cuanto 'de suyo'.

"Nos proponíamos concebir la esencia en su transcendentalidad. Y hemos visto ante todo que la esencia tiene un carácter transcendental. Transcendentalidad es el carácter de realidad en cuanto tal, a saber, el 'de suyo'. Y la esencia es lo constitutivo de lo real en función transcendental, esto es, en orden al 'de suyo'. Esta esencia como realidad 'de suyo' no tiene solamente unas propiedades transcendentales, sino también una estricta estructura transcendental. Lo constitutivo de lo real es, en efecto, de caracter constructo, Esta constructividad talitativa en función transcendental determina constructo metafísico. Y este constructo tiene su estructura propia, una estructura, por tanto, transcendental. Esta estructura tiene tres momentos estructurales

como constructo metafísico, la esencia se constitucion individual, es un sistema dimensional, y tiene un tipo determinado. en exterioridad. La esencia es 'de suyo' suya y a su modo propio; es 'de suyo' una interioridad en exterioridad, según dimensiones distintas; es 'de suyo' una interioridad cerrada o abierta a su caracter mismo de realidad. La pertenencia intrínseca de estos tres momentos constituye la estructura transcendental de la esencia (SE, 507) 508). Vuelve, pues, a aparecer la esencia como principio, como principio de su caracter transcendental y de su estructura transcendental: la esencia que es talitativamente lo que es como lo constitutivo de lo real por la función transcendental que le es propia, tiene ese caracter transcendental de ser 'de suyo'; por el cual no solo es realidad sino que reifica cuanto de ella dimana o cuanto a ella adviene. Es también principio de su estructura transcendental, precisamente por ser talitativamente un constructo en cuanto constitutiva, y un constructo en funcion transcendental, que determina un constructo metafísico, Ya homos visto cuales son los tres momentos de este constructo, como cada uno de por si esta estructurado y como los tres representan una única estructura, la estructura transcendental de la esencia como constructo metafisico.

Propiamente queda cerrado con esto el estádo de la esencia y de la principialidad de la esencia en torno a los tres frentes principales: principialidad de la esencia e inteligencia; principiacidad de la esencia y talidad; principialidad de la esencia y transcendantalidad. Pero el estudio ha sido hasta aquí predominantemente analitico. Como conclusion de todo el trabajo, es menester ahora lanzar un a mirada atras para recoger sinteticamente lo que es la principialidad de la esencia. Es lo que intenteramos como colofon de este trabajo, bajo el epigrafe del mismo Zubiri: 'caracter principial de la esencia'.

CONCLUSION:

CARACTER PRINCIPIAL DE LA ESENCIA

CONCLUSION : CARACTER PRINCIPIAL DE LA ESENCIA 1032-1083

Introducción 1032-1036

a) principialidad intelectiva 1036-1052

b) Principialidad de la realidad 1052-1063

c) Principialidad de la esencia 1063-1083

La esencia como principio era el propósito fundamental y el objeto formal de este estudio. Es que el libro de Zubiri coloca la esencia "en la línea de la principialidad metafísica en cuanto tal" (SE, 509). Cierto que introduce profundas innovaciones en la concepción de lo que es principio y de lo que es esencia. Por ello nos ha obligado a ver la esencia desde muy variados ángulos, a los que corresponden modulaciones distintas de lo que ha de entenderse por esencia. Principio para Aristoteles es siempre y sólo aquello de lo que en última instancia algo viene, con lo que la razón formal de principio ha de verse en el "de donde" mismo. Este "de donde" puede plantearse, al menos, en el triple orden de lo que es, de lo que deviene y de lo que se conoce. Podría así hablarse de principios constitutivos, principios causativos (extrínsecos) y principios cognoscitivos. Zubiri se ha limitado en las páginas de SE al estudio de los principios constitutivos, no sin introducir un cambio radical frente a la concepcion aristotélica, de modo que ya no se puede hablar propiamente de principios constitutivos sino de principios estructurales y de distintos niveles de principialidad y de estructuración. Esto no puede considerarse como una arbitrariedad, porque anda por medio de un nuevo sentido y una nueva orientación para la metafísica: Zubiri, en efecto, piensa que no se alcanza la radicalidad última de lo que son realmente las cosas sino atendiendo a lo que son las cosas estructuralmente.

Las implicaciones de esta nueva orientación metafísica son muchas: implicaciones por delante e implicaciones por detrás. Por delante, al entender lo esenciable no simplemente como naturaleza sino como aquello que es real, al entender lo esenciado no como sustancia sino como sustantividad. Por detras, al entender la esencia no como lo especificante, ni siquiera como composicion de materia y forma, sino como principio estructurante de la sustantividad. Ahora bien, si se tiene una idea distinta de lo que es real, si se tiene una idea distinta de lo que es primo et per se real, y si se tiene una idea distinta de lo que en la cosa real queda formalmente principiado por eso de que es primo et per se real -la importancia de estos tres puntos no necesita de ponderación- es que estamos ante una nueva metafísica. Este es el caso de la metafísica zubiriana que entiende lo real como "de suyo", que entiende lo primo et per se real como esencia, y que entiende lo formalmente principiado por la esencia como sustantividad. Si se nos dice, por ejemplo, que la funda-

mental division de lo real no debe plantearse, ni aun intramundanamente, desde el esquema sustancia-accidente, sino desde el esquema sustantivo-insustantivo (SE, 514), pudiera parecer que estamos ante unos nuevos nombres tan sólo, si es que realmente no se capta a una el peso del esquema sustancialista sobre la historia de la filosofía, y la importancia de los desarrollos y supuestos de lo que es la sustantividad; pero si ambos extremos se consiguen, entonces podrá uno percatarse de la radical novedad metafísica de este empeño.

Se ve así, fundamentalmente, la esencia como principio de la sustantividad. La sustantividad es entendida como un sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución, en el que la esencia es el subsistema fundante. Esta fundamentación y principialidad de la esencia en cuanto esencia es ser determinante posicional o funcional de las notas de la sustantividad. La esencia, a su vez, ha de entenderse como constructividad, como estructura: un sistema constructo es formalmente estructura, de modo que los momentos esenciales se co-determinan mutuamente en su unidad no según el esquema de acto y potencia, sino según un nuevo esquema de equivalente determinación y actualización. En esta codeterminación de las notas en su unidad exigencial primaria que es el término absoluto de la constructitividad esencial consiste el ser estructura. Esta estructura es el principio determinante posicional de la sustantividad, de las notas constitucionales, cuyo "efecto" es la "posición" de esas notas. "Lo esencial como principio es un principio estructural" (SE, 512).

Entendida así la esencia, ya no puede considerarse como una vía al modo de Leibniz: "sólo porque hay una estructura esencial puede haber en algunos casos y aspectos de la sustantividad una vis" (SE, 512). Pero esta estructura no puede entenderse tampoco como si fuera una estructura hilemorfica al modo de Aristoteles. Pudiera estimarse que la diferencia es pequeña. ¿Qué puede ir, en efecto, de una codeterminación a una determinación la potencia por el acto, máxime en casos en que la potencia no se considera como pura potencia? Desde las puras palabras poco, de tal modo que el apoyarse inicialmente sobre esta contraposición más bien conducirá a valorará erróneamente la diferencia.

. Pero si atendemos a que la diferencia nace de una "visión" distinta de la realidad y que lleva a una ficisión" distinta de la realidad, y atendemos asimismo a que esas visiones

han llevado, como no podía ser menos, a conceptuaciones de la realidad muy distintas, tan distintas que ni siquiera pueden ser contrarias. Cuando Zubiri, por ejemplo, asegura que "en estos dos puntos (la realidad como sustantividad y la esencia como constructividad) se cifra, por lo que hace a nuestro problema, toda la diferencia con Aristóteles" (SE, 481), no está trazando un programa sino sintetizando muchas páginas de investigación. Querer, entonces, alcanzar la diferencia de sus formulaciones conclusivas inmediatamente desde estas mismas formulaciones es algo utópico, porque, en definitiva, de lo que se trata es de una nueva visión de la realidad y de una nueva metafísica con que acercarse e interpretar ultimamente la realidad.

Esto es lo que implica la sustitución de la sustancia por la sustantividad. Atendamos a que esa sustitución no se lleva a cabo por negación de la validez del concepto de sustancia, sino por negación de su rango metafísico. La sustancia no es un concepto suficientemente radical y último como para presentarse como la realidad por antonomasia. Naturalmente esto supone que se tiene un nuevo punto de vista sobre la realidad, pues no hay duda que para la realidad tal como era vista por Aristóteles era la sustancia el concepto adecuado. La sustancia no puede seguir viéndose como el on por excelencia, aunque se reconozca el que se den sustancias y que las sustancias sean utiles en la consideracion metafísica. Basta con atender a lo que ocurre con los cuerpos inanimados, donde ya es formalmente la sustantividad de la nueva sustancia lo que confiere a esa realidad el carácter de realidad por excelencia. Pero la cosa es más clara aún en los seres vivos donde la sustantividad no coincide ni formal ni materialmente con la sustancialidad, ya que un organismo no es una sustancia, sino que tiene muchas sustancias, y sustancias renovables mientas que no tiene sino una sola sustantividad, siempre la misma, de modo que la esencia de un ser vivo no puede verse como algo formalmente sustancial sino como estructura. (SE, 513). Como en su lugar vimos, esta preponderancia metafísica de la sustantividad sobre la sustancia cobra todo su valor al entrar en el campo de las sustantividades estrictas, concretamente en el campo de las realidades humanas.

La articulacion entre las notas esenciales de cualquier sustantividad no puede ser, desde luego, la de sustancia-accidente, porque carecería de sentido considerar como accidental una nota esencial. Pero tampoco puede ser la de dos sustancias incompletas que se articulasen hilemorficamente, cuando en un ser vivo, sus momentos esenciales se codeter-

minan mutuamente. La estructura entonces no es una forma sustancial informante tanto por razón de la codeterminación como porque la estructura misma no es sustancia sino sustantividad. La esencia de un ser vivo es una estructura: "la articulación entre las notas de una realidad es estructura cuando por ella posee propiedades sistemáticas, algo irreductible a la mera copulación externa de elementos. La estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas.

Esto, como no puede ser menos, se refleja en la unidad. Una de las más poderosas razones por las que se recurre clásicamente al esquema de materia y forma, y, más en general, al esquema acto y potencia es para salvar la unidad metafísica de lo real: dos actos no podrían constituir, mientras lo son, una verdadera unidad esencial. Pero es que la idea de unidad que subyace a esta concepción es la idea de unidad sustancial. Ahora bien, la verdadera y radical unidad de lo real es, como se expuso en su lugar, la unidad de sustantividad que es, en definitiva, una unidad exigencial de coherencia. "La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad. En la propia unidad sustancial lo primario, como esencia, es el sistema de sus notas constitutivas qua sistema" (SE, 514). Con lo que resulta que "lo principial en cuanto tal es estructura. La esencia es lo simpliciter real en lo real, es el 'de suyo' en cuanto tal; y este 'de suyo' es un constructo cuyo carácter formal, tanto talitativa como transcendentalmente, es 'estructura'" (SE, 514). Aun en el caso de una realidad 'de suyo' esencialmente extramundana, aunque el concepto de esencia ya no sea unívoco, en el orden de los conceptos no podemos concebir esa esencia "más que partiendo de la idea de estructura y concentrando sus momentos por elevación hasta reducirlos en el límite a algo así como un simple punto. Sería la sustantividad plenaria. Pero ... intramundanamente, la esencia es 'de suyo' principio de la sustantividad como estructura" (SE, 514).

¿Es esto todo lo que puede afirmarse sobre la principialidad de la esencia?. ¿Es solamente esto lo que sobre dicha principialidad se ha analizado en las páginas anteriores?. ¿Queda con lo aquí apuntado sintetizada toda la novedad metafísica de Zubiri?. Ciertamente que no. Es verdad que ahondando en estos breves apuntes se puede reconstruir todo su pensamiento; es verdad que esos apuntes no pueden entenderse si no es analizando todo su pensamiento. La frase que resume su libro y en el que todo él culmina: "en definitiva, como principio, la esencia

es principio estructural de la sustantividad" (SE, 517), no sólo supone un estudio de lo que es la esencia, sino que implícitamente afirma que sólo un estudio sobre la esencia nos pone en la vía recta de lo que es la realidad, toda la realidad. Y éste es el punto nuclear de nuestro trabajo: no sólo el estudiar la esencia como principio, es decir, no sólo estudiar lo que es la esencia, sino estudiar la realidad entera como principiada en la esencia. El resumen dado en las páginas anteriores presenta mal que bien lo que es la esencia: la esencia es fundamentalmente principio estructural y estructurante, pero no se hace cuestión expresa de la esencia como principio de toda la realidad. Parecería que sólo se ve, en este resumen, la esencia como un tema entre otros de la metafísica. Y no es sólo esto. Zubiri no ha estudiado la esencia como podía haber estudiado la existencia, las causas, Dios, el hombre, etc. Su estudio de la esencia no sólo toma a ésta como objeto de la metafísica sino que la eleva a principio metafísico y, con ello, a principio de la metafísica. Estudia la esencia, porque por ella debe comenzar -con el sentido primero y último de los principios-, según su visión de la realidad, el estudio de la metafísica, donde principio no se ha de tomar como comienzo empírico sino como aquello desde donde la realidad se nos presenta más radical y totalmente. El esfuerzo de todas las páginas anteriores ha sido el mostrar no sólo cómo debe entenderse la esencia, no sólo como debe entenderse la esencia en cuanto principio, sino como queda esclarecida fundamentalmente, principalmente, la realidad entera desde la esencia entendida como principio. Dicho en otros términos, SE no es un estudio -todo lo original que se quiera- de un tema todo lo capital que se guste de la metafísica clásica, sino que es ante todo una nueva metafísica, caracterizada como principialidad de la esencia. Y no es una nueva metafísica porque trate temas inexplorados hasta ahora, de modo que por la cantidad de nuevos aspectos puede hablarse de una novedad metafísica dentro de lo que podría considerarse como metafísica clásica, sino que lo es porque responde a una nueva visión de la realidad y llega a un nuevo concepto de realidad, a un concepto de lo que es *primo et per se* transcendental, que es, en definitiva, donde se diferencian las metafísicas.

a) Principialidad intelectiva.

No vayamos a creer que es sin más evidente lo que ha de entenderse por realidad, o que la filosofía entiende siempre lo mismo por realidad. Hay una gran inclinación a considerar la realidad como

una especie de existencia tal como nos la ofrecen las cosas materiales, las cosas de las que nos consta indudablemente su realidad. Y esto no es así, ni por lo que toca a la opinion vulgar ni por lo que toca a la reflexión filosofica. Zubiri observa, por ejemplo, que "la realidad de lo real ha sido historicamente entendida segun maneras muy diversas". (SE, 510). Ha sido entendida, por ejemplo, como poder, como sistema de poderes o poderosidades; ha sido entendida también como fuerza, como la fuerza de la propia realidad. Lo decisivo en estas concepciones no es que consideren la realidad como poder o como fuerza, según los casos, sino en inscribir el sentido mismo de la realidad en cuanto nuda realidad dentro de ese sentido primario que sería el poder o la fuerza. Pero es que ni aun el sentido de realidad que se encuentra ya en los presocraticos y que se va a derramar por todo el saber occidental, según el cual la realidad de lo real consiste en que cada cosa real sea algo "de suyo", es decir, que la realidad sea por lo pronto "nuda realidad", es un sentido uniforme y constante. Y la razón de que esto suceda así es clara, ya que "qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentarsenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas. Piénsese, por ejemplo , en que todo el idealismo transcendental está apoyado sobre el enfrentamiento intelectivocon las cosas como objetos" (SE, 389). Piénsese asimismo que la concepción escolastica de lo transcendental y con ello de toda la realidad está basada en entender este enfrentamiento primario, es decir el acto propio y formal de la inteligencia, como "concebir". Piensese igualmente en que el planteamiento hedieggeriano está basado en lo que es el darse del ser en la comprension. Piensese finalmente en que la idea de realidad zubiriana surge de ver la índole formal del acto intelectivo como actualización.

Si esto es así, un estudio de que es lo principal y de lo que es lo principal noyuede menos de abordar el tema a traves de la discusión de esa índole formal y primaria de la inteligencia. A primera vista, no parece que tal discusion tenga mucho que ver con lo que debe ser la principialidad de la esencia. Esto, tal vez, sería así, si es que se estudiase meramente la esencia y no su principialidad, es decir, si el objetodel estudio fuera meramente uno de los temas de la metafisica, una entre otros muchos posibles. Pero no es éste el caso. Se estudia la esencia porque se ve en ella principialidad y la ultimidad de lo re

Entonces es preciso mostrar por qué y cómo corresponde esa principialidad metafísica a la esencia y a qué sentido de la esencia. Con lo que tenemos que la principialidad de la esencia no sólo aparece por lo que es la inteligencia, sino que ha de mostrarse tal sun frente a la inteligencia: que algo aparezca sólo "en" la inteligencia no implica que sea lo que aparece "por" la inteligencia, pues esta desde si misma puede mostrarse como aquel que no principia la realidad sino que es principiada por esta. Pues bien lo que por lo pronto muestra la inteligencia es una principialidad absoluta de la realidad en cuanto tal. Esto pudiera dar paso a una doble objeción: primera, que esta principialidad de la realidad está reconocida por todas las filosofías llamadas realistas, de modo que en este sentido la principialidad aquí propugnada no ofrecera novedad alguna; segunda, que aqui se trata de una principialidad de la realidad y no propiamente de una principialidad de la esencia, con lo que ésta no queda mostrada como algo peculiar de la concepcion de Zubiri, sino como algo reducible, por lo que toca a este punto, a una generalísima principialidad de la realidad, patrimonio comun, como decimos, de todos los realismos.

Al primer reparo puede contestarse que si la realidad misma se entiende de formas muy distintas, aun dentro del realismo, con mayor razon se entenderá diversamente la principialidad de la realidad. Inmediatamente veremos en que consiste en concreto tal principialidad, tal como se analizó en toda la parte primera del trabajo. Al segundo reparo, ha de decirse que efectivamente toda la principialidad de la esencia no puede aparecer si se la enfoca tan sólo desde el ángulo intelectivo; por ello, ademas de una principialidad intelectiva, se han estudiado una principialidad talitativa y otra transcendental, las tres extremadamente ligadas, pero que era preciso recorrerlas por separado para captar todo el valor de esa principialidad con su propia jerarquia. Cuando en la tercera parte se ha hablado de una identidad entre esencia y realidad, se ha justificado el que no rompe la unidad de lo tratado el hablar por separado de una principialidad de la realidad, por lo que aun en esa parte puede hablarse con justeza de una principialidad de la esencia, aunque todavia desde un aspecto parcial. Por un lado es la consideracion que en esa primera parte se hace de lo que es formalmentemte la inteligencia la que nos va a llevar a exigir una principialidad para la realidad como esencia; pero por otro, solo cuando se estudia en sí misma la esencia y se la estudia ademas como principio de realidad, es cuando aparece formalmente la principialidad total que compete a la esencia. Porque en definitiva

no es sólo que esencia y realidad se identifiquen realmente, lo cual justificaría ya, aunque no rigurosamente, el que se aplicase a la esencia lo que de inmediato parece competer a la realidad, sino es que ha de verse a la esencia misma como principio de la realidad de una forma muy precisa: la esencia es la que reifica, individualiza, etc. todo lo real, aun lo no esencial; y, además, tanto el carácter transcendental y la estructura transcendental de todo lo real radica en lo que es talitativamente la esencia. No significa esto que lo transcendental no sea esencia. Lo único que implica es que ha de entenderse lo real primariamente como talidad que en función transcendental tiene un carácter y una estructura transcendentales. La función transcendental misma pertenece a la esencia como talidad, lo cual nos permite, en virtud de esta función, ver a la talidad esencial (perdónesemo el pleonasmo) como principio de todo lo que es real.

Se dirá que es diferente el sentido en que la realidad puede ser principio frente a la inteligencia del sentido en que puede hablarse, por ejemplo, de la esencia como principio de la realidad. Esto es así. Con todo no nos fuerza ni a buscar un término general distinto para cada principialidad, ni siquiera a exponer desde un comienzo los diferentes sentidos que pueden atribuirse a la principialidad. El empezar por una discusión sistemática de lo que es principio y de las distintas formas en que algo puede ser principio, corre un doble peligro: el de partir de las ideas para llegar a las cosas, y el de ignorar formas reales de ser principio. Aquí también podríamos decir que es la realidad misma la que nos debe mostrar las distintas formas en que se presenta *eso* que llamamos principio. Esto puede ir contra la claridad y contra el sistematismo, pero a favor del debido realismo. Estamos ante una investigación y no primariamente ante una exposición. Por otra parte, una suficiente y clásica delimitación de lo que es principio la acabamos de dar siguiendo a Aristóteles.

Con tales observaciones podemos entrar ya en la presentación sintética de los análisis llevados a cabo en la primera parte de este trabajo sobre la principialidad que a la esencia compete desde el punto de vista de la inteligencia. Volvemos a repetir que esta principialidad aparece de inmediato no tanto como una principialidad de la esencia cuanto como una principialidad de la realidad, que esto no rompe ni la unidad del trabajo ni, menos aun, niega la principialidad última de la esencia, porque la realidad no es sino un aspecto de eso que Zubiri

entiende por esencia, como se ha demostrado en la segunda y en la tercera parte de este trabajo. Así como la esencia ha sido entendida aquí de un modo preciso y distinto, pero con una amplitud y una ultimidad.-también con una novedad-desconocidas hasta ahora así también se amplían, se ultiman y se remueven los sentidos que han de atribuirse a lo que es principio y a los modos como la esencia es principio.

Cuando, por lo propio, se afirma la principialidad de la esencia frente a la inteligencia, se asegura a la realidad una prioridad sobre la inteligencia. Dicho así sin más parece que, primero, se trata de un sentido muy lato de principialidad, y segundo, de un sentido común a todas las filosofías no idealistas. Pero si apuramos lo que ha de entenderse por esa prioridad, entonces la doble objeción desaparece. Porque aquí priori ad se entiende como la expresión abstracta y castellana del prius zubiriano; ahora bien, este modo de entenderse la realidad como un prius es algo muy peculiar y es algo que merece metafísicamente la apelación de principio. Porque el prius, como lo hemos repetido incansablemente, no implica una mera independencia de lo conocido respecto del conocimiento, sino algo mucho más principal, tanto que solo en él resplandece propiamente la formalidad "realidad". Si ya a la cosa-estímulo puede atribuírsele un sentido de principio respecto del estímulo mismo, tanto por su sentido de independencia cuanto por su sentido de originación, mucho más habrá que atribuírselo a la cosa realidad-, que no es sólo algo independiente, que no es sólo algo extra-anímico, sino que es algo formalmente prius. Pero desglosemos el sentido último y total de estas afirmaciones.

Ya en 1947 recogía Marías una preocupación de Zubiri por distinguir entre principio, elemento y causa, pues la confusión más o menos latente que ha venido rodando desde Aristóteles entre estos tres términos ha supuesto un verdadero lastre para la filosofía(171). No es lo mismo ver la idea de la principialidad desde lo que es la causa o aun desde lo que es elemento, y verla desde lo que es principio sin más. No en vano se sigue una línea u otra. Las tres son legítimas, no faltaba más. La cuestión es otra. La cuestión es preguntarse qué línea es metafísicamente más profunda. La filosofía de los presocráticos es un incesante preguntarse por los principios de las cosas, pero subsumiendo que los auténticos principios son los elementos; más expresamente aun en Aristóteles, la filosofía es formalmente una búsqueda de los principios de las cosas, pero fundamentalmente se trata de una búsqueda de las

(171) Introducción a la filosofía, Madrid 1947, p 159

causas de las cosas, sean estas extrínsecas o intrínsecas. En Zubiri, como no podía ser menos en una filosofía primera, la pregunta es también por los principios, pero ni las causas ni los elementos, aún siendo en algún sentido principios, le parecen suficiente y totalmente principiantes. Esto supone, al menos, dos cosas; una, que se tiene una idea mas amplia de lo que es principio; otra, que se cuenta con una visión nueva de lo que ha de ser la metafísica en su exordio y consecuentemente, de lo que ha de ser la metafísica en general.

Esta nueva visión, puede formularse generalísimamente diciendo que la principialidad compete ultimamente a la realidad. Atendamos a que no se trata sino de una formulación generalísima, para no concluir que estamos ante un realismo cualquiera. Y esto por dos razones al menos, porque se trata de un realismo entendido desde la principialidad, y porque tanto esta principialidad como la realidad misma son presentadas de un modo que no es reducible a un realismo indiferenciado. Ya en la prioridad atribuible por el realismo a las cosas sobre el conocimiento, X. puntualiza y agudiza una serie de prioridades, porque en definitiva no basta con asegurar una primariedad de la realidad frente al yo, frente a la razón, frente a laverdad, o frente al concepto, sino que se ha de llegar a sostener una primariedad de la realidad aun sobre la nuda inteligencia, de modo que se dé una verdadera prioridad en la actualidad física sobre la actualidad intelectiva. Veamos esto mas detenidamente, aunque a modo de resumen de las páginas dedicadas al tema en la parte primera de este trabajo.

Aun concediendo momentaneamente que el yo consistiera en ir hacia el no yo, lo primario sería que el yo es una realidad, que consistiría en ir hacia el no-yo, pero que empieza por ser realidad. El aspecto de ir hacia el no yo se inscribe dentro del carácter de realidad. Si el yo fuera realidad porque va hacia un no-yo, el yo puro lo sería por estar puesto por mi conocimiento de mi mismo, es decir, estaría puesto por un segundo yo, y así hasta el infinito. Pero aun prescindiendo de esta retorsion de la idea fundamental del idealismo, el analisis de lo que es constitutiva y operativamente el yo, nos llevan a afirmar la primariedad de la realidad misma sobre el yo entendido como un ir hacia, como una posicion transcendental del objeto. En el orden constitutivo, el yo no es la realidad del sujeto, sino que la realidad del sujeto es la que tiene como propiedad el ser un yo; ser "yo" es un momento, no único ni primario, de la realidad del sujeto en este segundo, es de-

cir , es un momento operativo, de modo que la realidad del sujeto está allende del yo. Pero es que, además, en el orden operativo, el yo puro, aun cuando vaya hacia el objeto, no consiste formalmente en este ir hacia él, sino en darle mera actualidad en la inteligencia. Puede darse actualizacio sin que se dé objetivación, y aun puede entenderse la objetivación sin recurrir formalmente al 'ir hacia'. Ni siquiera la conciencia, que pudiera entenderse como una forma de objetivación más alejada del 'ir hacia', no es ella misma una realidad, de modo que, siquiera materialmente, cupiera identificar realidad y conciencia, inscribiendo aquella en ésta, aun reducida la realidad a la realidad consciente. La razón es que la conciencia no sólo no es realidad en acto primero, sino que no lo es tampoco en acto segundo, porque no es sino carácter de un acto, de los actos conscientes.

La primariedad de la realidad está reconocida aun por el idealismo. Esto nos pone en guardia para determinar el realismo como un reconocimiento de la primariedad de la realidad sobre el conocimiento. El yo puro es el yo en cuanto pura realidad, de modo que el yo empírico y el yo puro no son sino la realidad de un mismo yo considerado o bien como un yo 'tal' o bien como un yo 'real' en cuanto realidad. La realidad del yo se concebiría idealisticamente, pero se da ya un reconocimiento implícito de la primariedad del momento de realidad, sobre el yo como un 'ir hacia'. Esta interpretación idealista consiste, pues, en estimar que la realidad del sujeto es ser un yo, y en estimar que el yo en su pureza trascendental consiste formalmente en 'ir hacia' al no-yo. Aquí es donde ha de enfrentarse a la interpretacion idealista de la realidad, la intepretacion realista de la realidad: el yo no es la realidad del sujeto, sino que es la realidad del sujeto la que tiene como momento suyo, uno entre muchos, el ser yo. Tampoco el yo puro puede reducirse a un mero 'ir hacia'. El momento operativo que representa el yo, ademas de exigir por su caracter operativo un apoyo metafisico -principialidad- en un acto primero, no queda suficientemente descrito, ni aun como momento operativo, desde una perspectiva meramente intelectiva, aun no reducida esta a ser mera posicion. Aun alli donde la inteligencia se enfrenta con una res objecta primariamente no se le presenta la res qua objecta sino qua res, es decir, aun alli donde se da objetualizacion, y no siempre se da, la principialidad cognoscitiva compete a la realidad en cuanto realidad. Lo que se actualiza en la intelección como realidad previa no tiene el caracter formal de objeto. Lo tendria si el yo fuera exclusivamente algo intelectivo y si, siendo solo algo intelectivo, consistiera formalmente en un 'ir hacia' el no-yo; solo entonces este no yo nos saldría al

encuentro y seria objeto, Pero el yo, aun reducido a su aspecto formalmente intelectivo, no consiste sino en actualizar el no-yo, el actualizarlo como realidad, y solo derivadamente en constituir esa realidad como objeto. No todo lo formalmente intelegido es formalmente objetual, y aun en la intelección de algo como objeto, el momento de realidad se presenta en la intelección misma como un prius no sólo de su verdad, sino aun de su objetualidad.

La principialidad de la realidad queda asi doblemente reconocida: de parte del sujeto, porque es su carácter de realidad el que fundamenta toda posible aparicion del yo, y de parte del no-yo porque es la realidad misma de ese no-yo la que se presenta como un prius aun del carácter mismo del objeto, que, a su vez, no aparece sino supuesto el enfrentamiento de un yo que va hacia el no-yo, primero porque está apoyado en su propia realidad, y despues porque la realidad misma del no-yo posibilita ultimamente, principalmente, el que actualizada intelectivamente pueda constituirse en objeto.

Pero es que, aun sin reducir la intelección a posición, se puede insistir de distinta manera en la prioridad que compete a la realidad. Desde luego ha de insistirse en la prioridad de la realidad frente a la razón. Si se prefiere es la razón misma, rectamente considerada, la que nos fuerza a admitir una nueva principialidad de la realidad. Podriamos remitirnos sin mas a la radicacion que expusimos en la parte primera de la razón en la inteligencia, y pasar sin mas a la primariedad de la realidad frente a la inteligencia a concluir la primariedad de la realidad sobre la razón. Pero esto no seria suficiente, ya que esta radicación misma viene imperada por la realidad misma, de modo que por ello aparece un nuevo matiz de la principialidad de la realidad sobre el conocimiento. Cierto que el apelar a la realidad sin mas no sea suficiente para explicar por qué ha de haber razón. La razón no es en manera alguna resultado necesario de la mera existencia de la realidad; de la razón sin mas no cabría paso a una propiedad trascendental de la realidad. No está incluido en el carácter de realidad la necesidad de que deba ser buscada; más aun, la realidad está ya presente en la primera de nuestras intelecciones. Pero tampoco explica suficientemente el orto de la razón humana el que la inteligencia capte cosas a medias y se decida a captarlas enteramente, porque esta explicacion exige a su vez otra que nos aclare justificadamente porqué sabe la inteligencia que capta cosas a medias, y por qué se decida a captarlas por entero. No es hora de repetir los análisis que realizamos en la parte

primera. Basta con resumir que es la realidad misma, la que por estarnos presente no solo como algo que 'está ahí' y que se representa, sino como algo 'en hacia' y que nos lleva más allá, fundamenta la razon.

No es, en efecto, difícil de observar que los conceptos se obtienen primariamente de las cosas, pero las cosas nos ofrecen conceptos no sólo representativos sino tambien impulsivos y directivos. La inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de un estar 'ante' las cosas y la de un ir 'en dirección hacia' otras; por la primera, el hombre obtiene conceptos representantvios, por la segunda, logra conceptos direccionales, conceptos que son verdaderas vias conceptuales. Ahora bien, la razón ultima y representa suficiente de que haya conceptos direccionales no es que se dan conceptos representativos, sino que, anteriormente a ello, la inteligencia este abierta a la realidad sentientemente, y por tanto, no solo esta ánte' ella, sino que esta 'en direccion hacia' ella. En definitiva, son las cosas las que nos ofrecen diversas vias para seguir adelante, mientras que la labor de la inteligencia consiste en discernir las vias posibles de las imposibles. Pero esta labor de la inteligencia es precisamente la razon, que se pone a laborar y buscar arrastrada por las cosas mismas tal como realmente se ofrecen a la inteligencia humana.

De ahi que la razón sea constitutivamente búsqueda, apertura. La razon es siempre razón abierta. No sabe lo que va a encontrar, ni tan siquiera si va a encontrar algo. Pero está constitutivamente abierta al termino de su búsqueda. Esta apertura no es sino la expansión dinámica de la estructura formal de la inteligencia sentiente en el 'hacia' de la realidad aprehendida por ella. La realidad, desde sí misma, tiende a expansionarse en algo más que su pura realidad, y en ello estriba radicalmente el momento del 'hacia' este movimiento de la realidad es ciertamente movimiento de la realidad en la inteligencia sentiente, de modo que a esta es a la que compete formalmente llegar a convertirse en razón, pero es movimiento de la realidad misma. Son siempre las cosas en su carácter de realidad las que nos dan y las que se nos dan, y en este doble darse son ellas las que nos dan razón. que se nos dan. La razón construye el camino hacia las cosas, ella misma es el camino, pero un camino que se apoya en las cosas, que no solo sustentan el puente sino que impulsan a construirlo. El camino que sigue la razón no es para encontrar la realidad, porque el proceso no acaba sino que comienza en la realidad; es, al contrario, un camino que va de las cosas a su fundamento, a su razón. Son en definitiva las cosas, la realidad de las cosas, la que nos da o nos quita la razon. La

La razón es en si misma siempre y solo busqueda, la busqueda del fundamento de la verdad de algo que se ha aprendido. Razón es ir desde una realidad, impulsado por la realidad, hacia el fundamento de su verdad. Este fundamento así encontrado, ha de enfrentarse con la cosa de la que es presunto fundamento, porque es la cosa real la que en última instancia da la razon. Es en definitiva la realidad la que impulsa a la razón.

La razón, pues, pende de que en el término hacia el que va, lo real, nos dé o no nos dé la razón. Es siempre razón abierta. y esta apertura es la que confiere a la razón su carácter de vía o busqueda. La razón es siempre razon abierta, y esta apertura no es sino el reconocimiento de la principialidad de la realidad frente a la razon. En este sentido y en este campo limitado de realidad y razón podríamos decir que principialidad es apertura. En efecto, la razón es abierta porque tiene que buscar, tiene que salir de donde está en busca de lo real; porque no es ella misma suficiente para darse razon, sino que tiene que esperarla de que las cosas mismas se la den; finalmente, porque la realidad que se le hace presente en hacia'le impulsa y le obliga a una verdadera busqueda que no es mera especulación o amenidad, sino que es busqueda hacia un encuentro en que coinciden su propio esbozo inquisitivo y la respuesta de la realidad misma. Pero aun este esbozo que propone la razón viene impulsado por la realidad.

Como ya se expuso largamente en la primera parte cómo la conceptuacion se apoya en la actualizacion, en la mera actualizacion intelectiva, podemos pasar inmediatamente a esta para abarcar mejor la principialidad de la realidad frente al conocimiento. No hay por que insistir largamente en esto, ya que la actualizacion no es sino la remision a la realidad como un *prius* a su presentacion misma en la inteligencia. La actualizacion compleja nos mostraba claramente que era la cosa físicamente actual en la nota, la que, al actualizarse intelectivamente esa nota, quedaba intelectivamente actualizada. Por ello la actualizacion intelectiva remite formal y reduplicativamente al complejo cosa-nota como realidad propia que da verdad a la intelección y que es la inicialmente actual y la que proporciona su actualidad a la inteligencia. Tan es así que en la actualizacion intelectiva nos vemos remitidos no de cualquier manera a la cosa sino a la última y radical realidad fundante de todo lo que es real 'en' algo. Es a esta realidad ultima que fundante de la cosa misma, y consecuentemente, que fundante de su actualizacion en la inteligencia, a la que nos vemos remitidos en la actualizacion intelectiva por la fuerza de

realidad misma.

Por ello observa Z, que la inteligencia está en la cosa porque la cosa está en la inteligencia. El 'en' no ha de entenderse en la linea de continente y contenido. El 'en' ha de entenderse en la línea de la actualizacion. y en esta linea el momento principal es aquel en el que la cosa en si actualizada fuerza desde sí a la inteligencia a actualizarse conforme a ella y quedandose en ella, anteriormente a toda idea y representacion. Una vez dado este paso, la inteligencia puede estar en la cosa, no solo en el momento de quedarse en ella y de ser regido por ella, supuesto que en la presentacion misma de la cosa esta se ofrece como un prius a la presentacion misma, sino aun a los momentos ulteriores del concepto y de larazon. Siempre sera verdad que la inteligencia esta actualizada por la actualizacion de la cosa en el acto que ella 'reproduce' que la cosa esta actualizada en la inteligencia porque en si misma estaba fisicamente actualizada como realidad. La cosa puede ser en su fisicidad termino de la actualizacion intelectiva, porque en su fisicidad ha movido la actualizacion intelectiva, y para ello ha tenido que estar del modo que sea—esta es una cuestion psicologica— en la inteligencia. En este sentido la cosa está en la inteligencia como realidad previamente a que la inteligencia como actualizacion intelectiva este en la cosa. Es la idea del prius de la realidad sobre la inteligencia expresada metafisicamente. Es la actualizacion intelectiva de la actualizacion fisica de la realidad de la cosa, el momento formal y radical de la inteligencia, pero esto no es sino una nueva forma de mostrar la principialidad de la realidad frente al conocimiento. La actualizacion intelectiva es inicialmente una mera actualizacion, es decir, una actualizacion que envuelve lo actualizado como cosa que era 'ya' en si misma algo propio. Por serlo, la cosa se presenta en ella con una doble condicion, la condicion de realidad propia, y la condicion de realidad actualizada; pero de modo que esta segunda condicion no solo supone la primera, sino que consiste formal y constitutivamente en sumergirnos en el caracter de realidad propio de la cosa. No es sino la remision y la retencion en la realidad propia de la cosa.

En efecto, la actualizacion supone que la cosa real esta actualizada como una actualizacion en que la cosa real no solo es real, sino que remite formalmente desde la actualidad intelectiva a su propia realidad. La actualizacion intelectiva se da solo en la inteligencia, pero el acto que se actualiza en la inteligencia es el acto de la cosa, un acto en que esta no solo es real, sino que esta realizandose como real. Este 'acto' de seguir realizandose como real, es la actualizacion misma, que, por tanto, esta inicial

radicalmente - principialmente, en la cosa real. Y esto no sólo en cuanto la cosa real se actualiza en sus notas físicamente, sino porque anteriormente esta realizandose como real, es ella misma actualizacion. La actualidad intelectiva no hace sino seguir este proceso yendo de la cosa real en su momento de realidad a la cosa real en su momento de realizarse; la actualidad intelectiva remite de la cosa real a su realidad, si se quiere, de la realidad a la realidad en cuanto realidad, porque esta remision y reduplicacion esta en la realidad misma.

Esto nos hace ver como en Z la prioridad esta siempre en la realidad aun respecto de la verdad misma. Descartes ha radicalizado ciertas tendencias anteriores de la filosofia, todas aquellas que no llegan a la mera actualizacion como índole formal y radical del acto intelectivo, y ha inscrito el orden de lo real en el orden de lo verdadero, como si, en definitiva, fuera la inteligencia, en cualquiera de sus formas, el fundamento formal de la verdad. Lo seria, si para los efectos de lo inteligido, la índole formal del acto de intelección fuera la de ser posicion o intencionalidad husserliana, o aun si fuera ser ideacion, conceptuacion o predicacion. Pero si la índole formal de la inteleccion es actualizacion, ya no puede ser asi, como acabamos de ver. Lo que fundamenta la verdad de la inteleccion es la cosa misma en su índole propia de realidad; es ella la que al actualizarse funda la verdad de la inteleccion, con lo que el primer momento de la verdad es ser actualización de la cosa en la inteligencia. La prioridad y la principialidad está en la cosa, porque la primaria operacion de la inteligencia es la de ser mera actualizacion, y lo que en la inteligencia se actualiza es la cosa misma. El fundamento mismo de la inteleccion es la cosa, y, consecuentemente, el fundamento ultimo de la verdad de la cosa es asimismo la cosa misma. Si la cosa ha de estar actualizada intelectivamente tal como es, lo cual se requiere de un modo u otro para que haya verdad, el fundamento de la verdad está en la cosa misma.

El análisis de lo que es el conocimiento muestra no sólo que la inteleccion es primariamente actualizacion, sino que muestra tambien que esta actualizacion es un enfrentarse con las cosas reales de un modo formal y determinado, y este modo formal es el de realidad. No hay inteleccion sin esta formalidad, y siempre que se da esta formalidad hay inteleccion. Con lo que la realidad aparece de nuevo como el caracter propio y constitutivo del intelegir en cuanto tal. Sin la cosa real no habria verdad, pero sin la inteligencia, lo que hay en la cosa no seria verdad. ¿no se destru-

ya con esta afirmacion lo que venimos diciendo, de modo que el ser formal de la verdad dependeria formalmente de la inteligencia?. No, porque, primero el momento de "haber" es el que fundamenta el momento de "ser; incluso el momento de "ser verdad"; segundo, porque la inteligencia en tanto da paso a la verdad formal en cuanto es facultad de lo real en cuanto real, es decir, en cuanto es actualizacion intelectiva entendida estrictamente. Pero ya hemos visto que la actualizacion no es sólo que suponga la principialidad de la realidad, sino que consiste formalmente en remitir desde si misma a esa principialidad.

Esto se apreciá mejor desde el verum transcendental. No tenemos por qu insistir de nuevo en la radicación del verum transcendental en la verdad real. Basta ahora con recoger que algo es transcendentalmente verdadero, primero, porque es real, lo que lo posibilita convenir con aquella realidad que por su apertura transcendental conviene con todo lo real en cuanto real El verum transcendental es transcendental primariamente porque es real, y es, además, verum por su conveniencia con una facultad que por ser facultad de realidad, es una facultad de lo transcendental. La esencia talitativamente intelectiva en funcion transcendental instaura su esencia propia como algo real, aunque esta instauracion tenga una tipificacion caracteristica de modo que la realidad sea en si abierta mas alla de lo que ella es en si. En esto se funda su conveniencia con todo lo real en cuanto real, pero esta conveniencia es consecuente a la apertura estructural de la inteligencia, porque la inteligencia es abierta conviene con todo lo real, y no porque conviene con todo lo real es abierta, Esto nos muestra que la primariedad esta siempre en lo real. Lo que es absolutamente primario es la cosa-realidad, la cosa realidad que es verdadera y la cosa-realidad que es la inteligencia. La verdad transcendental es algo doblemente derivado: derivado de la realidad de la que es condicion, y derivado, en cuanto verdad, de la realidad en la actualizacion posible de la inteligencia, la cual por ser facultad de realidad conviene necesariamente por ser ella misma real.

Por dondequiera se mire, la primariedad, aun el caso de la verdad transcendental como momento de la verdad real, esta en lo real, que por ser real y ser real de tal modo real hace que derivandamente, aunque necesariamente, lo real aparezca con ciertos caracteres trascendentales diferenciados, La referencia a la inteligencia no la declara a esta autónoma y principal, porque ella es formalmente y ultimamente remision a la realidad.

Por ello el carácter de lo real no es tal porque se presente como verdadero, de modo que seria real aquello que es realmente tal como yo,

o la inteligencia divina, lo pienso. Andan implicadas en este planteamiento varias ideas ya analizadas, como son la de entender la esencia como la realidad del concepto objetivo, y la de estimar que la índole primaria de la inteligencia sea el concebir, el producir conceptos objetivos. Ser real no consiste formalmente en ser el momento terminal de la verdad, porque ni siquiera el conocer puede entenderse primariamente no solo desde la objetualidad pero ni desde la conceptuacion objetiva. La conceptuacion objetiva remite ella misma a una prioridad de la realidad presente; un conocimiento sera objetivo porque se conforma positivamente con la realidad presente, y no se conforma con la realidad presente por ser objetivo. Realidad presente que en su formal caracter de realidad no puede entenderse como mera independencia del acto mental ni como "causante" del contenido actual de ese acto, porque el momento de realidad se presenta en la inteleccion no solo como independiente del acto intelectivo, sino como anterior a él, como un prius respecto de la presentacion misma de su independencia. La verdad recurre la sentencia segun la cual es real lo que es verdadero, y es verdadero lo que es justamente como yo lo pienso, es una verdad derivada, con la que la realidad no tiene nada que ver formalmente. Por ello a Z. aun la verdad ontológica le parece una verdad derivada, derivada precisamente de la verdad real que a su vez es una afirmacion incondicionada de la prioridad de lo real. La anterioridad y la ultimidad están en la realidad que desde sí misma y en sí misma aparece en una doble condicion, en la que consiste la verdad real necesaria, pues no puede no haber conformidad en la doble condicion por serlo de la realidad misma que obliga a la inteligencia a actualizar lo real como lo es actualmente. Al contrario, si se pone como principio y ultimidad lo verdadero, ultimamente careceriamos de ultimidad y principialidad porque iriamos a un proceso sin fin; la razon es que para considerar a la verdad misma como real habria que considerarla como termino de otra verdad, que a su vez no seria real sino por ser termino de otra. De hecho es el mismo proceso del yo idealista, que considera el momento de "ir hacia" como anterior al momento de realidad. Este parecido no es fortuito. La concepcion idealista saca las ultimas consecuencias de la concepcion cartesiana.

Esta primeridad de la realidad, esta principialidad de la realidad explica su la unidad de los modos de inteligir que se multiplican por el caracter sentiente de nuestra inteligencia. La unidad de los sentidos esta en la inteligencia. La inteligencia consiste en aprehender la realidad en sus diversos modos respondiendo asi a una realidad que es tambien una en

la unidad de sus modos de realidad. Esta unidad no es sólo radical sino tambien intrinseca y formal; esto es, no es solo que cada uno de los modos radique en la inteligencia, sino que cada modo esta formalmente recubriendo a los demas, porque aunque los sentidos sean distintos y sientan la realidad de distinto modo, todos ellos sienten lo mismo, la realidad, en cuanto que son sentidos intelectivos. De ahí que estos modos se recubren entre si en la unidad de la realidad misma. Y por tanto, la inteligencia intelige la realidad unitariamente en este recubrimiento de sus diversos modos. Al ser la inteleccion formalmente actualizacion de la realidad, los modos de inteleccion son necesariamente, a traves de los sentidos, modos de realidad. Por qué no es esto ninguna forma de paralelismo lo explicamos largamente en su lugar.

Pero aunque aquello que primera y formalmente sea inteligido sentiente y aquello en que se resuelven todos los conceptos, más aun, todas las "actuaciones" de la inteligencia, es realidad, esto no significa que la formalidad realidad consista en el modo como las cosas mismas estan presentes a la inteligencia, pues la primeridad de la inteleccion de lo real en su realidad, se funda en la primaridad de la realidad como algo "de suyo", aunque no hubiera inteleccion alguna. El que solo la inteligencia, y no la pura sensibilidad, pueda enfrentarse con lo irreal - con lo a-real tambien se enfrenta la sensibilidad-, y esto gracias a que su formalidad propia es la realidad, nos muestra hasta que punto lo real es radicalmente lo principial. La sensibilidad no puede "dar realidad" a lo que no lo tiene física y actualmente; la inteligencia si, aunque sea en un momento derivado de su inteleccion, que originariamente encontró la formalidad "realidad" en las cosas. El prisma cognitum intelectivo tiene que ser la realidad, porque en su primeridad la inteligencia es mera actualizacion, y por la índole misma de la mera actualizacion no puede ser movida y formada sino por la realidad misma. Podra despues desplegar multiplemente las posibilidades de la inteligencia sentiente, pero siempre moviéndose en el elemento de realidad, que se le actualizo en su primer y principial momento intelectivo. En este primer momento la inteligencia se abre a lo transcendental, y precisamente por ello le quedan abiertos no solo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas: puede llevar a actualidad todas las posibilidades de lo que ella misma es. La inteligencia solo puede caminar por la irrealidad, gracias a la realidad en su doble sentido de lo físicamente real y de la formalidad intelectiva de realidad. Como el segundo sentido se funda en el

primero, la principialidad de la realidad se extiende a través de la intelugencia hasta lo irreal.

A esta principialidad de la realidad física no obsta el que se llegue a través de la formalidad de realidad, en cuanto esta en la inteligencia, que es algo intrínseco al modo de aprehension intelectiva, pero extrinseco a la realidad misma. La aprehension intelectiva es ciertamente extrinseca a la realidad, pero la formalidad aprehendida en ella es intrinseca a la realidad misma. La simple aprehension intelectiva es mera actualizacion; en su virtud, en la misma aprehension la realidad esta presente como un prius a la presentacion misma. La prioridad es la que permite y fuerza a pasar del momento extrínseco de "ser aprehendido" a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehension, como una realiad que de suyo es lo que es antes de estarnos presentes, es decir, como algo que posee su realidad no sólo con independencia sino con anterioridad. La formalidad intelectiva de realidad que intelectiva no es lo primario, como si la realidad no fuera mas que el modo como las cosas estan presentes a la inteligencia, pues en la primera y mera actualización se nos remite forzosamente a la realidad como algo de suyo, anteriormente a su presentacion intelectiva. No que anteriormente a la presentacion intelectiva se nos dé ya la realidad, sino que en la presentacion la realidad se presenta como algo anterior y fundante de la presentacion misma. No es que por ello la intelección se anule a si misma, sino que descubre su propia índole, según la cual la principialidad intelectiva corresponde a la realidad, porque la inteligencia, formalmente es facultad de realidad, en donde realidad es hasta cierto punto mas sujeto que objeto. En el analisis de la intelección, la intelección nos remite forzosamente a la realidad como principio y fundamento de nuestra intelección, Que esa realidad haya de entenderse como espiritu o como materia, como tal o como cual, es ya otra cuestion, que no se descubre en la mera actualizacion. No confundamos, como ya se ha advertido frecuentemente en estas páginas, lo que es la actualizacion o la verdad real con lo que seria una intuicion clarividente y comprehensora. Baste con decir que lo que es principio en la inteligencia no es el ser, sino la realidad sentida como un de suyo previo a toda presentacion sólo meramente aprehensiva.

Esta primoridad de la realidad aparece aun en las cosas sentido. No sólo es que la nota real sea anterior a la posibilidad de vida con una anterioridad kata physin, sino con una anterioridad hath' aisthesin contra lo que Husserl y Heidegor pretenden, una anterioridad por el modo primero y

y primario como la cosa real es percibida: cuando yo percibo una puerta no es anterior la percepción de la puerta a la percepción de la nada realidad de lo que es puerta, sino que percibo siempre primero la realidad en que se apoya la posibilidad de vida que es la puerta. Tan es así que la posibilidad misma es entendida a modo de realidad, aunque no sea ella formalmente una nota real.

b) Principialidad de la realidad

A pesar de todas estas insinuaciones que pretenden desvirtuar la impresión de que la principialidad reclamada por X en favor de la realidad por lo que toca a lo intelectivo es reducible a la propugnada por un tradicional realismo, quizá no haya quedado suficientemente resaltada y diferenciada esta principialidad atribuida por Zubiri. Si se quiere entender esta en lo que es, no puede evitarse todo lo dicho en la parte primera de este trabajo. Con todo para favorecer esa intelección y a la par para desarrollar el sentido de la principialidad en X y para reparar en la más estricta principialidad de la esencia, vamos a detenernos brevemente aquí en recoger aquellos aspectos ya tratados que ponen en claro qué se ha de entender por principialidad y qué se ha de entender concretamente por realidad principial. Así volverá a verse que no todos los realismos son iguales.

Desde luego, la principialidad intelectiva ha sido una mostración de la principialidad de la realidad sun respecto de lo cognoscitivo. El haber entendido la índole formal del acto intelectivo no como posición, ni como idesación, ni como predicación, ni como intención, ni como desvelación, sino como actualización, suponía sí un realismo, pero un realismo que se diferenciaba profundamente de otros: los que arrancan de la desvelación, de la idesación o de la predicación. Pero además, el recurrir formalmente a la realidad como formalidad de la habitud intelectiva, y al entender esta formalidad desde la mera actualización, nos abríamos ante una principialidad de la realidad que no puede confundirse con una independencia cualquiera de lo conocido sobre el cognoscente, o con una prioridad puramente temporal o sun causativa. Con todo, queda sun por explicitar como lo que aquí se entiende por realidad no es solo distinto de lo que otras filosofías entienden al referirse a lo que es último y principial, sino cómo lo aquí entendido por realidad principial es principio incluso de lo que esas filosofías entienden por metafísicamente último.

Previamente hay que señalar una principialidad de lo real sobre una realidad entendida desde la apariencia y sun sobre una realidad entendida

La apariencia-recordemos el análisis efectuado sobre Júpiter-auriga- no es un puro ente de razón ni algo meramente lógico. La apariencia es algo más que ilusión subjetiva. Y, sin embargo, no es realidad. La figura aparente tomada en y por sí misma, precisamente por ser apariencia no tiene existencia de suyo. Tiene sí una cierta existencia, pero apoyada en aquello de que es apariencia. Parece realidad, porque se apoya en algo que existe de suyo, pero tomada formalmente en y por sí misma es irreal. A Júpiter la figura de auriga no le compete de suyo. Es decir, Jupiter-auriga no es que sea apariencia porque el ser auriga le compete de un modo accidental, sino porque no le compete de suyo, mientras que el ser Júpiter sí le compete de suyo. Este ejemplo no se trae sino para mostrar que ha de radicalizarse el concepto mismo de existencia para interpretar lo que es realidad. Volveremos sobre ello, pero el ejemplo y el análisis de lo que es apariencia nos lleva a ver como más radical el de suyo que la existencia, porque en definitiva algo solo es realmente lo que es cuando aquello que es lo es de suyo, lo que de suyo es, aunque a veces 'exista' como esto o lo otro, y aunque esto y otro tenga su apoyatura en lo que es de suyo aquello de lo que son figura y apariencia. Lo fundamental es atender al modo de existir.

¿Habrá que recurrir entonces al carácter érgico para entender como real aquello que produce efectos reales? Este planteamiento no puede ser último, ya que para determinar lo que son efectos reales debemos estar al tanto de lo que es real, con lo que el carácter érgico ya por este capítulo muestra su carácter derivado, derivado precisamente de lo que es real. Además el carácter érgico serviría para darnos a conocer que algo es real, pero no sería suficiente para mostrarnos lo que es la realidad. Hay en efecto cosas que actuan sobre las demás. Pero este carácter ergico no es sino una <u>ratio cognoscendi</u> que presupone que ya se tiene un concepto de lo que es la <u>ratio essendi</u> de lo real. Así si se concibe la realidad como mera existencia, entonces se entiende que efecto real es un efecto existente. Pero esta existencia del efecto o cosa en la misma dualidad insinuada al hablar de la apariencia, o presupone ya la realidad de la cosa, con lo cual el carácter érgico no nos dice lo que es propiamente la realidad. Aparentemente una silla, una cosa-sentido produce efectos reales, con lo que llegaríamos a suponer que la silla es una cosa real. Pero los efectos reales de la silla no se producen por su condición formal de silla, por su carácter de cosa-sentido, sino porque esta posibilidad de vida que representa la silla en cuanto tal está principiada en las propiedades reales de lo que es formal realidad en la silla, es decir, la madera, la figura, etc. Esto nos indica

que el carácter órgico sin más no nos dice formalmente lo que es la realidad, y que está reclamando una raíz de su propia aparente realidad. No se trata sólo de que el efecto requiera una causa, ni que el carácter operativo presuponga metafísicamente un carácter estitativo, sino que se trata formalmente de que el carácter de realidad que compete a lo órgico viene principiado en el carácter de realidad como algo de suyo.

Por ello, aunque el apelar no meramente al carácter órgico sino al carácter de natural suponga una profundización mayor en lo que es principio de todo lo real, tampoco puede decirse que pueda entenderse como tal principio a la naturaleza. Sería real aquello que consiste en tener principios internos operativos. Y lo sería porque todo lo que entendemos como real envuelve como momento intrínseco suyo el ser naturaleza. Esto es verdad, pero verdad a medias. En efecto, la naturaleza presupone, como principio y fundamento suyo, el "de suyo"; como lo prueba lo dicho sobre el carácter órgico; la naturaleza solo es naturaleza cuando los principios son formalmente intrínsecos, es decir, intrínsecos en un sentido metafísico, en cuanto que le competen a la cosa como de suyo. Se dirá que esto es lo que se asegura, cuando se habla formalmente de principios intrínsecos, pues intrínseco no puede significar algo meramente interno. Pero es que justamente por ello, la intrinsecidad sin la que no hay naturaleza hace inmediata referencia a ese de suyo, a algo anterior a los principios intrínsecos, a algo que les proporciona ese carácter de intrinsecidad. Como contraprueba vale el que en la cosa real puede haber momentos que no son formalmente naturaleza. Tal es, por ejemplo, el momento de personeidad, de sustantividad, etc. Estos momentos no son reales por ser naturales, sino que lo son porque unitariamente articulados forman en esa su unidad un de suyo.

Tanto la apariencia como el carácter órgico y la naturaleza nos remiten a algo más principal al querer entender formalmente lo que es realidad, y al querer entender que es lo principial de la realidad. Tres respuestas clásicas deben considerarse en este punto, lo real y lo principial debe entenderse desde la existencia, debe entenderse desde la esencia como positiva aptitud para existir, debe entenderse como ser.

¿Deberá entenderse últimamente la realidad como existencia?. Ante todo, no es fácil decir que ha de entenderse por existencia, una vez que hemos rechazado por falta de ultimidad la visión de la existencia desde el carácter órgico. Por otra parte, más de una vez se ha insistido a lo largo de este trabajo en que "qué" se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre

la manera primaria y fundamental de presentírsenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas. Piensese, por ejemplo, en que todo el idealismo transcendental esta apoyado sobre el enfrentamiento intelectivo con las cosas como objetos". (SE, 389). Pues bien, puede pensarse que esa manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas sea el concebir, con lo que qué sea existencia cobra un caracter singular. En efecto, al concebir la realidad como existencia, esta queda concebida como extra-animidad; es realidad todo aquello que al ser concebido se me presenta como no recibiendo su ser de la concepcion misma, sino que es extra animem, donde anima se toma en el sentido de acto concipiente de inteleccio La extra-animidad es ciertamente un momento extrinseco a la realidad, pero nos sirve para procurarnos un concepto más preciso de realidad; lo extra animico se opone a lo intraanimico; lo intra-animico es irreal porque no esta en ninguna parte, porque es ficticio, quimérico, solo pensado, inexistente.

Ciertamente que en esta concepción se apunta a cosas muy verdaderas, de modo que no puede decirse que nos encontramos ante algo falso o no aprovechable. Es que entre las diversas formas que tenemos nosotros de enfrentarnos con las cosas reales, una, aunque no la radical, es la de concebir. Por ello, partiendo del concebir llegamos a una determinación provisoria de lo que es la realidad. Pero solo llegando a la forma primaria de enfrentarnos con la realidad, alcanzaremos a ver lo que es primariamente la realidad.

Ahora bien, ya se analisó en la primera parte de este trabajo como el acto propio y formal de la inteligencia no es concebir sino aprehender la cosa misma, no en su formalidad estimulica sino en su formalidad real. Concebir es una funcion ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas. Por lo tanto, si queremos explicar que es realidad, habremos de centrar la reflexion no en los conceptos, sino en la dualidad de formalidades que aparecen en el sentir y en el inteligir. Entonces nos encontramos que si, atendiendo a la funcion concipiente de la inteligencia entendemos la extraanimidad como lo opuesto a la intra-animidad, de modo que este termino abarcaría lo que no tiene sino un esse objectivum en el concepto, y, consecuentemente, la extra animidad abarcaria todo aquello que tiene un ser independiente de este esse objectivum, tendriamos que realidad es extra-animidad en el sentido de extra objetividad. Pero esto no es así, porque la cosa-estimulo es algo estrictamente extra-objetivo, y, sin embargo, no tiene formalmente caracter de realidad; todo lo real

es extra-objetivo, y hasta aquí va bien la sentencia que comentamos, pero no todo lo extra objetivo es real formalmente, pues no tiene necesariamente carácter formal de realidad, entre el esse objectivum que no es sino intra animam y el esse real extra animam, hay el esse de la cosa estimul, que es extra-objetivo y extra animam, pero no tiene la formalidad de lo real. No es que la cosa-estímulo sea irreal, como lo es lo quimérico, ficticio, etc, pero no por ello es formalmente real. Es algo normente irreal. La irrealidad del estímulo consiste positivamente en que la pura cosa-estímulo se agota en la estimulación, es decir, esta presente pero como mera suscitacion de unas respuestas psico-biologicas, mientras que la misma cosa materialmente considerada, pero yo no como cosa-estímulo, pues no queda enfrentada por la sebsibilidad pura, sino como cosa real en cuanto enfrentada con la inteligencia en su primaria actualizacion, no solo no esta presente, sino que esta presente como un prius a su presentacion misma. Y este prius es la positiva y formal remision a lo que es la cosa antes de la presentacion. Y esta prioridad es lo que significa el de suyo, y por ello la realidad no puede entenderse formalmente como existencia en cuanto extra-animidad, sino como de suyo. "No es, claro está, una definicion, pero es una explicacion. Toda explicacion coloca lo explicado en una cierta linea. En el caso de la realidad ha solido colocarsela en la linea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la linea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta linea, la realidad es el 'de suyo' (SE, 393). Por lo mismo el de suyo lo entiendo como prioridad, como estricta principialidad de realidad.

Por ello no basta con decir que la realidad sea formalmente existir como contradistinto de ser inexistente. Ciertamente, todo lo inexistente es irreal, y todo lo irreal es inexistente. Pero esto no pasa de ser una mera constatacion. Y lo que aquí buscamos no es solo eso, sino la razon formal de realidad. Y la razon formal de realidad y de irrealidad hay que situarla en el plano del de suyo que aparece en la intelección como mera actualizacion y no como concepcion.

Por lo mismo no puede entenderse esta razón formal de realidad como la esencia de una cosa en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. De nuevo esta explicacion no roza lo ultimo y principial. La aptitud o capacidad de una esencia para existir solo sera real, si es que se trata de una aptitud o capacidad real; por lo tanto, no puede explicarse la razón formal de la realidad por medio de la aptitud, sino la aptitud por algo ulterior, que es precisamente ese carácter del de suyo, esencia y la exis-

tencia serán reales, si pertenecen de suyo y en cuanto pertenecen de suyo a la cosa real. La realidad de un perro o de un hombre, la razón formal de esa realidad no qua hombre o qua perro, sino qua realidad, no aparece desde la mera existencia, ni desde la mera esencia entendida sin referencia alguna a la existencia, ni desde la esencia entendida como aptitud para existir, sino desde el de suyo que no sólo abarca los anteriores aspectos, sino que les da su ultimidad real en el orden de la explicación metafísica.

Esta anterioridad de la realidad como de suyo sobre la existencia y sobre la esencia clásica no es una anterioridad causal o natural, de modo que aquella sea causa de estas, o de modo que aquella sea primero y consecutivamente sean estas. Es una anterioridad solo en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal; sin existencia y esencia en sentido clásico no habría realidad, pero aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de 'de suyo' según el cual la cosa es existente y está esenciada.

Esta anterioridad viene dada porque la índole formal del acto de intelegir no es conceptualizar sino actualizar. Pero la distinción de esos dos momentos depende de que se haya llegado al nivel de la conceptuación, mas aun al nivel de concebir distintamente los diversos aspectos metafísicos de la cosa real. Pero ahí que si es verdad, que supuesta la distinción conceptual de esos dos momentos de esencia y existencia, no puede hablarse de un término superior, como si la realidad fuera algo superior, ya que entonces realidad es siempre y solo existencia, o bien actual, o bien potencial, o bien aptitudinal, también es verdad que esa distinción no es lo primordial y radical, pues la función primaria de la inteligencia no es conocer sino actualizar. Podría objetarse que precisamente por ser primaria no tiene por qué dar con la razón formal de la realidad, y esto es así si esta dar con la razón formal se entiende de un modo reflejo y justificado, pero no si se entiende como aquello que primariamente dice la cosa real a la inteligencia que se le enfrenta, precisamente porque la inteligencia es formalmente la facultad de la realidad. No solo en la primera aprehensión de la realidad, no queda conceptuada ésta como compuesta de esencia y existencia, sino que esta conceptuación no me llevará a la realidad de la cosa más no ser que presente esos momentos como algo ulterior a lo que ya me era presente como real a la inteligencia.

El 'de suyo' no es un concepto, ni siquiera una consideración de la realidad desde un punto de vista determinado, sino que es el modo como la cosa real se presenta primariamente a la inteligencia. Por tanto, carece de sen-

tido compararlo formalmente con otros conceptos ni tomarlo como un concepto determinado que tambien pudiera emplearse para cosas que no son reales. La posibilidad de esta equivocacion radica en que para explicar lo que es el de suyo nos vemos forzados a conceptuarlo, es decir, a volvernos en un segundo paso sobre lo que nos da la mera actualizacion. Entonces tenemos que aunque el de suyo no sea un concepto, hacemos de él una explicacion conceptiva, Esto puede llevar a equivocos, si es que no subrayamos su caracter preconceptual y primario. Para entender lo que es el de suyo, para inteligirlo puramente hay que situarse no en el plano de los conceptos sino en el plano del enfrentamiento inmediato con las cosas. Esto supone dos momentos: uno, el de que es la cosa real misma la que nos tiene dar su de suyo en su actualizacion primaria en la inteligencia; otro, que no se trata de una conceptuacion, pues el de suyo es lo que la realidad nos da anteriormente a todo concepto. El de suyo es lo que aparece en la actualizacion primaria de lo real que se presenta por su misma primeridad como algo anterior a la presentacion misma.

Por ello, no es que el de suyo sea, ni siquiera confusamente esencia y existencia; en la realidad el de suyo implica ambas, las incluye formalmente, Pero en su presentacion intelectiva no las incluye de inmediato ni siquiera confusamente. Esto nos indica la primeridad misma del de suyo y su lejania de todo lo que pudiera estimarse como nivel conceptual, aun el mas primario. El de suyo se las ha respecto de esencia y existencia indistintamente, en el sentido de que la realidad es tanto esencia como existencia. Solo fundados en el de suyo, en la realidad qua realidad- y no se nos da mas en la primera actualizacion intelectiva- podremos ulteriormente descubrir esos dos momentos de esencia y existencia. no ya como momentos no cualificados, sino como momento reales de una concreta realidad. La esencia y la existencia apareceran como reales en tanto aparezcan fundadas y acompañadas del de suyo que es la razon formal de la realidad. Un de suyo, que, si no se descubre como tal mas que en la inteligencia, pero es algo de la cosa misma, de modo que aparece como tal sun frente al inteligente y a su propia intelleccion, no solo como independencia sino como formal prioridad.

Pero si no es la esencia en sentido clasico ni la existencia lo ultimo y principal, aquello que debe entenderse ultimamente por realidad, no le pertenecerán esos titulos al ser?. No vamos a repetir aqui toda la discusion llevada a cabo en la tercera parte de este trabajo sobre los diversos sentidos que pueden atribuirse al ser, y lo que es el ser para Zubiri. Diremos tan solo que a la realidad le compete la ultima principia-

lidad tanto frente a lo que se suele entender muy diversamente por ser como a lo que Z. mismo estima que debe entenderse estrictamente por ser. Ya en 1933, al hablar de la feliz tiranía de Heidegger, escribía Z. que la luz necesita un foco luminoso, y que el ser de la luz no consiste sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada, frases que abren ya el camino a una superación de la idea de ser heideggeriana. En este contexto, indicaba Z, que el primer problema de la filosofía, o, si se prefiere, el último de sus problemas no es la pregunta sobre el ser, sino sobre algo que está más allá del ser (HPN) 240). Lo que entonces no era sino pregunta, se ha convertido en SE en terminante respuesta. Más allá del ser con mayor ultimidad que esta se encuentra la realidad, de modo que la pregunta última de la metafísica es una pregunta por la realidad de las cosas.

Ante todo por lo que toca al ser de la cópula al ser que aparece formalmente en la intelección afirmativa. No tenemos por qué repetir los análisis llevados a cabo a propósito del juicio. Baste con recordar que la intelección afirmativa envuelve a una tres momentos; la realidad, el ser copulativo o intención afirmativa, y la verdad. Pero de ellos, el momento de realidad es el primario y fundante no sólo de la verdad, sino también del ser copulativo. La razón es que el ser copulativo no se funda en el ser de la realidad, en el ser sustantivo, entendiendo aquí como ser sustantivo el momento de realidad que es acto ulterior de la realidad misma, sino sobre la sustantividad, sobre la realidad en cuanto tal. El ser copulativo no es primariamente una expresión del ser de la realidad, sino de la realidad misma. No existe una unidad del ser que abarcara análogicamente el ser copulativo, el ser de la esencia y el ser de la existencia, sino que no hay más unidad principal que la unidad de realidad, la unidad del "de suyo", la cual se actualiza ulteriormente en dos momentos formalmente independientes y ajenos entre sí: el ser sustantivo y el ser copulativo que es la intención afirmativa. Es cierto que en formas complejas de intelección, el ser copulativo puede expresar directamente el ser sustantivo. Pero si la cópula puede expresar, y expresa a veces, el ser sustantivo es porque expresa primariamente la realidad, y como esta realidad envuelve como acto ulterior suyo el ser, resulta que la intención afirmativa a veces puede y tiene que expresar también el ser. El ser, por tanto, que parece en la intelección afirmativa no es en sí lo radical y lo principial sino que está radicado y principiado en la realidad misma. Todo lo que puede tener de abismal lo tiene recibido de la realidad que expresa y a la que forzosamente remite.

Pero nos podemos preguntar por el ser sustantivo mismo, del que acabamos de insinuar que tambien esta radicado y principiado en la realidad. ¿Es asi efectivamente?. ¿No habra de considerarse al esse reale como si la realidad fuese tan solo el modo excelente de ser, de suerte que lo primario fuera el ser y la realidad no fuera sino donde mejor resplandeciera la primariedad del ser?. En el analisis de expresiones como 'ser hierro' cuando uno se pregunta no por el hecho de que sea hierro, sino por el hecho de que el hierro sea, tomando entonces el termino 'ser' no como aquello en que el hierro consiste, sino como aquello que lo abarca todo y todos los momentos de lo real, nos encontramos por lo pronto que este 'ser' no es el momento formal de la realidad ferrea, sino algo asi como la afirmacion de la realidad. No se trata de una afirmacion intelectiva, porque ese 'ser' es algo independiente de toda intelección; son las cosas, ellas mismas, las que son, las que realmente son. Ser, por tanto, es un momento de la realidad, un momento ulterior de realidad, una actualizacion de lo ya real, es la actualidad de algo que es anterior como realidad. El ser es una actualidad de lo que ya es real en y por si mismo. Tenemos primero el hierro real, la realidad del hierro, que forzosamente 'es' como hierro real, con lo que el hierro como nuda realidad queda afectado por esta ulterior actualidad suya que es el 'ser' por el hecho (realidad) de que el hierro sea 'el propio hierro se torna forzosamente en 'ser hierro'.

La realidad aparece, pues, tambien aqui como algo anterior al ser, de suerte que la realidad es el fundamento del ser. El ser se inscribe dentro de la realidad sin identificarse formalmente con ella. No hay, por tanto, propiamente esse reale, sino realitas in essendo, realidad en ser. Lo último no es el ser sustantivo sino nuda sustantividad. Las cosas son primariamente realidad y no ser. Lo real en cuanto que es, es ente; lo real en cuanto real no es ente sino simplemente realidad. El ente es un momento ulterior de la cosa real, es el ser sustantivo que presupone la cosa real ulteriormente actualizada y en cuanto ulteriormente actualizada. Ya sabemos por los análisis de la tercera parte que esa actualidad ulterior es la actualidad de la realidad no como realidad sino como respectividad.

Vistas estas prioridades de la realidad sobre el ser como cópula, sobre el ser como existencia, o como esencia apta para existir, y sobre el ser como ulterior actualidad de lo real es decir, como ser sustantivo, queda enfrentarnos con la prioridad que compete a la realidad frente al

ser entendido como lo transcendental por antonomasia, según la interpretación de Heidegger. Resumamos lo discutido en su lugar.

Ciertamente el ser se muestra; más aún se da, y en ese darse hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, lo mismo que el ser; lo que se me está mostrando y dando es algo que se me da y muestra como algo que está siendo. Pero este darse no envuelve el momento de ser más que si está dado como realidad: a algo presente como mero estímulo, jamás podremos 'dejar' que 'sea' esto o lo otro. Sólo la cosa presente como realidad envuelve en su presentación misma el carácter de realidad que le pertenece como algo suyo con anterioridad a la presentación misma. En este momento de anterioridad está fundado eso que llamamos 'dejar' a la cosa en su realidad. El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad, fundado en la presentación de la realidad como un prius; el hacerse cargo es un tener que hacerse cargo porque la cosa está presente como realidad prius a su presentación misma. Si el ser 'está siendo' en su darse al 'dejar que' la cosa 'sea', resulta que el ser está fundado en la realidad, el ser no es la realidad misma sino que se da al dejar a la cosa en su realidad.

Es menester ir más allá del ser propugnado por Heidegger para encontrar lo que es último y principial. En este paso más allá no sólo queda mostrada la principialidad última de la realidad, sino que se llega a una más clara concepción de lo que es el ser como actualidad ulterior de la realidad. El exponer este punto nos llevará a mostrar últimamente la principialidad concreta que compete a la realidad sobre el ser, es decir, no sólo nos llevará a indicar la anterioridad de la realidad sino su concreta principialidad. No se trata ahora de dar análisis sino resultados.

La realidad tiene como momento transcendental primario y radical la actualidad de su propia realidad. Intramundanamente, cada cosa es en su realidad lo que es formalmente en función de la realidad de las demás cosas, de modo que este carácter respectivo, no es algo añadido y resultante de las conexiones actuales de las cosas que presuponen a éstas ya constituidas en su plenitud, sino algo que pertenece a la plenitud de su realidad

formal. Este momento intrinseco y formal de la cosa, según el cual ésta es función de las demás, es la respectividad. Esta respectividad de lo real en tanto que realidad, es formalmente lo que ha de entenderse por mundo. Pues bien, la actualidad de lo real en esta respectividad con las demás cosas reales es el ser. El ser recae sobre la realidad como de suyo, es decir, sobre algo previo a la distincion de esencia y existencia. En efecto, la realidad ya actual en y por si misma, tiene una actualidad ulterior, la actualidad de la realidad en la respectividad. Con lo que el ser presupone la realidad, y la realidad es un momento absoluto, mientras que el ser es un carácter respectivo; la distincion entre realidad y ser tiene, por tanto, como fundamento la respectividad transcendental. El ser como tal carece de sustantividad: no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y, menos aún, aquello por lo que todo lo real cobra su carácter de realidad; al contrario, el ser tiene carácter meramente respectivo, de modo que las cosas reales, son pero él ser no tiene sustantividad en si. La realidad, la cosa real, en cuanto ulteriormente es, es ulteriormente ente, mientras que que realidad es meramente cosa real. Por lo tanto el ser no se identifica formalmente con la realidad, sino que la realidad no sólo es anterior al ser, sino que es su fundamento. La diferencia entre realidad y ser es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa real: la actualidad como un de suyo, y la actualidad de la cosa en la respectividad. En definitiva, la realidad es lo primario y principal, lo que no solo constituye formalmente las cosas, que empiezan y terminan, allí donde empieza y termina el de suyo, sino que principia y fundamenta la actualidad de lo real en respectividad, el ser. La ulterior actualidad que es el ser está principiada en la primaria actualidad de la realidad como un de suyo. Paralelamente en la intelección lo primario es enfrentarse con la realidad de las cosas como de suyo, y apoyado en ese enfrentamiento primario encontrarse con la forzosa actualización de lo real como ser. El hay lleva forzosamente el és porque es su forzoso y su forzante fundamento, tanto en el orden extraintelectivo como en el intelectivo.

El orden transcendental entero queda así presentado como una estructura de la realidad, de modo que todo lo que tenga caracter transcendental lo tenga radicado y estructurado por la realidad. No es ocasion de repetir como no solo todas las propiedades transcendentales radican formalmente en este caracter de realidad, sino como la estructura misma del orden transcendental depende del caracter mismo de realidad. No es que esto implique una reduccion del orden transcendental entero a mera realidad. No es que por reduccion se entiende el que los demás transcendentales no digan formalmente sino un

de suyo i diferenciado. Una cosa es que se presenta la realidad como principio de todo el orden transcendental y otra el que se nigue el que la realidad "principie" verdaderas propiedades transcendentales. Para Z solo a la realidad como de suyo compete la principialidad de lo transcendental, y en esta la realidad no es intercambiable con los demás transcendentales. Pero precisamente porque los principia, estos dicen realmente algo que no se convierte formalmente con el mero de suyo.

c) Principialidad de la esencia.

Tanto al discutir la principialidad intelectiva como la principialidad de la realidad se han puesto en claro suficientes puntos como para no confundir la principialidad de Z. con la de otras filosofías realistas. Estas ni hacen tema expreso este de la principialidad, ni menos aun entienden la principialidad de la realidad como Z. la entiende. Esta diferencia aparece aun mas clara al estudiar lo que es ultimamente esta principialidad, entendida estrictamente como una principialidad de la esencia.

A primera vista pudiera parecer que en la filosofía de Z. se atribuyen dos suertes de principialidades: una que competeria a la esencia y se extenderia al campo talitativo meramente, la otra competeria a la realidad y se extenderia el campo estricto de lo transcendental y aun al campo de lo intelectivo, por cuanto la inteligencia no se presenta como facultad de la esencia sino como facultad de la realidad. Con lo cual no solo caeriamos en una doble principialidad, sino que dejariamos sin relacion alguna, como campos plenamente independientes y, a lo mas paralelos, esos dos campos de lo transcendental y de lo talitativo. Ya hemos estudiado largamente en la parte tercera de este trabajo como esto no es asi en la filosofía de Zubiri. Ahora por otro, solo nos queda recoger aquellas afirmaciones que muestran como la principialidad atribuida a la realidad radica ultimamente en la formal principialidad de la esencia. Bastara para ello mostrar como el caracter mismo de realidad ~~de realidad~~ radica formalmente en la esencia, para atribuir ultimamente a esta toda la principialidad que hasta aqui parecia dedicabamos exclusiva o primariamente a la realidad. Esto supone, claro esta, que aqui se entiende la esencia de un modo determinado, del modo determinado por Z. y explicado a lo largo de tantas paginas anteriores. Supone, ademas, que la esencia posee tambien una estricta principialidad que no se reduce formal e inmediatamente a constituir la principialidad de la realidad. Todo esto es lo que vamos a resumir ahora brevemente.

La dificultad contra la principialidad de la esencia puede ya plantearse a el puro orden talitativo

la respuesta obvia parece ser que por tener tales notas, con lo que no tendríamos una principialidad de la esencia sobre las notas, sino de las notas sobre la esencia; tendríamos que no se es animal racional por ser hombre, sino que se es hombre por ser animal racional, es decir, tendríamos una concepción tradicional de lo que es esencia, con lo cual lo entendido aquí por esencia carecería de fundamento, así como la principialidad atribuida a la esencia. La esencia no sería una actualidad exigitiva de las notas esenciales sino que sería una unificación de notas esenciales, en la que las partes serían anteriores al todo y serían su principio. Esto nos hace ver que la principialidad atribuida a la esencia. La esencia no sería una actualidad exigitiva de las notas esenciales sino que sería una unificación de notas esenciales, en la que las partes serían anteriores al todo y serían su principio. Esto nos hace ver que la principialidad atribuida aquí a la esencia no es una principialidad esencial cualquiera, como si se tratara de una principialidad de partes esenciales, de principios sustanciales. Ahora bien, esta principialidad es insuficiente porque no atiende a lo que es formalmente la esencia, ya que en esta concepción lo que talificaría serían las notas esenciales en su consideración absoluta, ya que talificarían las notas de por sí tales, de modo que la talidad conjuntada de las notas sería la talidad de la realidad sustantiva. Pero la insuficiencia de esta concepción aparece inmediatamente, porque ésta explica que la esencia sea tal o cual, no explica que sea esencia, porque la esencia no es esencia física de una cosa según su consideración absoluta, sino según la función que desempeña, según su ser esencial, que no aparece en la consideración absoluta. Es preciso, pues, recurrir a la principialidad de la unidad esencial misma con respecto de la talidad misma como enseguida veremos. La primariedad de la unidad esencial no es sino la primariedad de la esencia sobre sus notas. La esencia no es, sin más, tal por sus notas, porque esto supone una falsa comprensión de lo que es la talidad y de lo que es la esencia; ni con los contenidos ni con la mera agregación de ellos tenemos lo que es la esencia ni lo que es la talidad. Esencia y talidad solo son tales cuando son una estructura estructura en la que las notas son formalmente "de" las demás, del sistema en cuanto tal. La esencia es esencia ~~es esencia~~ por el "de" por la unidad estructural y exigencial. Ahora bien, las notas desnudas no tienen nada que ver con el carácter esencial mismo. Mal pueden entonces principiar ellas la esencia, sino que en cuanto esenciales están principiadas por esta. No que esta les dé su contenido, sino que les da su carácter de esenciales. Desde el punto de vista de las notas, la esencia, en el orden de la talidad,

es el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea tal. Desde el punto de vista de la unidad esencial, la esencia es la unidad primaria, elemental y cíclica que hace que lo real sea justamente un tal. Como el punto de vista de las notas debe fundarse en el punto de vista de la unidad esencial, la talidad no hace sino proclamar la principialidad de la esencia. La esencia es aquello por lo que lo real es tal como es: es tal por ser tales las notas que lo componen, y son tales las notas por el carácter talitativo de la unidad que las hace ser notas esenciales. Por ello al hablar de la principialidad de la talidad esencial, no se puede entender la talidad como si fuera nada mas que un contenido determinado. En las notas como mero contenido determinado no esta incluido el de suyo, como ni siquiera lo estan la existencia y la unidad, pues el contenido no es sino el correlato de una aproximacion conceptual a la cosa real, sin que haya precedido una aproximacion ante-predicativa y ante-conceptiva, la talidad, pues, no ha de entenderse en la linea de los meros contenidos, sino en la linea precisa de la constructividad. Esta constructividad puede conferirse a una doble consideracion, a una consideracion talitativa y a otra trascendental. Desde una consideracion talitativa, la esencia es constructamente notualidad esencial. la talidad es esencialidad, si es que debe entenderse constructamente, pues ni la talidad es esencialidad, si es que debe ser ni la esencialidad son lo que son sino como constructos de unidad y notas; la notualidad de esta "construccion" es lo que es la esencia talitativamente considerada. Desde todavia ha de subrayarse que la unidad es la notualidad notuliente, esenciante, mientras que las notas son notualidad notualizada, esenciada; en cuanto son notas esenciales en cuanto estan construidas segun el termino y respecto del termino absoluto que es la unidad.

Seria dificil entender esta principialidad de la esencia sobre el caracter mismo de realidad, si es que por esencia no se entendiese sino una de las distintas formas en que la esencia ha sido entendida hasta Aubiri. Pero es que la esencia de X. esta entendida desde esta radical principialidad, y, por tanto, no puede ser confundida con cualquiera de las interpretaciones al uso. Las apretadas afirmaciones del parrafo anterior, que responden a muy largas andlisis de páginas anteriores, pueden mostrar como ha de entenderse la esencia para la que se reclama la ultima principialidad. Es que la esencia no es solo aquello por lo que una cosa es tal sino indisolublemente aquello por lo que una cosa es real. No podemos repetir aqui todo el esfuerzo de X. por apretronear el orden transcendental en

orden talitativo, sino tan solo indicar sus lineas maestras. El vinculo de los ordenes, como tantas veces se ha repetido y se ha utilizado en las páginas anteriores, es la funcion transcendental de lo talitativo. Pero demos un pasos atras para entender desde lo que es principio en la esencia lo que es principiado en la realidad, sin que necesariamente principiado equivalga a no esencial.

La principialidad de la esencia es la respuesta a la pregunta por la funcion que compete a la esencia dentro de la cosa real, y derivadamente respecto de lo real en general. Cuando Z. estructura todo lo real en tres ambitos cada vez mas internos y radicales: lo esenciable, lo esenciado y la esencia, esta ya apuntando a un plantec en que la esencia aparece como principio de todo lo real: "la esencia se halla en una realidad que, por ser sustantivo posee a su vez los caracteres de lo que hemos llamado lo "esenciable"; de suerte que los caracteres de lo "esenciable" y de lo "esenciado" son formal e intrinsecamente caracteres de la esencia misma". (SE. 175) Lo esenciable es el ámbito de lo real y ya con ello se apunta a la principialidad que compete a la esencia respecto de lo transcendental, tema que se ha tocado largamente en este trabajo y que todavia habremos de recoger. Lo esenciado es propiamente lo sustantivo, y tambien hemos mostrado largamente cómo la esencia es el principio fundante de la suatntividad. Y en la esencia misma, es ella como unidad la que es principio de sus notas esenciales. Esta es la respuesta general a la pregunta sobre la función de la esencia. Es inconcebible que al hablar de la esencia no se haga tema explicito de aquello en que consiste el ser esencia. Cuando Heidegger se queja de que la metafisica con su constante cualificacion del ente como su tema central, ha dejado de hecho en olvido al ser, no tiene la justificacion que podria arrogarse Z. respecto de la esencia: la esencia, tema capital de la filosofia, ha sido olvidada a lo largo de la metafisica practicamente; el tema ha quedado disgregado y desvirtuado al convertirse a lo mas en el estudio de las partes esenciales. Habia que preguntar se directamente por la funcion que es lo que constituye la esencia como momento principialidad fisico-estructural de la cosa; habia que preguntarse por la unidad y la principialidad que competen formalmente a la esencia. Sin estudiar esta unidad y principialidad la esencia queda sin entenderse en lo que tiene de mas radical.

El anélisis de lo que es la cosa real nos lleva a ver la esencia como lo absoluto. Absoluto, claro esta, en la linea de la suficiencia constitucional y no en la linea de la originacion. Cuando queremos preguntarnos por la funcion de la esencia en cuanto esencia no hemos de situar el problema en el

plano, por ejemplo, de las causas. Las causas son un tema capital de la met fisica, pero son un tema distinto del de la esencia, de modo que se nos es caparia lo más caracteristico de la esencia, si es que quisieramos encuadra la derivadamente en el tema de las causas. Colocado asi el estudio en el pl no formal de lo esencial, y preguntandonos por la esencia como principio y fundamento de lo real, es claro que habra de entenderse la esencia como lo absoluto. Lo que hacen los causalistas recurriendo de un efecto hasta una causa ultima, se realiza aqui con la fundamentacion: si una notas se funda mentan en otras, sera preciso llegar a algunas como fundamento ultimo. Solo cuando llegemos a algo no fundado en la linea de la suficiencia constituci nal podremos decir que estamos ante algo que verdaderamente sea esencial a cosa, principial y radicalmente esencial. Mientras no se alcance ese nivel, por muy necesaria que sea una nota, no podremos decir que estamos ante lo formalmente esencial. Alcanzado ese nivel llegamos a unas notas, que, en y por si mismas, son formalmente suficientes para constituir un sistema sus- tantivo. Esoluto es, pues, aqui suficiencia por si misma en el orden de la constitucion de un sistema sustantivo. No todas las note cuya unidad si tematica es constitucional son capaces de constituir por si mismas una sus tividad, porque necesitan estar apoyadas o fundadas en otras, las constitu tivas, que estas sí son suficientes por si mismas para constituir una sust tividad. La razon formal de la esencia para Z no es meramente la suficienc en el orden de la constitucion (sustantividad), sino la suficiencia por si misma (esencia) en dicho orden. Lo absoluto de que aqui se habla es la est suficiencia en el sentido de la suficiencia por si mismo para constituir e sistema, el ser constitutivo y no meramente constitucional. Es, pues, a la esen cia a la que compete primaria y formalmente el caracter de sistema clausur do y total. La realidad física del subsistema esencial es asi la razon y e fundamento de si misma, pero es, ademas, razon y fundamento del sistematis mo de todas las demas notas, como pronto veremos.

Donde resplandece mejor este caracter principial y fundante de la es cia es en la unidad misma de la esencia. Poco antes deciamos que lo decisi vo era enfrentarse con la unidad de la esencia, porque e$_{sta}$ no p$_{ue}$de conce birse como un conglomerado de partes por muy sustantsilento uni as que est La esencia no es un resultado de partes esenciales sino un principio de la mismas, como tantas veces se ha expuesto en paginas anteriores al hablar de lo talitativo. Por otra parte cuando hablabamos de la principialidad co funcion que compete a la esencia, señalabamos que la esencia tiene por lo

pronto, como momento físico de la cosa, una función individual constitucional que no concierne a la sustancialidad, sino a la sustantividad. No es, en efecto, una función de especificación, sino una función en orden a la estructura misma de la realidad individual; mas aun, es una función en orden a la suficiencia, en orden a la clausura y totalidad del sistema constitucional. No tenemos por que repetir ahora la importancia y la originalidad de esta función. Nos basta con indicar que uno de los aspectos que competen a la principialidad de la esencia es el de desempeñar una función individual en orden precisamente a la sustantividad.

esta función compete a la esencia porque es individual no solo en si misma, sino por si misma y desde si misma. Tanto que en la unidad de la esencia misma hay una prioridad formal de la unidad sobre las notas. Ya dedicamos un apartado especial a subrayar la principialidad de la unidad esencial. Aquí no haremos sino recoger algunas conclusiones analizadas y probadas entonces. Ha de verse la unidad formalmente como actualidad, como una unidad primaria que hace que las notas sean esenciales, de modo que las notas constitutivas sean los analizadores en que se actualiza la unidad primaria. Lo que hace a las notas constitutivas momentos de la esencia es su intrinseco momento de versión a las demas, y este momento es el que constituye la unidad primaria de la esencia: la unidad es algo primario respecto de las notas. La síntesis de notas constitutivas no es el acto que constituye la unidad de la esencia, sino que es la unidad de la esencia la que constituye la síntesis en acto. No hay unidad porque haya síntesis de notas, sino que hay síntesis de notas porque hay unidad. La unidad esencial es algo intrinseco y primario, ya que cada nota en el subsistema esencial esta vertida desde si misma a las demas y lo está de antemano. Volviendo al ejemplo ya aducido, no se es hombre porque se es animal y racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre: la primera frase expresa la realidad humana en función de sus notas; la segunda expresa esa misma realidad por la unidad primaria de ellas. La anterioridad de la unidad sobre cada nota es dominancia: la unidad domina no sobre cada nota segun el concepto de esta, sino segun su realidad física, y el modo como la unidad domina intrinsecamente en cada nota es exigencia, con lo que cada nota no solo esta en union intrinseca con las demás, sino de tal modo que su estar es un estar exigido: es unidad en el sentido de exigencialidad constitutiva. Como las notas son del sistema no por su carácter de notas, sino por su carácter de de ultima y primariamente la unidad, el sistematismo como tal, es lo primario.

La prioridad de la unidad consiste, pues, no en ser mera actualidad sino en que cada nota es la realidad de su intrínseca exigencia, es decir, en una actualidad exigitiva: la unidad coherencial exigencial es lo que hace que cada nota sea lo que es, nota esencial. Lo que hace esta unidad esencial no es el contenido absoluto de cada nota, sino el ser realmente nota de, que es lo que constituye la realidad esencial en cuanto tal de la nota, su ser esencial. Viendo esto mismo desde la constructividad en cuanto tal, diríamos que el modo como es actual la unidad en la esencia es distinto del modo como son actuales sus notas: la unidad es actual estando "en" cada nota, y cada nota es actual siendo "nota-de". Estos dos momentos del "en" y del "de" son los dos momentos de la actualidad de la esencia constitutiva qua esencia. Pero no son los momento correlativos, sino que el "en" es anterior al "de". Cada nota es "nota de" tan solo por la unidad que exigencialmente es actual "en" dicha nota. Desde el punto de vista del "de" las notas componen la esencia, pero desde el punto de vista del "en" la esencia misma, como unidad, es la razón de la realidad esencial de cada nota, lo que constituye el carácter esencial de las notas. Dicho en otros términos las notas no son principio de la esencia, sino que la esencia es principio de las notas. Cuando decimos que la esencia constitutiva es el ser de la realidad esenciada, nos encontramos con dos sentidos: uno, el que la esencia es la unidad primaria esenciante, otro, que es lo constitutivo o esenciando. La esenciación es anterior a lo esenciado; por ello, debe decirse que la esencia como sistema de notas constitutivas qua unidad sistemática, es realidad como ser, mientras que la esencia, como sistema de notas constitutivas qua constitutivas, es la realidad sida. La anterioridad y la posterioridad se las han como ser y sido. El hacer mismo de la unidad exigencial es actualizar: ser y sido se comportan como acto y actualizado. Queda así compendiado en que consiste la principialidad de la esencia como unidad esencial, en que consiste la anterioridad, que es lo que hace la unidad esencial como coherencia exigencial, y en que consiste el "hacer" mismo de esta función principal.

Esta principialidad de la unidad no puede entenderse procesualmente, aun respecto de las realidades devenientes; es claro que mientras se tiene procesualidad aun no hay cosa real ni esencia constitutiva; por lo tanto, no puede pensarse en el proceso mismo y menos aun, en el originante del proceso como principio intrínseco de esto se trata de lo que la cosa es. Aun en las realidades intrínsecamente devenientes no se puede pensar que

cipialidad en el devenir mismo, porque aun en ellas el devenir esta intrinsecamente cualificado por la índole de la esencia constitutiva de la realidad qua realidad y no qua deveniente. La realidad deviene porque es tal realidad y no porque es deveniente, donde el "tal" no ha de entenderse formalmente como deveniente sino como principio que exige el devenir, que en cuanto momento intrinseco de la esencia queda dominado y exigido por lo que es la esencia misma en su unidad y en su realidad. El devenir no es sino una realidad en devenir, una realidad deveniente. La realidad es un prius respecto de su automocion, es su principio que, a fuerza de tal, estallenda el movimiento, aunque intrinseca y formalmente envuelto en él. La esencia es un principio ya constitutido fisicamente y como tal no es el movimiento, ni siquiera un movimiento intransitivo, sino su principio. Cómo nada de esto contradice una posible evolucion de esencias, ya se explicó en su lugar y volveremos a insinuarle inmediatamente.

Efectivamente una esencia puede ser principio de otras. Esto dicho así sin mas es evidente. Tan evidente que corre el peligro de malinterpretarse como si aqui finalmente hablaremos de que una esencia puede producir otras esencias. Esto es cierto, pero no es a lo que aqui nos referimos, porque aun en el caso de la produccion de una esencia por otra, y aun en el caso estricto de la generacion, a lo que aqui se atiende es a algo previo, como tiene que ser la esencia en si misma para poder ser principio de otras esencias. Tanto si nos enfrentamos con una estricta generacion como si nos enfrentamos con una originacion, la pregunta sera siempre como ha de ser formalmente la esencia y tal esencia para que pueda convertirse en principio de otras esencias.

Asi es precisamente la inalterabilidad del contenido constitutivo de la esencia la que implica la posibilidad de la oreginacion de esencias: la alteracion de lo inesencial modifica la realidad, pero al tocar la esencia, por ser esta inalterable, origina una nueva esencia. Tiene que ser un cambio no conceptivo sino un cambio fisico, que dará caso a una alteracion en su destruccion, o a una alteracion en otro: génesis esencial, proceso en que la primera esencia en y desde si misma se transforma en otra de un modo sistematico y progresivo. No se trata de una transformacion sustancial, porque concierne primariamente a la sustantividad y porque en ella hay un proceso que podriamos llamar trans-formal.

Donde esta principialidad resplandece mas claramente es quiza en el problema de la constitucion de la especie. Frente al problema clasico de la contraccion de la especie, que ignora no solo la verdadera funcion que

compete a la esencia, (su funcion individual que no es funcion de especificacion), sino que no explica la funcion que compete a la esencia constitutiva sobre una posible esencia quiditativa. Zubiri ha realizado el giro decisivo de preguntarse cómo la especie física queda principiada en la esencia constitutiva individual. Repito, no en el sentido de como se produce un individo a partir de otro, sino cuales son las condiciones metafísicas de posibilidad de una especiacion.

Ante todo, la identificacion de esencia quidditativa y esencia constitutiva queda definitivamente invalidada, no sólo porque se fundamente en la prioridad del logos predicativo, sino porque no responde a la realidad. La esencia quidditativa no es sino un momento de algunas esencias constitutivas; la igualdad del esquema constitutivo en cuanto genericamente transmisible; la realidad de la especie en cada individuo no es la realidad de un universal en un singular, sino la realidad de un esquema constitutivo en una esencia constitutiva. Por tanto, la esencia será siempre principio de la especie, cuando se da especie, y para que se dé especie la esencia tendrá que estar edificada físicamente sobre un esquema constitutivo. Dentro de cada individuo su momento especifico es su esquema constitutivo o filético, fundado en la generabilidad de la esencia constitutiva. Este esquema constituvivo tiene su propia unidad, lo replicable en cuanto tal, antes de estar efectivamente replicado en el engendrado, está ya delimitado en acto, como replicable, en la esencia constitutiva; el desgajamiento de la autonomia del esquema constitutivo no es sino la delimitacion actual, la actualidad de lo replicable en cuanto replicable. No podemos tampoco aqui repetir las muchas páginas que a este punto dedicamos expresamente en la parte segunda del trabajo, tanto al hablar de cómo la esencia quidditativa es principiada por la constitutiva, como al mostrar la radicacion de la unidad especifica en la unidad esencial propiamente tal: la unidad especifica tiene sus caracteres propios, pero los tiene recibidos de la unidad esencial como coherencia. En definitiva, la principialidad compete a la esencia constitutiva con lo que última y principalmente no compete a la generación el desgajamiento de lo replicable, pues la generacion misma pende del esquema constitutivo. Para que la generación sea posible se requiere formalmente que la esencia constituviva pueda ser desde si misma generante, y no podrá ser metafisicamente generante, si ya de por si no es esquematizable o especificable. El desgajamiento no ha de entenderse primeramente desde el punto de vista de una transmision de sustancias, si-

no desde el punto de vista de la delimitación en acto del propio esquema constitutivo.

Tenemos, pues, así, de un lado, la esencia como principio de lo que la cosa es en su realidad concreta, y, por otro, de lo que es como principio de otras esencias. Hemos visto la esencia como momento fundante de la sustantividad, tema al que dedicamos un apartado especial; las notas constitutivas "solamente son" por referencia al fundamento no en la línea de la originación sino en la línea de la suficiencia constitucional: positivamente reposan real y efectivamente sobre la misma, no bastan a sí mismas; además, el momento constitutivo de la esencia funda el momento específico la unidad esencial funda la unidad específica, y la estructura misma de la esencia es principio posible de nuevas esencias. Unas palabras todavía sobre esta principialidad de unas esencias sobre otras.

Las esencias son las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero. No solo están ensambladas resultativamente en el mundo, sino que lo están genéticamente. No tenemos por qué insistir aquí como este ensamblamiento está metafísicamente fundado en la respectividad que trascendentalmente compete a la esencia. Ya vimos la ascensión hacia la individualidad que representan las tres zonas en que puede dividirse el mundo, entre las que hay no solo continuidad sino que además hay un desarrollo de abajo hacia arriba. En el mundo mas que una conexión de realidades sustantivas lo que tenemos es un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva. En el mundo, tal como es en realidad, las esencias están proyectadas las unas en las otras por una génesis esencial, por un proceso genético esencial, donde el acento ha de ponerse en el adjetivo esencial. En todo momento suyo el mundo está constituido por unas esencias constitutivas básicas sobre las que se apoya la aparición y la constitución de las demás, un apoyo que es, concreta y formalmente, una génesis esencial. En virtud de esta estructura genético-esencial varían en el curso del tiempo las esencias básicas del mundo. Esto es debido a un carácter metafísico e intrínseco de toda esencia constitutiva. En el estudio de las conexiones entre generación y esquema constitutivo, veíamos como lo genético se articulaba con lo estructural, pero siendo anterior lo estructural a lo genético. Mas en general aparece ahora este carácter: la esencia constitutiva, además de ser algo constitutivo de una potencialidad génetico-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta, poco importa. Esta potencialidad no es un impulso indiferenciado, porque pende en gran medida de la configuración en que se

halle una determinada esencia constitutiva. Aquí configuracion ha de entenderse en toda su amplitud, abarcando no solo aspectos espaciales y temporales sino dando en cada caso al espacio y al tiempo toda su determinacion distinta e irrepetible con el conjunto de esencias adyacentes que en cada tiempo y en cada espacio han podido darse. Esta configuración transcendentalmente esta determinada por la necesidad esencial de las esencias intramundanas, que es su esencial respectividad. Por tanto, esta configuracion, aunque parezca venida de fuera, en realidad esta también principiada en la esencia.

Pero no es sólo la configuración, lo que impide hablar de un impulso indiferenciado; es que propiamente no puede hablarse de impulso, sino de potencialidad. Potencialidad que si no está fijada univocamente hacia una sola esencia, tampoco es un mero azar. Es una potencialidad multiple pero determinada. No se trata de ni de un impulso que forzara a la materia en su ascension, ni de una forma de atraccion por un objetivo final que moviese la ascension. Se trata de una potencialidad que cada esencia intramundana posee y que no es necesariamente ascendente. Esta potencialidad no es una mera no repugnancia de llegar a ser ciertas cosas, sino que es una potencialidad positiva. Segun sea la esencia constitutiva y según sea el momento procesual en que se halle, así será la potencialidad. Esto es válido tanto para el caso de la determinacion procesual de una nueva esencia individual, como para el caso de la determinacion procesual de una nueva esencia específica. La determinacion esencial pende así de la configuracion y de lo que pudiéramos llamar potencialidad puramente intrinseca. Pero es la esencia constitutiva la que es principio tanto de la configuracion como de la potencialidad. No siempre y exclusivamente de tal configuracion y de tal potencialidad, pero si de que forzosamente haya de tener configuracion y potencialidad. La potencialidad de diferenciacion esencial, a medida que avanza el proceso de determinacion, va disminuyendo hasta llegar al ultimo paso, en el que ya esa potencialidad es nula, porque ha llegado a una fijación definitiva en su estricta individualidad. No se trata, en definitiva, de una potencialidad para hacer esto o lo otro, sino para llegar a ser esta o la otra esencia constitutiva, sin que esto suponga sin mas una potencialidad indeterminada, por mas que admita diversas formas y distintos terminos de realizacion, siempre principiados en lo que es la esencia constitutiva.

La esencia no solo principia la configuracion sino tambien el entorno, porque atraves del ámbito que posibilita de notas indiferentes, se abre a si misma a lo que la rodea, determinando lo que puede rodearla. En este sentido, la esencia es también principio del entorno posible para cada

cosa, entendiendo aquí el entorno solo en su índole determinada. La esencia es posibilitante de las notas indiferentes y de la necesidad de abrirse a un entorno que debe determinar la multiple posibilidad necesaria fundamentada por sus notas constitutivas; lo que determina uno de los valores entre los varios posibles, es la configuracion en que una esencia esta constituida respectivamente a las demas esencias.

Todo ello nos muestra que el caracter fundante de la esencia esta concebido aquí de una manera singular. Su singularidad no estriba en decir que la esencia funda y principia todo lo que es esencial en la cosa, sino en el modo de entender la esencia con su precisa funcion física, y en el modo de entender la misma fundamentacion. Porque, en primer lugar, lo que fundamenta la esencia es formalmente la sustantividad y no la substancialidad de la cosa, y su manera de fundamentar no consiste en estar por-debajo-de sustentando, sino determinando. Pero esta determinacion no consiste en originar intrinsecamente, en determinar originantemente, sino en determinar funcionalmente, de modo que cada nota esta univocamente determinada en funcion de las demás. Resumiendo lo que se dijo al hablar de la esencia como momento fundante de la sustantividad podemos decir telegráficamente que en la determinacion funcional juega para cada nota la totalidad de las notas constituvivas por ser posicion 'respecto de'; funcion de conjuntos y no de puntos. La funcion fundante de la esencia en orden a la sustanvidad es que siendo sistema por sí misma, hace del resto de la sustantividad sistema. La esencia constitutiva es así funcion sistematizadora de la sustantividad.

Esta fundamentalidad de la esencia tiene su estructura propia precisamente por ser determinante funcional de las notas que pueden tener distinto caracter. Respecto de las notas que son constitucionales pero no constitutivas nos encontramos ante una determinación necesaria y sistematica por su necesaria conexion con la esencial; esta determinacion se extiende a la índole de cada nota, a su posicion en el sistema sustantivo. Solo la necesidad sistematica es una necesidad formalmente esencial, necesidad que no determina la producción de las notas sino su conexion con la esencia. Esta conexion con la esencia determina, pues, la índole de cada nota; la esencia es lo que determina la necesidad con que una nota de cierta índole haya de pertenecer a la sustantividad, la índole esta determinada por la esencia, por el sistema y no por la sustancia que pueda originarla. Pero, además como vimos, la esencia no determina tan solo la índole de cada nota, sino tambien su 'posicion' en el sistema sustantivo: "tal es la fundamentalidad o determinacion funcional según la cual la esencia es necesitante de las

demás notas constitucionales". (SE, 271).

Respecto de las notas indiferentes, la esencia determina necesariamente el ámbito de lo posible, aunque no necesariamente cada una de las notas, el tipo de notas está determinado sin indiferencia por la sustantividad: además, la indiferencia solo se da dentro de un ámbito definido con necesidad. La esencia determina así el tipo de actividades y de pasividades que puede poseer la realidad sustantiva. Se da así una unidad entre el 'poder 'tener varias notas y la 'necesidad'de tener alguna de las notas varias que puede tener: esta unidad entre poder y necesidad es la 'posibilidad'. La esencia determina necesariamente el ámbito de lo posible. Y esta necesaria posibilidad es lo que constituye el segundo modo de fundamentalidad, la posibilitación.

Tomadas a una las dos formas de fundamentalidad de la esencia, habrá de decirse que la esencia es determinante funcional necesitante y posibilitante de las notas en orden a la constitución. Pero estos dos tipos de fundamentación son irreductibles.

Resumiendo diremos de nuevo que la esencia es principio de las notas constitucionales y de las adventicias. Las notas constitucionales son aquellas que constituyen la sustantividad completa de lo real, de modo que aquello de lo que es principio la esencia es la sustantividad como sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución: dentro de este sistema la esencia es el sistema fundante, el sistema de notas constitutivas. "Y el modo como la esencia es principio, su principialidad en cuanto esencia, es ser 'determinante posicional'o 'funcional'de las notas de la sustantividad. Esto es el othen, el 'de donde'de la esencia. Tomado por modum unis la constructividad talitativa y la constructividad transcendental de la esencia diremos que es un 'constructo' su carácter formal es 'estructura'. Aquí, pues, estructura tiene un sentido que no se ciñe exclusivamente a la estructura transcendental. Significa que un sistema "constructo' es formalmente 'estructura'. Los momentos esenciales de la esencia se co determinan mutuamente (como dos actos) en su unidad. En esto consiste ser estructura. Y esta 'estructura'es el principio determinante posicional de las notas constitucionales. Formalmente, el 'efecto'de una estructura es 'posición'. Lo esencial como principio es un principio estructural" (SE, 512).

Esta estructura es principio no sólo de las notas constitucionales sino también de las adventicias, de las adquiridas. Ya dijimos que la esen-

cia como estructura es principio de estas notas en cuanto prefija constitutivamente el ámbito de estas conexiones activas o pasivas de una realidad con las demás. Queda preguntarse cómo las prefija. "En cuanto prefijada, estas notas.....son 'posibles', precisamente porque lo único que la esencia prefija es el ámbito de ellas; cada una es, por tanto, meramente posible. ¿Que es esta posibilidad?". (SE, 515).

La prefijacion de lo posible la concibieron los griegos como dynamis, como potencia. Ciertamente en el caso de las esencias cerradas, de las esencias no intelectivas sí nos encontramos con meras potencias, de modo que las notas prefijadas por ellas son posibles en el sentido de potenciables (con potencialidad activa o pasiva). Su actualidad pende de la conexion con otras realidades según sus potencias. La actualizacion de la potencia en una nota determinada es un movimiento, y la nota actualizada es metafisicamente un 'hecho'. "Pero no es este el único tipo de prefijación de lo posible, ni por tanto el único tipo de posibilidad" (SE, 515). El hombre por ser una esencia abierta y serlo sentientemente prefija, por razon de esa su estructura esencial, parcialmente sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad en sí. "Pero la apertura modifica en buena medida el 'en sí' y por tanto el carácter de sus potencias. Entre la nada potencia y el acto, el hombre, no en todas, pero sí en muchas zonas de sus operaciones, interpone inexorablemente el esbozo de sus 'posibilidades'. Aquí, posibilidad tiene un carácter distinto del meramente potencial. Con unas mismas potencias, posee distintas posibilidades. La potencia pasa al acto por mera 'actuacion'; pero las posibilidades pasan al acto por 'aceptación' o 'aprobación'. De ahí que la actualizacion es un 'suceder' y la nota actualizada es 'suceso' o 'evento' Es una diferencia rigurosamente metafísica. El hecho es la actualidad de una mera potencia; el suceso es la actualidad de una posibilidad....La posibilidad es una modificación de la potencialidad...Por tanto, la esencia prefija sus notas posibles, o bien en forma de nuda potencia 'potencialidante', o bien en forma de posibilidad, más exactamente en forma de potencia 'posibilitante'"(SE, 515-516).

Naturalmente esto pertenece al plano operativo y al plano de lo adventicio, pero nos descubre como es la esencia en sí y como es la esencia principio, porque esta principiado en lo que la esencia es. "La estructura de la esencia cerrada es principio 'de donde' algo es hecho; la esencia humana abierta es principio 'de donde' algo es suceso. Y en este sentido esta última esencia tiene carácter de principio 'eventual'....

....La estructura esencial misma ha de recibir entonces calificaciones precisas en tanto que principio. Una esencia cerrada como principio estructural es res vere naturalis; y una esencia abierta, como principio estructural no es sólo res naturalis, sino que es res eventualis.... Esta denominacion de eventualis es en cierto modo o potiori porque no todas las notas adventicias del hombre son eventuales, y porque aun las eventuales mismas nunca son puramente eventuales. La apertura....es sólo un modo del "en si", y por tanto el suceso es sólo un modo del hecho. Sin esta estructura positiva del "en si", no habria ni sucesos biograficos ni historia; y sobre todo, la historia no seria una historia formalmente humana. Tomando a una la constructividad talitativa y la constructividad transcendental, diremos que "pura naturalidad oventualidad" es una diferencia metafisica determinada por la diferencia estructural de la esencia". (SS, 516-517). La esencia como estructura no es sólo principio de la sustantividad, sino que es principio estructural de todo lo que es la cosa real.

Queda por ver la principialidad que compete a la esencia frente al aspecto mismo transcendental de la realidad en cuanto tal. Lo haremos brevemente porque el tema ya nos ocupó largas páginas en la parte tercera del trabajo.

Desde luego, no pueda caerse en la valoración de la realidad como si, asi sin mas, reuniera lo que ciertas corrientes filosoficas atribuyen al ser, al que lo presentan como con cierta infinitud hipostasiada que debiera contraerse en el ser limitado de cada cosa real. Tal realidad no se da, como tampoco se da tal ser. La realidad es siempre y solo la realidad de cada cosa real. Esto nos pone ya en la pista de como la esencia ha de ser principio tambien del carácter mismo de realidad. A esta misma conclusion llegamos recordando la equiparacion que de fisico y metafisico hace Zubiri: lo fisico no se opone a lo metafisico sino que es lo metafisico por excelencia. Fisico no es sinonimo de empirico o positivo, sino es lo real, susceptibles de una doble consideracion, positiva y metafisica. Lo fisico puede considerarse como aquello que es real, y en este sentido es término del saber positivo. Y lo fisico puede ser considerado como estructura formal y ultima de la realidad en cuanto tal, y en este sentido es termino del saber metafisico. Ni se puede separar de tal modo lo fisico de lo metafisico que lo metafisico se convierta en conceptivo, ni se puede indentificarlos de tal modo que lo metafisico quede anegado en lo fenomenicamente fisico. Lo metafisico no es sino lo fisico, lo real, en cuanto realidad.

Por ello, así como se reconocía una anteriori ed de la realidad sobre la esencia y la existencia clásicas, ha de reconocerse también una priori ad de la esencia sobre la esencia y existencia clásicas. No se trata de una anterioridad ni causal ni natural, como si la esencia fuera el fundamento de la existencia. Se trata tambien aquí de una anterioridad segun la cual una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal. La razón formal es fundamento, pero tan solo en cuanto razón formal. Esta anterioridad no es la de lo posible sobre lo existente: entre esencia y existencia, tomados ambos terminos, en sentido clásico, si hubiera de darse prioridad a alguno de ellos, tendría que ser a la existencia y no a la esencia. Pero esto seria en el caso de que la esencia fuera entendida como un quid en orden a la existencia; en este caso la prioridad debe competir al acto sobre la potencia. Pero la esencia de Z. no puede entenderse así, sino en un sentido mas radical y mas realista: es el quid en orden al de suyo, algo que está allende tanto de la esencia como de la existencia clasicas. La esencia en tanto existencia como esencia clasica, porque ambas tienen que comenzar por ser de suyo, y este orden el de suyo es la esencialidad misma de la esencia. La anterioridad de la esencia es negativamente indistincion de existencia y esencia clásicas en aquel otro concepto de esencia. Y positivamente significa que el ser de suyo es la razón formal y el fundamento de que la existencia y de que la aptitud para existir sean momentos de algo ya real.

Esto nos muestra hasta que punto hay una plena identificacion entre realidad y esencia, identificacion real. Para esto no obsta a que haya de establecerse una distincion y una prioridad entre ambas. Esta distincion y prioridad no puede entenderse de manera hilemorfica, ni siquiera como composicion de acto y potencia, sino que ha de entenderse como una 'relacion' de funcion transcendental y caracter transcendental. No se trata, pues, de una composicion en los seres limitados de ser y esencia, porque no se da composicion alguna, y porque toda la primariedad se atribuye aquí a la esencia cuya funcion no es limitar al 'ser' o a la realidad, sino principiarlo en cuanto la esencia debe pena una funcion transcendental. Tampoco aquí debe concebirse el ser ni la realidad como algo que necesita contraerse y limitarse por una esencia, sino que tanto ser como realidad deben verse como 'expansiones' de la esencia entendida en su sentido plenario, 'expansion' que debe entenderse de modo distinto, según se trate de la realidad o del ser.

En toda esta concepción el punto decisivo es el de la función transcendental que compete a la talidad. La constructividad talitativa que es la esencia talitativamente considerada y que es la actualidad esencial de la unidad en las notas, tiene una función transcendental: instaurar la talidad como algo de suyo. Esta es la principialidad de la esencia sun frente al carácter de realidad: es la principialidad que compete a la función transcendental sobre el carácter transcendental. La actualidad de la constructividad talitativa no puede menos de ser actualidad de realidad. Pero, a su vez, esta actualidad de realidad no puede menos de ser actualidad constructa. La esencia que talitativamente es un constructo de unidad y notas, transcendentalmente es un constructo de realidad, en el que el término absoluto, al menos en sentido de principiante, es el constructo talitativo, al que compete la función transcendental. La esencia es transcendentalmente constructo de realidad porque es talitativamente constructo de unidad y notas. De ahí que la esencia sea lo simpliciter de la realidad y, a la vez, la realidad misma, porque es la que por su constructividad talitativa da paso al carácter de realidad, y porque la realidad no es sino la manera como concretamente las cosas son de suyo por constructividad, ya que es la constructividad la que determina transcendentalmente el de suyo.

Ya salimos en la tercera parte al encuentro de la dificultad, según la cual si esencia y realidad se indentifican, todo lo real habría de ser esencial. Transcendentalmente es así, aunque considerando que no hay un solo modo de hablar de esencia. Tan es así, que se ha de considerar a la esencia como reificante de las notas no esenciales. Es decir, no sólo como determinante funcional de las mismas, sino como reificante. Es la esencia la que en función transcendental determina el carácter de realidad, y son las notas esenciales las que determinan el carácter de realidad de las notas inesenciales. No se trata de originación, porque no estudiamos la cosa real en su *fieri* sino en su *facto esse*. Las notas esenciales están fundadas en las esenciales: por tanto, el carácter de realidad que compete a estas será un carácter derivado de las notas esenciales. De ahí que la esencia constitutiva en función transcendental no se limita a instaurar algo real, sino que se extiende a reificar toda determinación talitativa inesencial, a darle realidad. Lo transcendental no es sino lo talitativo en función transcendental. La esencia es el subsistema determinante del sistema total. Esta determinación no es meramente talitativa, sino que es transcendental: no solo determina posicionalmente las demás notas, sino que en función transcendental

del Logos. Lo mismo por parte de la actualidad constitutiva de [illegible] mente la realidad y reifica todo lo que es real.

La esencia como clausura cíclica tiene también otra función transcendental: el que lo real que real se pertenezca a sí mismo, que el de suyo sea un suyo. Lo suyo y suyo son dos momentos distintos: el suyo es un momento que pertenece intrínsecamente al de suyo según una estructura de fundamentación: lo real es suyo porque es de suyo. El suyo como pertenencia o incomunicabilidad no es sino una resultante del de suyo. Por ello la incomunicabilidad no es sólo una propiedad transcendental sino que tiene el carácter de momento estructural transcendental. Como constructo talitativo, la esencia es unidad clausurada cíclica, un sistema de notas capaz de formar por sí mismo un sistema dotado de suficiencia constitucional. Este carácter talitativo en función transcendental consiste en determinar una unidad metafísica constructa cuyo primer aspecto estructural es pertenecerse a sí mismo, ser suyo. Sólo considerada transcendentalmente nos dice la cosa real todo lo que ella es, pero la transcendentalidad es siempre algo inscrito en la talidad de la cosa.

Pero lo real no sólo se pertenece a sí mismo, sino que se pertenece según un modo propio en cada esencia. Cada realidad de suyo es suya pero a su modo. La pertenencia a sí mismo es en cada caso distinta, y a esta diferente pertenencia es a lo que se refiere el concepto de constitución transcendental, que expresa el distinto modo en cada caso de pertenecerse a sí mismo. El carácter de realidad queda siempre modulado por "lo que" la cosa es realmente, de modo que es la principialidad de la esencia la que en definitiva fundamenta la analogía de la realidad incluso en el aspecto de la unidad. El sentido transcendental de constitución no es sino el sentido talitativo de constitución en función transcendental. La constitución transcendental abarca el carácter y la estructura transcendental del suyo, la pertenencia a sí mismo y la pertenencia según un modo propio.

La esencia como realidad es, pues transcendentalmente individual. Y esto se extiende aun al orden de la concreción. Así como la realidad, en cuanto de suyo reifica transcendentalmente todas sus notas talitativas inesenciales, así también la esencia individual, en cuanto un suyo, individualiza todas sus ulteriores notas en la línea de la concreción. Es transcendentalmente individual e individualiza cuanto dimana de ella o adviene a ella, porque es ya transcendentalmente individual. Transcendentalmente, determinación concreccional es individualización. La esencia es cuanto que transcendentalmente es ya individuo, tiene individualidad. Las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga

individualidad. También aquí el proceso es de la esencia a lo esenciado, también aquí aparece la esencia como principio. La esencia es por sí misma individual, la individualidad está ya principiada en la esencia misma y por sí misma porque la esencia es de por sí transcendentalmente individuo. Y es ella la que individualiza las notas ulteriores, las hace individuales por ser de este individuo. Y en esto individualizar sus notas ulteriores, la esencia queda individualizada, su propia individualidad queda individualizada. Talitativamente las notas dan al individuo sus propias determinaciones, al individuo que es ya de por sí tal; transcendentalmente, es el individuo quien hace suyas, quien individualiza las determinaciones. La esencia es así transcendentalmente principio de individualidad y principio de individualización, principio de que las ulteriores determinaciones queden individualizadas.

Este carácter principal de la esencia aparece asimismo desde el punto de vista de las dimensiones. La constructividad de la esencia determina el carácter transcendental de la dimensionalidad. Concretamente, la riqueza en función transcendental determina la perfección de lo real en cuanto tal; la solidez en función transcendental determina la estabilidad, y el estar siendo en función transcendental la duración. Perfección, estabilidad, duración, son tres dimensiones según las cuales lo real está plasmado desde su interior en la exterioridad intrínseca de sus notas. Son tres respectos formales del in en su ex. Lo real es de suyo perteneciente a sí mismo de un modo propio, y es además real en distinta medida.

Hasta aquí hemos considerado la función transcendental de los dos momentos de la constructividad talitativa, el respecto de las notas en la unidad nos ha llevado a la constitucionalidad transcendental; el respecto de la unidad en las notas nos ha llevado a la dimensionalidad transcendental. Pero dentro de la talidad aun nos queda el respecto de totalidad talitativa, de la que tenemos que preguntar por su función transcendental. Aquí también ha de irse a la talidad para desde ella ver lo que es el orden y la variedad de lo transcendental. Y nos encontramos así con la tipicidad de lo real en cuanto real; las esencias o son cerradas o son abiertas. La esencia cerrada es cerrada porque toda su realidad transcendental queda agotada en ser de suyo en sí.

Frente a las esencias cerradas hay otras, las abiertas, 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 en vista de su propio carácter de realidad. La apertura se fun-

da y se principia en la esencia. La pertenencia a sí mismo cobra así un carácter especial. La esencia cerrada es sólo materialmente suya; en cambio, la esencia abierta es formal y reduplicativamente suya; 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. Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es lo que constituye la persona. Y así como el individuo, transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así tambien la esencia abierta, por ser personeidad, personaliza en principio todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella; tiene personalidad. Persona es el suyo de la esencia abierta, un carácter transcendental. El hombre por razón de su talidad intelectiva es de suyo, transcendentalmente, una esencia abierta. Y en el suyo de la esencia abierta es en lo que transcendentalmente consiste el ser persona. En esta esencia abierta que es la persona queda anclada la posibilidad de ver cómo esencialmente el hombre puede ser una realidad eventual y aun histórica. Para explicarla no hay que partir del hombre como sustancia, pero tampoco del hombre como existencia. Es un error creer que hay una anterioridad o prioridad fundamental de la existencia sobre la esencia ni siquiera en la realidad humana. Trátase no de una prioridad de la existencia sino de la estructura esencial que acabamos de insinuar. El mero existir no es sino un reducto metafísico del de suyo. Sin una prioridad del de suyo, el hombre no sería realidad. Existir como carácter del de suyo, y comportarse con vistas al existir, sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y a priori respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre, esto es, a su esencia. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que de suyo se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque es una esencia transcendentalmente abierta. Una cosa es estar abierto a su propia realidad, otra, que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. La principialidad de la existencia es metafísicamente imposible. La principialidad compete a la esencia.

En 1926 Z. en una recension a una traduccion de la psicología de Brentano escribia que "no por no llegar a las sustancias metafísicas nos vemos privados de llegar a las esencias". La frase puede que tenga su matiz husserliano en aquella época, pero la intuicion habia echado ya a andar. Zubiri se ha propuesto en su madurez filosofica explicar la realidad no desde el ser, no desde la esencia o existencia clasicas, no desde la

la esencia o existencia clásicas, no desde la existencia del existencialismo, no desde la naturaleza, no desde la materia, no desde el espíritu como inteligencia, no desde la sustancia, sino desde la esencia. Para ello ha tenido que hacerse tema expreso de algo muy nombrado en filosofía pero olvidado como evidente; la esencia. Desde ella ha explicado la realidad, empezando por la intramundana, porque según él la realidad está construida desde la esencia, está principiada en la esencia. Las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (arché) físicos, son las esencias. La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial. El mundo en cada instante está basado en unos últimos sistemas de notas constitutivas. Estos sistemas, las esencias, son las piezas de esta trama o ensamblaje último. Todo se explica formalmente a base de esta última estructura. Aun el tener o no tener causas extrínsecas que expliquen la propia esencia, no faltaba más.

APENDICE

BIBLIOGRAFICO

S. J.

TRABAJOS PUBLICADOS POR X. ZUBIRI

1923 Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Madrid.

1926 Recensión a la traducción de la 'Psicología de Brentano, Revista de Occidente, XLII, 403-408.

1933 Hegel y el problema metafísico, Cruz y Raya, 1, 11-40.

Sobre el problema de la filosofía, Revista de Occidente, CXV, 51-80; CXVIII, 83-117.

1934 La nueva física. Un problema de filosofía, Cruz y Raya, 10, 7-94.

1935 Filosofía y Metafísica, Cruz y Raya, 30, 7-60

En torno al problema de Dios, Revista de Occidente, CXLIX, 129-159

Prólogo a la traducción de la Disputación segunda de Suárez.

Prólogo a la traducción de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel.

1936 Ortega, maestro de filosofía, El Sol, 8 de Marzo.

Prólogo a la traducción de 'El porvenir de la Filosofía' de Brentano.

1940 Sócrates y la Sabudiría griega, Escorial, 2, 187-226

Prólogo a los 'Pensamientos' de Pascal.

1941 Sócrates y la Sabiduría griega (cont.), Escorial, 3, 51-78

Ciencia y Realidad, Escorial, 10, 177-210.

Prólogo a la 'Historia de la filosofía' de Julián Marías.

1942 Nuestra situación intelectual, NHD, 3-31

La idea de Filosofía en Aristóteles, NHD, 97-106

El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico, Escorial, 23, 401-432.

El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina, NHD, 399-478.

1942 Prólogo a NHD.

Prólogo a 'Descartes'.

1955 Artículo necrológico a la muerte de Ortega, ABC.

1959 El problema del hombre, Indice, 120, 3-4.

1962 Sobre la Esencia, Madrid.

1963 Introducción al problema de Dios, NHD, 341-360

El hombre, realidad personal, Revista de Occidente, 1, 5-29

Cinco lecciones de Filosofía, Madrid.

1964 El origen del hombre, 17, 146-173. (Revista de Occidente).

Transcendencia y física, Gran Enciclopedia del mundo, vol. 18, Bilbao.

Zurvanismo, Gran Enciclopedia del mundo, vol. 19, Bilbao.

CURSOS ORALES PRIVADOS DE X. ZUBIRI

1945-1946	Ciencia y Realidad.
1946-1947	Tres definiciones clásicas del hombre.
1947-1948	¿Qué son las ideas?
1948-1949	(No hubo).
1949-1950	El problema de Dios
1950-1951	Cuerpo y Alma.
1951-1952	La libertad.
1952-1953	Filosofía primera.
1953-1954	El problema del hombre.
1955-1958	(No hubo).
1959	Sobre la persona.
1960	Acerca del mundo.
1961	Sobre la voluntad.
1962	(No hubo).
1963	Cinco lecciones 'de filosofía'.
1964	El problema del mal
1965	El problema filosófico de la historia de las religiones.
	El problema de Dios en la historia de las religiones.

CRITICAS DE ZUBIRI ANTERIORES A LA APARICION DE 'SOBRE LA ESENCIA'

Alonso Fueyo, A., Filosofía y Narcisismo, Valencia 1963.

Aranguren L., J.L. , Zubiri y la religiosidad intelectual, (Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1953, 13-28).

El Protestantismo y la Moral, Madrid, 1954.

Etica, Madrid, 1959.

Campo del, A. , La actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano, (Homenaje... ,29-36).

Un paso en la historia del pensamiento contemporáneo, Indice, 120, 3-4 y 22. En torno a la Filosofía de X. Zubiri

Un nuevo curso de X. Zubiri. Acerca del mundo, Indice, 141.

La voluntad y la libertad según X. Zubiri, Papeles de Son Armandans, 22, 276-293.

Cardenal, M. , Zubiri en la Central, (Homenaje.... 37-41).

Conde, F.J. , Introducción a la antropología de Xavier Zubiri, (Homenaje.... 43-67).

Teoría y sistema de las formas políticas, Madrid 1944.

Diez del Corral, L. , Zubiri y la filosofía de la historia, (Homenaje... 69-87).

Ellacuría, I. , El despertar de la Filosofía, Cultura (San Salvador), Sept.-Dic., 1956, 13-28; Abril-Junio, 1958, 148-167.

Fatone, V. , La existencia humana y sus filósofos, Buenos Aires 1953.

Ferrater Mora, J. , Diccionario de Filosofía, Buenos Aires 1948.

Grande Covian, F. , Zubiri y la biología teórica, (Homenaje...89-101).

García Valdecasas, A. , El derecho y el filósofo, (Homenaje...103-109).

Garrigues, J. , Zubiri en la amistad, (Homenaje... 111-117).

Gómez Arboleya, E. , Los cursos de Xavier Zubiri, (Homenaje...119-136).

El Magisterio de Zubiri, Indice, 120.

Guy, A. , Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui, Toulouse, 1956.

Hellín, J. , Un libro de Zubiri, Pensamiento, 1, 228-233.

Ibero, J. M. , Nota sobre la física. Un problema de filosofía xxxxx del Sr. Zubiri, Estudios Eclesiásticos, 14, 104-112.

Jiménez Valverde, La religión en el pensamiento de Zubiri, Revista Filosófica de la Universidad de Costa Rica, 2.

Laín Entralgo, P. , Xavier Zubiri en el pensamiento español, (Homenaje... 137-152).

Vestigios, Madrid 1948.

La espera y la esperanza, Madrid 1957.

Enfermedad y pecado, Barcelona 1961.

Teoría y realidad del otro, Madrid 1961.

Lissarrague, S. , El magisterio decisivo de Zubiri, (Homenaje...153-158).

Lizcano, M. , El magisterio filosófico de X. Zubiri, Estudios (Santiago de Chile), 240, 50-57.

López Ibor, J.J. , La Psicología y Xavier Zubiri, (Homenaje... 159-165).

S. J.

Marías, J. , La situación intelectual de Xavier Zubiri, (Homenaje... 167-177).

Zubiri o la presencia de la filosofía, Obras V, Madrid.

Martínez Gómez, L. , Zubiri, (Hirschberger, J. , Historia de la Filosofía, Barcelona, 1956, Apéndice al segundo tomo).

Muñoz Alonso, A. , Zubiri o el filósofo de la inteligencia incoativa, (Sciacca, M. F. , Panorama del Pensamiento contemporáneo, Madrid, I, 1959).

Ortega, A. , Zubiri y la teologia, (Homenaje... 179-192).

Ridruejo D. Xavier Zubiri y el estilo, Homenaje... 201-207).

Rof Carballo, J. , ~~Psicología~~ psicosomática, Madrid, 1950.

El hombre a prueba, Madrid, 1951.

Cerebro interno y mundo emocional, Barcelona, 1952.

Zubiri como biólogo, (Homenaje..., 209-225).

Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicosomática, Arbor,132.

Urdimbre afectiva y enfermedad, Barcelona, 1961.

Rosales, L. , La libertad y la acción libre, (Homenaje... 227-246).

Sciacca, M. F. , Saverio Zubiri e l'uomo come 'unidad radical', Humanitas, 8, 657-661.

Tovar, A. , Zubiri y los griegos, (Homenaje... 247-253).

Tusquets, J. (Carreras Artau), Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident, Louvain, 1962.

Vivanco, L. F. , Los apuntes de Zubiri, (Homenaje...255-267).

Zaragüeta, J. , Zubiri, discípulo, (Homenaje... 269-275).

ADDENDA:

Izquierdo, J. , Una vida entregada a la verdad, Indice, 68/69.

Trabajos publicados por X. Zubiri 1084-1085

Cursos orales privados de X. Zubiri 1086

Críticas de Zubiri anteriores a la aparición de 'SE' 1087-1090

Críticas de Zubiri posteriores a la aparición de 'SE' 1091-1093

N.B. Los autores clásicos de filosofía con los que Zubiri ha mantenido un diálogo más o menos expreso a lo largo de su obra van en hoja aparte.

CRITICAS DE ZUBIRI POSTERIORES A 'SOBRE LA ESENCIA'

Aranguren L., J. L. , La aparición del libro de Zubiri, Revista de Occidente, 2, 243-246.

Arellano, J., La idea del orden transcendental, Documentación crítica iberoamericana, 1, 29-83.

Artola, J. M. , En torno a 'Sobre la esencia' de Xavier Zubiri, Estudios filosóficos, 30, 297-332.

Cardenal de Iracheta, M. , Xavier Zubiri en el ruedo filosófico, Insula, 203.

Ceballos, F. , Idea zubiriana del hombre, Cuadernos hispanoamericanos, 180, 419-430.

Cerezo Galán, P. , "De la sustancialidad a la sustantividad". (La esencia como correlato de la definición). Documentación crítica iberoamericana, 1, 15-27.

Diez-Alegría, J.M. , Xavierx Zubiri, Sobre la esencia, Gregorianum, 45, 629-634.

Ellacuría, I. , Sobre la esencia de Xavier Zubiri, Indices, Madrid, 1965.

Antropología de Xavier Zubiri, Revista de Psiquiatría y psicología médica, Abril de 1964, 405-430; Julio de 1964, 483-508.

Cinco lecciones de filosofía de Xavier Zubiri, Crisis, 45, 111-125.

Fernández de la Mora, G. , Pensamiento español, 1963, Madrid 1964.

Panorama español contemporáneo, Madrid 1964.

Ferrater Mora, J. , Sobre la esencia. Capítulo 8, § 3, Insula, 200/201
Diccionario de Filosofía, Buenos Aires, 1964.

Ferrer Arellano, J., Filosofía de las relaciones jurídicas, Madrid 1963.

Unidad y respectividad en Zubiri, Documentación crítica iberoamericana, 1, 85-109.

Hellín, J. Sobre la esencia, Pensamiento, 75, 366-378.

Laín Entralgo, P. , Zubiri, Gran enciclopedia del mundo, 19, Bilbao,1964.

Legido, M. , La meditación sobre la esencia de X. Zubiri, Salmanticensis, vol. 10, fasc. 1-2, 363-381.

Lobato, A. , Una nueva obra de X. Zubiri, La Ciencia tomista, 290, 101-104.

López Quintas, A., Actualidad del pensamiento de Xavier Zubiri, Punta Europa, 91, 55-70; 92 , 60-65.

Xavier Zubiri y el enigma del saber filosófico, Atlántida, 13, 85-94.

Marías, J. , Historia de la filosofía, Madrid 1964.

Marquínez Argote, G. , En torno a Zubiri, Madrid 1965.

Muñoz Alonso, A., Sobre la esencia, Augustinus, 29, 97-99.

Pérez, A. , Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlativismo, Estudios, 64, 99-111.

Rábade Romeo, S. , Verdad, Conocimiento y Ser, Madrid, 1965.

Rubert Candau, J.M. , Sobre la esencia de Xavier Zubiri, Verdad y Vida, 81/84, 395-408.

Sarti, S. , Sobre la esencia, Giornale di Metafisica, 3 (1964), 392-396.

Solaguren, C. , Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri, Verdad y Vida, 90, 255-269.

Tirso Alesancio de la Sda. Familia, Zubiri. Sobre la esencia, Ioseph, 11, 87-99.

Toro del, A. , Zubiri: Una metafísica como teoría de la ciencia, Nuestro Tiempo, 109, 77-87.

Vélez Correa, J. , Historia de la filosofía moderna y contemporánea, Madrid, 1965.

Zaragueta, J., Una obra de Javier Zubiri, Revista de Filosofía, 81/82, 255-279.

S. J.

I N D I C E G E N E R A L

Introducción	I-X
Siglas	X
Parte primera	1-442
Parte segunda	443-841
Parte tercera	842-1030
Conclusión	1032-1083
Apéndice bibliográfico	1084-1093
Indice general	1094

N.B. Al principio de cada parte se presenta un índice detallado de su contenido.

S. J.

Spinoza, B. : Opera, La Haya, 1914

Leibniz, G. W. : Die Philosophischen Schriften, Berlin, 1875-1890

Hobbes, Th. : English Works, London, 1839-1845

Locke, J. : Works of J. Locke, London, 1812

Hume, D. : An Enquiry concerning Human Understanding, London, 1748

Kant, I. : Kants Werke, Berlin, 1912-1922

Opus posthumum, Berlin, 1936

Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik,

Phänomenologie des Geistes,

Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften, Leipzig, 1905 ss.

Comte, A. : Cours de philosophie positive, Paris, 1830

Bergson, H. : L'Evolution créatrice, Paris, 1907

La Pensée et le mouvant, Paris, 1934

Dilthey, W., : Gesammelte Schriften, Lepizig, 1913 ss.

Husserl, E. : Logische Untersuchungen, Halle, 1900-1901

Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Halle, 1913

Heidegger, M. : Sein und Zeit, Halle, 1927

Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus, Bern, 1947

Poincaré: Comptes rendues, T. 93, 1881, p. 303

Mathematische Annalen, Band 19, 1882, p. 561

Hilbert: Mathematische Annalen, Band 67, 1909, p. 146

Comptes rendues, vol. 148, 1909, p. 1446

Göttinger Nachrichten, 1907-1908

Gödel: Die Vorstandigkeit der Axiomen der logischen Funktionen-Kalküls, Monatschrift für Mathematik und Physik, 1930

Einige metamathematische Resultate über Entscheidungsdefiniert-

OBRAS CLASICAS QUE SE TIENEN EN CUENTA EN LA OBRA DE ZUBIRI

Upanishads: Brihandaranyaka Upanishad, Benart, 1934

Chandogya Upanishad, Leipzig, 1889

Presocráticos: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1934

Platón: Platonis Opera, Oxford, 1899-1906

Aristóteles: Aristotelis Opera, Acad. Reg. Borussica, 1831-1870

Simplicio: Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria, Berlín, 1882

Alejandro Afrodisio: Alexandri Afrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria, Berlín, 1891

Mario Victorino: Opera, Patrologia Latina, Migne, VIII

Tomás de Aquino: Opusculum de ente et de essentia, commentariis Gaietani illustratum, Roma, 1907

Quaestiones disputatae, Turin, 1913

Commentaria in Metaphysicam Aristotelis, Turín, 1925

Opera Omnia, Roma, 1950

Egidio Romano: Theoremata de ente et de essentia, Louvain, 1930

Soto, D. : In Dialecticam Aristotelis...., Salamanca 1543

Escoto, J. D.: Opus Oxoniense, Quarachi, 1914

Opera Omnia, Roma, 1950

Suarez, F.: Disputationes Metaphysicae, Salamanca, 1597

Descartes, R. : Oeuvres, Paris, 1897-1910

Newton, I. : Naturalis Philosophiae Principia Mathematica, Géneve, 1739