

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía



La trascendencia en Xavier Zubiri y su relación con Heidegger y Lévinas.

Autor: Antonio Paredes Gascón

Director: Jacinto Rivera de Rosales

MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA.
ESPECIALIDAD A: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
CONTEMPORÁNEO
TRABAJO FIN DE MÁSTER.

Julio, 2.011

**LA TRANSCENDENCIA EN XAVIER ZUBIRI Y SU
RELACIÓN CON HEIDEGGER Y LÉVINAS.**

Antonio Paredes Gascón

Director: Jacinto Rivera de Rosales

RESUMEN:

El presente trabajo tiene en cuenta la trascendencia. Es un primer acercamiento a una posible sistemática del problema de la trascendencia tras el final de la metafísica, tiempo nuestro en que, tras la llamada “muerte de Dios”, y sin lugar ya para supuestas instancias que den razón de nuestra vida más allá de lo alcanzable para el hombre, esto es, más allá de la inmanencia propia del pensamiento humano (ya sea éste entendido como individual o colectivo), se siguen sin embargo buscando los sentidos. Pero la “trascendencia”, donde quiera que se sitúe, ha sido, y lo es aún, el ámbito propio del sentido.

Palabras claves: Trascendencia, Realidad, Inteligencia, Mundo, Ser, Otro, Dios.

ABSTRACT:

This work takes account of transcendence. This is a first approach to a possible systematic treatment for the problem of transcendence after the end of metaphysics, our very present time after the so called “death of God”, in which, with no place yet for alleged instances that may give reason for our life beyond the attainable for man, that is, beyond the immanence of human thought itself (be it understood as individual or collective), we are nevertheless continuing looking for meanings. But “transcendence”, wherever it is situated, has been and it’s still the proper place of meaning.

Keywords: Transcendence, Reality, Intelligence, World, Being, the Other, God.

Índice

Siglas utilizadas para las obras citadas de Zubiri, Heidegger y Lévinas.....	5
Introducción.....	6
A.- La trascendencia en Zubiri.....	8
1.- Lo esencial de la trascendentalidad en Zubiri.....	8
1.a. Definición de la trascendentalidad.....	8
1.b. Caracteres de la trascendentalidad.....	10
1.c. El orden transcendental.....	12
2.- La aprehensión de realidad.....	16
2.a. La intelección como aprehensión de realidad.....	16
2.b. El momento sensible de la aprehensión de realidad.....	17
2.c. El momento intelectual de la aprehensión de realidad.....	19
2.d. Actualidad.....	21
2.d.i. La actualidad intelectual.....	22
2.d.ii. El proceso de actualización de la aprehensión de realidad.....	23
2.e. Estructura modal de la impresión de realidad.....	25
2.f. Estructura transcendental de la impresión de realidad.....	27
3.- Mecanismos transcendentales.....	28
3.a. Transcendentalidad y esencia.....	29
3.b. Transcendentalidad y respectividad.....	34
3.c. Transcendentalidad y ser.....	38
3.d. Transcendentalidad y fundamento.....	45
3.e. Transcendentalidad y metafísica.....	50
4.- Resumen.....	54
B.- Zubiri y Heidegger.....	59
C.- Zubiri y Lévinas.....	76
D.- Conclusión.....	100
Bibliografía.....	105

Siglas utilizadas para las obras citadas de Zubiri:

- El hombre y Dios*: [HD].
- El hombre: lo real y lo irreal*: [HRI].
- Inteligencia y logos*: [IL].
- Inteligencia y razón*: [IRA].
- Inteligencia y realidad*: [IRE].
- Espacio. Tiempo. Materia*: [ETM].
- Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*: [PFMO].
- Respectividad de lo real*: [RR].
- Sobre la esencia*: [SE].
- Sobre la realidad*: [SR].

Siglas utilizadas para las obras citadas de Heidegger:

- Aportes a la filosofía. Acerca del evento*: [AE].
- De la esencia del fundamento*: [EF].
- La época de la imagen del mundo*: [EIM].
- Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: [IFA].
- Introducción a la filosofía*: [IF].
- Ser y tiempo*: [ST].
- Carta sobre el humanismo*: [CSH].

Siglas utilizadas para las obras citadas de Lévinas:

- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: [AEAE].
- De l'Existence à l'Existant*: [EE].
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*: [DEHH].
- Liberté et commandement*: [LC].
- Más allá del versículo*: [MAV].
- Totalité et infini*: [TI].
- Transcendance et intelligibilité*: [TEI].

INTRODUCCIÓN

La trascendentalidad es para Zubiri una exigencia de la realidad, exigencia que deriva de la inteligencia misma del hombre. El hombre se enfrenta a las cosas, ya en las aprehensiones sensibles, en tanto que reales, sintiendo las cosas como “lo otro que yo”, como aquello que Zubiri llama el “de suyo”. Pero en este enfrentamiento con las cosas reales, la realidad queda desbordándolo todo¹. Entonces el hombre, para sobrevivir, deberá actualizar esa excedencia de la realidad mediante un despliegue de su intelección, pero dentro siempre del ámbito de lo real. Este despliegue, sin embargo, no será ya una actuación de la inteligencia sobre la realidad, es decir, no se trata ya de un trascender que parta del sujeto y dependa del esbozo vital del mismo, como sería lo propio en Heidegger, sino que es la propia realidad, el propio dinamismo de lo real, lo que mueve a la inteligencia para que ésta actualice el dinamismo en el cual ella misma queda inmersa. La vida del hombre se abre gracias a ese arrastre de lo real, a ese trascender que viene en movimiento. La realidad es entonces un ámbito de necesidad en que el hombre queda “poseído”, para así poder poseerse a sí mismo y a las cosas. La realidad es, en Zubiri, exigencia de trascendentalidad.

Estas afirmaciones nos ponen, en verdad, ante un hecho único en el pensamiento español contemporáneo y, en general, en el pensamiento occidental de nuestros días. Frente al primado de la ciencia y sus continuos “triumfos”, contra la pretensión de una absolutización de la ciencia mediante la cual el hombre sólo es ya el dueño de la naturaleza, el pensamiento de Zubiri se alza para hacernos ver al hombre, más que como dueño de todo, como aquel que es llevado, poseído, por la realidad.

Este trabajo quiere saber cómo y por qué defiende Zubiri esa posesión del hombre por lo otro. Pero, por lo paradójica y actual de esta postura, se incluirán aquí también las posiciones de otros dos filósofos fundamentales del siglo XX, maestro uno (Heidegger) y discípulo el otro (Lévinas) del filósofo vasco, con el fin de afinar lo máximo posible el sentido de la propuesta zubiriana. Ello lo llevaremos a cabo, en la primera parte del trabajo (*La trascendencia en Zubiri*), mediante el estudio de la trascendentalidad que Zubiri desarrolló en todos los lugares de su obra, afectando así a todo su sistema. La trascendencia es lo propio de la realidad, y la realidad es el fundamento del pensamiento de Zubiri. Veremos, pues, cómo conceptúa éste la trascendentalidad en relación con la aprehensión de realidad, o acto constitutivo de la inteligencia sentiente, además de analizar los diversos “mecanismos” en que se hace efectivo el

¹ Véase Antonio Pintor Ramos. *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1.993, pág. 59.

“ir” transcendental. En la segunda parte del trabajo (*Zubiri y Heidegger*), haremos una comparación entre las pretensiones de uno y otro autor, tomando pie, sobre todo, en los aspectos concretos que asume el propio diálogo que Zubiri emprende con su maestro en muchos momentos clave. Ha de ser aquí subrayado que este diálogo implica una confrontación entre alumno y maestro, pero referida sobre todo a las obras de la primera época de Heidegger. Como se sabe, Zubiri no parece tener muy en cuenta, en sus referencias al filósofo alemán, el pensamiento que éste desarrollará más allá de *Ser y tiempo* o de *De la esencia del fundamento*, pensamiento que, con la noción de *Ereignis* (“acontecimiento apropiatorio”, o “evento”), se referirá a algo que está ya más allá del ser entendido como presencia. Por ello, nosotros también nos limitaremos, en la comparación entre Zubiri y Heidegger, a la primera etapa de éste. En la tercera parte del trabajo (*Zubiri y Lévinas*), haremos una revisión de los posibles puntos en común entre Zubiri y Lévinas teniendo presente el mismo proceder seguido con respecto a la relación entre Zubiri y Heidegger. Partiremos, pues, en lo posible, de los puntos que en la obra de Lévinas tengan relación con los ya tratados en los otros dos autores aquí en liza. En la *Conclusión*, llegaremos a una clasificación paradójica desde la comprensión de nuestros autores, fruto, en última instancia, del tratamiento que los mismos dan a la transcendencia.

A.- La trascendencia en Zubiri

1.- Lo esencial de la trascendentalidad en Zubiri.

1.a. Definición de la trascendentalidad.

Nuestro estudio de la trascendentalidad en Zubiri comienza, como toda forma de comprensión en la obra del filósofo vasco, lo veremos más adelante, con la impresión de realidad. Como mera información, que luego se desarrollará ampliamente, hemos de decir que, para Zubiri, la impresión de realidad es el acto constitutivo de nuestra intelección, que consiste en la aprehensión de las cosas como siendo reales “de suyo”, teniendo en cuenta, además, que se trata, como impresión, de una aprehensión sensible. Esto es, a cada modo de aprehensión sensible (visión, oído, etc.) corresponde un modo de intelección, en que lo aprehendido queda como siendo otro, “de suyo”, real.

Para Zubiri, la impresión de realidad es siempre constitutivamente *inespecífica*, puesto que la misma trasciende de todos sus contenidos cualitativos propios (esto es, la impresión trasciende del contenido propio -este color, este sonido, etc.- de lo que es aprehendido). Por ello, la impresión de realidad tiene una *estructura trascendental*. “La trascendentalidad es la cara positiva de la negativa inespecificidad. Es la estructura del «de suyo» en cuanto tal, esto es una estructura que concierne a la realidad en cuanto tal impresivamente aprehendida. Trascendentalidad es un concepto central en la filosofía tanto antigua como moderna” (IRE, 114).

Si la trascendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo, entonces, el problema para la adecuada concepción de la trascendentalidad consistirá en saber qué es ese algo que trasciende de sí mismo. ¿Qué es lo trascendental? Zubiri responderá tajante: “lo que es trascendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es trascendental es la realidad en impresión” (IRE, 114). Ya sabemos quién es trascendental, pero, ¿qué es la trascendentalidad?

Para Zubiri, qué sea trascendentalidad depende de cómo se conceptúe el “trans” mismo, haciendo hincapié nuestro autor en que “trans” no significa “estar allende” la aprehensión misma de realidad que tenemos a través de nuestra inteligencia sensible, puesto que si así fuera, nos encontraríamos con una aprehensión de realidad como aprehensión de lo que en y por sí mismo es real allende la aprehensión, es decir, con una aprehensión de lo que es trascendente allende la impresión.

Pero “trans” significa algo completamente distinto. El “trans” es un carácter interno a lo aprehendido que nos sumerge en su realidad misma: “es el carácter del «en propio», del «de suyo». Y es esta realidad la que [...] rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este «rebasar» intra-aprehensivo es justo la trascendentalidad. La impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, sino *impresión transcendental*. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar «en la aprehensión», pero «rebasando» su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, «más» que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc.” (IRE, 115-116). La trascendentalidad es un rebasar intra-aprehensivo de la realidad respecto al contenido que constituye en cada momento la realidad aprehendida en la intelección.

Para la filosofía clásica, la trascendentalidad consiste en el momento en que todas las cosas coinciden. Trascendentalidad entonces sería *comunidad*, como lo prueba el estudio que hace Zubiri sobre los más importantes momentos de esta concepción en la historia de la filosofía. Mientras que para Parménides y Platón aquello en lo que coinciden todas las cosas es el “es” (encontrando entonces la comunidad transcendental como *participación*), para Aristóteles, la comunidad no es participación, sino solo una comunidad conceptiva de las cosas (trascendentalidad es lo propio de un concepto -el concepto de ser, el más universal y común a todo-, en que lo concebido está en todas las cosas). Con Kant la trascendentalidad no es ya “el carácter de todas las cosas concebidas en el concepto más universal, sino que es el carácter de todas las cosas en cuanto propuestas objetualmente a la intelección. Trascendentalidad es comunidad objetual [en y para la intelección]. Y así sobrevivió esta idea en todo el idealismo” (IRE, 117).

Para Zubiri, a pesar de las aparentes diferencias que encontramos en estos pensadores, la trascendentalidad es claramente para ellos un momento conceptivo, puesto que es aquello en que coincide todo lo concebido (ya sea ser o ya sea objeto). La trascendentalidad, aquí, consiste en comunidad universal de lo concebido.

Sin embargo, para Zubiri, más radical que una inteligencia concipiente, la inteligencia sentiente encontrará una trascendentalidad no ya como comunidad, sino como algo muy distinto. Y ello porque: (i) en primer lugar, lo transcendental es lo propio de lo que constituye el término formal de la intelección, esto es, de la realidad; (ii) como nuestra intelección es

sentiente², lo real (el término formal de nuestra intelección) es transcendental en razón de su formalidad propia: la realidad es la forma de quedar algo real en nuestra impresión como algo que es “de suyo”; (iii) pero entonces, si la transcendentalidad es el carácter de una formalidad, transcendentalidad no significará ya ser transcendental “a” la realidad, sino ser transcendental “en” las realidades mismas. “Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este «transcendental» no ha de conceptuarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es *comunidad*, sino *comunicación*” (IRE, 118).

1.b. Caracteres de la transcendentalidad.

(i) *La transcendentalidad es comunicación.* Como vemos, para Zubiri se da en toda cosa real aprehendida en impresión de realidad una estructura transcendental, cuyos cuatro momentos se van fundamentando los unos en los otros. Como veremos más adelante (págs. 25-26), la formalidad de realidad es formalidad (i) abierta, (ii) respectiva, (iii) suificante y (iv) mundificante. Si por (i) y (ii), “cada cosa es «esta» cosa real”, según (iii) y (iv), cada cosa real, “en un aspecto ulterior es «su» realidad (suificante); en un aspecto todavía ulterior es pura y simple realidad mundanal (mundificante). No se trata de una «contracción» de la idea de realidad a cada cosa real, sino al revés: se trata de una «expansión», de una «ex-tensión» física de la formalidad de realidad desde cada cosa real.” (IRE, 122).

Pero como la estructura transcendental de cada cosa real aprehendida en impresión de realidad es descubierta por Zubiri a partir de un análisis de la impresión misma de realidad, en esa impresión sentimos no sólo la apertura, sino también la respectividad, la suidad y la mundanidad. Entonces, al sentir la cosa en formalidad de realidad, nuestro sentir mismo es sentir transcendental, lo que nos pone ante una transcendentalidad cuyo “trans” mismo no es ya un carácter conceptivo de las cosas reales, sino un momento sentido de las mismas. Zubiri insiste en que no se trata aquí de una transcendentalidad como concepto de máxima universalidad, puesto que “cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las

² Antes de un análisis detallado de esta afirmación se hace necesario decir aquí ya que, según Zubiri, nuestra percepción sensible no se limita a percibir un estímulo, sino un estímulo real, lo que constituye la formalidad de lo real y Zubiri llama “impresión de realidad”. Con ello, la realidad no es algo meramente concebido por el hombre, sino, además, sentido por él en forma de impresión sensible.

lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad” (IRE, 123).

(ii) *La transcendentalidad es una función.* Además del aspecto comunicativo de la transcendentalidad, el análisis de la impresión de realidad descubre que la transcendentalidad es una función, comprendida a partir de la estructura de la impresión de realidad, que tiene un doble momento, el momento modal y el momento transcendental. Así, la formalidad de realidad es, por una parte, formalidad de un contenido (lo aprehendido como algo “de suyo” es “tal” realidad) y, por otra parte, formalidad transcendental (lo aprehendido es “la” realidad). Por un lado, como la realidad está respectivamente abierta a su contenido, la realidad envuelve transcendentalmente su contenido, determinando al mismo como talidad. La talidad es una determinación transcendental (es la función talificante). Pero, por otro lado, el contenido mismo es lo que constituye el que la formalidad de realidad sea “realidad” en toda su concreción. Es decir, el contenido es la determinación de la realidad misma (es la función transcendental). La transcendentalidad es “la función que las talidades, precisamente en tanto que talidades, tienen en las cosas sustantivas, a saber: hacer de ellas no *tales* realidades sino realidades sin más” (SR, 97-98). Ello nos pone ante un hecho decisivo: “la transcendentalidad no reposa conceptivamente sobre sí misma, sino que pende del contenido de las cosas. Transcendentalidad no es algo *a priori*. Pero tampoco es algo *a posteriori*. Es decir, no es una especie de propiedad que las cosas tienen. La transcendentalidad no es ni *a priori* ni *a posteriori*: es algo *fundado* por las cosas en la formalidad en que éstas «quedan». Es el contenido de las cosas reales lo que determina su carácter transcendental: es el modo en que las cosas «quedan»” (IRE, 125).

La transcendentalidad, pues, nada tiene que ver con lo transcendente: mientras que transcendente alude siempre a una realidad, transcendental se refiere al carácter que tiene todo lo real en tanto que real. Para Zubiri, la filosofía no es formalmente una ciencia de lo transcendente (Dios), sino de lo transcendental (la realidad en tanto que constituida transcendentalmente, mundanalmente). La transcendentalidad, pues, no es un mero concepto abstraído de cada una de las realidades, sino que pertenece de modo físico e inherente a las cosas mismas. Ya sabemos que la impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, esto es, el contenido de la impresión de realidad no es formalmente transcendente, puesto que ello significaría que estamos aprehendiendo una cosa real que es real aunque no la aprehendamos, algo que sólo podría admitirse si fuera luego justificado, precisamente, apoyándonos en la transcendentalidad. Así, la posible transcendencia de lo transcendente se apoya en la transcendentalidad y no al revés. El “trans” de la transcendencia, ya lo sabemos, es un carácter de la formalidad de alteridad y no un carácter transcendente del contenido mismo. Es un carácter interno a lo aprehendido que no nos

saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma. El “trans” es el carácter mismo del “en propio”, del “de suyo”. La transcendencia es un “reabasar” intra-aprehensivo porque la impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, sino *impresión transcendental*.

1.c. El orden transcendental.

Como vemos, la transcendentalidad, el orden transcendental, más que en un allende inaccesible, es situada por Zubiri en un aquende intra-aprehensivo que está constituido en todo por las cosas mismas que nos salen al paso, esto es, por las sustantividades esenciales. Pero esto nos plantea el problema mismo de la realidad, puesto que, por una parte, la realidad está constituida por las sustantividades esenciales (lo veremos detenidamente más adelante), esto es, la realidad es la esencia, pero, por otra parte, nos encontramos con innumerables esencias en el mundo. La solución entonces pasará por comprender un hecho innegable: la realidad (que es la formalidad de quedar en nuestra impresión lo real, esto es, las mesas, las butacas, etc.) trasciende en el mismo acto de intelección sentiente el contenido propio de cada cosa. Por ello, ante la pretensión de los fenomenólogos (nombra aquí Zubiri a Husserl y Heidegger), para quienes lo primero que vemos son paredes, mesas, butacas, etc., viniendo entonces después la nuda realidad, Zubiri cree que, antes que una mesa, lo que veo es una cosa que, después, resulta ser una mesa. Lo que se presenta primero a la percepción no es el carácter de mesa (lo que llama Zubiri la *cosa-sentido*), sino la cosa que es una mesa (esto es, la *cosa-realidad*). Por ello, la cosa que es una mesa, o cualquier cosa, trasciende del contenido de lo que esa cosa, o cualquier otra cosa, es en realidad, porque se presenta antes como cosa “real” que como cosa “tal”. “Lo real en cuanto tal se nos presenta como un tema frente a la realidad propia de cada una de las cosas en tanto que sustantividad” (SR, 70). Pues bien, esto es la *transcendentalidad*, el *orden transcendental*. Frente al tema de la realidad y la sustantividad, se encuentra el tema de la realidad y la transcendentalidad.

No estamos aquí ante un enfrentamiento de dos órdenes distintos, puesto que, como sabemos, el orden transcendental se haya inscrito en las cosas reales mismas. La dimensión transcendental no sólo no deja de lado la dimensión de sustantividad (la talidad) sino que, al revés, “yo puedo llamar *tal* a una carpeta, a diferencia de una lámpara, que es otra realidad, *tal* realidad; pero lo que llamamos *talidad* no es formalmente *talidad* sino vista desde el orden transcendental, en tanto que realidad, porque si no, no sería *tal* y *cual*; sería *una* realidad y *otra* realidad, pero no podríamos hablar de *tal* o *cual* realidad, ya que esto supone *tal* y *cual*: una diferenciación o una modulación [...] de eso que es real, y que en cierto modo abarca los dos

términos. Sólo entonces se puede hablar de *talidad*. Lo real en tanto que talidad solamente es posible que sea concebido así, considerado desde el punto de vista de lo real como transcendentalidad. Lo cual quiere decir que a su modo la dimensión transcendental *incluye* formalmente la dimensión talitativa, que lo transcendental siempre envuelve en una u otra forma lo sustantivo, la sustantividad” (SR, 71).

Todo lo que es real (todo lo que es *tal cosa*), y precisamente por serlo, pertenece al orden transcendental. El orden transcendental es, pues, la dimensión común de todos los *tales*. Pero todavía no sabemos en qué dimensión y en qué forma esa dimensión común transcendente trasciende de todo. Es el problema de cómo se constituye el orden transcendental, que Zubiri resolverá en los siguientes pasos: (1) qué se entiende por la transcendentalidad en sí misma. (2) Qué es el orden transcendental en sí mismo. (3) Cuál es el modo como el orden transcendental está presente al hombre, puesto que, de no estarle presente, no podría el hombre conocerlo ni hablar de él. (4) En qué consiste formalmente esta dimensión transcendental de las cosas reales.

(1) La transcendentalidad en sí misma. Como se sabe, el tema de la transcendentalidad es central en la historia de la filosofía. Pero, ¿por qué y cómo? Para averiguarlo, acude primero Zubiri a Heidegger, quien, en *Sein und Zeit*, establece que el ser, como tema fundamental de la filosofía, por una parte, no es ningún género de un ente y, por otra parte, concierne a todo ente. Por ello, la universalidad del ser debe ser buscada más arriba. “El ser y la estructura del ser están sobre todo ente y sobre toda posible *determinidad* del ente en general. Dice: el ser es lo transcendente *simpliciter*. Hasta el punto que no duda en afirmar que todo *Erschliessen*, toda apertura, todo abrir del ser como transcendente, es un conocimiento transcendental” (SR, 73).

Para Zubiri es evidente que Heidegger, en última instancia, alude al tema de la universalidad, por lo que, para Heidegger, el problema de lo transcendental se sitúa en la línea de la universalidad, esto es, aquello en lo que coinciden todos los seres, *universitas*. Pero el problema con Heidegger, según Zubiri, es que en lo que coinciden todos los seres es, justamente, en *ser*. “Lo último de todo es justamente ser [...]: lo último es *Sein*” (SR, 87), entendiendo que el ser es algo distinto de las cosas que son. Es la distinción referida como “diferencia ontológica”: “el ser mismo es una diferencia respecto de las cosas que son, *das Seiende*, del ente: la diferencia entre el ser y el ente. Y eso que Heidegger llama diferencia ontológica es justo lo que constituye el orden transcendental” (SR, 87-88). Pero, como, en virtud de la diferencia ontológica, lo que llamamos “ser” está siempre allende el ente, para Heidegger, *transcendental* significa *allende*.

Pero, además, el ser, lo que está allende el ente, es lo único que nos permitirá acceder realmente al ente en cuanto tal, al ente mismo. Sólo gracias al ser podemos entonces comprender el ente. Por ello, para Heidegger, el ser es un *a priori*. “El ser es un transcendental, no

simplemente porque todas las cosas coinciden en ser, sino porque el ser es el trascender mismo de todo ente” (SR, 88). Y es gracias a que la existencia humana es estricta y formalmente tempórea, que acontece la diferencia ontológica en la existencia humana. Ello posibilita al hombre a entender el ser y las cosas que son.

Pero, nos dice Zubiri, el verdadero problema comienza cuando Heidegger añade a lo anterior que el hombre “se encuentra” con las cosas (el hombre tiene la *Befindlichkeit*, el “estado de ánimo”). Y esto es un problema porque las cosas intervienen entonces dos veces: (i) al final, en que las cosas son como entes, entendiéndolas yo solamente en tanto que son, y (ii) al principio, puesto que sólo al encontrarme yo con las cosas se pone en marcha todo este proceso. “Entonces uno se pregunta: ¿qué son las cosas en ese punto de partida? No se podrán llamar entes, pues, si todavía no tengo el ser, ¿cómo se las va a llamar entes? Y Heidegger, sin embargo, las llama así; y añade: la facticidad no es el *factum brutum* de un *Vorhanden*. Aparece de nuevo el concepto de residuo bruto. Volvemos, pues, a lo mismo. No nos dice sino que son residuos. Pero entonces no son ni entes. Entre residuos brutos, cosas en sí [Kant], etc., ¿qué pasa con esa dimensión de lo real que es el orden transcendental?” (SR, 89).

Ya nos había dicho Zubiri, en sus análisis de los actos intencionales, que Husserl había establecido que en la percepción hay algo que no es intención, esto es, la *materia*, el elemento hilético de la percepción, el cual representa para Husserl un mero residuo fenomenológico de lo que nos queda en una percepción externa normal. Por ello Zubiri se preguntaba si se puede llamar tan ligeramente a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico. Este carácter de residuo volvería a ser asumido por Heidegger, para quien el encontrarse el hombre con las cosas es una facticidad³ (un arrojamiento vinculado a las cosas), y no una presencialidad mera de las cosas ante mí (*Vorhandenheit*), la “efectividad” del hecho bruto (*factum brutum*) de algo ante los ojos [se trata, como el propio Heidegger nos dice, de que “ante el «que es» de la «facticidad» no podemos encontrarnos nunca en una intuición” (ST § 29, 152)]⁴. Según Zubiri, para Heidegger, la facticidad es un carácter que la existencia absorbe en sí misma, por lo que “las cosas son aquello sobre lo cual se apoya la existencia para hacerse a sí misma trascender y estar en el mundo” (SR, 14). Ante esto, vuelve a preguntarse Zubiri, “¿se puede llamar al punto de partida, sobre el cual se apoya el *Dasein* entero del hombre, su acto transcendental -sea cualquiera la opinión que de ese acto se tenga- un mero *factum brutum*? ¿Se lo elimina así, tan tranquilamente?” (SR, 14).

³ Según Heidegger, “el concepto de facticidad encierra en sí el «ser en el mundo» de un ente «intramundano», de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su «destino» estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él” (ST § 12, 68).

⁴ Ver más adelante, págs. 57-58.

Para Zubiri es inaceptable que el acto transcendental del hombre (el acto de aprehender sentientemente la realidad), sobre el que todo se apoya, se juegue entre residuos. Y para anular esta posibilidad, referirá el orden transcendental, no ya al orden del ente, sino pura y simplemente al orden de la realidad en cuanto tal, de lo real en cuanto tal. Así, para nuestro autor, las cosas no empiezan por ser entes, porque, en primer lugar, ni siquiera todas las lenguas poseen el verbo ser, esto es, el concepto mismo del ser, sino que hay lenguas que no hablan sino de realidades. “El orden del ser reposa en una u otra forma sobre el orden de la realidad; y por consiguiente, la ultimidad a que apunta la transcendentalidad, para ser dimensión transcendental, no es el ser sino simplemente la realidad, a saber, ser algo *de suyo*. Por esto es falso [...] hablar de un *esse reale*, de un ser real; de lo que hay que hablar es de una *realitas in essendi*, de la realidad en ser. Lo cual quiere decir que no siempre la realidad está en ser” (SR, 90).

(2) Qué es el orden transcendental en sí mismo. Como ya sabemos, el orden transcendental no reposa sobre sí mismo porque no es *a priori* y porque no es un sistema de conceptos. El orden transcendental no es *a priori* porque no es un orden con el que las cosas reales tienen que ponerse de acuerdo para ser *de suyo*. Si las realidades fueran entes fabricados, quizás sí podría regir este *a priori* transcendental. Como también sería *a priori* un orden transcendental entendido como un acontecer: el acontecer de la diferencia ontológica. Porque la realidad, cuyo último y básico carácter es la esencialidad, y por ello se basa en ser de suyo una unidad coherencial primera, no es ni *a priori* ni *a posteriori*, sino que, simplemente, es real, es pura factualidad, sus dimensiones transcendentales no son ni *a priori* ni *a posteriori*, sino que son las dimensiones de su realidad pura y simple, “de su bruta realidad, que dirían los autores con quienes no estoy de acuerdo” (SR, 92).

(3) Cuál es el modo como el orden transcendental está presente al hombre. Si, como ha ocurrido en muchos momentos importantes de la filosofía, el orden transcendental fuera *a priori*, entonces el mismo podría estar presente al hombre mediante un sistema de conceptos. Pero, para Zubiri, el orden transcendental no es un sistema de conceptos, sino que es un orden físico, una dimensión real y efectiva que tienen las cosas. “El carácter de realidad es una formalidad presente precisamente en la impresión de realidad y no en concepto. Esto es lo esencial. El orden transcendental está presente al hombre primariamente, de una manera oscura y sin darse cuenta de ello, en la impresión de realidad. En la impresión de realidad el orden transcendental es *sentido* por el hombre en esa formalidad en que consiste el sentir intelectual humano” (SR, 93-94). Es a partir de la impresión de realidad como el orden transcendental está presente al hombre: a partir de las distintas percepciones en que el hombre va quedando a lo largo de su campo perceptivo, externo e interno, el hombre está en una cosa. Por ejemplo, “yo estoy en una

habitación: en la hora que es, etc”. Pero además estoy en una cosa distinta: estoy en *la realidad*. Con las cosas reales, en lo que estoy primaria y radicalmente es en la realidad. “Y esa es justamente la presencia de la formalidad de realidad, que constituye y que es constitutivamente el orden transcendental. Éste, pues, no es el sistema de conceptos más universales que puedo tener acerca de las cosas reales, sino que es algo completamente distinto: la estructura misma de la formalidad de realidad tal como me está dada en la impresión de realidad” (SR, 94).

(4) En qué consiste formalmente la dimensión transcendental de las cosas reales. Como ya hemos visto, según Zubiri, la talidad y la transcendentalidad tienen una precisa articulación, puesto que, talitativamente, por ejemplo, una carpeta y una mesa tienen sólo tales dimensiones, tal color, tal peso, tal forma, tal materia de que están compuestos. Pero, a su vez, teniendo esos caracteres son reales. Esto nos pone ante el hecho de que puedo considerar la realidad no solamente en función de su contenido concreto (de sus caracteres, o notas), esto es, en función talitativa, sino que puedo considerarla también en función transcendental; “es decir, en tanto en cuanto cada uno de los aspectos [notas] que concretamente constituyen esto que llamamos una sustantividad es en el fondo un modo de ser realidad” (SR, 96). La dimensión transcendental de la realidad es, pues, pura y simplemente una función.

En todo lo anterior no solamente hemos comprendido qué es la transcendentalidad para Zubiri, sino que, sobre todo, hemos sido llevados al hecho decisivo que marcará la última parte de la obra de nuestro autor: la noología. El orden transcendental, como sabemos, “está presente al hombre primariamente, de una manera oscura y sin darse cuenta de ello, en la impresión de realidad. En la impresión de realidad el orden transcendental es *sentido* por el hombre en esa formalidad en que consiste el sentir intelectual humano” (SR, 93-94). Esto nos lleva, necesariamente, al análisis de la impresión de realidad.

2.- La aprehensión de realidad.

2.a. La intelección como aprehensión de realidad.

Para Zubiri, la inteligencia es sentiente (la inteligencia es el acto unitario del sentir y del inteligir), es aprehensión sensible de realidad: la inteligencia sentiente es aprehender las cosas en impresión de realidad. La aprehensión de realidad es una aprehensión en impresión y, por lo tanto, es aprehensión sensible (es un sentir). Por ello, en el hombre, el sentir es “impresión de realidad”.

Es en *Inteligencia y realidad* donde nuestro autor desarrolla con más amplitud y radicalidad el proceso del inteligir desde el que todo comienza, posicionándose aquí Zubiri

claramente contra la filosofía moderna, pues la misma ha considerado desde Descartes que sentir e inteligir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas, esto es, dos modos distintos de conciencia. Pero, para nuestro autor, lo que tenemos como hecho no es “la” conciencia, sino únicamente actos conscientes de muy diversa índole. Lo que constituye la intelección no es el darse cuenta, y ello porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la conciencia, estar presente que no está determinado por el darse cuenta. “La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente” (IRE, 21-22). La filosofía moderna, pues, no ha tenido en cuenta, dentro del acto de intelección, el estar presente, sino sólo el darse cuenta, que no es por sí mismo un acto, sino sólo un momento del acto de intelección.

La intelección consiste para Zubiri en la unidad indivisa del estar algo presente y del darse cuenta, es decir, la intelección es un darse cuenta de algo que está ya presente. “En la intelección me «está» presente algo de lo que yo «estoy» dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el «estar». El «estar» es un carácter «físico» y no solamente intencional de la intelección. [...] El «estar» en que consiste físicamente el acto intelectual es un «estar» en que yo estoy «con» la cosa y «en» la cosa (no «de» la cosa), y en que la cosa está «quedando» en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico «estar». La unidad de este acto de «estar» en tanto que acto es lo que constituye la *aprehensión*. Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento del «estar presente», un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente. Esta «y» es justo la esencia misma unitaria y física de la aprehensión. Inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo” (IRE 22-23).

2.b. El momento sensible de la aprehensión de realidad.

La intelección es un acto de aprehensión. Pero este acto de aprehensión pertenece también al sentir (la aprehensión es un acto consciente pero también presentante, en que la cosa me está presente físicamente). Por ello, en la aprehensión misma encontraremos la diferencia y la índole esencial del inteligir y del sentir. Como la intelección como acto es un acto de aprehensión y esta aprehensión es a su vez un modo de la aprehensión sensible misma, Zubiri comienza analizando qué es la aprehensión sensible.

Pues bien, lo formalmente constitutivo del sentir, de la aprehensión sensible, es *impresión*, teniendo la misma en su estructura formal los siguientes momentos constitutivos: (1) La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, etc., afectan al sentiente. Es un momento afectante, por el que decimos que el sentiente “padece” la impresión y que constituye, nos dice Zubiri, el único modo en que la totalidad de la filosofía moderna ha conceptualizado la impresión. (2) La impresión no sólo es mera afección sino que “esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad en afección. A esto «otro» es a lo que he llamado y continuaré llamando *nota*” (IRE, 32-33). Nota, nos aclara Zubiri, designa lo meramente “noto” (*gnoto*). Pero algo “noto” (un color, etc.), además, no como nota “de” algo (el color de una cosa, por ejemplo), sino como algo que “es” en sí la cosa misma, puesto que, en nuestro caso, el color es noto en sí mismo. (3) La *fuerza de imposición* con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. “Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir. En general se trata más de un conjunto de notas que de una nota aislada” (IRE, 33).

Centrándose Zubiri en los momentos (2) y (3), tenemos que, respecto al momento (2), esto es, los distintos modos de alteridad, que son los que especifican los distintos modos de aprehensión sensible, la alteridad no se agota únicamente en que este “otro” (esta nota) tenga ante todo un *contenido* propio (este color, esta dureza, etc.), sino que, además de ser esta nota efectivamente otra, está presente como otra. El contenido “queda” ante el sentiente como algo otro. Por ello, la nota, además de un contenido, tiene un modo de “quedar” en la impresión (y por ello, la realidad tiene distintos modos de quedar en la impresión, como el modo visual, auditivo, o “en hacia”). Es el modo de ser otro por el que el contenido presente en la impresión queda como algo “autónomo” respecto del sentiente. Así, por ejemplo, el color y el sonido tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva. “Autonomizar es, pues, forma de quedar. En su virtud diré que lo «otro», que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*” (IRE, 35).

Para Zubiri, contenido y formalidad no son dos momentos ajenos el uno al otro, puesto que la formalización constituye la “unidad” del contenido sentido, es decir, la unidad del contenido de las notas independientes, lo que implica que estas notas distintas adquieren un perfil, “una especie de línea de clausura”. Cada animal, según su naturaleza, tiene un modo distinto de formalización y, por lo tanto, un modo distinto de unidad de independencia de las constelaciones de notas que aprehende. La formalización modula el contenido según el estadio evolutivo propio de cada percipiente. No es lo mismo la totalidad de notas clausurada que

percibe un cangrejo, que la que percibe un perro, o un hombre. Pero, además, el contenido modula la formalidad, puesto que modula el modo de estar “despegado” (de ser autónomo) el contenido percibido. Así, no es lo mismo el modo de estar “despegada” una luminosidad en un insecto que en un hombre. Como la alteridad admite grados, nos encontramos que, a mayor formalización, mayor independencia del contenido, algo que será decisivo para entender la impresión de realidad.

Ya hemos visto la estructura formal del sentir (y sus tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición). Pero el sentir, además de poseer una estructura formal, es un proceso cuya estructura, válida para todos los animales, humanos o no, es la siguiente: (i) la suscitación: suscitación es todo lo que desencadena una acción animal. “Suscitación es el exordio de un proceso accional animal, sea cualquiera el modo en que esto acontezca” (IRE, 29); (ii) la modificación tónica: la suscitación modifica el tono vital que tiene el animal en ese instante; (iii) respuesta: el animal responde a la modificación tónica suscitada (por ejemplo, la aprehensión de una presa determina una respuesta de ataque).

2.c. El momento intelectual de la aprehensión de realidad.

Habiendo analizado el momento sensible de la aprehensión, Zubiri nos lleva ante el momento intelectual de la misma, diciéndonos que, respecto al hombre, éste aprehende lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo: es la aprehensión de realidad, en la que lo aprehendido (por ejemplo, el calor) ya no es aprehendido sólo como determinante de modificación tónica y respuesta (como en el animal), sino que lo aprehendido “queda” como momento “otro”, con una alteridad que pertenece además formalmente al proceso sentiente mismo. En el ejemplo del calor, el hombre aprehende el calor “como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen «en propio». No se trata de que los caracteres sean «propiedades» del calor, sino de que esos caracteres le pertenezcan en propio, y no de que sean caracteres de un sujeto llamado calor (lo cual no es algo primitivamente dado), sino de que sean el «propio calor» mismo” (IRE, 55). Entonces, el calor aprehendido no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente “de suyo”. “Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: *formalidad de reidad o realidad* [...] Los caracteres del calor se aprehenden impresivamente como siendo «suyos», esto es, del calor mismo y en tanto que son «suyos»” (IRE, 57).

Pero Zubiri nos aclara, y esto es esencial para comprender a nuestro autor, que él no se refiere aquí cuando habla de “realidad” a una idea de realidad que piensa que realidad es realidad “en sí”, es decir, que realidad es una cosa real en el mundo, independientemente de mi

percepción. No se trata, pues, de ir más allá de lo aprehendido en la impresión, sino del modo como lo aprehendido “queda” en la aprehensión misma. Por ello cree Zubiri que, mejor que “realidad”, debería llamar a esta nueva formalidad de aprehensión “reidad” (podríamos decir entonces que “realidad” es lo constituyente de lo que está presente en la aprehensión). Para Zubiri, pues, la realidad es el “de suyo” *de lo que está presente en la aprehensión*. Realidad es formalidad de lo que está inmediatamente presente en la aprehensión, es el modo de “quedar” en la aprehensión la nota aprehendida.

Pero aunque esta formalidad, este modo de “quedar” en la aprehensión, no sea formalmente realidad allende la aprehensión, sin embargo, tampoco es algo puramente inmanente, puesto que la formalidad no es sólo un modo de quedar en la aprehensión, sino, también, el modo de quedar “en propio”. La estructura de la formalidad “es justo lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma” (IRE, 58-59). Y esa doble cara de la realidad nos hace comprender que nos hallamos ante una formalidad de realidad que es constitutivamente un “llevar” de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión, esto es, un “llevar” de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Pero este es un “llevar” como “un movimiento dentro de la realidad misma de lo real” (IRE, 59). La realidad aprehendida queda en la aprehensión como notas cuyo contenido “«queda» reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión” (IRE, 62). Es, por lo tanto, lo sentido en impresión lo que nos instala en la realidad misma de lo aprehendido, con lo cual, se abre ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Pero esto implica, Zubiri no lo dice aquí expresamente, que la transcendentalidad -esto es, el rebasar intra-aprehensivo de la realidad respecto al contenido que constituye en cada momento la realidad aprehendida en la intelección-, se funda ya en el mismo quedar de la realidad sentida en la impresión, esto es, en el mismo quedar “en propio” de lo sentido. Con el carácter de “alteridad” de lo aprehendido en impresión, Zubiri puede abrir un “allende” lo aprehendido. La transcendencia se basaría entonces en la alteridad, comenzando ya en y como lo otro impresivamente aprehendido.

Como vemos, en la aprehensión, lo aprehendido “queda” reposando como realidad sobre sí mismo (queda como siendo “de suyo”, o “en propio”). Es el acto del “quedar” por el cual, a su vez, “estamos” en lo aprehendido. Por ello, la intelección sentiente es el acto de estar dándonos cuenta de lo que nos está presente. Pero, ¿qué es este acto? En primer lugar, no se trata de un acto que las cosas inteligidas produzcan sobre la inteligencia, pues entonces estaríamos no ante un *acto*, sino ante una *actuación*. Tampoco se trata de que lo inteligido esté puesto por la

inteligencia para ser inteligido, como pensaba Kant, o de que lo inteligido sea término intencional de la conciencia, como en Husserl. Finalmente, la intelección no es tampoco desvelación, como Heidegger defiende. Así pues, “la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni desvelación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido «está presente» en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por desvelación, el estar presente de lo «puesto», de lo «intendido» y de lo «desvelado» no es formalmente idéntico a su posición, a su intención, a su desvelación. Nada de esto nos dice en qué consiste «estar presente»” (IRE, 135).

2. d. Actualidad.

Para Zubiri, el “estar” del “estar presente” es un momento propio de la cosa misma: es la cosa la que está. Por ello, la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este “estar”, que no es sino mera actualidad en la inteligencia sentiente. ¿Qué es entonces *actualidad*?

Según Zubiri, *actualidad* no es el abstracto del sustantivo *acto*, sino del adjetivo *actual*. Pues bien, la actualidad de algo envuelve, primeramente, una especie de presencialidad física de este algo, presencialidad que puede tener al menos tres sentidos: (i) la actualidad puede ser meramente extrínseca a aquello que es actual. Es el tener actualidad para alguien, para una sociedad, etc. Se trata de una presencialidad que no afecta a lo real. (ii) Sin derogar el sentido anterior, la actualidad puede ser algo no ya extrínseco, sino intrínseco a lo real. Es la actualidad, por ejemplo, que acontece cuando, tratándose de personas, decimos que una persona *se hace presente* ella misma, por sí misma. Es un hacer por sí mismo, no ya un mero presente, sino un hacerse presente. En este sentido, la presencialidad se funda en el hacerse presente. (iii) Además de *tener* actualidad y de *hacer* actualidad, encontramos el *ser* actual, sentido en el que se fundan los dos anteriores. La actualidad es entonces algo que se *es* y, por lo tanto, algo intrínseco a lo real, no en el modo de algo intrínsecamente adquirido (como en el hacerse actual), sino en el modo intrínseco a su propia realidad en cuanto realidad. “Es lo real que en cuanto real está presente a todo lo real, no por un *hacerse* sino por ser real. No es un hacerse presente por sí mismo, sino un estar presente desde sí mismo por el mero hecho de ser real. [...] La actualidad no es sino este estar desde sí mismo. Y recíprocamente, estar desde sí mismo es estar por ser real. Todo lo real en cuanto real, es algo actual, es algo que está actualmente” (ETM, 362). Zubiri subraya expresamente que nos hallamos ante una originalidad radical del estar como dimensión propia de lo real. Las cosas no son solamente reales, sino que también realmente están presentes.

2.d.(i). La actualidad intelectual.

Dicho lo que es actualidad, nos queda sin embargo saber qué es la *actualidad intelectual*. En primer lugar, la actualidad intelectual no es ni relación ni correlación. Si, por ejemplo, yo “veo esta pared”, esta visión no es una relación mía con la pared, sino algo anterior a toda relación. La pared se actualiza en la visión misma que yo tengo de la pared. La pared es en la visión “en” la que estoy viendo la pared. La visión misma en cuanto tal es actualización, por lo que “actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actualización, en efecto, es un tipo de *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. Y esta actualidad es respectividad, porque la formalidad [la forma en que las cosas quedan en la intelección] es de realidad y [...] esta formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad. La actualidad intelectual, pues, se funda en primera línea en la apertura no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad. La apertura de la intelección en cuanto tal se funda en la apertura de su objeto formal propio, en la apertura de la realidad” (IRE, 143-144).

Como ya hemos visto (págs. 14-15), en la respectividad que es la intelección sentiente, la realidad de lo inteligido está presente (es actual) como una unidad entre (i) el estar presente lo inteligido y (ii) el estar presente mi visión de lo inteligido. Por ejemplo, cuando veo una piedra, no sólo *veo la piedra*, sino que siento que estoy viendo la piedra. “No solamente «está vista» la piedra, sino que «estoy viendo» la piedra. Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo «estar», es una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una la de la piedra y otra la de mi visión intelectual, sino una misma actualidad” (IRE, 155), lo que nos pone ante el problema de saber qué es esta mismidad.

La respuesta es que se trata de una *comunidad de actualidad*, por la cual no sólo tenemos que (i) en el acto mismo de ver esta piedra, “la actualidad como piedra vista es la misma que la actualidad del ver la piedra” (IRE, 156), sino, además, que (ii) es precisamente en esta identidad en la que se actualiza la diferencia entre la piedra y mi visión. “Pues bien, ésta es la esencia completa de la intelección sentiente: en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas” (IRE, 156). Mi propio acto de intelección sentiente, como acto real, es una realidad, realidad que está actualizada en la misma actualidad de la realidad de la cosa. Pero, como ya vimos que la cosa se actualiza por sí misma, es por la mera actualidad de la cosa que la realidad de mi intelección sentiente se actualiza, se realiza. “La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra: así es como estoy en mí” (IRE,

157). Yo no estoy en mí porque vuelvo sobre mí, sino que estoy ya en mí por estar inteliendo sentientemente la cosa. Por ello, asegura Zubiri, nunca puedo estar en mí si no es estando en la cosa. “De ahí que estar en mí tenga la misma actualidad que el estar en la cosa: es la común actualidad de realidad. Inteliendo sentientemente algo es estar inteliendo sentientemente la propia realidad de mi acto” (IRE, 157-158).

Pero, además, como la actualidad intelectual está determinada por la realidad, tenemos que la actualidad es algo estructuralmente abierto y, por lo tanto, trascendental. La intelección sentiente es trascendental porque, en la comunidad de la actualidad, la intelección sentiente está respectivamente abierta a lo real impresivamente inteliendo. La inteligencia sentiente es trascendental porque, por la actualidad común, queda abierta a la realidad en la apertura misma según la cual lo real es abierto en cuanto realidad. La apertura de la realidad es la que determina la apertura misma de la intelección sentiente. Será sobre esta apertura trascendental de la intelección sentiente que Zubiri fundamentará el logos y la razón, puesto que la actualidad común podrá adoptar diversos modos de actualización.

2.d.(ii). El proceso de actualización de la aprehensión de realidad.

Con lo visto sobre la aprehensión de realidad, hemos alcanzado su carácter trascendente, pero aún no sabemos el proceso mismo de su actualización. Es lo que debemos estudiar, someramente, a continuación.

Según Zubiri, los animales, a medida que avanzamos en la serie zoológica, y gracias a la progresiva formalización constitutiva de sus naturalezas, van sintiendo sus estímulos cada vez más independientes del animal mismo. El animal siente el estímulo como algo más despegado del aprehensor, llegando esta formalización a un punto extremo, en el que el estímulo se presenta como algo tan independiente del animal que acaba por “quedar” totalmente despegado de él. Es cuando, en el hombre, la formalización pasa a ser hiper-formalización. La situación es así descrita: (i) el despegamiento del estímulo ha ido tan lejos que el mismo ha perdido su mero carácter signitivo y el contenido del estímulo ya no es signo de respuesta. El contenido del estímulo fue signo de respuesta formalmente mientras el contenido del estímulo “estaba signando” (ser signo consiste en ser algo signitivamente pegado al animal). Entonces, el contenido no tiene ya por formalidad propia la estimulidad (su forma de quedar ya no es ser estímulo), sino que, con la hiperformalización, el contenido queda como independencia total. Es el completo “estar despegado”, el completo distanciamiento. Por ello, el hombre es “el animal de distanciamiento. Su hiperformalización le determina a estar sintiendo, y por tanto a estar en cierto modo en lo sentido, pero a estar distanciadamente. Este distanciamiento es el momento

esencial de la hiperformalización. Distanciamiento no es alejamiento; esto sería imposible. No es alejamiento «de» las cosas, sino distanciamiento «en» ellas. «Distanciamiento» es un modo de estar en las cosas” (IRE, 70). (ii) El estímulo despegado pierde su perfil unitario, como “signo” y como unidad formal de independencia. Se quiebra entonces la unidad del estímulo desde el punto de vista de la estimulidad, tornándose en algo abierto, que es el “hiper”. La hiperformalización abre, pues, la clausura de los estímulos a una formalidad no estímúlica. (iii) En tercer lugar, el estímulo, al ser totalmente independiente del aprehensor, al dejar de ser signo, se presenta en una formalidad distinta: “la ruptura de la signitividad es la presencia de algo «en propio». Es lo que he llamado reidad. La nueva formalidad ya no es independencia objetiva sino reidad. El estímulo mismo ya no es «nota-signo», sino «nota-real»” (IRE, 71). (iv) El animal humano, en virtud de (iii), ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas, pues ya no tiene “signos” que las determinen. Entonces, el animal humano, para ser viable, ha de aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como realidades. Una especie cuyo sentir tuviera la hiperformalización del sentir humano pero no tuviera la aprehensión de realidad no sería, pues, viable. (v) Por lo anterior, para dar sus respuestas adecuadas, el animal humano no se limita, como los demás animales, a “seleccionar” biológicamente las respuestas, sino que tiene que “elegirlas”, o incluso excogitarlas, es decir, encontrarlas con el discurso o la meditación, en función de la realidad. Para Zubiri, la hiperformalidad humana, como la formalidad animal, es una estructura “física” de aprehensión de realidad y, como tal, tiene su aspecto orgánico, por lo que nuestro autor admite la posibilidad de que el descubrimiento de Cajal respecto a que el cerebro humano es mucho más rico en neuronas de axón corto que el cerebro de cualquier otro animal signifique que un cerebro así estructurado es un cerebro hiperformalizado.

Pero, con la transformación del signo en realidad, nos surge el problema del mantenimiento de la unidad del sentir como unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta. Para que esta unidad no se quiebre y pueda el hombre ser viable biológicamente, el hombre deberá suspender su respuesta y, sin abandonar el estímulo, sino conservándolo, habrá de aprehenderlo según el estímulo es en propio, esto es, habrá de aprehender el estímulo ahora como algo «de suyo», como realidad estimulante. “Es el orto radical de la intelección. La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir. Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir” (IRE, 78).

2.e. Estructura modal de la impresión de realidad.

Lo propio de la intelección sentiente es la aprehensión de realidad. Pero, como se trata de una aprehensión sensible, la aprehensión de realidad es una aprehensión en impresión. Lo propio de la intelección sentiente es, pues, aprehensión, en impresión, de realidad. Por ello, el sentir humano tiene por índole esencial la impresión de realidad (IRE, 75-76). La impresión de realidad es un acto de sentir e inteligir y, por lo tanto, la estructura de la impresión de realidad es la estructura misma de la inteligencia sentiente. Esta estructura tiene dos aspectos: (1) la alteridad de realidad tiene distintos modos de estar impresivamente dada y (2) la alteridad de realidad es estructura transcendental, siendo la unidad intrínseca de estos dos momentos la estructura misma de la impresión de realidad. Centrándonos aquí en (1), y dejando (2) para el próximo apartado (2.f. Estructura transcendental de la impresión de realidad), tenemos que, para saber qué es la estructura modal de la impresión de realidad, Zubiri estudia, primero, la diversidad de los sentires, esto es, los diversos modos de presentación de realidad, enumerando nuestro autor los siguientes: (i) la vista, que aprehende la cosa real como algo que está “delante”, “ante mí”, según su propia configuración. (ii) El oído, que aprehende “la cosa sonora como no estando incluida en la audición, sino que el sonido nos remite a ella (IRE, 101). Esta “remisión” es lo que Zubiri llama “noticia”. (iii) El olfato. En el olfato, aunque el olor esté aprehendido inmediatamente, como el color o como el sonido, sin embargo, la cosa no está presente como en la vista, ni notificada como en el oído, sino que la realidad se nos presenta aprehendida como *rastro*. (iv) El gusto. En el gusto, la realidad está presente como *fruible*. (v) En el tacto (contacto y presión) la cosa está presente como la *nuda presentación* de la realidad.

Pero, además de estos cinco modos de presentación de la realidad, que coinciden con los tradicionales cinco sentidos, para Zubiri los sentires nos presentan además la realidad en otras formas: (vi) la kinestesia, en la que ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc., sino que “sólo tengo la realidad como algo en «hacia». No es un «hacia» la realidad, sino la realidad misma como un «hacia». Es un modo de *presentación direccional*” (IRE, 101-102) y, como veremos más adelante, fundamental para el propio mecanismo de la transcendencia en Zubiri; (vii) la presentación de la realidad como *temperante* (calor, frío); (viii) la presentación de la realidad como *afectante* (el dolor y el placer); (ix) La presentación de la realidad como *posición* (la sensibilidad laberíntica y vestibular), según la cual aprehendo la realidad como algo *centrado*; (x) la cinestesia, o modo de aprehensión de la realidad como aprehensión de nuestra propia realidad. Se trata de una sensibilidad interna o visceral, gracias a la cual el hombre está en sí mismo. “Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente «realidad mía». Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del «mí» en

cuanto tal. Los demás sentidos no dan el «mí» en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia” (IRE, 103).

Siendo los anteriores los distintos modos del sentir intelectual, sólo nos queda conocer, en co-determinación con estos modos de sentir, los distintos modos de intelección sentiente, puesto que hay distintos modos de intelección y de inteligibilidad correspondientes con los distintos modos de sentir. Pero, antes, hemos de tener en cuenta que, frente a la pretensión de una intelección de carácter visual (que ha marcado toda la historia de la filosofía), Zubiri aduce que toda intelección es sentiente y, como tal, según todos los modos de sentir que acabamos de ver. Es decir, “todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad” (IRE, 105), por lo que, según sea el modo de aprehensión de lo real, así será el modo de inteligibilidad de lo real. Por ejemplo, respecto a la visión, la intelección tiene el carácter de aprehensión del *eidos*, de la configuración de lo aprehendido, que Zubiri llama *videncia*. A su vez, respecto del oído, tenemos la intelección como *auscultación*; respecto al gusto la aprehensión *fruitiva*, o el *tanteo* en el tacto y el *rastreo* en el olfato, etc.

Pero hay más: para Zubiri se da el hecho fundamental de la existencia de una unidad de los sentires y de la intelección, unidad que se comprende mejor cuando sabemos que los diversos sentires mismos se recubren ya total o parcialmente. Este recubrimiento de los modos de presencia es obvio: si, por ejemplo, la vista me da la realidad “ante” mí y el tacto me da la “nuda” realidad, entonces tengo “ante mí la nuda realidad”, esto es, lo real me está presente “ante” mí como “nuda” realidad. Todos los modos pueden así recubrirse con los demás modos de presentación. Sin embargo, lo decisivo aquí para nuestros propósitos es que hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es, nos dice Zubiri, extrema. Es el modo de aprehender la realidad en “hacia”, esto es, la presencia direccional de lo real. Y ello no sólo porque este modo de aprehender la realidad en “hacia” recubra los sentidos y al hacerlo determine los mismos de un cierto modo (por ejemplo, recubriendo la presencia de la realidad en la vista, el modo en “hacia” determina en la vista un conato de visión hacia “dentro”), sino porque el modo de intelección en “hacia”, al recubrir todo lo aprehendido en todas sus formas, nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido. El “hacia”, al recubrir los demás sentires, recubre las demás cualidades sensibles en su realidad inmediata, ocurriendo entonces que somos lanzados en tales cualidades sensibles *hacia* lo real *allende* lo percibido. Pero, como el *hacia* es dirección, y su dirección es muy distinta según sean los sentires con que está articulado y recubre, el término del *hacia*, el *allende*, puede tener distintos caracteres. Por ejemplo, si la vista siente algo como estando delante de mí, el *hacia* es un ir hacia *dentro*, con lo que el *allende* es el fondo de lo que está

presente. “No es cosa distinta, y sin embargo es allende” (ETM, 340). Veremos posteriormente más consecuencias de la actualidad del modo de intelección en *hacia* como constituyente de la intelección sentiente, no sin antes señalar otro hecho fundamental: la unidad de los sentires no es una síntesis de sentires, puesto que los sentires son “analizadores” de la aprehensión de realidad, lo que conlleva que “los modos de presentación sentiente de la realidad constituyen una limitación intrínseca y formal de nuestra intelección precisamente porque esta intelección es sentiente. La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad” (IRE, 113).

2.f. Estructura transcendental de la impresión de realidad.

La impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido (este color, este sonido, etc.) constitutivamente *inespecífica*, porque trasciende de todos sus contenidos. La transcendentalidad es “la cara positiva de la negativa inespecificidad” de la impresión de realidad misma.

Ya sabemos que la transcendentalidad no es una mera universalidad conceptiva, sino una comunicación. Por este hecho, la transcendentalidad adquiere un carácter extensivo que hace del “trans” un “ex”: es el “ex” de la formalidad de lo real (la formalidad de realidad es una “expansión”, una “ex-tensión” física de la formalidad de realidad desde cada cosa real). Pues bien, es en la impresión de realidad donde inmediatamente descubrimos la transcendentalidad como un “ex”, y ello mediante un análisis que nos muestra que la transcendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos: (1) Apertura. Como realidad es la formalidad del “de suyo” (el “de suyo”, lo real, queda en nuestra impresión como siendo real, sea cual sea el contenido de ese “de suyo”, es decir, trátase de una mesa, un perro o un paisaje, tales “cosas” quedan como “de suyo”, como siendo “reales”), si el contenido de la cosa real en nuestra impresión cambia, no por ello nos encontramos ante “otra realidad”, sino que, sea cual sea la cosa real que entonces quede en nuestra impresión, una cosa es segura: seguirá siendo real. La formalidad de realidad es una mismidad numérica que “reifica” cuanto adviene a su contenido. Esta mismidad, nos dice Zubiri, no es una identidad conceptual, esto es, no es mera comunidad, sino comunicación, reificación. Como cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma, tenemos que la formalidad de realidad es en sí misma, en cuanto “de realidad”, algo abierto, al menos a su contenido. “La formalidad de realidad es, pues, un «ex». Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es «más» que su contenido actual: es transcendental, trasciende de su contenido. Realidad no es, pues, un

carácter del *contenido ya concluso*, sino que es *formalidad abierta*” (IRE, 119). (2) Respectividad. La realidad no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Por ello, la formalidad de realidad es respectivamente transcendental. “Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es transcendental” (IRE, 121). (3) Suidad. La formalidad de realidad está respectivamente abierta, ante todo, al contenido de lo real, contenido que entonces no es un contenido abstracto, sino un contenido que es “de suyo”, “en propio”. Es decir, el contenido de toda cosa real es realmente “suyo”, de la cosa, por lo que la formalidad de realidad no sólo “reifica” el contenido sino que lo hace formalmente “suyo”. La suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. (4) Mundo. Pero la apertura no es respectiva solamente al contenido, sino a la realidad misma en cuanto realidad. Por ser real, el contenido es real en “la” realidad, en el mundo. Lo que constituye el mundo es entonces el momento físico (momento de realidad pura y simple) de cada una de las cosas reales mismas. El mundo es la apertura que concierne a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real. Por ello, nos dice Zubiri, “aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal” (IRE, 122). Como cada cosa real es “de suyo” mundanal, “cada cosa real es más que sí misma: es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo” (IRE, 122).

3.- Mecanismos transcendentales.

Habiendo visto en lo anterior lo esencial de la aprehensión de realidad, que constituye la inteligencia sentiente y es base de todo el edificio Zubiriano, hemos llegado a un hecho inconcuso: la transcendentalidad se halla en el corazón mismo del sistema zubiriano. Si la realidad, fundamento y argamasa de todo el edificio, es, como término formal de la intelección, lo que trasciende de sí mismo, el *transcender de sí misma* de la realidad, esto es, la transcendentalidad, “está” formalmente, desde el inicio, fundamentando toda la estructura. Por ello, en lo que sigue, analizaremos cómo la transcendentalidad conforma los momentos claves, las vigas maestras, del edificio zubiriano. Estos momentos claves pueden ser considerados siguiendo la estela de los títulos de sus obras mayores, por lo que, a continuación, veremos la determinación transcendental, por ejemplo, de la esencia, de la respectividad de lo real, o del hombre y Dios.

3.a. Transcendentalidad y esencia.

Para Zubiri, “la esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es «tal» realidad, sino aquello según lo cual la cosa es «real». En este sentido, la esencia no pertenece al orden de la talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad” (SE, 372). Este carácter de realidad está por encima de la talidad, no porque tal carácter fuera una “tal” nota suprema, sino porque es un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, cualquiera que sea su talidad. “Este modo peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una talidad más, es lo que la Escolástica llamó «transcender». Es la transcendentalidad de lo real. El orden de la realidad en cuanto realidad es un *orden transcendental*, a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad «tal», que es el *orden de la talidad*. Por consiguiente, la esencia en cuanto que es aquello según lo cual la cosa es real, pertenece al orden transcendental” (SE, 372).

Para hallar la estructura del orden transcendental desde la esencia, Zubiri comienza, ya en su obra de 1.962, precisamente, por la impresión de realidad, la cual, nos recuerda, es inespecífica y, por ello, positivamente entendida, es constitutivamente transcendental, abierta, por lo tanto, no sólo a cosas limitadas, sino “a cualquier cosa” (SE, 416). Lo transcendental, pues, está ya dado en la impresión de realidad. Pero en la impresión de realidad, lo real se nos presenta, por un lado, como cosa determinada *tal o cual* y, por otro, como cosa *real* (como algo “de suyo”), habiendo visto ya que estos dos órdenes (el orden de la talidad y el orden transcendental), aunque distintos, no son absolutamente independientes: es la talidad la que “determina” en la cosa *tal* las propiedades de lo real en cuanto que real, esto es, las propiedades transcendentales de la realidad. Pero como estas propiedades entonces 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»” (SE, 425). La función transcendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. Por ello, para descubrir la estructura transcendental, habrá que analizar esta función transcendental de la talidad. Pero, al encontrarnos dos momentos talitativos de las cosas reales, esto es, (i) las cosas reales lo son cada una en y por sí misma y (ii) las cosas reales se hallan realmente vinculadas entre sí en una u otra forma, la función transcendental de la talidad descubrirá dos aspectos de la estructura transcendental determinados por los mencionados momentos talitativos: (1) por una parte, la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma y, (2) por otra parte, la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás.

(1) El problema de la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma. Antes de abordar este problema, debemos, primero, preguntar qué es la esencia para Zubiri. La esencia, para nuestro autor, es aquello según lo cual lo esenciado es real. El vocablo “esencia”, primeramente, significa aquello que responde al nombre o a la pregunta de «qué» es algo (es el *quid*). Ahora bien, en un sentido poco riguroso, el qué de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres. “Estas notas no flotan cada una por su lado sino que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino una unidad interna, esa unidad en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de «la» cosa, y recíprocamente que «la» cosa posee tales o cuales notas. Las notas poseen, pues, unidad y una unidad interna” (SE, 15). Pero con ello nos surge el problema de caracterizar cuáles son las notas que, tomadas en y por sí mismas, además de caracterizar una cosa con respecto a las otras, no pueden faltar a esa cosa real para que sea lo que es. ¿Cuáles son las notas esenciales, a cuyo conjunto Zubiri llamará “esencia”?

Para responder a esta pregunta, lo primero que nos dice Zubiri es que el ámbito de lo esenciable es el ámbito de la realidad. Y que “es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE, 103-104). Hay que aclarar que, para Zubiri, “notas” son no sólo las “propiedades” de la cosa, sino todos los momentos que la cosa posee, incluyendo entre tales momentos lo que se llama “parte” de la cosa, como, por ejemplo, la materia, su estructura, su composición química, o las “facultades” de su psiquismo. Las cosas reales, por sus notas, actúan sobre las demás cosas (sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos).

En el discernimiento del tipo de notas que posee toda realidad esenciada, tenemos, por una parte, que la cosa real posee notas referidas a su conexión activa o pasiva con otras realidades y, por otra parte, la cosa real posee notas que la cosa posee al ser considerada en sí misma, independientemente de que la cosa posee tales notas por su conexión, o no, con otras realidades. Pues bien, las notas del segundo tipo, las que forman parte de la índole de una cosa, son las notas de tipo constitucional, a diferencia de las notas del primer tipo expuesto, que son de carácter adventicio. Aquí, “constitución” debe ser entendida como poseyendo un carácter “físico” (no lógico) y rigurosamente individual, “en sí mismo” y “por sí mismo”, y no meramente individualizado. Lo importante es entonces el tipo de unidad propio de la constitución, el cual no es una unidad aditiva, puesto que la unidad constitucional no es unificación, o unión, sino unidad primaria, en la cual cada nota es función de las demás, de modo que sólo en y por su unidad con las restantes notas, cada nota es lo que es dentro de la cosa real. Es lo que Zubiri llamará el “estado constructo”, en el que la unidad domina en el sentido de que cada nota está presente en la cosa en y por su función “previa” respecto de las demás. “La

unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es justo lo que llamamos «sustantividad». Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva” (SE, 146).

Pero decir que en la esencia cada nota es función de las demás, es afirmar que cada nota esencial está físicamente vertida a las demás de antemano. Por ello, algo está reclamando por sí mismo de antemano a las notas esa versión a las demás. El fundamento de esta versión es un momento constitutivo de la realidad física de cada nota. Pues bien, este carácter constitutivo de la versión es la “respectividad”. “La versión intrínseca a las demás notas es una respectividad interna, y la índole física de cada nota en cuanto constitutivamente respectiva es ser «nota-de»” (SE, 288). Es el “estado constructo”, el estado “nota-de” que expresa, no una “relación”, sino algo completamente distinto: la respectividad interna propia de la esencia, por la que cada nota es constitutivamente “realidad-de”. Por ello, la unidad esencial es una unidad de “co-herencia” *per se*, siendo la razón formal de la nota esencial el “co-herir” con las demás. La coherencia es la unidad formal del sistema en cuanto tal. “Coherencia es un carácter metafísico, esto es, un carácter físico de la realidad, pero de la realidad en cuanto tal” (SE, 298).

La respectividad interna de la esencia indica que el término absoluto, la unidad del sistema esencial, está físicamente presente en las notas como algo físicamente “anterior” a ellas. Este estar presente anterior de la unidad en las notas es una dominancia en la realidad física de las notas, esto es, según la realidad física *hic et nunc* de la nota como constitutiva de la esencia. Este dominio domina “porque cada nota, según su realidad física, está reclamando desde sí misma el todo de las demás. El modo cómo la unidad domina intrínsecamente en cada nota es «exigencia» del todo. La unidad es sólo «momento» de cada nota, y este momento es «exigencial»” (SE, 328-329). El estar de cada nota en unión intrínseca con las demás es un estar exigitivo. Como “exigir es *estar constituido* en la plenitud concreta de su propia realidad formal, tan sólo estando desde sí mismo, formal y positivamente, necesitado de la formalidad de otro, esto es, envolver por necesidad física en su propia realidad formal, la realidad formal de otro, de suerte que sin ésta sería físicamente imposible aquélla” (SE, 331), la unidad coherencial no es únicamente unidad indisoluble por sí misma, sino unidad exigitiva de lo otro desde sí mismo. “La unidad coherencial es la exigencia entitativa del todo por parte de cada nota” (SE, 331). La unidad coherencial tiene una primariedad que es la prioridad de la respectividad interna sobre cada una de las notas respectivas. “«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).

Habiendo visto en lo anterior la concepción Zubiriana de la esencia en cuanto tal, podemos ya ocuparnos del problema de la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma.

Transcendentalmente considerada, la esencia es el *quid* real, es decir, “el contenido determinado de la cosa [*quid*] en *función* transcendental [real], esto es, en cuanto que por ser «tal» [*quid*], la cosa es *eo ipso* «de suyo» [real], es transcendentalmente real; es el *quid* referido a la transcendentalidad del «de suyo» (SE, 460-461). Por su propia talidad, la esencia tiene una función transcendental que es, justamente, lo que constituye el “de suyo”. La pertenencia del “de” de las notas y del “en” de la unidad esencial (pertenencia que, como hemos visto, es lo propio de la constructividad talitativa), en función transcendental, es el “de suyo”. Recíprocamente, el “de suyo” en cuanto tal (independientemente de su contenido como tal o cual “de suyo”) tiene un carácter transcendentalmente constructo. Esto es esencial para comprender hasta qué punto late la transcendencia en todo el sistema de Zubiri, puesto que nos hace ver, desde otro punto de vista al que hasta ahora habíamos considerado, que la “maquinaria” transcendental se encuentra ya presente en el punto “cero” de la realidad. El constructo intrínseco mismo de la esencia, como constituyente de toda realidad (de todo “de suyo”), es ya, en función transcendental (considerado como “de suyo”), un constructo transcendental. Mientras que toda nota es “nota-de” en y por la unidad coherencial primaria (la cual no determina el contenido de cada nota sino tan sólo su esencialidad), “en el orden transcendental esta dualidad desaparece para quedar absorbida en el «de suyo»” (SE, 475), siendo el constructo transcendental “lo que confiere realidad a todas y a cada una de las notas” (SE, 475-476). Mientras que, talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa, transcendentalmente, las notas sólo tienen realidad como momentos del “de suyo” entero, siendo entonces el “de suyo” constructivamente determinado un carácter transcendental de realidad, uno y el mismo para todas las notas. Pero esto también incumbe a la unidad esencial misma, puesto que, mientras que talitativamente, la unidad sólo lo es estando “en” las notas (esenciándolas), sin embargo, la unidad sólo es real en el “de suyo”. El “de suyo” “no es sino la constructividad entera en su aspecto transcendental” (SE, 476). La constructividad “entera” talitativa (la constructividad de la unidad y las notas), en función transcendental, instaura la talidad como algo “de suyo”. La esencia, transcendentalmente, es “constructo de realidad”, esto es, “de suyo”. Podríamos decir entonces que la transcendentalidad misma es la que constituye algo como “de suyo”, esto es, como real.

(2) La estructura transcendental de la realidad determinada por la vinculación de cada cosa con las demás. Para Zubiri, las cosas reales están vinculadas entre sí, formando una totalidad que no es una adición extrínseca de cosas, sino una totalidad intrínseca. Esta totalidad se funda en la constitución misma de las cosas, según la cual, cada cosa es lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas. Es la “respectividad”.

Para Zubiri, se da, por una parte, una respectividad en el orden de la talidad (es una totalidad respectiva entre las cosas según éstas son como tales o cuales cosas, es decir, según su contenido: es el *cosmos*) y, por otra parte, una respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal, esto es, en el orden transcendental (se trata de la totalidad de las cosas reales, no en razón de su contenido sino en razón de su carácter de reales: es el *mundo*).

Pues bien, para determinar más exactamente qué es *mundo*, Zubiri acudirá al estudio de Heidegger, para quien “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; esto es, lo que llamamos «nuestro» mundo y «mi» mundo” (SE, 428). Pero el mundo en este sentido, nos dice Zubiri, no expresa sino la apropiación que del mundo en “bosquejo” hago del mundo originario mismo. El hombre puede hacer “suyo” el mundo por “bosquejo” sólo porque el hombre es ya una realidad constituida en cuanto realidad en respectividad a las demás. Es decir, no es primero el hombre y luego la respectividad, sino al revés. Para Zubiri, la respectividad de lo real en tanto que realidad no tiene nada que ver con el hombre. El mundo es la “función” transcendental determinada por el cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto realidad. La mundanidad es ya un momento o nota de la realidad de cada cosa en tanto que real. No es algo añadido, por ejemplo, por el hombre, a la realidad de cada cosa, sino que, identificada en cada cosa con su realidad, es, a su vez, propiedad o nota de lo real en tanto que real. Mundo es la respectividad de lo real en tanto que real y, por tanto, es un carácter transcendental de la realidad en cuanto tal.

De esto se sigue una consecuencia decisiva para la estructura transcendental, puesto que, considerando la realidad de una cosa según dos momentos transcendentalmente distintos entre sí (por una parte, la actualidad de la cosa real en sí misma y, por otra parte, la actualidad de la cosa real como momento del mundo), si nos centramos en el segundo momento, tenemos que la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el “ser”. El ser es la actualidad en el mundo de esta “realidad” ya actual en y por sí misma. Estar en respectividad con las demás cosas reales en tanto que reales es lo que constituye el ser para Zubiri. Pero la unidad del ser es meramente respectiva, puesto que 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” (SE, 436). El ser es un acto ulterior de lo real, y no el carácter con que se presenta primeramente todo lo real. El ser, pues, no es un “dejar-que” lo presente esté mostrándose a sí mismo, como pretende Heidegger.

3.b. Transcendentalidad y respectividad.

Para Heidegger, el ser es el “elemento” en que se mueve todo acto de comprensión. El ser sería la luz en la cual y según la cual accedemos a las cosas. Pero, para Zubiri, lo veremos enseguida, no hay luz si no hay una luminaria, cuyo brillo cobra carácter de luz solamente al extenderse alrededor de la misma. Entonces, el entorno alrededor de la luminaria, el brillo, la luz, es para Zubiri “brillo en respectividad”, pues es el “de suyo” en función transcendental, es decir, el “brillo” en función de “luz”. Esto expresa que cada cosa, además de como un “de suyo”, es real abarcando transcendentalmente todas las demás cosas reales. Realidad es, pues, además del “de suyo” de cada cosa real, respectividad transcendental. Pero, ¿qué es propiamente esta respectividad?

Por respectividad entiende Zubiri un momento de lo real en cuanto real. Se trata de un momento que concierne a cada una de las cosas reales en cuanto referida a “algo”. Pero esta “referencia a algo” no significa una referencia como mero acto de mi intelección, sino una referencia “según la cual es la cosa misma la que por sí misma está referida a algo. Es una referencia no de razón, sino una referencia real” (RR, 14). Todo se basa, como ya sabemos, en la inteligencia sentiente, la cual aprehende impresivamente las cosas como reales: “la realidad, en cuanto impresivamente inteligida, es *impresión de realidad*, mejor dicho, es la componente intelectual de la impresión sentida. No hay más que una impresión, por ejemplo la impresión del verde real, que tiene dos componentes intrínsecos y formales: el contenido (verde), y la formalidad o impresión de realidad. Hay que superar esencialmente el dualismo de inteligencia y sentidos en un concepto unitario de inteligencia sentiente: la aprehensión sentiente de lo real como real (RR, 24).

Como ya sabemos, la unidad de lo intelectivamente sentido está constituida por la función talificante y por la función transcendental. Pues bien, por la función transcendental, cada cosa real es una forma de realidad entre otras. Esto hace que cada cosa no sólo sea “tal realidad”, sino, además, que, en cada caso, cada cosa sea “su” realidad. Cuando hay varias cosas reales, cada una de esas cosas reales envuelve, además de las notas de su contenido, “el carácter de ser *una* forma de realidad, la suya, respecto de las otras formas y modos de realidad. Cuando existen, o cuando se admite su posible existencia, realidad es algo que incluye esta remisión a

esas otras formas y modos de realidad, y la incluye precisamente porque en cada cosa real, realidad es *su* realidad” (RR. 29).

Pero, con lo anterior, lo único que sabemos es que la cosa es suidad cuando hay varias cosas reales, es decir, en respectividad, no qué sea la respectividad. Para comprenderlo, comienza de nuevo Zubiri con la unidad de lo intelectivamente sentido, insistiendo en que realidad es formalidad *abierta* a ser tal y a ser realidad. La formalidad de realidad está abierta (i) en primer lugar, hacia la cosa real misma. Se trata entonces de una apertura interna, constitutiva de la realidad de la cosa. Lo real es ante todo apertura a su propia realidad, apertura hacia sí mismo. Esta apertura hacia sí misma de la realidad es lo que constituye lo radical y primario de la suidad. Lo real está constituido como realidad sólo por esta respectividad interna del momento de realidad (del “de suyo”). La apertura es, pues, en primera instancia, *respectividad constituyente*. (ii) Pero la respectividad constituyente no sólo constituye lo real con vistas a ser su forma de realidad, sino que constituye la suidad misma como algo real “sin más”. “Siendo «de suyo», la cosa real es «de suyo» no sólo esta su forma y modo de realidad, sino que es «realidad»” (RR, 36). Según este carácter transcendental del “de suyo”, la cosa real es en cierto modo más que sí misma: “su” realidad es realidad “abierta”, por lo que la cosa real no sólo es “suidad”, sino “apertura en la realidad”. Según este momento, estar abierto como realidad es “estar abierto a más que sí mismo”. Este aspecto transcendental de la realidad, que es más vasto que lo que es “su” forma y modo de realidad, es el *mundo*. “Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma” (RR, 36). La cosa real misma es la que, por ser real, se “expande” en mundo. Por ello, la cosa real no es real “en” el mundo, sino que es ya realmente “mundanal” antes de ser comprendida en el mundo. Pero tampoco es la apertura como mundo una nueva dirección de la respectividad (distinta, pues, a la respectividad constituyente), sino que consiste en no haberse agotado la apertura con la constitución de la suidad. La apertura como mundo es sólo un “quedar abierto” de la cosa real, por lo que ésta es suya mundanalmente. Pues bien, aquí está la única respectividad: nada es real si no está respectivamente abierto a ser suyo en la constitutiva apertura mundanal.

Sin embargo, cuando hay no sólo una cosa real, sino varias, debido a que en cada una de ellas el momento de realidad es formalmente abierto como realidad sin más, entonces, encontramos que este momento de realidad es el mismo en todas las cosas. Se trata de una mismidad que no es sólo un carácter “común” de las diversas cosas reales, “sino que es una mismidad comunicante según la cual la realidad de cada una de las cosas reales está abierta a todas ellas. Por ello cada una remite a las demás: la *respectividad constituyente* de cada cosa funda la *respectividad remitente*, cuyo carácter no es remisión de una cosa real a otra cosa real,

sino remisión de una forma y modo de realidad a otra forma y modo de realidad. Al fundarse la respectividad remitente en el momento de realidad de cada cosa como realidad abierta sin más, cuando hay varias cosas, la respectividad remitente de las formas de realidad unas a otras confiere al mundo el carácter de ser idénticamente “el mismo”. El mundo es la unidad de respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales, pero teniendo muy claro que el mundo es primera y radicalmente la mundanidad de cada cosa real en cuanto realidad abierta como real. “Sólo porque cada cosa es mundanal, sólo por esto, puede haber mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real” (RR, 39).

Al indagar Zubiri qué es lo que lleva en las cosas a tener una unidad de conexión, acudirá de nuevo a Heidegger para aclarar sus propias posiciones respecto a las del filósofo alemán, diciéndonos que, para éste, el mundo es el *Woraufhin*, “el hacia qué del esbozo de las posibilidades de mi existencia en cuanto tal” (SR, 134), es decir, el horizonte del esbozo de mis posibilidades. El mundo es *mi* mundo, aunque no estén los otros excluidos de él. Como la característica metafísica primaria del *Dasein*, del existir, de la existencia humana, es ser-en-el-mundo, *in-der-Welt-sein* y, como ya sabemos, el *Dasein* es la presencia misma del ser, para Heidegger, el ser mismo en cuanto ser es mundano.

En el mundo heideggeriano es a través del bosquejo de mis posibilidades que yo me encuentro con las demás cosas (que hay remisión entre yo y las cosas). Este encuentro, o remisión, es el que se establece, por ejemplo, entre yo, el martillo y el cuero cuando yo quiero hacer unos zapatos. Por lo tanto, si no hubiera tal bosquejo de posibilidades (el *para qué* de hacer unos zapatos en este caso), no habría encuentro con el martillo y el cuero. Esto, que para Zubiri es verdad hasta cierto punto, sin embargo, es enseguida puesto en duda al preguntarnos si no veríamos el cuero y el martillo aunque no nos propusiéramos hacer unos zapatos. Por ello, lo radical en el mundo, más que el hacia qué de mi bosquejo, es aquello en lo que apoyo los pies para bosquejar, aquello a lo que Heidegger se acerca como el *factum brutum* (lo meramente a la vista, *Vorhandenen*), esto es, el hecho bruto de algo que existe pero que no es “digno” ni siquiera de salirnos al encuentro, es decir, de ser comprendido. Lo meramente a la vista sería entonces algo que, por no servirnos para nuestros propósitos, no existe en el mundo, en mi mundo. Si no hay mi mundo, no hay mundo. Si yo no proyecto hacer unos zapatos, no hay ni martillo ni cuero. Pero, según Zubiri, para que yo tenga el proyecto de hacer unos zapatos, o cualquier cosa, he de apoyarme en algo. Es decir, yo no me apoyo en las cosas para *cumplir* mis proyectos, sino que me apoyo en las cosas para *tener* proyectos. “Desde luego que yo no me encuentro con el martillo y el cuero más que queriendo hacer zapatos, pero es que, si no me apoyara en nada, no pretendería hacer zapatos” (SR, 135).

Para Heidegger, el “ser-ahí” proyecta su ser sobre posibilidades. El “ser-ahí” es comprensor sólo por “ser relativamente a posibilidades” (ST § 32, 166). El comprender es un proyectar, un “poder ser”, un bosquejar. Partiendo de la significatividad abierta en el comprender del mundo como proyecto, el *Dasein* ve qué conformidad guarda en cada caso su proyecto con aquello que le hace frente. “El «ver en torno» descubre, significa: el «mundo», ya comprendido, [como posibilidad, como proyecto] resulta interpretado” (ST § 32, 166). Entonces, lo que está “a la mano” (el “útil”, el ente que hace frente en el “curarse de”, en el uso y la manipulación) entra en el campo del “ver” comprensor. Lo “a la mano” adquiere una explicación, una interpretación, en el “para” que gana mediante el “ver en torno” del *Dasein* y su esbozo.

Lo anterior significa que el cuero y el martillo adquieren sentido, su “para” (y, por lo tanto, me salen al encuentro -el *Dasein* es el “lugar”, *ahí*, de la comprensión del ser-), al ser interpretados en la comprensión que es mi proyecto de hacer unos zapatos. Pero lo que Zubiri subraya en esto es la falta de apoyo del propio proyecto mío, la falta de apoyo de la comprensión misma, que se supone aquí como base de las cosas y del mundo, sin que haya sido previamente fundamentada. Esto es un grave problema, puesto que entonces nos hallamos, insinúa Zubiri, ante un esbozo que no consiste sino en apropiarme las cosas, por lo que el *mundo* no sería en último término posible más que mediante esa apropiación de las cosas por mí y, por lo tanto, mediante una unidad de todas las cosas conmigo. Esto no es *el* mundo, sino *mi* mundo.

Pero para Zubiri, *mi* mundo sólo es posible por *el* mundo, significando con ello que la idea del punto de vista (el bosquejo heideggeriano) se traslada al mundo en su dimensión más radical, que consiste en la condición interna de las realidades sustantivas, en virtud de la cual ninguna es lo que es sino referida, desde su propia estructura interna, en tanto que real, a las demás. El problema del mundo, pues, se juega en la respectividad. Al modo de realidad de las cosas pertenece intrínsecamente su versión a las demás. No se trata de que la conexión de las cosas sea consecutiva a la realidad de éstas, como tampoco de que tal conexión sea una especie de finalidad.

Para Zubiri, la unidad en que están todas las cosas respectivamente ha de ser considerada desde dos puntos de vista: (i) el primer punto de vista es el talitativo, expresado con el nombre de *cosmos*: el cosmos es la unidad respectiva de las cosas por razón de su talidad. (ii) El segundo punto de vista es el transcendental, expresado con el nombre de *mundo*: el mundo es la unidad respectiva de las cosas por ser las cosas reales en tanto que reales. El mundo no es una conexión cualquiera de cosas, como tampoco es una totalidad cualquiera, puesto que la talidad no es tal sino ejerciendo una función transcendental, esto es, sólo por ser tal como es, la cosa tiene realidad, la cosa es “su” realidad, y la cosa tiene respectividad. El mundo es un transcendental,

estando pues yo y las cosas como realidades en esa intrínseca respectividad transcendental de las cosas unas respecto de las otras. “Porque existe esa respectividad y yo formo parte del mundo, porque estoy inmerso en esa dimensión transcendental que es el mundo, es por lo que puede darse, dentro de esa respectividad, el esbozo de posibilidades que constituye *mi mundo*” (SR, 140-141).

Pero dicho esto, se pregunta Zubiri, ¿cómo están las cosas realmente en el mundo?, es decir, ¿cómo están actualizadas las cosas realmente en el mundo? La respuesta es *el ser*.

3.c. Transcendentalidad y ser.

Según Zubiri, para Heidegger, el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la “comprensión del ser”, tanto de sí mismo como de lo que no es él mismo. Es por ello por lo que no debemos confundir el ser con el ente, ya que se da un acontecer diferenciante entre la comprensión del ente y la comprensión del ser. Es la “diferencia ontológica”, que nos lleva de la comprensión del ente a la comprensión del ser y nos mantiene en ésta, pero sin nada que sea, es decir, sin “ente”. Es el puro ser, que no “es” entonces sino porque se da el acontecer de la diferencia ontológica, de la Nada. No hay ser sino en la comprensión del ser. Por ello, y porque al ser del hombre pertenece la comprensión del ser, el ser del hombre es la presencia misma del ser. El ser del hombre consiste en que el ser (*Sein*) “está ahí” (*Da*). Para Heidegger, el ser del hombre es *Da-sein*, esto es, el hombre es el *Da* mismo, la presencia, del ser, *Sein*. Sólo hay ser en cuanto hay *Da-sein*, siendo la presencia del ser en el *Da-sein* como la luz. “El ser es la luminosidad de todo ente y lo que constituye la esencia misma del hombre. En su virtud, no sólo no es subjetivo, sino que «el ser es lo transcendente mismo». Y por esto, la comprensión del ser es una comprensión transcendental” (SE, 441).

Según lo anterior, resulta patente, según Zubiri, que Heidegger sitúa el problema del ser en la línea de la comprensión, lo que descubre en tres pasos sucesivos, que van siendo contestados por Zubiri del siguiente modo:

(i) Respecto a la pretensión heideggeriana de que el darse del ser en la comprensión no es el mostrarse de algo ajeno a su mostrarse, sino que es un estricto “darse”, un *estar siendo* lo que el ser es, responderá Zubiri que el estar siendo no es exclusivo del ser, sino que acontece con toda cosa y nota reales. Y ello porque “en todo acto de aprehensión [sea o no aprehensión del ser], lo aprehendido desempeña una función más honda que la de ser el término sobre el que recae el acto: lo aprehendido no es sólo el término del acto, sino lo que confiere a este acto su *intrínseca* actualidad concreta. Ya hemos visto que aprehender no es sólo captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido, por lo que, en la aprehensión, tenemos uno y un mismo acto,

común a la cosa (la actualidad de lo aprehendido) y a la mente (la actualidad del aprehensor). Por ello es por lo que Zubiri defiende que el que algo en la aprehensión no sólo se esté mostrando sino que esté siendo no es algo exclusivo del ser, sino que acontece también con toda cosa y nota reales. Pero entonces, la peculiaridad del ser habrá que buscarla no en este darse, en este estar siendo lo que el ser es, sino en la índole de lo dado, a menos, claro está, que la índole de lo dado (en este caso del ser) no sea sino su puro darse, que es lo que Heidegger piensa, esto es, que (ii) el ser sólo es en la comprensión. Esto supondría, como es el caso en el autor alemán, que el ser es el “elemento” en que se mueve todo acto de comprensión, es decir, que el ser sería la luz en la cual y según la cual accedemos a las cosas. Así, al dejar a las cosas en sí mismas, las cosas nos inundan con la luz de su ser, dándonos su ser. El ser sólo “es” en su darse. Pero, nos dice Zubiri, esto es insostenible, puesto que “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 ya como algo «de suyo»” (SE, 446). Pero esta presencia de algo ya como “de suyo” indica que la realidad nos está presente no sólo como algo que “está” presente ahí, sino que está presente como un *prius* a su presentación misma. Es, pues, en ese momento de prioridad en el que está fundado el mismo “dejar” a la cosa en su realidad. Por ello, “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 (SE, 447).

Para Heidegger, el “dejar” que la cosa sea sería un dejar la cosa a la luz, porque cada cosa sólo “es” a la luz del ser. Pero la luz, la claridad, nos dice Zubiri, es aquello que se funda ya en una luminaria, cuya cualidad intrínseca es, como la llamaron los latinos, *splendor*, brillo. Este brillo es lo que la luminaria tiene “de suyo” porque es un momento de su propia realidad, pero extendido “alrededor” de la misma. Es considerando este “alrededor”, este “entorno”, como el brillo cobra carácter de luz, de claridad. Para Zubiri, la cuestión está clara: el entorno es “respectividad”, por lo que “luz” es “brillo en respectividad”. Como ya sabemos, aunque cada cosa es real como un “de suyo”, sin embargo, este momento de realidad abarca transcendentamente todas las demás realidades, por lo que realidad, además del “de suyo” de cada cosa, es respectividad transcendental, respectividad que es 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” (SE, 449).

(iii) Finalmente, respecto a la pretensión de que la comprensión del ser (en que el ser se da y está siendo) pertenece al ser mismo del *Da-sein*, Zubiri nos dice que, aunque el hombre se

mueva siempre en el ser, sin embargo, el elemento en que primaria y constitutivamente se mueve el hombre es, antes que el ser, la realidad, por lo que aquello que caracteriza al hombre, antes que la comprensión del ser, es el modo de aprehensión de las cosas. Siendo el primer inteligible, no el ser, sino la realidad, como realidad sentida en impresión de realidad, la apertura, antes que *comprensión*, es *impresión*. El hombre no es, pues, como pretende Heidegger, morada y pastor del ser, sino “animal de realidades”.

Como sabemos, el *Dasein* “ve” las cosas mediante un esbozo previo en que las cosas adquieren su “para qué” y, por lo tanto, su comprensión en el ser. Esto significa, nos dice Zubiri, que “el ser es la condición misma para la aprehensión de las cosas sustantivas” (SR, 147) y que, por lo tanto, si comparamos el ser (como hacían los griegos desde Parménides) con la luz, es la claridad de la luz lo que únicamente nos permite ver las cosas. Pero, antes que una luz, hay una luminaria, cuyo brillo intrínseco nada tiene que ver con la claridad. La claridad de la luz es el brillo intrínseco de la cosa en función respectiva con las demás cosas. La claridad no se monta sobre sí misma, sino que ha de fundamentarse en algo previo que es la luminaria de la que parte la luz misma. Es el problema de la falta de fundamentación del proyecto del *Dasein*, descubierto en el ámbito de la respectividad mundanal.

Como sabemos, para Heidegger, la luminosidad es lo que sería el “ser” (cada cosa “es” a la luz del ser). A ello responderá Zubiri que la luz sólo es posible si se funda en el brillo de una luminaria, por lo que toda cosa tiene una doble actualidad “lumínica”: la actualidad como brillante “de suyo” y la actualidad de ser visible a “la claridad de la luz”. Pero, como la claridad procede de la cosa misma, entonces la claridad es como una reactualización de la luminaria: es el brillo de la luminaria visto a la luz que del brillo mismo dimana. Como “realidad” no es sólo el “de suyo” de cada cosa (el brillo de la luminaria), sino realidad en respectividad transcendental (el brillo visto a la luz que del brillo dimana), entonces el momento de realidad (el “de suyo”, el brillo) abarca transcendentalmente todas las demás realidades en una respectividad que es el mundo [“el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz” (SE, 449)]. Pues bien, la actualidad de la cosa real en el mundo en cuanto mundo, como actualidad de una cosa real en la claridad de la luz (es decir, el brillo visto a la luz que del brillo dimana), 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” (SE, 449). El ser entonces sólo es “respectivamente”, y esta respectividad no es la respectividad al hombre (como pretende Heidegger), sino respectividad a la realidad de todo.

A la luz de lo anterior, se hace evidente que para Zubiri, el ser, más que la luz que permite ver las cosas reales, esto es, la luz que constituye la comprensión, es la actualidad de las

cosas reales en esa luz. Por lo que, ni las cosas reales, ni la luz en que son comprendidas son el ser. El ser es la actualización de las cosas reales en la respectividad transcendental que desde las cosas reales mismas se constituye. Esta actualización es una comprensión de las cosas en respectividad. Es justo lo que Zubiri llama “logos”.

Esto nos remite, de nuevo, a la impresión de realidad, puesto que es la impresión de realidad la que “nos «lleva» sentientemente al logos” (IL, 53). Y ello, porque la formalidad de realidad, al pertenecer en propio a lo aprehendido, tiene dos aspectos: “uno que da a lo aprehendido mismo, otro que da a la inteligencia sentiente. El primer aspecto nos sumerge y nos hace penetrar en lo real mismo. El segundo aspecto nos lleva en cambio a sumergirnos en la intelección misma” (IL, 14). La formalidad de realidad es, pues, abierta desde sí misma en tanto que realidad, siendo esta apertura la transcendentalidad, concepto que expresa una comunidad física de realidad y, por ello, un momento de comunicación. En virtud de esta apertura, en virtud de la transcendentalidad, toda cosa es “de suyo” real sólo respectivamente a otras, esto es, toda cosa real abre desde sí misma un campo de realidad. Por ello, todo lo real es real individualmente y campalmente, estando aprehendido siempre en estos dos momentos. La intelección aprehende la realidad en estos dos momentos individual y campal, estando los mismos aprehendidos pro indiviso como momentos de la cosa misma. Es la aprehensión *compacta* de la realidad.

Pero lo real puede ser aprehendido no sólo como algo que tiene un carácter individual y un carácter campal, “sino como algo que por abrir un campo está incluido en éste. Entonces lo real no está aprehendido sólo como *campal* sino que está aprehendido él mismo *campalmente*, dentro del campo que ha determinado. El momento campal que en la aprehensión primordial está actualizado compactamente con el momento individual, se autonomiza ahora por así decirlo frente al momento individual. El campo ya no es sólo un momento compacto de la cosa real, sino que es *ámbito* de *realidad*, un ámbito que aloja muchas cosas reales. Entonces cada cosa real ha de ser inteligida en él no sólo en y por sí misma sino también respecto de las demás realidades del campo: hemos inteligido entonces no sólo que la cosa es *real* sino lo que la cosa real es *en realidad*. Este «en realidad» es una modalización ulterior de la intelección de la cosa como real. Pues bien, la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales. Este logos es un modo de intelección sentiente” (IL, 15-16).

Pero el logos es un modo de intelección sentiente en que la inteligencia, más que “ponerse” a hacerse cargo de lo que algo es en realidad, está ya *puesta* a ello por la realidad misma, por la unidad de su aspecto individual y campal. Entonces, la comprensión del ser ya no

depende del proyecto del hombre, sino que el hombre está *puesto a comprender* por la realidad misma, esto es, por la trascendentalidad de una realidad que expresa la unidad de lo individual y lo campal de la realidad. Las cosas, pues, no se hacen respectivas, no remiten unas a otras, como en Heidegger, porque el hombre así lo determine, sino que el hombre mismo está determinado por esa respectividad trascendental de la misma realidad. “Es la realidad misma la que al ser aprehendida como real determina su intelección «en» la unidad del momento campal y del momento individual. No es un acto que parte de mí, sino un modo de actualización que parte de la realidad misma en cuanto es formalmente realidad sentida. Es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacemos cargo de lo que algo es en realidad” (IL, 16-17).

Para saber con más precisión qué es el campo de realidad, Zubiri nos dice que el ámbito es algo así como el *ambiente* que generan las cosas, no siendo por ello nada fuera de ellas. El ambiente no es, pues, la atmósfera que rodea a las cosas, sino el ambiente que determinan ellas mismas. El ambiente no es un *vacío de realidad*, pues tal cosa significaría salirnos de las cosas reales mismas, lo que es imposible. El campo “es la respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Y esta respectividad es «a una» trascendentalidad y ámbito. Son los dos caracteres que dan su pleno contenido a la respectividad. Como trascendentalidad, la respectividad constitutiva de lo real lleva en cierto modo a cada cosa real desde sí misma a otras realidades. Como ámbito es el ambiente que aloja a cada cosa real. Ambito y trascendentalidad no son sino dos aspectos de un solo carácter: el carácter campal de lo real sentido. Este carácter es al que unitariamente llamaremos *ámbito trascendental*” (IL, 31).

Como ámbito trascendental de realidad, el campo tiene una estructura intrínseca conformada por dos momentos: (1) en el campo, las cosas están “entre” otras y (2) en el campo, las cosas están en “función” de otras.

(1) La realidad dada en impresión tiene formas distintas. Una de ellas es el “hacia”, según la cual la realidad nos lleva inexorablemente a otras realidades. El “hacia” no es sólo un modo de presentarse la realidad sino, como todos los demás modos, un modo de presentación trascendentalmente abierto. Toda cosa real constituye una forma de realidad “hacia” otra. Por ello, aunque el “hacia” sea formalmente una forma de realidad, en apertura trascendental (propia de la impresión de realidad), el “hacia” es formalmente campal. “Y como esta impresión es idéntica numeralmente en todas las cosas reales aprehendidas en impresión, resulta que en el campo determinado por la realidad de *cada* cosa están también las otras” (IL, 34). Con ello, tenemos que el campo determina la realidad de cada cosa como realidad “entre” otras. Pero, además, el “entre” está fundado en la campalidad y no al revés. Unas cosas están entre otras porque todas y cada una de ellas están en el campo, campo constituido, a su vez, por la realidad

de cada cosa, que es formalmente campal. El “entre” no es entonces un mero conglomerado, como tampoco una mera relación, sino (i) un momento de la *actuidad* de lo real (una cosa real como tal cosa real está entre otras), además de (ii) un carácter de *actualidad* (la cosa está actualizada intelectivamente “entre” otras). Teniendo en cuenta que aquí lo que nos interesa es el “entre” de actualidad, vemos que este “entre” tiene positivamente el carácter de un “hacia” de realidad, puesto que si así no fuera, el “entre” sería pura oquedad. “Por estar determinado por la realidad de cada cosa, el «hacia» es un «hacia» real, es realidad en «hacia». Y en esto consiste el campo como «entre». Por esto es por lo que las cosas no solamente están unas entre otras, por así decirlo materialmente, esto es en actuidad, sino que tienen las unas respecto de las otras una *posición*, están unas entre otras por razón de su actualidad” (IL, 34-35). La posicionalidad es para Zubiri el “entre” como un “hacia”, no siendo el campo, pues, sólo algo “que *abarca* cosas, sino que antes de abarcarlas es algo en que están *incluidas* todas y cada una de ellas” (IL, 35).

(2) En el campo, las cosas están en “función” de otras. Como hemos visto, la posición es lo propio de una cosa “entre” otras, pero se trata aquí de un “entre” en que cada cosa tiene la posición que tiene en función de otras, y varía en función de ellas. “La unidad del momento campal y del momento individual es un «entre» funcional. Es lo que llamo la *funcionalidad de lo real*” (IL, 36). El modo de inclusión campal de cada cosa real tiene carácter intrínseco y formal de funcionalidad.

La funcionalidad es dependencia, que puede adoptar formas diversas. Una es la mera sucesión (una cosa puede variar en función de otra que la ha precedido). Otras son la espaciosidad, la posición, etc. Para Zubiri, la funcionalidad se expresa en la preposición “por”: “todo lo real «*por*» ser campalmente real es real funcionalmente, «*por*» alguna realidad. Este «*por*» es algo sentido y no algo concebido” (IL, 39). Es en la impresión de realidad donde sentimos la realidad en su momento funcional puesto que percibimos que una cosa es real en función de otras. Pero entonces, tenemos que (i) es la impresión de realidad la que nos “*lleva*” sentientemente al logos, que (ii) “sentir campalmente es formalmente movimiento” (IL, 53), y que (iii), al no ser este un movimiento que lleve de una intelección a otra, el movimiento mismo es aquello en lo que formalmente se reactualiza lo real. Lo importantes es entonces saber en qué consiste este movimiento.

Para Zubiri, el movimiento no es una simple intencionalidad (no es un dirigirse a un término desde otro), como tampoco es la *atención* (no es un *ser llevado* de un término a otro). El movimiento es algo más radical, algo anterior a la intención y a la atención. El movimiento, como aquello que nos lleva atencionalmente, es en lo que formalmente consiste el logos: “Para aprehender algo real desde el campo necesitamos, dentro del campo mismo, tomar distancia de la

cosa real en cuestión. No es una distanciaci3n en el 1mbito del espacio, sino en el 1mbito de la realidad. Pero de una realidad sentida como formalidad. Esa distanciaci3n es pues sentiente: se halla estructuralmente fundada en el momento del «hacia» de la intelecci3n sentiente. Es por tanto una distanciaci3n en intelecci3n sentiente. Y aprehendida as3 la cosa distanciadamente volvemos campalmente desde el campo «hacia» ella afirmando lo que es en realidad” (IL, 54).

Para Zubiri, el logos sentiente consiste en una dualidad de la intelecci3n, puesto que el logos nos dice algo acerca de una cosa real, esto es, lo que la cosa real es en realidad. Pero esto que nos dice de la cosa est1 apoyado en la intelecci3n anterior de otra cosa real, y ello porque lo que el logos nos dice, las “ideas”, no flotan sobre s3 mismas, sino que son ya intelecci3n anterior de otras cosas. Pero entonces tenemos dos aprehensiones: (i) esta cosa es aprehendida como *real* en aprehensi3n primordial (aprehendemos, por ejemplo, una cosa como realidad en un paisaje), y (ii) la aprehensi3n de la cosa ya aprendida como real pero en cuanto es lo que es en *realidad*. Entonces decimos de la cosa aprehendida como real en aprehensi3n primordial que *es*, por ejemplo, un 1rbol, o una nube. Pero para poder aprehender un 1rbol, he de recurrir a la aprehensi3n anterior de algo que ya era un 1rbol, pues s3lo desde la intelecci3n de este 1rbol puedo inteligir que la cosa real en el paisaje consiste en realidad en ser 1rbol. Por ello el logos es una aprehensi3n dual. La compresi3n del ser de una cosa en realidad, el logos, es entonces una aprehensi3n dual como actualizaci3n de lo real en y por s3 mismo desde otra cosa, algo, como vemos, muy distinto de una compresi3n de lo que las cosas son desde “mi” proyecto. “La aprehensi3n dual es «una» aprehensi3n pero es aprehensi3n en la luz de algo anteriormente aprehendido. Lo que aqu3 llamamos luz no es pues sino el momento campal de cada cosa real que constituye «la» realidad. Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida es como se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual, o parecida, o completamente distinta de la anterior” (IL, 59-60). Como el logos est1 intr3nseca y formalmente basado en que una cosa real *remite* campalmente, en apertura transcendental, a otra cosa real, el logos es una intelecci3n remitente, que nos lleva desde la realidad de algo a lo que ese algo es en realidad.

Pero la dualidad no es sino el primer momento estructural b1sico del logos. Los otros dos son el momento din1mico y medial. Respecto al momento din1mico, el logos es un modo de intelecci3n din1mica, porque ya la aprehensi3n primordial, que es el punto de partida de la intelecci3n sentiente en que consiste el logos, es un quedar de la realidad que a su vez nos retiene en la realidad, seg3n todos los modos de realidad, como ya hemos visto. Pero lo importante aqu3 es uno de esos modos de realidad: el “hacia”. Por este modo de realidad, en cuanto determinante de nuestra intelecci3n, “vamos «hacia» aquello que se presenta como real en «hacia». Pero no

vamos fuera de lo real, sino al revés, continuando retenidos en la realidad de que partimos vamos a más realidad. Y en esto consiste el movimiento intelectual en cuanto movimiento: en estar moviéndose en la realidad misma que nos retiene y nos remite” (IL, 64).

Respecto al tercer momento estructural del logos (el momento medial), tenemos que, siendo el campo como realidad aquello “en” que el logos se mueve, el campo de realidad es un campo de movimiento que expresa la unidad del “entre” como un “hacia” de realidad. “En su virtud, el campo no es un lugar ni una cosa más que contenga a las cosas, sino que es algo esencialmente distinto: es un campo que al ser recorrido, y en su recorrido mismo, constituye la intelección; es *campo de intelección*” (IL, 74). El campo, por no ser una cosa, tiene una función precisa: hacer ver en sí mismo las cosas. El campo es, pues, “medio” de intelección.

Lo anterior nos pone ante un hecho decisivo: es lo real mismo lo que nos remite, exigítivamente, en su propia formalidad, desde su formalidad individual a su actualidad campal y mundanal, esto es, hacia su ser. Por ello, al inteligir lo real co-inteligimos necesariamente su ser, su actualidad mundanal. Ser no es entonces ni significación ni sentido, sino lo expreso “de” la realidad, la actualidad expresa de la realidad. “Ser es lo expreso de la realidad en su estar siendo, todo lo «siendo» que se quiera, pero siendo en un «estar». El ser se funda en la realidad como lo expreso en lo que está impreso. La realidad, como real, está siendo: es entonces la realidad quien «es», y no es que ser sea realidad” (IL, 361).

3.d. Transcendentalidad y fundamento.

Para saber cuál es la codeterminación entre la transcendentalidad y el fundamento último de lo real, debemos empezar, como hemos visto es menester hasta ahora en cualquier aspecto de los que hemos tratado, por la impresión misma de realidad.

La formalidad del sentir intelectual no se limita a ser formalidad de un acto, sino que constituye, además, el *ámbito* mismo en que se despliegan todos los actos humanos. Y ello porque, (i) de los tres momentos de todo acto de sentir (el momento receptor, o *estimulación*, el momento tónico, o *afección* y el momento efector, o *tendencia*), y dado que en el hombre lo impresivamente aprehendido ya no es estimulación sino realidad, el animal de realidades que es el hombre siente la modificación tónica de otra manera: “me siento no sólo a gusto o a disgusto, sino que me siento de una manera o de otra en la realidad. La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el *sentimiento*” (HD, 45). (ii) Además, la aprehensión de esto real, al modificar mis sentimientos, me lanza a responder, por lo que la tendencia también cambia: de ser un tender estímúlicamente a una nueva situación animal (en el animal, la afección es la respuesta dirigida a una nueva situación estímúlicamente constituida),

en el hombre se trata de tender a situarse realmente de otra manera en la realidad. Pero, para situarse realmente de otra manera en la realidad, hay que optar. Surge la *volición*, que tiene un momento de realidad, esto es, la volición es querer un modo de estar en la realidad. “Con ello la unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estímulo de estimulación, afección tónica y tendencia, se torna en unidad procesual «humana»; esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real)” (HD, 45).

El hombre tiene una forma y un modo propio de realidad: (i) que el hombre tenga forma de realidad humana en sí misma significa que, al percibir el hombre las cosas como realidades, se comporta y conduce respecto a las cosas y respecto a sí mismo no sólo desde el punto de vista de las notas que el hombre posee, sino desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad, esto es, “la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir es mi realidad, mi propia realidad. Y en su virtud soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy «de suyo» (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy «mío». Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a una piedra. El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser «suyo»” (HD, 48). Para Zubiri, la *suidad* constituye la razón formal de la *personidad* (el ser persona). La *personidad* es el carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya. Por su parte, la *personalidad* consiste en aquellas modulaciones concretas que la *personidad* va adquiriendo. Por ello, el hombre, aunque es siempre el mismo (por razón de su *personidad*), nunca es lo mismo (por razón de su *personalidad*). (ii) Que el hombre tenga modo de realidad humana en sí misma significa que, frente al modo preciso en que el viviente está implantado en la realidad, esto es, formar parte de ella, el hombre, por ser suyo, es su realidad “propia” frente a toda realidad real o posible, incluso frente a la realidad divina. Y por ello, la realidad del hombre, en cuanto que es suya, tiene un modo peculiar de independencia, esto es, “estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*” (HD, 51). Más concretamente, el modo de realidad del hombre es ser un *absoluto relativo*, puesto que su modo de implantación absoluto es un carácter cobrado, ya que toda cosa real aprehendida como tal nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. De aquí surgirá la inquietud, el problematismo de lo absoluto, en cuya virtud, el hombre, como forma y modo de realidad, está en el mundo.

El hombre, como realidad relativamente absoluta frente a todo lo demás y frente a todos los demás, ejecuta sus acciones con las cosas “frente a” las que está por ser una realidad. Al

hombre le es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual esté “frente a”, por lo que “frente a” es una respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de mi realidad personal en cuanto persona. El hombre está *con* las cosas *en* la realidad. Por ello, nos dice Zubiri, “la misión de las cosas es hacernos estar en la realidad” (HD, 81). Lo que configura nuestra propia forma de realidad es el estar con las cosas en la realidad. Las cosas reales tienen la misión entonces de vehicular “la” realidad, teniendo la persona humana, en cada una de sus acciones, su posición “en” la realidad. La persona se funda, pues, en la realidad. El hombre tiene que realizarse por una imposición de la realidad misma.

Pero en este fundarse la persona en la realidad, encontramos, nos dice Zubiri, una fabulosa paradoja: (i) por un lado, la realidad es lo más otro que yo, puesto que es lo que me hace ser; (ii) por otro lado, sin embargo, la realidad es lo más mío, puesto que es lo que me hace *mi realidad*. Se trata entonces de una *extraña unidad* constitutiva de la paradoja del fundar, esto es, la paradoja de la fundamentalidad de lo real, que pasa, expresado de otra manera, por el hecho de que, en mis acciones, me encuentro estando yo en la realidad pero de un modo tal que es esta realidad la que me determina a estar “frente a” ella.

Para indagar más en el sentido de esta paradoja, nuestro autor se preguntará en qué consiste en la realidad misma su carácter fundamental, advirtiéndonos antes de nada que (i) la fundamentalidad no es una causa, y que (ii) la determinación de la realidad como estar “frente a” ella es una determinación física. Pero como la determinación física sin ser causa es *dominación*, tenemos que la realidad que nos hace ser realidades personales es una realidad dominante, ejerce *dominio* sobre mi “relativo absoluto”. Ya sabemos que *realidad* no se agota en su momento de talidad, sino que es “más” que las cosas reales, aunque “más” en las cosas reales mismas. Pues bien, *dominar*, nos dice Zubiri, es justamente ser “más” pero en la cosa misma. Es el *poder* de la realidad sobre la talidad. Es el “más” como aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad. La realidad es el *poder de lo real*, poder que se apodera de mí y gracias al cual me hago persona.

“La impresión de realidad es físicamente trascendental a cada cosa. Y por esto es por lo que las cosas reales tienen el poder de determinar mi ser relativamente absoluto” (HD, 141). La forma en que el poder de lo real se apodera de mí no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad, entro con el poder de lo real, sino que es “un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Es una respectividad constitutiva” (HD, 92), por la que el hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que necesita que las cosas le hagan hacerse a sí mismo. Las cosas impulsan al hombre a hacerse, siendo este impulso intrínseco y formalmente versión al poder de lo real. El apoderamiento se apodera de mí, y me hace estar

constitutivamente suelto “frente a” aquello mismo que de mí se ha apoderado. Es el paradójico apoderamiento que constituye la *religación*. “Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos” (HD, 92).

Como en las cosas reales su momento formal de realidad es “más” que su momento de mera talidad, nos encontramos ante el hecho de que, en toda cosa real, “la” realidad está en “esta” realidad, pero enigmáticamente. Se trata de un enigma que nos es manifiesto en la experiencia misma de la religación. “«La realidad no es «esta» cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un «más» pero no es «más» por encima de la cosa, sino un «más» en *ella misma*. Por esto, es por lo que al estar con «esta» realidad, donde estoy es en «la» realidad. Por esto mismo es por lo que «esta» cosa real puede imponerme que adopte una forma en «la» realidad. No se trata de una cuestión de conceptos sino de un carácter físico del poder de lo real. He aquí la religación, esto es, el estar apoderado por el poder de lo real. No es algo meramente intencional, sino que estamos físicamente lanzados «hacia» «la» realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático” (HD, 98-99).

Si el poder de lo real es enigmático, entonces el enigma caracteriza la realización de nuestra realidad personal como problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en el enigma del poder de lo real. Pues bien, es para encontrar la solución del enigma de la realidad y de mi realidad personal que buscamos la realidad-fundamento. Y ello porque (i) estoy inexorablemente lanzado por la fundamentalidad misma a adoptar una forma de realidad; (ii) esta forma de realidad ha de ser optativamente determinada como una posibilidad; (iii) esta determinación optativa es volición, volición que consiste en tener actualizada la realidad fundamentante; (iv) esta realidad, en cuanto está actualizada en mi intelección, es la *verdad*; (v) la voluntad de realidad es, pues, *voluntad de verdad*, entendiendo aquí “verdad” no como voluntad de autenticidad, sino como voluntad de ser una realidad meramente actualizada en mi intelección. Es la verdad real; (vi) la voluntad de verdad quiere descubrir cada vez más verdad real, es decir, “más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real”; (vii) como esta verdad real es real en todos los modos de realidad, entre ellos según el “hacia”, estamos “lanzados «hacia», en y por la verdad real, hacia lo real mismo. Precisamente por esto el hombre tiene que adoptar alguna forma de realidad entre otras posibles” (HD, 107); (viii) esto hace que la voluntad de verdad real se plasme en búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en “la” realidad, con el fin de poder optar por una forma de realidad. “Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa «su» realidad

con «la» realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad-fundamento” (HD, 108). Estamos ante la “experiencia metafísica” o, más propiamente, ante la “experiencia teologal”.

La inquietud del animal de realidades está producida por su capacidad de inteligir sentientemente, de sentir físicamente el hecho de que en las mismas cosas se halla algo que está siempre más allá de ellas (la realidad) y de que nuestro estar obligadamente con las cosas implica estar obligadamente con algo que supera a las cosas y a nosotros mismos. El hombre está obligadamente asombrado por su inmersión en algo que siendo real, y encontrándose en todas partes, en todas las cosas, no se agota sin embargo en ninguna. Este “ámbito” enigmático que todo lo llena y todo lo cubre es enigmático porque es real, tan real como las cosas en las que se encuentra sin estar en ellas agotado. Entonces, la única explicación para esta misteriosa realidad que me determina (haciéndome ser relativamente absoluto) es su fundamentación en otra realidad (puesto que “la” realidad no son las cosas reales concretas, sino lo que es “más” que cada una de tales cosas). Pero una realidad que fundamente otra realidad como poder determinante de mi ser relativamente absoluto sólo puede ser una realidad absolutamente absoluta. Vemos que sin el enigma humano no hay Dios. Sin el misterio sentido obligadamente por el hombre, no llegaríamos nunca a Dios. Pero ello significa, además, que la única salida para la solución del misterio sentido por el hombre es, según Zubiri, Dios.

Pero, además, y aquí llegamos al punto cero de todo el argumento, Zubiri señala que, al hallarse el poder de lo real en la realidad concreta de cada cosa, la realidad absolutamente absoluta, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. “Dios no es una realidad que está ahí *además* de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en ésta de un modo formal. Por esto es por lo que toda cosa real es intrínsecamente ambivalente. Cada cosa, por un lado, es concretamente su irreductible realidad; pero, por otro lado, está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios. Sin Dios «en» la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justo la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es «su» realidad y presencia de «la» realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real” (HD, 148-149).

Dios fundamenta las cosas como absoluto dar de sí. Que Dios sea fundamental o fundante significa que Dios da de sí la realidad de las cosas. El hecho “según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, y que sin embargo las cosas no sean Dios es

justo lo que yo llamo *transcendencia* de Dios «en» la realidad. Presencia formal e intrínseca es presencia trascendente. He aquí el primer carácter de la fundamentalidad de Dios: la transcendencia” (HD, 174). Lo que significa exactamente esta transcendencia no es estar “más allá” de las cosas, sino, al revés, significa que la transcendencia es un modo de estar Dios en ellas, un modo según el cual las cosas no serían reales en ningún sentido si no es incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que, sin embargo, Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas no es ser “trascendente *a*” las cosas, sino ser “trascendente *en*” las cosas mismas. “Cada cosa en lo que es en y por sí misma, tiene en sí misma su propio fondo formal trascendente. De ahí que cada cosa nos lleva no a salir de ella misma, sino a sumergimos más y más en ella, en su propio fondo trascendente. Estar en la cosa es estar trascendiéndola no fuera de ella sino dentro de sí misma. Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es [...] penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma” (HD, 175).

Zubiri advierte que no se trata aquí de panteísmo (no es que la presencia formal de Dios en las cosas haga de éstas momentos de la única realidad de Dios), sino de que la presencia formal de Dios en las cosas es un “hacer” que las cosas sean en Dios realidades distintas de Él. El fundar de Dios es este mismo “hacer”, puesto que el “en” (del “estar Dios en la cosa”) es un “en” “alterificante”. Así, las cosas son distintas de Dios precisa y formalmente porque Dios es “en” ellas, pero trascendente. Pero, como Dios es trascendente en las cosas, Dios es en cierto modo intramundano.

Dios constituye en todo instante el carácter de realidad de lo real por su transcendencia *en* lo real, estando Dios presente en el fondo de todas las cosas de manera continua, constante y constitutiva. Esta presencia constitutiva de Dios en las cosas es la fontanalidad de Dios. Entonces comprendemos que la creación ha de ser concebida como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra* y, por ello, en forma finita. “Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal” (HD, 313). Dios es la fuente de ser “de suyo” lo que las cosas son.

3.e. Transcendentalidad y metafísica.

Para Zubiri, la filosofía se define real y efectivamente como “metafísica”. Pues bien, el “metá” (de la expresión “metafísica”) significa trascender, apuntar a algo que está allende. Ir allende es ir a otras cosas que no son obvias (que no le salen al encuentro al hombre en el contacto inmediato con la realidad), como, por ejemplo, un electrón. En este sentido, “allende”

tiene el significado de ser lo que está *ultra*. *Allende* sería lo *ultra-obvio*, lo que va más allá de lo obvio (lo obvio es el elenco de cosas con las que el hombre se encuentra). Sin embargo, dice tajante Zubiri, este no es el sentido que define el “metá” de la metafísica, porque hay un sentido de “metá” mucho más hondo que el que acabamos de ver: hay cosas que no percibimos no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa. Entonces, no percibimos tales cosas porque las mismas están inscritas constitutivamente en lo obvio, careciendo por tanto de la mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ellas. “Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*. Precisamente lo diáfano no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos. Es preciso insistir ahora en este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales. En este sentido decimos [...] que lo diáfano es «*transcendental*». Es lo transcendental, no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias” (PFMO, 19). Esto nos muestra que la dificultad de la metafísica estriba precisamente en ser la ciencia de lo diáfano, en ser, pues, operación de la visión violenta de lo diáfano.

“Diafanidad” significa -además de un *dejar ver* y de un *hacer ver* lo que está al otro lado-, lo que constituye *lo visto* mismo. En este tercer momento, lo diáfano es un momento mismo de las cosas. Justamente ahí se encuentra la dificultad de la metafísica: en buscar una visión de la claridad misma. De este momento de claridad decimos que es transcendental en dos dimensiones: (i) porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a “otra cosa”, “sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible” (PFMO, 21). (ii) La diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras, por lo que lo diáfano de una cosa envuelve todas las demás. La diafanidad es transcendental en esta segunda dimensión. Lo diáfano, porque es transcendental dentro de cada cosa y porque envuelve a todas las cosas, es constitutiva y formalmente transcendental.

La marcha de la filosofía es justamente ir a lo diáfano y, por ello, es la marcha hacia lo transcendental. Pues bien, esto es la metafísica: la transcendentalidad. “Decía que la metafísica es la definición de la filosofía. Ahora decimos: la transcendentalidad es la definición de la metafísica. Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y transcendentalidad; cada uno define

el anterior y lo apresa con todo rigor” (PFMO, 21-22). Aquí encontramos, pues, una nueva definición de la trascendentalidad en Zubiri: la marcha hacia lo transcendental, hacia lo diáfano.

Pero la visión de lo diáfano, de lo transcendental, es enormemente violenta, y ello porque, en primer lugar, la visión de lo diáfano no es una cosa obvia, sino algo que está en todas las cosas y, en segundo lugar, porque “la violencia consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma” (PFMO, 23). Se trata de una especie de retorsión sobre sí misma de la claridad. La metafísica consiste constitutivamente en la violencia de hacer que no desaparezca lo diáfano cuando obviamos la consideración de lo que las cosas son como tales cosas. “La metafísica es un trascender: ir allende las cosas tales como son, a lo diáfano, sin lo cual no se podría empezar a hablar siquiera de las cosas tales como son” (PFMO, 26).

En la resolución del problema de esta violencia de visión transcendental, Zubiri determinará, a su vez, qué es la diafanidad última. Y ello, una vez más, nos llevará al ámbito de la intelección, puesto que: (i) “última diafanidad” es fundamentalidad, siendo “fundamental” lo que es más importante, esto es, lo que más nos importa; (ii) lo que me importa es la cosa, ya que es la cosa la que me lleva consigo, la que me arrastra; (iii) la diafanidad es justamente lo que en las cosas me lleva consigo; (iv) al ser la diafanidad algo que está en las cosas, tenemos que la diafanidad es aprehendida intelectivamente; (v) esta aprehensión intelectual del momento de la diafanidad es el principio de la metafísica.

Pero hace falta que lo diáfano, lo que naturalmente *nos importa*, sea accesible al hombre, pues sin ello no habría *importancia*. No basta para que haya visión e intelección lo diáfano, sino que hace falta además ojos para verlo: hace falta además una idea de la inteligencia. “La diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas. La diafanidad es un momento de las cosas, lo absolutamente obvio de ellas y, por tanto, aquello desde lo cual la inteligencia es inteligente y tiene su propia intelección. La inteligencia como algo determinado desde las cosas es en este sentido «*misma*» con las cosas” (PFMO, 28).

Esta unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafanidad, la propia trascendentalidad. “En tanto en cuanto las cosas no solamente toleran, sino que importan y arrastran hacia su trascendentalidad, constituyen precisamente el orbe de la inteligencia y de la intelección” (PFMO, 28-29). La metafísica es posible sólo porque estamos arrastrados por la claridad.

El principal problema de la metafísica es que lo metafísico de las cosas no es algo que esté simplemente ahí, algo que luego no hacemos sino admitirlo, rechazarlo o desarrollarlo, sino que la metafísica y lo metafísico es, más bien, algo que hay que hacer. Entonces, la dificultad de

hacer la metafísica tiene dos vertientes: (i) hay que saber qué es lo que se quiere hacer y (ii) hay que instalarse *dentro* de la propia metafísica, y ello porque la fundamentalidad no consiste en el contenido ni en el camino que conduce a la metafísica, sino en el carácter mismo del orden transcendental. La gran dificultad estriba en el hecho de que, al ser la diafanidad de lo transcendental lo que determina la inteligencia, es la estructura misma de la diafanidad transcendental la que constituye el momento supremo problemático de la metafísica y la filosofía. Para Zubiri, el problema fundamental de la filosofía consiste en la estructura misma de la diafanidad, en la estructura misma de la transcendentalidad, pero no con respecto a nosotros, sino en sí misma.

Todo parte, en la comprensión de la transcendencia, de que nada nos está presente en su pura presencialidad, sino que todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad “en hacia”. “Es el modo de presentación de la realidad lo que inexorablemente lleva consigo el que la inteligencia no solamente aprehenda el contenido de lo que está inmediatamente dado, sino que va a lo que está presente en forma de realidad y «hacia» lo que hay en el fondo de toda esa realidad. No es que la inteligencia vaya «hacia» algo por un interés de ella, sino que la realidad inteligida, por su modo mismo de presentación, la pone aquí y ahora en situación de buscar” (PFMO, 344). La inteligencia sentiente es la que constituye el orto, no solo de la razón en general, sino, además, de la razón especulativa, o razón transcendental.

Al abrir la cosa real la realidad desde sí misma (en la impresión de realidad), queda autonomizado *este* momento de realidad que es la cosa real en otra dimensión además de la de individualidad, teniendo esta autonomización dos aspectos: (i) el aspecto en que la cosa es aprehendida según lo que es “en realidad” (es el momento constitutivo en que se mueve el logos) y (ii) el aspecto en que la cosa es aprehendida según lo que la cosa es “en la realidad” (es el momento constitutivo de la razón).

La razón, como intelección pensante, es una intelección de algo “allende” el campo de realidad, “allende” que no indica sólo otras cosas “fuera” del campo, sino, además, “aquello o aquellos aspectos de las cosas que están en el campo, pero aspectos que no están formalmente en él” (IRA, 41).

En la respuesta a la pregunta de lo que es positivamente este “allende”, nos dice Zubiri que el allende no se piensa por un capricho arbitrario, sino que se piensa en la realidad allende precisa y formalmente porque “las cosas que están en el campo son *ellas mismas* las que «dan que pensar». Y este dar que pensar es, por un lado, estar llevados a inteligir lo allende, pero por otro consiste en estar llevados a lo allende por la fuerza inexorable de la intelección de lo que está aquende. [...] Dar que pensar es una necesidad intelectual *sentida*, según la cual lo campal

remite a lo allende. El allende es ante todo el «hacia» mismo como momento de la impresión de realidad. Pero este «hacia» no es un momento meramente adicional. El «hacia» es, en efecto, un modo de realidad sentida en cuanto realidad. De donde resulta que lo real no sólo remite a algo otro, sino que remite a algo otro por ser ya real en «hacia» aquello a que nos remite” (IRA, 42).

4.- Resumen.

Habiendo visto en todo lo anterior lo fundamental del problema de la trascendentalidad en Zubiri, debemos, volviendo la vista atrás, subrayar los aspectos más importantes de lo aprendido, con el fin de tener un punto de apoyo para abordar luego la relación, podríamos decir “trascendental”, entre Zubiri, Heidegger y Lévinas.

Comenzábamos con la afirmación de que *trascendentalidad* es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo. Ese algo que trasciende de sí mismo es lo trascendental. Pero lo que es trascendental es lo que constituye el término formal de la inteligencia, esto es, la realidad. Por ello, trascendentalidad es el momento estructural según el cual la realidad trasciende de sí misma en impresión de realidad. Por ello, trascendentalidad no significa “estar allende” la aprehensión misma de realidad, sino “rebasar” intra-aprehensivamente la realidad misma el contenido que en cada momento constituye la realidad aprehendida en la intelección. Esto hace de la impresión de realidad impresión trascendental, y no impresión de lo transcendente.

Siendo lo trascendental lo propio de la realidad, y siendo la realidad el término formal de nuestra intelección, la trascendentalidad será el carácter de una formalidad. Es la formalidad misma de realidad lo que es trascendental en sí misma, por lo que este “trascendental”, más que en función de aquello hacia lo cual se trasciende, habrá de conceptuarse en función de aquello desde lo cual se trasciende. Trascendentalidad es entonces, más que comunidad, *comunicación*, pues se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa.

Además de *comunicación*, la trascendentalidad, analizada desde la impresión de realidad, es algo *fundado* por las cosas en la formalidad en que éstas “quedan” en nuestra intelección. La trascendentalidad, pues, depende del contenido misma de las cosas. Pero ello, a su vez, significa que todo lo que es real (todo lo que es *tal cosa*), y precisamente por serlo, pertenece a la trascendentalidad, al orden trascendental.

El orden trascendental, al ser accesible al hombre en la misma formalidad de realidad, es *sentido* por el hombre en la impresión de realidad que constituye el sentir intelectual humano, el

cual consiste físicamente en un “estar”, en que (i) yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa, y en que (ii) la cosa está “quedando” en la intelección. Por ello nos dice Zubiri que la realidad es el “de suyo” de lo que está presente en la aprehensión de realidad, esto es, el modo de quedar “de suyo” en nuestra aprehensión la cosa aprehendida. No se trata de que todo dependa de mi aprehensión, sino, también, de la realidad misma de lo aprehendido. Es la realidad misma la que tiene una doble cara como realidad aprehendida y como realidad propia en sí misma. Por ello la formalidad de realidad es un “llevar” de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión en la realidad misma. Y por ello la transcendentalidad se funda en el mismo quedar de la realidad sentida en la impresión, quedar que es “actualidad intelectual”, fundada en primer lugar en la apertura, no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad. Ser percibido no es sino el momento de presentidad de la actualidad, esto es, el momento de presentidad del “estar en actualidad” lo que siendo real es respectivo. La intelección sentiente es el “estar en actualidad” de lo que “está” siendo inteligido sentientemente y de lo que “está” inteligiendo sentientemente. Es una actualidad, “a una”, del estar presente lo inteligido y del estar presente mi visión de lo inteligido. Pero, además, es precisamente en esta identidad de actualidad en la que se actualiza la diferencia entre lo inteligido y mi visión de lo inteligido, puesto que la cosa se actualiza por sí misma y es entonces por la mera actualidad de la cosa en mi impresión que la realidad de mi intelección sentiente se actualiza, se realiza. Así es como estoy en mí, llevado por la actualidad de la cosa real en mi intelección sentiente. Al inteligir sentientemente algo estoy inteligiendo sentientemente la propia realidad de mi acto. Por ello la intelección sentiente es transcendental, porque está respectivamente abierta, en la comunidad de actualidad, a lo real impresivamente inteligido.

La impresión de realidad, además de una estructura transcendental, tiene una estructura modal, constituida por los diversos modos de presentación de la realidad en la impresión de realidad. Entre estos modos se encuentran la videncia (propio de las cosas vistas), la auscultación (propio de las cosas oídas), o la presentación direccional (el modo de presentación de las cosas “en hacia”). Frente a la preponderancia que se le ha dado en la historia de la filosofía a la intelección como visión, Zubiri defiende que todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección. Además, todos los modos de sentir y de inteligir conforman una unidad porque los diversos sentires mismos se recubren ya total o parcialmente, lo que implica, no sólo que de entre todos estos modos se destaca el modo en “hacia”, sino, además, que tales modos limitan intrínseca y formalmente nuestra intelección, puesto que ésta es sentiente.

Siendo la trascendentalidad la función fundamental de la formalidad de realidad, hemos querido descubrir cómo el mecanismo transcendental se integra y funciona en los momentos decisivos de la obra de Zubiri:

(1) En *Trascendentalidad y esencia* hemos visto que la esencia es aquello según lo cual la cosa es “tal” realidad y aquello según lo cual la cosa es “real”. Pero como el estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una talidad más (en el sentido de ser realidad en cuanto tal) es “transcender”, la esencia, nos dice, Zubiri, pertenece al orden transcendental.

Esencia, el qué de algo, son todas sus notas, propiedades o caracteres, por lo que será el momento de la unidad interna de las notas lo que nos llevará al estado constructo de toda sustantividad. El estado constructo es la actualidad de la unidad esencial en todas sus notas, confiriendo esta actualidad al sistema el carácter de totalidad. En la esencia, cada nota está físicamente vertida a las demás de antemano en una respectividad interna basada en la exigencia, por parte de la unidad, del todo en cada nota. Por ello, la función propia de la esencia consiste en ser una función talitativa estructurante por su carácter constructo. Pero entonces, como la esencia es aquello según lo cual lo esenciado es real, además de la función estructurante talificante, la esencia desempeña una función transcendental, que consiste en instaurar la cosa como algo “de suyo”. La función transcendental de la esencia es posible por el propio carácter constructo de la esencia: la pertenencia del “de” de las notas (cada nota es “nota-de” las demás) y del “en” de la unidad, en función transcendental, es el “de suyo”.

A partir de aquí, será posible ya plantearse el problema de la estructura transcendental de la realidad en cuanto respectividad mundanal. Es entonces cuando Zubiri emprende en profundidad el estudio del ser en Heidegger. Según el primero, la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el “ser”. El ser es, pues, un acto ulterior de lo real, y no el carácter con que se presenta primariamente todo lo real. El ser no es, como Heidegger pretendería, lo transcendente mismo, sino aquello que se actualiza en la ya previa respectividad transcendental de la realidad en cuanto tal, es decir, en el mundo.

(2) En *Trascendentalidad y respectividad*, hemos visto que la respectividad es un momento de lo real en cuanto real: es la cosa la que por sí misma está referida a algo. Se trata, pues, de una respectividad real, física y, por tanto, sentida ya en la impresión de realidad. La unidad de lo intelectivamente sentido tiene dos aspectos: la talidad y la función transcendental. En virtud de ésta, toda cosa real es “tal realidad” y “su” realidad. En virtud de la suidad, la cosa real es “su” forma de realidad respecto de las otras formas de realidad de las demás cosas. El ser “suyo” de la cosa sin ser este “suyo” una propiedad de la cosa es la respectividad. Pero la cosa

no es sólo “suidad”, sino “apertura en la realidad”, puesto que, por el carácter transcendental del “de suyo”, la cosa real es en cierto modo más que sí misma. Es el mundo, la apertura por la que la cosa es suya mundanalmente, estando cada cosa abierta a la realidad de las demás. Cada cosa remite a las demás: la respectividad constituyente de cada cosa funda la respectividad remitente. Zubiri acudirá de nuevo a Heidegger para aclarar sus propias posiciones, argumentando contra las pretensiones de éste, según las cuales el mundo es “mi” mundo. Para Zubiri, el mundo es, en función transcendental, la unidad en que las cosas están respectivamente. Entonces, el mundo no depende de mi esbozo, sino que es mi esbozo el que depende del mundo.

(3) En *Transcendentalidad y ser* vimos que el ser es la actualización de las cosas reales en la respectividad transcendental que desde las cosas reales mismas se constituye. Pero como esta actualización es una comprensión de las cosas en respectividad (comprensión que es el *logos*), nos vemos de nuevo remitidos a la impresión de realidad. Gracias a la apertura (transcendentalidad), de la formalidad de realidad, lo real puede ser aprehendido no sólo como algo que tiene un carácter individual, sino, además, como algo que abre un campo y está incluido en éste. Se constituye el ámbito de realidad y la posibilidad misma de comprensión de lo que una cosa es “en realidad”. Nuestra comprensión de las cosas, pues, está determinada por una respectividad que no determina el hombre, como en Heidegger, sino que, más bien, tiene al hombre pre-determinado. El campo es un ámbito transcendental de realidad que determina la realidad de cada cosa como realidad “entre” otras. Aquí, el “entre”, que está fundado en la campalidad y no al revés, tiene, según Zubiri, el carácter de un “hacia” de realidad (si así no fuera, el “entre” sería pura oquedad), lo que implica el hecho de que las cosas no solamente estén unas entre otras, sino que tengan una *posición* las unas respecto de las otras. La posicionalidad es entonces el “entre” como un “hacia”, por lo que el campo no es sólo algo que abarca cosas, sino, antes, algo en que las cosas están incluidas. El campo no es un mero lugar que contiene cosas, sino un ámbito que es recorrido (gracias al modo de realidad en “hacia”, el movimiento intelectual es un estar moviéndose en la realidad misma que nos retiene y nos remite) y, al serlo, constituye la intelección: el campo es campo de intelección.

(4) En *Transcendentalidad y fundamento* partimos de nuevo de la impresión de realidad, pero esta vez en el sentido de considerar la formalidad del sentir intelectual como el ámbito en que se despliegan todos los actos humanos, puesto que, en primer lugar, el hombre experimenta la modificación tónica del sentir de una manera novedosa: el hombre no sólo se siente a gusto o a disgusto, sino, de una manera o de otra, se siente en la realidad, de la que debe hacerse cargo optando. Surge la voluntad y el carácter relativamente absoluto del hombre. Pero, en sus acciones, el hombre se encuentra estando *con* las cosas reales *en* la realidad, por lo que, en sus

acciones, es la realidad la que determina al hombre a estar “frente a” ella. Aquí surge la paradoja: la realidad, que nos hace ser realidades relativamente absolutas, es dominante. Al hacerme realidad personal soy entonces experiencia del poder de lo real. La religación es esta experiencia. En la religación nos es manifiesto el enigma de que la realidad no sea “esta” cosa real, pero, a la vez, no sea nada fuera de ella. El “más” de la realidad lo es en aquello de lo que es un “más”. Para solucionar este enigma, expresado en la experiencia de la religación a partir de mi realización personal, acude Zubiri a la realidad-fundamento, que nos permitirá resolver la manera como se articula en cada cosa “su” realidad con “la” realidad. Es el problema de Dios, que es la realidad absolutamente absoluta en que la enigmática realidad se fundamenta. Y ello porque Dios está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. Cada cosa, por un lado, es concretamente su irreductible realidad, pero, por otro, está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, esto es, en Dios. La solución del enigma de la realidad pasa porque sin Dios “en” la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Pero, como las cosas no son Dios, la presencia formal e intrínseca de Dios en las cosas es una presencia transcendente. El primer carácter de la fundamentalidad de Dios es la transcendencia. Visto desde este punto de vista, la transcendencia adquiere ahora un carácter distinto: es un modo de estar Dios en las cosas, modo según el cual las cosas no serían reales sino incluyendo en su realidad formalmente la realidad de Dios, pero sin que Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. Dios constituye en todo instante el carácter de realidad de lo real por su transcendencia *en* lo real.

(5) En *Transcendentalidad y metafísica* nos topamos con la *diafanidad*, que es transcendental porque, trascendiendo a las cosas que son obvias, no está fuera de las cosas obvias. La marcha de la filosofía es un ir a lo diáfano, un ir a lo transcendental. La metafísica (el ir mismo a lo diáfano) es la transcendentalidad. Por estar la diafanidad última en las cosas, es aprehendida intelectivamente, constituyéndose la diafanidad misma en la unidad intrínseca entre las cosas y la inteligencia. Por ello, las cosas mismas arrastran hacia su transcendentalidad en la inteligencia, estando pues el hombre arrastrado por la claridad. La estructura misma de la diafanidad determina nuestra inteligencia, y no al revés. El allende no se piensa por un capricho arbitrario, sino que se piensa en la realidad allende porque son las cosas que están en el campo las que ellas mismas “dan que pensar”.

B.- Zubiri y Heidegger.

Según lo que acabamos de ver, encontramos dos hechos evidentes: (i) por una parte, Zubiri dialoga con Heidegger en los momentos principales sobre los que basa su propio sistema; (ii) por otra parte, la importancia fundamental que para nuestro autor tiene la aprehensión de realidad, puesto que, en toda consideración de su sistema, parte Zubiri del análisis de la intelección sentiente, para, mediante este análisis, hacernos ver el papel esencial que supone la distinción entre la función talitativa y la función transcendental como constituyentes de la unidad de la impresión de realidad.

La observación de estos dos hechos nos pone ante una tarea ineludible: intentar una explicación que, relacionando tales hechos, suponga una más honda comprensión de los propósitos de Zubiri respecto a su concepción de la transcendencia.

Para ello, primero, debemos tener en cuenta que en los análisis de la transcendencia en Zubiri, en concreto los relacionados con la esencia, la respectividad, el ser y la metafísica, se da siempre un mismo sentido a la transcendentalidad a partir de los diálogos con Heidegger: se trata de lo que Zubiri conceptúa como *respectividad mundanal*, en la cual se juega no sólo la realidad de las cosas y la realidad del hombre, sino la relación entre las cosas y el hombre. Entonces, nuestro problema puede ya ser así planteado: ¿qué relación guardan en Zubiri (i) la referencia a Heidegger, (ii) la impresión de realidad y (iii) la respectividad mundanal?

En el análisis de la transcendentalidad en sí misma (págs. 10 y siguientes), Zubiri se refería ya a Heidegger en el sentido de que, para éste, el ser es lo transcendente y que la diferencia ontológica (el ser es distinto de las cosas que son) es justo lo que constituye el orden transcendental, siendo en el hombre, y sólo en él, donde “acontece la diferencia ontológica en virtud de la cual eso que llamamos ser está siempre allende el ente” (SR, 88). En Heidegger, *transcendental* significa *allende*, y eso que está allende el ente, el ser, es lo único que nos permite acceder al ser en forma de comprensión. Pero, como ya hemos visto, el problema consiste para Zubiri en que, en Heidegger, descubrimos el siguiente círculo: (i) por una parte, el ser es lo que permite que nos topemos con las cosas (es decir, el ser es lo que permite que comprendamos aquello en medio de lo cual nos encontramos); (ii) por otra parte, para Heidegger, el existir humano comienza en un encontrarse con las cosas, consideradas éstas ya como cosas-sentido [puesto que, para Heidegger, la *facticidad*, el encontrarme con las cosas, no es un mero hecho bruto, sino un “curarse de” que se somete al “para qué” de unas cosas que ya son “útiles”, herramientas (ST, § 15, 80-85)], y siendo tales cosas “aquello sobre lo cual se apoya

la existencia para hacerse a sí misma trascender y estar en el mundo” (SR, 14). El problema para Zubiri es consecuencia de que, para Heidegger, “el «ser ahí» es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo” (ST § 29, 151), lo que implica que el “abrir” original del *Dasein* es un abrir peculiar de los sentimientos, “en los cuales el «ser ahí» es colocado ante su ser como «ahí»” (ST § 29, 151). En el estado de ánimo, el *Dasein* está afectivamente abierto como el ente al que la existencia se le ha confiado en su ser, que sólo es existiendo. Pero “abierto” no quiere decir “conocido”, puesto que en medio de la más inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del *Dasein* como el nudo hecho de “que es y tiene que ser”. “Ni siquiera en el caso de ser el «ser ahí» «seguro» de su «adónde» en una fe, o de creer conocer el «de dónde» en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al «ser ahí» ante el «que es» de su «ahí» como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad. Bajo el punto de vista ontológico-existencial no hay la menor razón para rebajar la «evidencia» del «encontrarse» midiéndola por la certeza apodíctica de un conocimiento teórico de lo puramente «ante los ojos»” (ST § 29, 153).

El estado de ánimo, que “abre” en cada caso el “ser en el mundo” como un todo y hace por vez primera posible un “dirigirse a...”, es la chispa que permite, pues, que haga frente lo intramundano. Por ello, “el permitir hacer frente es primariamente cosa del «ver en torno», no nada más que un sentir o un mirar fijamente. El permitir hacer frente «curándose de» y «viendo en torno» tiene [...] desde el «encontrarse»- el carácter del «ser golpeado»” (ST § 29, 154). Pero el “ser golpeado” sólo es posible, según Heidegger, por lo que hay, en lo ya “a la mano”, de inservible, resistente o amenazador. Aquí radica la crítica de Zubiri: si lo “a la mano” (que Heidegger denomina en este estadio ya “entes intramundanos”) sólo adquiere sentido posteriormente, según la totalidad que el *Dasein* proyecta en su bosquejo, ¿qué es esto anterior que con sentido (ya “a la mano”, ya “ente”) hiere? Pero, además, encontramos el problema insuperable para Zubiri de que “sólo porque los «sentidos» son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la «forma de ser» del «ser en el mundo» «encontrándose», pueden resultar «afectados» y «tener sentido para», de tal suerte que lo que los «afecta» se muestre en la «afección». Nada semejante a esta «afección» tendría lugar ni con la más intensa presión y resistencia; la resistencia permanecería esencialmente no «descubierta», si un «ser en el mundo» «encontrándose» no se hubiese ya «referido» a un «ser herido», por entes intramundanos, condicionado por estados de ánimo. *En el «encontrarse» hay existencialmente un «estado de referido», «abriendo», al mundo, a base del cual «estado de referido» puede hacer frente lo que «hiere».* Bajo el punto de vista *ontológico* tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario «descubrimiento» del mundo al «mero estado de ánimo». Una pura intuición, aunque

penetrarse hasta las últimas venas del ser de algo «ante los ojos», no lograría jamás «descubrir» nada parecido a lo amenazador” (ST § 29, 155). Esto hace evidente que para Heidegger, la facticidad del Dasein se rebaja si la hacemos depender de “una pura intuición”. Para Heidegger “no es la sensibilidad (entendida como intuición) la que nos abre el mundo originariamente [...] sino los estados anímicos”⁵.

Como vemos, en el círculo que Zubiri descubre en Heidegger respecto al hecho de que, antes que haya ser, como totalidad de sentido que permite la comprensión de las cosas, nos topamos ya con cosas (entes a la mano, cosas “comprendidas”, que Zubiri llamaría “cosas-sentido”), encontramos lo principal de la crítica de Zubiri a su maestro, esto es, el hecho de que Heidegger no admita en absoluto lo que para Zubiri será fundamental, asumiendo el primero que nuestros sentidos sólo pueden ser tocados, sólo pueden mostrarnos algo, si son alcanzados por cosas que nos afectan anímicamente. La pura intuición, como dice Heidegger, jamás podría descubrir, por ejemplo, lo que es para nosotros amenazante.

Esto es inasumible para Zubiri, que funda, precisamente, ya en “la pura intuición”, en la aprehensión sensible, la afección primordial de realidad, de la que todo partirá, y desde la que seremos llevados por la fuerza de imposición de una realidad que nos pondrá en contacto con el fundamento último de todo. Mientras que en Heidegger, es a partir del estado de ánimo del hombre que se descubren las cosas y su remisión intramundana, en Zubiri ocurre justamente al revés, es a partir de las cosas y su respectividad mundanal, que obtendremos a un hombre “afectado”, en y a partir de, todos los sentidos.

Pero en este trabajo intentamos analizar, no sólo en Heidegger y en Zubiri, sino también en Lévinas, sobre todo las diferencias en el funcionamiento mismo de los dispositivos con los que ponen los autores en marcha sus pretensiones transcendentales. Por ello nos hemos centrado en el funcionamiento mismo del mecanismo de la transcendencia, para desde ahí intentar lograr una comprensión mucho más matizada de los propósitos de nuestros autores. Como decimos, hemos analizado, sobre todo, el modo en que los mismos ponen a funcionar la transcendencia. Y es en ese funcionamiento donde encontramos la primera gran discrepancia entre Zubiri y Heidegger.

Como sabemos, la solución de este problema insalvable pasará, según Zubiri, por considerar que el orden transcendental no se refiere al orden del ente, sino pura y simplemente al orden de la realidad en cuanto tal. Lo transcendental no es entonces aquello que está más allá de

⁵ Óscar Barroso Fernández. *La crítica de Zubiri a la hermenéutica heideggeriana desde la descripción del proceso intelectual*. En *Revista Philosophica*. Vol. 29. Semestre I. 2.006. (Pp. 93-123). Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile, pág. 103. Accesible en la dirección “web”: <http://www.philosophica.ucv.cl/Phil%2029%20-%20art%2004.pdf>.

las cosas que nos salen al encuentro, sino que está ya en las cosas. No hay una diferencia entre la comprensión del “ente” y la comprensión de su allende o fundamento, puesto que tal diferencia no haría sino llevarnos a un vacío que la realidad no admite.

Pero el problema que Zubiri nos acaba de mostrar respecto a Heidegger se basa fundamentalmente en el hecho del encontrarse el hombre con las cosas y, por lo tanto, en el conocimiento-trato con las cosas en el mundo. Como es sabido, el “ser en el mundo” es para Heidegger la estructura del ser del *Dasein* sobre la que pueden comprenderse *a priori* las determinaciones de tal ser, como, por ejemplo, la de ser un ente al que le va en su ser la comprensión de su propio ser (ST, § 12, 65).

El “ser en el mundo” es un existenciario del *Dasein*, fundado en el existenciario del “ser en”, que mienta el “habitar en”, “detenerse en”, o “estoy habituado a”, o “cultivo algo”. El “ser en”, por lo tanto, tiene la forma de ser del “curarse de”. Pues bien, el conocimiento se funda por anticipado en un “ser ya cabe el mundo” que constituye esencialmente el ser del “ser ahí”. “Este «ser ya cabe» no es [...] simplemente el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente «ante los ojos». El «ser en el mundo» está, en cuanto «curarse de», *embargado* por el mundo de que se cura” (ST, § 13, 74).

Para Heidegger, el existir humano, el ente que se encuentra *en medio* de lo ente y actúa *ateniéndose* a lo ente, “existe de tal manera que lo ente siempre [le] está manifiesto en su totalidad” (EF, 134). La comprensión de esta totalidad, comprendida por el *Dasein* de antemano y en todo lo que abarca, es, justamente, el traspasamiento hacia el mundo del *Dasein*, es decir, la transcendencia misma del *Dasein* [“transcendencia significa traspasamiento. Transcendente (que trasciende) es lo que lleva a cabo ese pasar más allá y se mantiene en él” (EF, 120)]. Pues bien, el mundo es la totalidad de comprensión a partir de la cual el *Dasein* se da a entender con respecto a qué ente y cómo puede actuar. De lo que se trata aquí es del *poder ser* del *Dasein*, pues éste es de tal modo que existe *en consideración a sí mismo*. “Pero si es en el traspasamiento en dirección al mundo donde empieza a madurar y a producirse la mismidad [del *Dasein*], entonces el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein*” (EF, 135). El mundo, por lo tanto, forma parte de la mismidad del *Dasein* y se encuentra por esencia referido al mismo. Es precisamente lo que hemos visto señala Zubiri: el mundo es para Heidegger el hacia qué del esbozo de las posibilidades de la existencia del *Dasein*. Pero entonces, dirá Zubiri, el mundo no es sino *mi* mundo, siendo sólo a través del bosquejo de *mis* posibilidades que me topo con las cosas. Y así es: sólo partiendo de la significatividad abierta en el comprender del mundo como proyecto, el *Dasein* ve qué conformidad guarda en cada caso *su* proyecto con aquello con lo que se encuentra. Si así no fuera, diría Heidegger, el *Dasein* no haría

sino quedarse rígido, mirando lo que le sale al paso con la boca abierta, esto es, no tendría lo que encuentra significado alguno para él. Pero esto es inaceptable para Zubiri, puesto que, como hemos visto, es justamente lo que nos sale al paso lo que, irremediabilmente, con o sin sentido para nosotros, tengamos o no un bosquejo respecto a ello, nos tiene en su poder y nos arrastra.

En el análisis de la circunmundanidad y la mundanidad en general, en *Ser y tiempo*, se descubre qué es la mundanidad en el estudio de la conformidad como carácter del ser de lo “a la mano”, que es el útil que permite al *Dasein* “ver en torno”, al someterse ese útil a su ajustamiento con el plexo de referencias del “para qué” de los actos prácticos del hombre. “Qué «conformidad» se «guarda con» algo «a la mano», está diseñado en cada caso por «la totalidad de conformidad». La totalidad de conformidad [...] es *anterior* al útil singular [...]. Pero la totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un «para qué» «en» el que ya *no* se «guarda conformidad» alguna, o que ya no es un ente de la forma de ser de lo «a la mano» dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como «ser en el mundo» o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad” (ST § 18, 98). Es decir, la totalidad de conformidad remite a un “para qué” que ya no se refiere al posible “en qué” de una conformidad ópticamente considerada, sino que es un “para qué” primario propio del *Dasein*, expresivo del hecho de que a éste le va en su ser su ser mismo. Este “para qué” primario, como *a priori* que caracteriza la forma misma del ser del *Dasein*, es un “conformarse” (dejar ser) comprendido ontológicamente, que “concierna al dar libertad a *todo* ente «a la mano» como ente «a la mano», ya uno «se conforme» ópticamente «en» él, ya sea él un ente «en» que ópticamente justo uno *no* «se conforme»” (ST § 18, 99), como es el caso en que no se le “deja *ser*” al ente “a la mano” (por ejemplo, cuando lo trabajamos, lo mejoramos, o lo deshacemos). El “conformarse”, entendido ontológicamente, es una previa puesta en libertad del ente con vistas al “para qué” de su “ser a la mano” dentro del mundo circundante⁶.

Como vemos, es en el mundo del *Dasein* donde los entes adquieren el plexo de las referencias y relaciones que, como significatividad, constituye la mundanidad. El *Dasein* tiene que poder actuar ateniéndose al mundo. El proyecto previo del mundo, que traspasa y va más

⁶ Aquí hay que hacer notar algo muy importante, relacionado con la traducción que estamos empleando: Gaos traduce como “conformidad” el vocablo alemán *Bewandtnis* que, como nos dice Jorge Eduardo Rivera, traductor de la versión posterior de *Sein und Zeit* al castellano, tiene en su raíz la idea de “doblar, girar, volverse hacia” (*wenden* y *sich wenden*). La *Bewandtnis* es, pues, la manera como la cosa queda vuelta hacia el hombre que la usa y hacia las demás cosas con las que está. Por eso traduce Rivera a su vez el vocablo como “condición respectiva”, por lo que la *Bewandtnis* es, nos dice Rivera, “el término ontológico que designa el ser del ente intramundano; un ser que consiste en que ese ente está constitutivamente vuelto hacia otros entes”. Por ello, la traducción de Gaos por “conformidad” es equívoca, especialmente en el giro “conformarse con”, pues da a entender que se trata de una actitud del ser humano, lo que no alcanza al sentido que Heidegger quiere expresar aquí, esto es, un sentido ontológico referido a los entes intramundanos.

allá de lo ente, “es el que hace posible en absoluto que lo ente se manifieste como tal. Este acontecer de un proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura y tiene lugar el ser del *Dasein* es el ser-en-el-mundo. Que «el *Dasein* trasciende» quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser, y que lo «configura» en varios sentidos: haciendo que acontezca un mundo o logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente *Dasein* mismo” (EF, 136). Gracias a la transcendencia propia del *Dasein*, puede manifestarse lo ente al formar parte de esa transcendencia, de ese plexo totalizador del sentido de las cosas que lleva el *Dasein a priori* en su existir. Por ello, “la entrada en el mundo no es ningún proceso que tenga lugar en el ente que entra, sino algo que «acontece» «con» el ente. Y este acontecer es el existir del *Dasein*, que, en cuanto existente, trasciende” (EF, 136-137). En la entrada de lo ente en la totalidad de lo ente, lo ente gana “más ente”. Este hecho, que permite la manifestación de lo ente, es, para Heidegger, la transcendencia misma.

Lo anterior nos hace evidente una transcendencia que las cosas alcanzan sólo por la acción del hombre, en que la respectividad de unas cosas con otras depende en todo del *humano ser-en-el-mundo* proyectado. Pero, como hemos visto, Zubiri contestará a ello que las cosas no se hacen respectivas, remitiendo unas a otras, porque el hombre así lo determine, sino que es más bien el hombre el que ya está determinado por la respectividad transcendental de la misma realidad. Es la realidad misma la que determina, al ser aprehendida como real, su intelección “en” la unidad del momento individual de la cosa real aprehendida y del momento campal (mundanal). Entonces, lo real mismo es lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad. No es primero nuestro proyecto y luego la respectividad totalizante en el mismo comprendida, sino justamente al revés.

La relación entre las cosas en el mundo, y entre las cosas y el mundo, que es, como vemos, el momento en que se juega la transcendentalidad tanto en Zubiri como en Heidegger, no depende ya para el primero del *a priori* existencial del hombre, sino que está decidida de antemano para éste por la realidad a la que pertenece. Son las cosas mismas las que, en la impresión de realidad, trascienden su propio momento individual y conforman el campo transcendente de “la” realidad, en el que el hombre mismo hallará “su” realidad.

Ya vimos (págs. 40 ss.) que, según Zubiri, el ámbito transcendental de realidad, el campo de realidad, tiene una estructura intrínseca, conformada a partir de la forma de realidad en “hacia” de toda cosa. En la apertura transcendental que es propia de la impresión de realidad, el “hacia” es formalmente campal. Además, como la impresión de realidad es idéntica

numeralmente en todas las cosas reales, “resulta que en el campo determinado por la realidad de *cada* cosa están también las otras”. Por ello, el campo es el que determina la realidad de cada cosa como realidad “entre” otras, teniendo aquí este “entre” el carácter de un “hacia” de realidad, puesto que si así no fuera, el “entre” sería sólo oquedad. Al consistir el campo como “entre” en un “hacia” real, las cosas no solamente están unas “entre” otras materialmente (en actualidad), sino que “tienen las unas respecto de las otras una *posición*, están unas entre otras por razón de su actualidad”. Esto hace que el campo no sea solamente algo que abarca cosas, sino que, antes de abarcarlas, es algo en que están incluidas todas y cada una de las cosas.

Pero esto nos pone ante la siguiente analogía entre Zubiri y Heidegger: la *posicionalidad* zubiriana (que es el “entre” respectivo en la forma de realidad en “hacia”), no sería sino el equivalente de lo que para Heidegger es la *significatividad*, abierta en el comprender del mundo como proyecto, y que permite la interpretación por parte del *Dasein* de lo que las cosas son. Y ello porque (i) la interpretación, para Heidegger, resulta de la coincidencia comprensiva, significativa, de las cosas respecto del proyecto del *Dasein* (ST § 32, 166), coincidencia que se funda en que las cosas a la mano se hacen visibles en el “para” dado por el proyecto comprensor del *Dasein*; (ii) este “para” es una remisión transcendental y es, por tanto, análogo al “hacia” que en Zubiri constituye tanto la remisión transcendental de unas cosas respecto a las otras, como el campo de significatividad, gracias al cual comprendemos qué son las cosas “en” realidad. Para Zubiri, la *posición* de las cosas entre sí en la respectividad transcendental de la realidad campal es lo que constituye la comprensión como logos, hecha posible por el “hacia” de la realidad misma. Para Heidegger, la conformidad de las cosas entre sí en la respectividad transcendental del humano ser-en-el-mundo es lo que constituye la comprensión, hecha posible por el “para qué” del proyectar del hombre.

Esta analogía tiene importancia para nuestros propósitos, puesto que con ella hemos alcanzado un momento en que la relación entre Zubiri y Heidegger, aunque supuestamente muy distinta en el modo de comprensión de la transcendencia, sin embargo, aparece ahora no tan alejada como habíamos supuesto. Una cosa es la fundamentación de la transcendencia por parte de los dos autores (mientras que Zubiri la hace descansar en la formalidad de realidad, Heidegger la hace depender de la existencia del hombre) y otra cosa la conceptualización del mecanismo por el que la transcendencia misma tiene lugar y, por ello, es en parte comprendida. Es en este segundo momento donde observamos una clara analogía de comprensión del mecanismo en sí de la acción transcendente, la cual se sitúa en ambos casos en un mundo con una estructura intrínseca remitente.

Si en la primera parte de este trabajo hemos conocido la fundamentalidad que la trascendentalidad tiene para Zubiri en todos los órdenes, lo que acabamos de ver afina aún más nuestra mirada al comprender que se da una estrecha vinculación entre Zubiri y Heidegger, precisamente, en relación a sus respectivas concepciones de la trascendencia como “ir hacia” intrínseco a un mundo. Si ya hemos analizado con algún detalle esta situación en Zubiri, hemos de atender en lo que sigue, aunque brevemente, un poco más a la estructura trascendental del mundo en Heidegger.

“Trascendencia significa traspasamiento. Trascendente (que trasciende) es lo que lleva a cabo ese pasar más allá y se mantiene en él. Este traspasamiento es un acontecimiento propio de un ente. Desde el punto de vista formal, el traspasamiento se puede entender como una «relación» que se extiende «desde» una cosa «hasta» otra cosa. Así pues, al traspasamiento le pertenece eso *hacia lo que* tiene lugar dicho traspasamiento, lo cual, y casi siempre de modo inadecuado, recibe el nombre de «trascendente». Y, finalmente, en el traspasamiento siempre hay *algo* que es traspasado” (EF, 120).

Con estas palabras nos introduce Heidegger en su concepción explícita sobre la trascendencia poco tiempo después de *Ser y tiempo*. Para el filósofo alemán, la trascendencia es la constitución fundamental del *Dasein humano*, y ello porque es anterior a todo conducirse del mismo. La trascendencia constituye la mismidad del *Dasein* porque *en el* traspasamiento, éste llega en primer lugar a ese ente que *él es en cuanto él* “mismo”. Pero, además el traspasamiento concierne también simultáneamente a lo ente que el *Dasein* “mismo” *no* es. Es en el traspasamiento y mediante él como se puede llegar a distinguir y decidir dentro de lo ente, quién es, cómo es y qué no es un “Mismo”. Pero, a la vez, sólo existiendo el *Dasein* como Mismo puede el *Dasein* conducirse en relación con lo ente si éste ha sido ya previamente traspasado. A su vez, hay que tener en cuenta que los entes traspasados en cada caso en un *Dasein* no son algo reunido “simplemente porque sí”, sino que es lo ente en su totalidad lo que es traspasado. “El traspasamiento acontece en totalidad y nunca unas veces sí y otras veces no, por ejemplo única y principalmente a modo de una captación teórica de objetos” (EF, 121).

Pero lo ente *no* es aquello *hacia lo cual* tiene lugar el traspasamiento, puesto que lo traspasado en el traspasamiento es precisamente lo ente mismo, esto es, cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado para el *Dasein*, incluyendo el ente por el cual “él mismo” existe. Entonces, dice Heidegger, eso *a lo cual* el *Dasein* trasciende es el mundo, determinándose así la trascendencia como *ser-en-el-mundo*. El mundo, por lo tanto, participa también de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia.

Esto es lo que realmente nos interesa aquí: la estructura de la trascendencia en codeterminación con la estructura del mundo. Es lo que hemos visto es estrictamente análogo en Zubiri y en Heidegger y es lo que nos dará la pista para comprender mejor a estos dos autores. Pero, ¿cómo ve Heidegger la estructura de la trascendencia? Si la expresión distintiva de la trascendencia, “ser-en-el-mundo” (a la trascendencia le pertenece el mundo porque es eso hacia lo cual acontece el traspasamiento), nombra un “estado de cosas” que supuestamente es fácil de comprender, la trascendencia como “ser-en-el-mundo” es algo que tiene que corresponderle al *Dasein* humano. El problema de la trascendencia se juega entonces en la comprensión de cómo pertenece a la esencia del *Dasein* el ser-en-el-mundo.

Ya hemos visto que en el trascender del *Dasein* éste configura un mundo como visión originaria que hace las veces de modelo para todo ente que se manifiesta, y del que también forma parte el *Dasein* mismo. Pues bien, según Heidegger, “el mundo se entrega al *Dasein* como la correspondiente totalidad del propio «en consideración a», esto es, en consideración a un ente que es igualmente originario: el ser (o estar) junto a... lo que ya está ahí delante, el ser (o estar) junto con... el *Dasein* de otros y el ser (o estar) en relación... consigo mismo. De este modo, el *Dasein* sólo puede ser en relación consigo mismo, en cuanto tal, cuando se traspasa «a sí mismo» en el «en consideración a» (EF, 140). Como este traspasamiento “en consideración a” sólo se da en una voluntad o “querer” que, como tal, se proyecta en sus propias posibilidades, es tal voluntad la que tiene que “construir” el propio “en consideración a sí mismo”. Pero lo que arroja anticipadamente el “en consideración a” proyectando más allá es la *libertad*. Así, el traspasamiento hacia el mundo es la libertad. Es la libertad, pues, la que se pone ante sí el “en consideración a”. “En este trascendente ponerse ante sí dicho «en consideración a», el *Dasein* acontece en el hombre, de tal modo que éste, en la esencia de su existencia, puede verse obligado a sí mismo, es decir, puede ser un Mismo libre” (EF, 140). Esto significa que es la libertad la única que puede lograr un mundo que se haga mundo para el *Dasein*. “El mundo nunca *es*, sino que se *hace mundo*” (EF, 140). La libertad es el dejar que reine un mundo, proyectando ese mundo y arrojándolo más allá de lo ente. La libertad, pues, constituye la trascendencia, manifestándose entonces la libertad como una especie privilegiada de causalidad.

Aquí hemos de hacer un alto para entresacar de lo anterior varias consecuencias importantes: (i) si el *Dasein* sólo puede ser en relación consigo mismo, en cuanto tal, cuando se traspasa “a sí mismo” en el “en consideración a”, entonces, el *Dasein* se lleva a sí mismo en su proyectar trascendente; (ii) mientras que es la voluntad la que construye el propio “en consideración a sí mismo”, la libertad es la que arroja anticipadamente ese “en consideración a” más allá. Lo que indica que hay primero la “construcción” de un proyecto y, luego, la remisión

transcendente de ese proyecto; (iii) el “hacia” en que el *Dasein* se proyecta transcendentamente es puesto a transcender por la libertad como un acontecer. El “hacia” proyectivo y libre del *Dasein* es un acontecer como un “hacer” mundo.

Si en lo anterior encontramos el hecho de que hay primero la “construcción” de un proyecto y luego la remisión transcendente de ese proyecto es porque, para Heidegger, el “ser ahí” “es un ente al que en su ser le va este mismo. El «le va» se ha aclarado en la estructura del ser que es el comprender como «ser, proyectándose, relativamente al más peculiar 'poder ser'». [...] El «ser ahí» se ha conjugado en su ser y en cada caso ya con una posibilidad de él mismo. [...] Pero el «ser relativamente al más peculiar 'poder ser'» quiere decir ontológicamente: el «ser ahí» es para sí mismo en su ser y en cada caso ya *previamente*” (ST § 41, 212). El *Dasein* trasciende, es siempre ya “más allá de sí”, primeramente, como “ser relativamente al 'poder ser’” que es él mismo. Es la estructura del “pre-ser-se” del *Dasein*. “Pre-ser-se” quiere decir “pre-ser-se en el ser-ya-en un mundo”. Entonces, nos dice Heidegger, la totalidad del “ser ahí” se constituye como un “pre-ser-se en el ser-ya-en”. “Dicho de otra manera: el existir es siempre fáctico. La existencialidad es determinada esencialmente por la facticidad” (ST § 41, 212), siendo la “cura” la expresión más adecuada para este ser total del “ser ahí”. Además, es en el “pre-ser-se” como “ser relativamente al más peculiar 'poder ser’” “donde reside la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias” (ST § 41, 213).

La *cura* es una totalidad estructural original, por lo que es existencialmente *a priori* de toda “posición” y “conducta” fáctica del *Dasein*, hallándose siempre ya *en* toda posición y conducta, esto es, en todo transcender. “El «poder ser» por mor del cual es el «ser ahí» tiene la forma de ser del «ser en el mundo». En él entra, pues, ontológicamente la relación a los entes intramundanos. La cura es siempre, aunque sólo sea privativamente, «curarse de» y «procurar por». En el querer resulta empuñado un ente comprendido, es decir, proyectado sobre su posibilidad, como un ente del que hay que curarse o al que hay que llevar a su ser mediante el «procurar por». *Por eso* es en cada caso inherente al querer algo querido que ya se ha determinado partiendo de un «por mor de qué». De la posibilidad ontológica del querer son constitutivos: el previo «estado de abierto» del «por mor de qué» en general («pre-ser-se»), el «estado de abierto» de aquello de que cabe curarse (el mundo como el «en qué» del «ser-ya») y el comprensor proyectarse del «ser ahí» sobre un «poder ser relativamente a» una posibilidad del ente «querido». En el fenómeno del querer se trasluce la totalidad de la cura que hay en su fondo” (ST § 41, 214-215).

Para Heidegger, es la cura en libertad, la que hace posible bajo el punto de vista ontológico el “ser compelido” del “ser ahí” por sí mismo (ST, 216). Por ello, la cura tiene como ingrediente constitutivo de su estructura la “proyección yecta” (ST § 44, 244). Y por ello el “ser ahí” adviene a sí ya siempre, siendo advenidero en su ser en general. El advenir es el sentido primario de la existencialidad, siendo una nota esencial de ésta el proyectarse sobre el “por mor de sí mismo” del *Dasein* (ST § 65, 351-358).

La comprensión del ser es un darse-a-entender-el-ser la existencia (el *Dasein*) como proyección, lo que implica no sólo un carácter de acción, sino, a la vez, “una acción que se da algo, que se da a entender algo, que lo toma, lo acepta, lo cual quiere decir: que se atiene a ello y mantiene en ello” (IF, 219). “Acción” significa aquí un “mostrar-yendo-más-allá”, esto es, un mostrar trascendiendo, o proyección del ser. La existencia (el *Dasein*) es como tal proyectante de un modo primario, siendo la proyección de la existencia precedente, esto es, yendo por delante. En la proyección antecedente vamos siempre más allá del ente, quedando por encima de él. “A este antecedente quedar por encima del ente [...] es decir, a este antecedente haber ido ya siempre más allá de él, a este antecedente haber ascendido *trans* él, lo designamos con el término latino *transcendentia*, y a ese estar por encima, o haber sobrepasado, o también: a ese quedar por delante, lo vamos a llamar la *transcendencia*” (IF, 220-221).

Mediante el concepto de *juego* intentará Heidegger aprehender la transcendencia de forma más plena y original, puesto que la transcendencia en tanto que juego no es ya únicamente una propiedad básica del hombre, sino que éste está puesto en juego en el juego que representa la comprensión del ser. La transcendencia no es una estructura inofensiva que se pueda tener en cuenta o no, puesto que la existencia (el *Dasein*) es el ente al que esencialmente le viene propuesto y encargado su propio ser. El *Dasein* no puede, mientras existe, eludir esa tarea, sino llevarla a término de alguno u otro modo. Por ello, entender de antemano el ser del ente y volver al ente trascendiéndolo no es “un mirar inofensivamente hacia abajo a las contingencias y avatares del ente fácticamente 'existente', desde las seguras cumbres de un conocimiento de esencias de tipo apriórico, sino que trascender el ente, es decir, ser-en-el-mundo, significa estar entregada la existencia al ente” (IF, 341). El mundo entrega la existencia al ente y la expone en la necesidad de habérselas con el ente que la existencia no es, además de con ella misma.

La existencia (el *Dasein*) se encuentra en medio del ente, esto es, la existencia “viene transida”, está ocupada por el ente al que está entregada. La existencia es naturaleza y, por ello, está templada, “humorada” por ese su ser naturaleza. Por ello la existencia no puede adueñarse a voluntad del ente que no es ella: la existencia está en medio de la naturaleza antes de todo comportamiento libre acerca de ella misma. Al ser-en-el-mundo, pues, pertenece el estar arrojada

la existencia al mundo. Por ello, todo comportamiento es esencialmente un encontrarse (en el sentido de “encontrarse bien o encontrarse mal”), por lo que “a la comprensión del ser que ilumina y guía todo comportamiento respecto al ente pertenece siempre el estar la existencia en un determinado temple, en un determinado humor, en un determinado «afinamiento», en un determinado «encontrarse». O dicho en términos fundamentales: el trascender al ente, el sobrepasar al ente, sucede en un encontrarse ya en medio del ente y a partir de un encontrarse ya en medio del ente. A la transcendencia, al ser-en-el-mundo pertenece ese encontrarse-en-medio-de, que hemos descrito, es decir, el estar arrojada o venir arrojada la existencia, es decir, la *Geworfenheit*” (IF, 345). Es por este hecho que surgen las posibilidades para la elección del ser de la propia existencia y viene a la luz la nihilidad, o finitud, que radica en la propia constitución de ser de la existencia. El ser-en-el-mundo de la existencia, la transcendencia de la existencia, se muestra así como ausencia de consistencia, puesto que la existencia tiene que elegir y darse contenido a partir de su estar sida por el ente en el mundo. “El ser-en-el-mundo no es una propiedad adherida o pegada o añadida a la existencia, sino que es aquella estructura de ser que por su propia esencia exige o impone a la existencia la exigencia de que la existencia se procure sostenimiento y lugar donde parar en ella, es decir, se busque un determinado apoyo, o contenido, o asidero dentro de ella, dentro de esa estructura o constitución de ser” (IF, 353).

Acabamos de ver, a grandes rasgos, lo esencial, nos parece, de la consideración del “primer Heidegger” sobre la transcendencia⁷, observando que se trata sobre todo siempre de un movimiento de remisión que parte del hombre y revierte al hombre pero traspasando al hombre. El hombre trasciende porque se proyecta, por mor de su “pre-ser-se” a sí mismo sobre el fondo de sus propias posibilidades. El hombre, pues, va “hacia” su verdad impulsado por su libertad. El “hacia” sería aquí un hacer fáctico con la estructura propia de todo proceso fáctico. El hombre se hace a sí mismo apoyado sobre sí mismo. Por ello nos dice Heidegger que, siendo el *Dasein* humano el objeto de la investigación filosófica, la dirección de esta investigación no puede imponerse desde fuera ni “atornillarse” al objeto interrogado, esto es, “a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma” (IFA, 32). El sentido de la actividad fáctica que es la vida es el *cuidado*, el “estar-ocupado-en-algo”,

⁷ En este trabajo nos centramos en la primera etapa del pensador alemán y en la posible relación que guarda con la obra de Zubiri. Por ello, la consideración de la transcendencia en el último Heidegger y su entendimiento desde Zubiri no puede ser aquí abordada. Para una exposición en este último sentido, puede verse el excelente artículo *Ereignis y actualidad*, de Antonio González, en *Desde Zubiri*, Diego Gracia (ed.). Editorial Comares. Granada. 2.004.

donde está presente el mundo en el que se mueve el trato cuidadoso “El hacia-dónde del cuidado es el con-qué [el asunto del que se ocupa el cuidado] del trato” (IFA, 35).

Según todo lo anterior, la transcendencia sería en Heidegger un intrínseco y constitutivo ir “hacia” aquello mismo que ya siempre se lleva en este ir. Efectivamente, hemos visto que la transcendencia es un proyectar antecedente, por parte del *Dasein*, que va “hacia” el mundo en su conjunto, pero, a la vez, siendo el *Dasein* en el mundo, la transcendencia es un ir (un volver desde el mundo) “hacia” el propio *Dasein*, siendo el *Dasein* así *trans-sido*. Es por ello, creemos, que aquí se encuentra la misma consideración, aunque tomada meramente en su funcionamiento, del “hacia” en Zubiri, a pesar de que tal funcionamiento se establezca con respecto a distintos fundamentos: el *hombre* (Heidegger) o la *realidad* (Zubiri). La única diferencia efectiva del mecanismo transcendental entre Heidegger y Zubiri se encontraría en el carácter del “motor”: mientras que en Heidegger es el proyectar antecedente del hombre, en Zubiri es la realidad. Pero, una vez puesta en marcha, la maquina transcendental transcurre por análogos cauces: el mundo y el hombre (*transido* éste o *religado*). Estamos en ambos casos en presencia de un movimiento, de un arrastre, cuya impelencia parte, en un caso, del hombre y, en el otro, de la realidad: para Zubiri, “fluir es el modo primario de estar en la realidad. [...] La inteligencia sentiente está en la realidad fluentemente. Y esto es justamente estar en la realidad” (HRI, 98). Y sólo porque estamos en la realidad en fluencia podemos distinguir entre el contenido específico de lo real y su carácter de realidad. El fundamento para esta distinción, porque la fluencia lo es en la realidad, es la formalidad de realidad, que “está trascendiendo a todo lo que en ella fluye, lo que es fuente realmente. Entonces esa diferencia, para el hombre y sólo para el hombre, se cambia en algo distinto: se cambia justamente en un *ámbito*” (HRI, 99).

Lo anterior nos ha permitido ver más claramente el gran influjo que Heidegger ejerció sobre Zubiri y que éste asume implícitamente. Pero este influjo y paralelismo en la consideración del funcionamiento efectivo de los mecanismos transcendentales constitutivos nos pone a la vez ante el hecho de la radical diferencia existente entre los fines a que esos mecanismos apuntan y contribuyen a alcanzar. La diferencia radical de los propósitos es también, sin embargo, una diferencia entrelazada: “Zubiri quiere fundamentar al mismo Heidegger, saltar de la ontología mostrada en *Sein und Zeit* a la metafísica propuesta en *Sobre la esencia* [...], pues encontraba que el filósofo alemán no podía conceptualizar con rigor eso que él llamaba *Sein* y esto se debía, entre otras cosas, a que le faltaba el momento radical, constitutivo y primario que soporta al ser;

esto es, la realidad”⁸. Como nos dice R. Espinoza en su excelente artículo sobre la influencia de *Ser y tiempo* en Zubiri, la filosofía alemana no atendió al momento sustantivo, material y estructural de las cosas (ya hemos visto la consideración de tal momento como mero *residuo*, en expresión del mismo Zubiri), y ello porque el momento material de la cosa “no entraría como parte fundamental del despliegue de la vida humana y no entra porque la misma sensibilidad, que es la que se hace cargo de este momento, no tiene nada que hacer en este modo de pensar”⁹. Para Zubiri estaba claro: la metáfora del ser en Heidegger, “entendida como luz que ilumina a los entes desde el *Da-sein* para constituir el mundo mismo, no estaba del todo fundamentada; le faltaba el momento de realidad para que diera todo lo que puede dar de sí”¹⁰.

Según Zubiri, no es posible aniquilar la realidad, pues ello nos lleva al absurdo de creer que hay una luz, una apertura, que reposa en y por sí misma en el hombre, capaz de iluminar todo lo que hay. Sería pretender que el hombre es sitúa sobre el vacío: “«A él [Heidegger] he oído decir muchas veces la frase [...] de que la existencia humana es el empuje de un puente que carece de pilares, los cuales serían algo así como el precipitado del empuje del puente. Ahora bien, esto es quimérico, pues ¿de dónde ese empuje va a sacar sus posibilidades, con qué va a hacerse y hacer su propia naturaleza, si no tuviese una determinada naturaleza previa, si no tuviese un en sí previo?»”¹¹.

Zubiri intentará reconstruir la ontología fundamental de Heidegger para fundamentarla sobre nuevas bases, y ello a partir de una retractación de los dos temas clásicos, el del *noûs* y la *ousía*. “Heidegger había pensado que el *noûs* consistía en «comprensión» y la *ousía* en «Ser». Zubiri le acaba negando ambos términos. El *noûs* no es comprensión sino «impresión», impresión aprehensiva, y la *ousía* tampoco es ser sino de suyo, realidad. Por supuesto, Heidegger llevaba razón en considerar que el hombre tiene un puesto fundamental en el mundo, estrictamente ontológico. Pero ese puesto no consiste en ser presencia del ser, *Dasein*, sino suidad formal, y por tanto formal y reduplicativa actualidad”¹². El hombre no es “comprensión del ser” sino “aprehensión de realidad”, lo que nos pone en Zubiri ante una teoría de la inteligencia que constituye, en primer lugar, una retractación del tema de la fenomenología, ya que nuestro autor distingue en la aprehensión, además de los dos momentos clásicos, esto es, la

⁸ Ricardo Espinoza Lolos. *Sein und Zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*. En *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*. Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (ed.). Editorial Comares. Granada. 2.004, pág. 439.

⁹ *Ibíd.*, pág. 440.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 441.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 467.

¹² Diego Gracia. *Ciencia y Filosofía*. En *The Xavier Zubiri Review*. Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA. Volumen 7. 2.005, pág. 15.

“noesis” y el “noema”, el momento de *érgon*, “noergia”, o actualización. Con Zubiri, la noesis no pone ya el noema, por lo que no hay ya intención ni síntesis, sino “mera actualización”. “Esta idea de que tanto la noesis como el noema se reducen a *noergia*, es decir, a actualidad, es de todo punto fundamental. [...] En la aprehensión primordial la cosa está meramente actualizada a la inteligencia, y nada más. Pero el noema también consiste en actualización. En la aprehensión primordial no sólo hay una actualización de la inteligencia en el noema, sino también del noema en la inteligencia. Si la primera actualización nos revelaba la condición formal de la inteligencia, esta segunda nos revela la condición formal de la realidad o del «de suyo»”¹³.

La actualidad tiene como característica, además de actualizar la cosa en su actualidad talitativa y en su actualidad transcendental, el actualizar la cosa en “hacia”: “La actualización intelectual no es quiescente sino dinámica, y se abre no sólo a nuevas actualizaciones, a actualizaciones de nuevas cosas, sino también a nuevos tipos de actualización de la misma cosa. En esto último consiste el «hacia». Y ello porque la actualización propia de la aprehensión primordial, con ser muy importante, no agota del todo la cosa, no la actualiza completamente. Y como la intelección no consiste más que en actualización, y busca la actualización plena, la misma deficiencia de la actualización primordial lanza hacia nuevos modos de actualización, los propios del logos y de la razón. La propia aprehensión primordial me lanza allende ella misma”¹⁴, en ella misma. Es la apertura del campo.

Hemos visto que en Zubiri se da una comprensión del “hacia” que nos acerca mucho a la comprensión de la remisión transcendental de Heidegger, remisión que en ambos casos necesita de un ámbito, de un campo o mundo, en el que, y con el que, constituirse. Por ello, la fundamentación distinta de la fluencia en “hacia” que hemos visto en los dos autores, implica también una distinción en la forma de concebir el ámbito de esa fluencia. En Zubiri, el modo de entender el campo, el *ex* de lo real, se coloca en un plano distinto al de la analítica existencial de Heidegger. Éste buscaba alejarse de los moldes sustancialistas, centrándose en el modo de ser propio del *Dasein*, una de cuyas características básicas era la “apertura” (la transcendencia), y deducía de ello la mundanidad ontológica como exigencia de la existencia del *Dasein*. Esa “apertura” es lo que hacía posible la intelección, porque abría un ámbito en el cual el ser podía ya develar su verdad. Sin embargo, “la postura de Zubiri es muy distinta; la apertura es una nota definitoria de la formalidad misma de realidad; por ello, la intelección, en tanto que actualidad de lo real, es también abierta y debe actualizar esa apertura en la que las formas concretas de realidad develarán (o encubrirán) su realidad específica. No es, pues, la apertura una nota

¹³ *Ibíd.*, pág. 25.

¹⁴ *Ibídem.*

característica de un forma concreta de la realidad (o de ser), sino que originariamente es de la realidad como tal y, dentro de ella, luego algunas formas de realidad mostrarán una apertura propia. Dicho de otro modo, el *Dasein* y sus características ontológicas están fundadas en la forma en que la realidad queda aprehendida originariamente y la realidad seguiría siendo «abierta» aún cuando no hubiese ninguna concreta «esencia abierta» ni siquiera una esencia capaz de actualizar intelectivamente esa apertura”¹⁵.

El campo se abre en Zubiri en el “hacia” que en la impresión de realidad actualiza la realidad en transcendencia. El campo se abre en Heidegger en el “hacia” que en el “pre-ser-se” de la existencia humana produce el ser en transcendencia. La diferencia entre los autores se cifraría, en última instancia, como ya hemos indicado, en el fundamento de la puesta en marcha de la transcendencia. Mientras que en Zubiri el hombre va obligado por el movimiento en “hacia” de la propia realidad y su dar de sí transcendental, en Heidegger, del hombre depende todo, del movimiento existencial del *Dasein*¹⁶.

Para Zubiri, el sentido cinestésico nos da la realidad como algo situado no ante nosotros, sino en dirección “hacia”. “Es la presencia de la realidad en hacia. La realidad no es sólo estancia ante mí, sino que es también direccional. Es la presencia real del *hacia* mismo. Naturalmente, puedo ir en ese *hacia* de muy distintas maneras: moviéndome en el campo perceptivo, tanteando, haciendo un razonamiento, etc. Desde luego, no sabemos por lo pronto con qué nos vamos a encontrar, ni si vamos a encontrar algo firme. En su virtud, el término del *hacia* es, por el momento, tan sólo un término posible, una posibilidad. Pero una posibilidad real. La posibilidad es un modo de realidad; no es posibilidad de realidad, sino que es ya realidad en forma de posibilidad. Este *hacia* puede estar constituido por rutas múltiples, es decir, puede haber diversas posibilidades. En cuanto tales, estas posibilidades son todas co-possibles. [...] El *hacia* es el fundamento de que lo real tenga carácter de posibilidad” (ETM, 123).

Aunque en Heidegger, la remisión transcendente, el proyectarse del *Dasein*, es de forma análoga relativamente al más peculiar “poder ser” del *Dasein*, sin embargo, en Zubiri, el “hacia” está activado por la realidad en impresión, que es una actualidad. Por la actualidad, lo real nos está presente desde sí mismo sometiéndonos a su poder. El hombre es entonces llevado, “está siendo” llevado, en posibilidad de fundamento, en transcendencia. Es la culminación de los

¹⁵ Antonio Pintor Ramos. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Caja Salamanca y Soria. Salamanca. 1.994, pág. 137.

¹⁶ No es aquí nuestro tema, pero el que el movimiento transcendental se juegue en todo en el movimiento mismo del *Dasein* puede verse de un modo muy gráfico al inicio de la segunda etapa de Heidegger, cuando éste hace al poeta ir y venir en pos del fundamento. Ver, por ejemplo, *Recuerdo* (1.943) y *Retorno a la patria / A los parientes* (1.944), de M. Heidegger. En *Interpretaciones sobre la Poesía de Hölderlin*. Ariel. Barcelona. 1.983.

propósitos de Zubiri respecto a la necesidad, expresada muy pronto por nuestro autor, de ir más allá del ser de Heidegger, de ir más allá de la asunción de la fenomenología husserliana por parte de Heidegger. Zubiri admitirá a Heidegger el mérito de habernos dicho por qué toda conciencia tiene la característica de ser “conciencia-de”, de estar siempre intencionalmente dirigida a un objeto. Heidegger nos ha permitido ver, según Zubiri, que “el hombre entero tiene un carácter «ex-céntrico», está vinculado constitutivamente a algo distinto de sí mismo”¹⁷. Pero, en lo que no estará ya de acuerdo el filósofo español es en que esta vinculación se refiera a un ser sin base real y que la existencia humana consista en iluminar, desde el abismo de su sola libertad, el ser de los entes.

¹⁷ Antonio González. *Ereignis y actualidad*. En *Desde Zubiri*, Diego Gracia (ed.). Editorial Comares. Granada. 2.004, pág. 151.

C.- Zubiri y Lévinas.

Hemos visto a grandes rasgos las principales analogías y diferencias que, respecto a la transcendencia, se hallan entre el primer Heidegger y Zubiri. Estas analogías y diferencias han sido aquí descubiertas a partir del tratamiento que dan ambos autores al encuentro del hombre con las cosas. Es por ello que debemos indagar si hay a su vez en Lévinas un tratamiento específico de ese encuentro, para, desde ahí, intentar establecer, de un modo similar al hasta ahora llevado a cabo, una relación entre Lévinas y Zubiri.

Pero antes, hay que decir que tal relación, imposible de seguir expresamente en ninguna parte de la obra de Zubiri, no ha sido tampoco a penas estudiada por la doctrina hasta el momento. De lo poco que podemos citar, es Juan Bañón un destacado representante. Pues bien, para Bañón, el posible parentesco entre Zubiri y Lévinas pasaría porque las obras de ambos autores pueden ser calificadas como “filosofías de la alteridad” que intentan superar el idealismo. Así, para Lévinas, el idealismo es violencia, reducción y eliminación de lo otro, no dejando a lo otro ser otro, sino que tiende siempre a identificarlo con lo mismo. “La lógica del idealismo es, pues, una lógica de dominio y de dominación, de la soberbia del yo que se pone a sí mismo como el todo de lo real”¹⁸. Pero superar el idealismo pasa en Lévinas por ir más allá del ser, puesto que el ser ha sido la máxima expresión de la identidad de todo lo real. Por ello, romper esa identidad será intentar llegar a una alteridad no reductible, esto es, una transcendencia que verdaderamente lo sea de modo absoluto.

Según Zubiri, también se da en el ser una insuficiencia para hacerlo fundamento de su filosofía, insuficiencia relacionada con la crítica que el autor español dirige al idealismo y al intento por parte de éste de identificar la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad.

También se encuentran para Bañón semejanzas en el orden del sujeto, puesto que, para Lévinas, hay algo que supera nuestra libertad: la relación con el otro, que no se funda ya en mi decisión. Frente al otro, frente a su libertad, nos sentimos responsables y no podemos hacer nada por evitarlo. Se trata de una responsabilidad ilimitada que no procede ya de mí como sujeto que se compromete o no de un modo libre, puesto que, antes de todo compromiso, ya soy responsable. “En la responsabilidad para con el otro, nos dice Lévinas, se rompe con el orden del interés, del ser, de la identidad y de la simetría y pasamos al de la fraternidad, franqueza,

¹⁸ Juan Bañón. *Metafísica y Noología en Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1.999, pág. 126.

sinceridad y veracidad del decir del otro. En la responsabilidad para con el otro, en el uno para el otro, el otro se me dice como otro en un Decir tal que quedo desnudo, inerme ante su absoluta alteridad”¹⁹. Pero, el partir de la responsabilidad para con el otro anterior a nuestra libertad, implica el desmontar la pretensión de suficiencia del sujeto clásico de decidir libremente sobre el prójimo. Por ello, Bañón se pregunta si no estamos aquí de nuevo ante un reflejo de las pretensiones propias de Zubiri sobre el sujeto, que intenta ser desposeído por el filósofo español de su primado de la subjetividad. Sí, “ir más allá del «ser» es también ir más allá del sujeto”²⁰. Así, para Lévinas, (i) si el sujeto ha sido siempre “el lugar en el que se establece todo lugar”, entonces, lo que debemos es remontarnos a un no-lugar, a un más allá de todo lugar. Además, (ii) si el sujeto ha sido considerado el origen del tiempo, Lévinas postulará el retrotraerse hasta más allá del tiempo, a una diacronía absoluta. Por último, (iii) si el sujeto ha sido concebido como actividad, lo que debemos hacer, justamente, es articularlo como pasividad absoluta. Es en este aspecto en que Bañón se centra para indagar en la esencia del pensamiento de Lévinas, hallando que el sujeto levinasiano no es activo porque no es origen primariamente de nada. El sujeto no es originariamente libre, puesto que consiste en “acontecer a «sí mismo» precisa y formalmente a partir de la responsabilidad para con el otro”²¹. Esto quiere decir que la constitución misma del sujeto como tal consiste formalmente en ser sujeto para el otro. Para Lévinas, “Yo es otro”.

Pero con el problema del otro, de lo que se trata aquí en realidad, afirma Bañón, es en esencia de la transcendencia y de la transcendentalidad. “El problema del otro en Levinas es, en rigor, el problema de lo otro, de lo absolutamente otro”²². Sin embargo, esto constituye un obstáculo para Bañón, puesto que, empeñado en descubrir los puntos de contacto entre Zubiri y Lévinas respecto a las concepciones de ambos sobre la alteridad, admite no obstante que Zubiri no aborda el problema del otro como lo absolutamente otro, y que sitúa más bien el problema de la transcendentalidad en otros ámbitos. Por ello, según Bañón, para intentar acercar a los dos autores desde la perspectiva del tratamiento que ambos dan a la otredad, lo que debemos hacer es, respecto a Zubiri, ir a los momentos en que éste nos ofrece expresamente lo absolutamente otro para, desde ahí, conceptuar el “mecanismo” zubiriano de la alteridad y compararlo con Lévinas. Pues bien, es bajo el significativo epígrafe *El otro y Dios* donde hallaremos el punto de apoyo que nos permitirá ver con toda claridad esa relación que Bañón descubre.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 132.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 133.

²¹ *Ibíd.*, págs. 133-134.

²² *Ibíd.*, pág. 137.

Sin embargo, lo que Bañón descubre es que Zubiri no admite un acceso a Dios sin las cosas, algo inasumible para Lévinas, quien cree que la primacía esencial para el acceso a Dios la tiene únicamente el otro. Al final, para solucionar este problema, Bañón echará mano, justamente, de la trascendentalidad y de la concepción que de ella tengan los dos autores aquí analizados. Y como eso es, precisamente, lo que hemos hecho anteriormente respecto a Zubiri y Heidegger, en lo que sigue, intentaremos encontrar por nuestra parte la concepción que sobre la trascendencia tiene Lévinas para, desde ahí, comprender mejor el carácter de la relación no sólo entre Zubiri y Lévinas, sino, además, la de estos dos con Heidegger.

Como ya hemos señalado, para saber qué es la trascendencia en Lévinas, deberíamos, siguiendo el mismo método empleado para la relación entre Heidegger y Zubiri, buscar un lugar en la obra de Lévinas en que aparezca el tipo de trato que según el filósofo lituano tenemos con las cosas, pues éste es el punto “cero” desde donde se montan los mecanismos transcendentales tanto en Heidegger como en Zubiri.

Para Lévinas, “estar en el mundo es estar atado a las cosas” (EE, 55), no en el sentido que tiene la noción de intención neutralizada y desencarnada propia de la filosofía medieval y de Husserl, sino en el que Gautier expresa cuando dice “soy de aquellos para los que el mundo exterior existe”. La intención del hombre respecto de las cosas se tiñe entonces de deseo y no del cuidado de existir, si no es el estricto cuidado de lo inmediato. “Al desear no me preocupo de ser, sino que soy absorbido por lo deseable, por un objeto que apaciguará en absoluto mi deseo. Yo soy terriblemente sincero. Ninguna referencia ulterior indicadora de la relación de lo deseable con la aventura de la existencia, en su desnudez de existencia, se perfila detrás de lo deseable en tanto que deseable. Es verdad que no vivimos para comer, pero tampoco es cierto decir que comemos para vivir. Comemos porque tenemos hambre” (EE, 56).

Para Lévinas, el deseo con el que nos acercamos a las cosas no tiene segundas intenciones, sino que es meramente buena voluntad. Lo deseable es término y fin o, lo que es lo mismo, el fin y el término de nuestro trato con las cosas del mundo son las cosas deseadas por sí mismas. Esto indica que, según Lévinas, el mundo acaba con la satisfacción que las cosas del mundo conceden a nuestro deseo por ellas. Por ello, el acontecimiento esencial del mundo considerado como intención y como luz no significan ya nada para Lévinas, puesto que la consciencia es una sinceridad, que halla en la cosa, en tanto que meta de la intención, el límite, lo último. “Como valor, como fin del deseo, el objeto es *un* ser, término de un movimiento y comienzo de una impasibilidad, de un calmo reposo en sí” (EE, 58). Esto hace que el mundo no resida ya en una cualidad suplementaria del objeto, sino en el hecho de estarnos dado el objeto: el objeto me está destinado, pues es para mí, sin venir de mí.

Según Lévinas, el apelar de Heidegger, en su descripción del “ser-en-el-mundo”, a una finalidad ontológica a la cual subordinar los objetos en el mundo, englobándolos en el cuidado de existir, no ha hecho sino olvidar el carácter esencialmente laico del ser en el mundo y la sinceridad de nuestra intención. Por ello asegura Lévinas que no todo lo dado en el mundo es una herramienta. Por ejemplo, para el soldado, el pan, el vestido, la cama, no son “en vistas a”, sino fines en sí mismos. Pero es con el ejemplo del alimento como podemos ver más claramente lo que nuestro autor pretende, ya que constituye el paradigma mismo de la vida en el mundo: en el alimento se da una relación entre el deseo y su satisfacción que se caracteriza por la correspondencia completa entre ambos. Por una parte, el deseo sabe perfectamente lo que desea. Por otra parte, el alimento permite la realización total de su intención, llegando un momento en que, en esa relación, todo se ha terminado. Ni en el caso del comer, ni en otro acto que llevemos a cabo con las cosas en el mundo nos encontramos, pues, con un reenvío al cuidado de existir, sino que “es el objeto mismo el que hace nuestra existencia. Respiramos para respirar, comemos y bebemos para comer y para beber [...]. Todo eso no es *para* vivir. Todo eso es vivir. Vivir es una sinceridad” (EE, 67).

Estar en el mundo no tiene para Lévinas nada que ver con el circuito que, según Heidegger, lleva a la tarea de existir cada momento de nuestra existencia. No se abre, pues, ninguna totalidad de la existencia y ningún recorrido a través de los intermediarios que separan nuestro acto concreto de nuestro cuidado de ser. En lugar de esto, nos encontramos más bien con que la conciencia señala un círculo cerrado donde ella permanece borrando toda finalidad ulterior. Es el círculo sin finalidad donde puede haber ya *satisfacción* y *confesión*. Este círculo es el mundo. La vida en el mundo como conciencia permite existir apartado de la existencia, puesto que “la sinceridad respecto a los objetos es una indecisión respecto a la existencia, que aparece como una tarea a asumir y de donde resurge el sujeto, un existente que la asumirá” (EE, 70).

“La indecisión respecto a la existencia” es una expresión que parece Lévinas emplea refiriéndose implícitamente a Heidegger. Es, pues, parte de un diálogo soterrado que intenta ir contestando las categorías principales del filósofo alemán, a la vez que postulando las propias. Si seguimos la pista a esa expresión (“la indecisión respecto a la existencia”), nos encontramos con la *fatiga*, que es asumida por Lévinas en la consideración del actuar humano. Es evidente que con ello comenta la pretensión de Heidegger de que el *Dasein* y su trascender son “en” y “a partir de” su quehacer fáctico. Veámoslo.

Para Lévinas, la pereza está esencialmente ligada al comienzo de todo acto del hombre en el mundo. “La pereza se relaciona con el comienzo como si la existencia no accediera en él de golpe, sino como si la previviera en una inhibición” (EE, 33). La pereza es entonces lo que

permite a Lévinas “poner palos en las ruedas” a una pretendida transcendencia intra-mundana, puesto que la pereza no sólo está en el comienzo del acto, sino que puede ser inherente al acto mientras éste se realiza. Entonces, la ejecución se desarrolla “como sobre una carretera mal asfaltada, sacudida por los instantes que son cada uno un comienzo nuevo; la faena no marcha, no «rula», apareciendo en una discontinuidad que es, quizás, su naturaleza misma” (EE, 34).

Frente al juego, y a la realidad escénica, el comienzo del acto no es “libre como el viento”. El comienzo no se parece a la libertad, a la simplicidad, a la gratuidad que se dan en el juego. El comienzo no es simplemente, sino que se posee en una vuelta sobre sí mismo. “El movimiento del acto se curva sobre su punto de partida al mismo tiempo que va hacia su final y, por ello, al mismo tiempo que es, se posee” (EE, 36). El comienzo del acto es ya faena, cuidado de sí mismo. Por ello, comenzar es comenzar ya poseyéndose, siendo, no pudiendo volver atrás. La pereza, como retroceso ante el acto, es una indecisión ante la existencia, una pereza de existir. La pereza es fatiga del porvenir. La característica principal de la fatiga es un desfase, un desacuerdo, una separación, del ser consigo mismo. Pues bien, según Lévinas, tal desacuerdo constituye el advenimiento de la conciencia, es decir, “de un poder de «suspender» el ser mediante el sueño y la inconsciencia” (EE, 43).

La explicación del mecanismo “perezoso” es la siguiente: el acto de levantar un peso tiende a la realización del fin de elevar ese peso y se trata de un acto libre, que depende de nuestra voluntad, asumiéndose que si hay obligación en ello, tal obligación no puede serle al esfuerzo mismo de levantar el peso sino una instancia exterior, en la medida en que el fin que se persigue se impone a nuestra voluntad (de levantar el peso). Sin embargo, el instante del esfuerzo conlleva algo más, puesto que marca una servidumbre que compromete nuestra libertad en otro sentido y de una manera inmediata. Se trata de que el trabajo y el esfuerzo humanos suponen un compromiso en el que el trabajo y el esfuerzo están ya instalados. Así, estamos consagrados a la tarea, librados a la misma. Hay ya ahí un abandono, una condena respecto al esfuerzo, por muy libre que éste sea, o por mucho que el mismo dependa sólo de nuestra voluntad. El esfuerzo es fatiga y dolor, lo que nos pone ante una dualidad compuesta de impulso y de fatiga. “El momento creador de la fuerza se cumple a pesar de la fatiga. Pero esta creación *ex nihilo* en tanto que esfuerzo debe en su instante mismo triunfar sobre la desesperación y el “dejarlo todo” de la fatiga” (EE, 44). Estamos ante una dialéctica interna del esfuerzo en la cual el momento creador se aventura de alguna manera más allá de una posesión respecto a la cual la fatiga marca el límite y la carga, retrasando el impulso. El esfuerzo es entonces un acontecimiento, puesto que la fatiga marca un retraso sobre sí y sobre el presente. Y por ello, el momento por el que el impulso está más allá está condicionado por el hecho de que está más acá. “Lo que se llama el dinamismo del

impulso está hecho de estos dos momentos a la vez, y no de la anticipación del porvenir como así lo quieren los análisis clásicos que desprecian el fenómeno de la fatiga. El esfuerzo es un esfuerzo de presente en un retraso sobre el presente” (EE, 45).

El presente es para Lévinas lo que corta el tiempo, interrumpiéndose en él el infinito del tiempo o la eternidad. El presente es una situación en el ser en la que no sólo hay ser en general, sino donde hay un ser, un sujeto. El instante es cumplimiento de la existencia. Por ello, antes de estar en relación con los instantes que le preceden o le siguen, el instante encubre un acto por el cual se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo, un nacimiento. En el presente no se anticipa nada ni se anuncia algo para el después, sino que es el término y, así, la parada. Entonces, el presente, que es el acontecimiento del origen, se convierte en ser, apareciendo el “yo” como “ente”, que consiste en la posesión *original* del ser, en que el yo vuelve fatalmente e irremisiblemente a sí. El presente, o el “yo”, es el esfuerzo que no se trasciende. Por ello, Lévinas opone a la noción de existencia (en que, nos dice, el acento es puesto sobre la primera sílaba) “la noción de un ser cuyo advenimiento mismo es un repliegue en sí, que, en un cierto sentido, contra el estado de éxtasis [*extatisme*] del pensamiento contemporáneo, es una sustancia” (EE, 138). Para Heidegger, el “estar fuera de sí” del *Dasein* es una relación con el verbo ser, con la acción de ser. Por el éxtasis, el hombre asume su existencia. [...] Pero ello es así considerando que la existencia es «contemporánea» del mundo y de la luz. La cuestión que nosotros hemos planteado al hablar de la *posición* consiste precisamente en preguntarse si el éxtasis es el modo original de la existencia, si la relación que se llama corrientemente relación entre el yo y el ser es un movimiento hacia un afuera, si el *ex* es la raíz principal del verbo existir” (EE, 139).

Para Lévinas, ser en un mundo no es ya comportarse como si el mundo me ofreciera un tiempo del que yo recorro sus diferentes instantes, no estando yo en ningún momento definitivo. En el mundo de luz (en el mundo de la intención y del deseo), aunque todo me sea dado, pudiendo así yo ser libre, esta libertad, sin embargo, “no me arranca de lo definitivo de mi existencia misma, del hecho de que estoy para siempre conmigo mismo. Y eso definitivo es la soledad. El mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos son otra cosa que yo mismo, pero ellos son míos. Esclarecidos por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son como si procedieran de mí. En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*” (EE, 144). Permanecer en el mundo de la luz es permanecer en el mundo del yo solo que no tiene prójimo como prójimo, sino prójimo como otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo.

En lugar del “yo” que circula en el tiempo económico²³ para asegurar la trabazón de éste, Lévinas propondrá el “yo” como la exigencia de lo no-definitivo del yo. Sin embargo, esta alteridad (este no-definitivo del “yo”) no podrá dársela el yo, puesto que el yo no es independiente de su presente. La salvación del yo no podrá venir sino de otra parte, ya que, además, el tiempo no puede surgir en un sujeto sólo. El tiempo está entonces constituido por mi relación con otro; el tiempo es exterior a mi instante, pero también es otra cosa que un objeto dado a la contemplación.

Siendo el instante, el presente, el hecho mismo de que hay un existente, sin embargo, el sujeto que surge en el instante no es libre como el viento, sino que es un destino que procede de su presente mismo. Se trata del compromiso con el ser y del peso propio que comporta, contra el cual el sujeto solo, que está hecho por el instante, es impotente. El tiempo y el Otro son necesarios entonces para su liberación. El presente es el acontecimiento de la posición, que es ponerse en este *aquí* inalienable que es la base. En la posición encontramos el acontecimiento por el cual la existencia en general, anónima e inexorable, se abre para dejar sitio a un dominio privado, a una interioridad, al inconsciente, al sueño, al olvido, adosados a la conciencia. La conciencia, pues, consiste en última instancia, según Lévinas, en procurarse una puerta de salida de la existencia anónima del ser en general y anónimo.

Con la noción de *posición* Lévinas se opondrá al *cogito* que escinde el ser en un “dentro” y un “afuera” del que piensa. Se anula así, pues, la pretensión de que la transcendencia sea el movimiento fundamental de la aventura ontológica. Puesto que la transcendencia se funda en la no-transcendencia de la posición. “La afirmación del yo como sujeto nos ha llevado a concebir la existencia sobre otro modelo que el del éxtasis. Asumir la existencia no es entrar en el mundo. [...] La inscripción en el ser no es una inscripción en el mundo” (EE, 173).

Como vemos, lo que interesa a Lévinas es la constitución de la discontinuidad, la destrucción de las totalidades continuas mundanal y temporal dependientes de la libertad de un sujeto que dispone circuitos para la tarea de existir. Para Lévinas, el trato con las cosas no consiste en andar con intermediarios que, a la vez que separan, hacen posible la relación de nuestros actos concretos y de nuestro cuidado de ser. El cuidado de ser, lo hemos visto en lo anterior, no se da en el ir y venir entre las cosas del mundo, sino en el mismo inicio de todo acto,

²³ El “tiempo económico” es, según Lévinas, la concepción del tiempo que rige en nuestra vida en el mundo. El mundo es la posibilidad del salario. El tiempo en el mundo se constituye como la alternancia de los esfuerzos y de los placeres por los que disfrutamos de los esfuerzos. Frente al tiempo económico, encontramos el “tiempo de la compensación”, que no se contenta con un tiempo compuesto de instantes separados y dados a un yo que los recorre para recoger en el instante siguiente, tan impersonal como el primero, el salario de su esfuerzo, puesto que el objeto verdadero de la esperanza es el Mesías o la salvación, en que se pone fin al tiempo económico.

que, como posición de un yo en una existencia asumida como carga y compromiso, constituye en el instante primero del comienzo de todo acto un presente donde adviene ya el sujeto, el existente, a la existencia. Todo está decidido en el origen. No hay remisión ni “hacia”, sino sólo “posición” absoluta. Lo vemos como ejemplo privilegiado en el trato de la vida económica, donde sus actos (la satisfacción de las necesidades materiales) no van derechos y están como tirantes hacia su finalidad. Nuestra conciencia, en relación con las cosas, no es ya una reflexión, no es un saber, sino un disfrute, “el egoísmo mismo de la vida” (TI, 115).

Lo que expresamente buscará Lévinas en su análisis del trato humano con las cosas del mundo será mostrar la diferencia que separa, por una parte, las relaciones de la transcendencia intramundana (las relaciones propias del trato mundano tal y como Heidegger las establece) y, por otra, las relaciones de la transcendencia misma, de la transcendencia auténtica (que según Lévinas se juegan en el trato con el Otro), afirmando que, mientras que las primeras, aunque se apoyen sobre la transcendencia, se sitúan en el ámbito de lo Mismo (del “Yo”), las segundas nos llevan al Otro, según la manera que para Lévinas permite la idea del Infinito.

En el trato con las cosas se produce la separación con la transcendencia misma (la propia del trato con el Otro) como vida interior, o psiquismo, esto es, como constitución de la conciencia y del sujeto, constitución descrita por Lévinas como una presencia en su hogar, lo que implica habitación y economía. Para Lévinas, las cosas de que vivimos no son herramientas ni utensilios, en el sentido heideggeriano del término, no agotándose su existencia en los esquematismos utilitarios que los describen. Las cosas son, al contrario, siempre, objetos de gozo que se ofrecen a nuestro “gusto”, marcando así la independencia del gozo como diseño original de toda independencia. Vivimos de las cosas, no siendo este “vivir de...” una representación de nada, no entrando pues en las categorías de la actividad y de la potencia que determinan la ontología aristotélica. El “vivir de...”, el gozo, como relación con otra cosa, no se traza sobre el plano del ser, sino que entra enteramente en el ámbito de nuestra felicidad. Por eso, aquello que hago y soy es, a la vez, aquello de lo que vivo. No se trata ni de una relación teórica ni práctica, puesto que detrás de la teoría y de la práctica, hay gozo de la teoría y de la práctica, egoísmo de la vida. La alegría en que nos movemos ya por el simple hecho de vivir está siempre más allá del ser en que las cosas se inscriben. La alegría no expresa, como Heidegger querría, el modo de mi implantación en el ser, mi mantenimiento en el ser, sino la excedencia del ser. El goce aísla al yo, que se convierte en el cumplimiento de la ruptura con la totalidad del *hay* (el *hay* es para Lévinas la inhumana neutralidad del ser en general). El goce es una retirada a sí mismo, una involución, que, sin embargo, constituye la única posibilidad de la apertura de la relación con el Otro. El Deseo metafísico (el deseo del Otro) sólo tendrá lugar en un ser separado, es decir,

gozoso, egoísta y satisfecho. Pero, ¿cómo se produce la apertura a lo Otro de un ser completamente encerrado en sí?

La respuesta pasa, en primer lugar, por comprender que, según Lévinas, el gozo abarca toda relación con las cosas. Por ello, ni la estructura del útil en tanto que útil, ni el sistema de referencias en que el útil se sitúa, consiguen limitar la sustancialidad de los objetos (de los útiles), que siempre está por encima²⁴. De ahí que el mueble, la casa, el alimento, el vestido no sean útiles en el sentido propio del término: “el vestido sirve para proteger el cuerpo o para adornarlo, la casa para acogerlo, el alimento para restaurarlo. Pero, ya se goce de ellos o se sufra con ellos, son fines. Las herramientas mismas que son “en-vista-de...” se convierten en objetos de gozo. El gozo de una cosa -aunque sea una herramienta-, no consiste solamente en relacionar esta cosa con el uso para el que ha sido fabricada -la pluma con la escritura, el martillo con el clavar-, sino también en sufrir o en alegrarse con este ejercicio”²⁵.

Para Lévinas, la actividad no toma su sentido y valor de un fin último y único, como si el mundo formara un sistema de referencias útiles cuyo término concerniese a una existencia misma. Al contrario, el mundo responde a un conjunto de finalidades autónomas que se ignoran. Lo humano consiste entonces en gozar sin utilidad, en pura pérdida, gratuitamente, sin un reenvío a ninguna otra cosa y en un mero gasto.

Gozando de las cosas del mundo soy yo mismo, soy, en mi casa, habitación, inmanencia en el mundo. Se trata de una posición absolutamente sin transcendencia, que nada tiene que ver con la comprensión del mundo por el *Da* heideggeriano, puesto que ya no hay preocupación por el ser, ni relación con el ente, como tampoco, sin embargo, negación del mundo, sino su accesibilidad en el gozo. El sentir de la sensibilidad es contentarse sinceramente con lo que es sentido, gozado. Es rechazar los prolongamientos inconscientes. Es ser sin pensar, es decir, sin pensamientos ocultos, sin equívocos. Es estar en su casa.

Pero entonces Lévinas se pregunta: ¿no reenvía implícitamente la “cara de las cosas” que se ofrece como elemento para el gozo a la otra cara?, dando con ello a entender que, para los ojos de la razón, la mera satisfacción de la sensibilidad se vuelve algo ridículo. Sin embargo, esta crítica de la razón a la mera satisfacción sensible no supone una contradicción en el seno del “Yo”: no se trata de que la sensibilidad sea una razón ciega y loca, sino de que es anterior a la razón. No hay contradicción en el seno del “Yo” porque la sensibilidad no es pensamiento, porque el “para mí” del gozo no supone una representación del “mí”. Que el mundo sea para mí no implica, pues, que yo me represente el mundo como siendo para mí y que yo me represente, a

²⁴ Vemos aquí una clara relación con la invocación zubiriana de la “cosa-realidad”, frente a la “cosa-sentido”.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 140.

su vez, el “mí” del “para mí”. La relación del “mí” conmigo “tiene lugar cuando yo *estoy* (*je me tiens*) en el mundo que me precede como un absoluto de una antigüedad irrepresentable. Yo no puedo en verdad *pensar* el horizonte donde me encuentro como siendo un absoluto, pero yo *estoy en el mundo* como en un absoluto. Estar en el mundo, precisamente, difiere del «pensar». El trozo de tierra que me soporta no es solamente mi objeto, sino que soporta mi experiencia del objeto²⁶. [...] El cuerpo, la posición, el hecho de estar -planos de la relación primera conmigo mismo, de mi coincidencia conmigo-, no se asemejan en absoluto a la representación idealista. Soy yo mismo, estoy aquí, en mi casa, habitación, inmanencia en el mundo. Mi sensibilidad está aquí” (TI, 146).

Con todo esto tratamos de responder, recuérdese, al problema de cómo se produce la apertura a lo Otro de un ser completamente encerrado en sí. Pues bien, para Lévinas, el ser egoísta, feliz, sensible, “separado -es decir, sentiente [sentant]-” (TI, 158), es el ser finito a partir del cual puede únicamente abrirse la relación con el Otro, apertura que, sin embargo, no habrá de constituirse como relación dialéctica entre el ser finito, cerrado, y la infinitud, exterior, del Otro, ya que el movimiento de la separación no se encuentra en el mismo plano que el movimiento de la transcendencia.

Para que el ser finito se abra a la exterioridad hace falta que en la interioridad misma del ser finito que el gozo funda se produzca una heteronomía que incite a otro destino que al de la mera complacencia animal en sí (la satisfacción de la sensibilidad se vuelve algo ridículo para los ojos de la razón). Esta heteronomía se funda en el hecho de que la suficiencia del yo, marcada por el movimiento hacia el yo del gozo y la felicidad, está enraizada en la insuficiencia del “vivir de...”. “El yo es felicidad, presencia en su hogar, ciertamente. Pero, suficiencia en su no-suficiencia, el yo habita en el no-yo; es disfrute de «otra cosa», nunca de sí. Autóctono, es decir, enraizado en lo que no es y, sin embargo, en este enraizamiento, independiente y separado” (TI, 152). El yo, en la relación con el no-yo del mundo habitado por él, no se produce como suficiencia por un privilegio que el yo tenga desde la eternidad, sino que se produce por la acción misma del yo, que interrumpe el tiempo al fundar su independencia. Pero el tiempo mismo en que el yo puede comenzar su acto indica ya la fragilidad de la independencia del yo. Las incertidumbres del porvenir que echan a perder el goce recuerdan al yo que su independencia encierra una dependencia. La subjetividad constituida sobre la felicidad del goce no es una subjetividad absoluta, independiente del no-yo. “El no-yo alimenta el goce y el yo necesita del mundo que le exalta. La libertad del gozo se experimenta así como limitada” (TI, 153). Esta

²⁶ ¿No vemos aquí una fundamentación que buscaría algo análogo a lo que Zubiri persigue, esto es, encontrar una instancia anterior al ser “sin pilares” de Heidegger?

limitación se encuentra en el hecho de que la plenitud del instante gozoso del yo no está asegurada contra lo desconocido del elemento mismo del que el yo goza. El gozo no es sino un hecho fortuito y un feliz encuentro. El gozo, como vacío que se llena, es entonces una exaltación que acaba con el ejercicio del ser, pero cuya felicidad, satisfacción de la necesidad, puede empañarse por la preocupación del mañana que se encuentra en la insondable profundidad del elemento en que el gozo se sumerge. "La felicidad del gozo florece sobre el «mal» de la necesidad y depende así de un «otro», esto es, de un feliz encuentro, de un azar" (TI, 153). La inseguridad del mundo establece en la interioridad del gozo una frontera que no procede ni de la revelación de Otro, ni de un contenido heterogéneo cualquiera, sino, de alguna manera, de la nada. "La inseguridad del mundo traza un límite de nada alrededor de la vida interior, confirmando su insularidad" (TI, 160). Esta inseguridad es vivida en el instante del gozo como la preocupación por el mañana. Es por esta inseguridad, pues, que se abre en la interioridad una dimensión a través de la cual podrá el yo esperar y acoger la revelación de la transcendencia.

Pero antes de esta revelación, hay que pasar por el "trabajo", gracias al cual se domina la incertidumbre del porvenir y su inseguridad, instaurando la *posesión*. A su vez, el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser trabajada y representada, para que la naturaleza se profile sólo como mundo, se cumple como *casa*. El incierto porvenir del elemento (de las cosas de las que el hombre vive) se suspende al quedar fijado entre los cuatro muros de la casa, calmándose en la posesión. El trabajo domina o suspende el porvenir imprevisible en que se anunciaba la influencia del ser sobre nosotros, y ello porque el trabajo se apodera de las cosas al tratar el ser como mueble y transportable dentro de una casa. La posesión afirma su poder porque pone el producto del trabajo como aquello que permanece en el tiempo. La mano, en el trabajo, designa un mundo en que se perfilan seres definidos que poseen formas: son las cosas como bienes muebles. Por ello, la doctrina que interpreta el mundo como el horizonte a partir del que se presentan las cosas, esto es, como utensilios, como pertrechos de una existencia preocupada por su ser, desconoce la instalación en una interioridad que el habitar hace posible. "Toda manipulación de un sistema de útiles y utensilios, todo trabajo, supone una *posición* original sobre las cosas, la posesión, cuyo nacimiento latente es marcado por la casa a orillas de la interioridad" (TI, 175).

Pero, se pregunta ya Lévinas, aunque la existencia económica no habite más que en lo Mismo (en el Yo), y no sea su movimiento más que centrípeto, ¿no manifiesta la obra del hombre la interioridad en el exterior? ¿No consigue la obra del hombre atravesar el caparazón de la separación? ¿No dicen las acciones, los gestos, las maneras, los objetos utilizados y fabricados ya algo de su autor? La respuesta será afirmativa pero con la condición de que la obra del

hombre revista la significación del lenguaje que se instituye más allá de las obras mismas. “Por las obras solamente el yo no llega al exterior; se aleja de él o en él se congela como si no preguntara a nadie y no le respondiera, pues sólo buscaba en su actividad el confort, la intimidad” (TI, 191). Por las obras solamente, las cosas quedan sin sentido para el yo, el ser aparece pero permanece ausente. Es el ámbito del mero fenómeno.

Para Lévinas, los productos del trabajo, que constituyen la posesión en un interior, serán, paradójicamente, los que permitirán abrir ese interior, al requerir tales productos del trabajo de un lenguaje distinto al del productor. Y ello porque las cosas se manifiestan al yo como respondiendo a una pregunta en relación a la cual tienen un sentido. Esto es, la “otra cara” de las cosas (no ya la cara que se ofrece para el gozo) se manifiesta al hombre como vehículo de sentido y comprensión del hombre a partir de sus obras, pues la mera satisfacción de la sensibilidad se vuelve a los ojos de la razón algo ridículo. Se produce entonces la pregunta del *quid*. Pero, para responderla, no servirá ya el autor de la cosa por la que se pregunta, puesto que el mismo está instalado en el contexto, en el sistema en que se integran las obras mismas, y responde al *quid* solo desde su posición en tal sistema. Sin embargo, la pregunta que interroga por la *quiddidad* se plantea, y se plantea a alguien, alguien que sólo puede estar ya presente antes de hacer tal pregunta, y que no es el autor de la cosa sobre la que se pregunta. El preguntado entonces se presenta como rostro, que es “el correlativo de lo que es anterior a toda pregunta. Lo que es anterior a toda pregunta, no es, a su vez, una pregunta, ni un conocimiento poseído *a priori*, sino Deseo. El *quién* correlativo del Deseo, el *quién* a quien la pregunta se plantea, es, en metafísica, una «noción» tan fundamental y tan universal como la *quiddidad*, el ser, el ente y las categorías” (TI, 193).

Mientras que la búsqueda de la comprensión del hombre a partir de sus obras no hace sino toparse con símbolos y signos que expresan la no ultimidad y la mera relatividad del conocimiento, sin embargo, con la exterioridad que no es ya la de las cosas desaparece el simbolismo y comienza el orden del ser en sentido unívoco, el ser que no encierra ya ningún otro sentido. Lo que falta a la existencia interior es un orden en que todos los simbolismos se descifren por los seres que se presentan absolutamente, esto es, por los seres que se expresan.

La expresión es “presencia de un rostro y, desde ese momento, llamada y enseñanza, *entrada en relación* conmigo -relación ética” (TI, 198). La expresión presenta el significante, que da el signo sin ser significado. La palabra entonces no cumple el movimiento que parte de un signo y va a lo significante y a lo significado. “El lenguaje por el que un ser existe para otro es su única posibilidad de existir con una existencia que es más que su existencia interior. El exceso que comporta el lenguaje con relación a todos los trabajos y obras que manifiestan a un hombre,

mide la separación entre el hombre vivo y el hombre muerto, único que la historia sin embargo reconoce”²⁷ (TI, 199). Por ello, frente a la historia, Lévinas invocará la escatología profética, que nos pone en relación con el ser más allá de la totalidad o de la historia. La escatología es “relación con *un exceso siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no llenara la verdadera medida del ser, como si otro concepto -el concepto del infinito-, debiera explicar esta transcendencia respecto a la totalidad, no englobable en una totalidad y tan original como la totalidad” (TI, 7). Frente a la transcendencia “hacia” y “en” una totalidad, se levanta para Lévinas la transcendencia de lo Infinito.

Ya sabemos qué es y cómo funciona la transcendencia para Lévinas. Y lo sabemos, precisamente, a raíz de su pensamiento sobre el trato del hombre con las cosas. La transcendencia, la metafísica, el desbordamiento del Mismo por el Otro, del Mí por el Prójimo, se produce para Lévinas como puesta en cuestión de lo Mismo por lo Otro, como ética que cumple la esencia crítica del saber respecto a nuestro trato ingenuo con las cosas. “Y, como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología” (TI, 33). El “imperialismo ontológico” tiene, según Lévinas, a Heidegger como uno de sus mayores representantes, pues éste apela a la inteligencia a partir del ser, del horizonte luminoso en que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su rostro. Heidegger afirma la prioridad del ser con relación al ente, subordinando la relación con *alguien* que es un ente (la relación ética) a una mera relación con el ser del ente que, impersonal, permite la dominación del ente mediante una relación de saber. “La ontología heideggeriana, subordinando a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con relación a la ética. Ciertamente, la libertad que la esencia de la verdad pone en funcionamiento no es, en Heidegger, un principio de libre arbitrio. La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que posee la libertad, es la libertad la que posee al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía de lo Mismo donde se sitúa toda la filosofía occidental y por la cual ésta se define” (TI, 36).

Según Lévinas, el interés de la ontología de Heidegger se dirige al sentido del ser en general, sentido que, sin embargo, sólo puede ser accesible mediante su desvelamiento a través del hombre, puesto que el hombre es el ente que comprende el ser. De ahí que, asegura Lévinas, el estudio de la comprensión del ser se convierte en Heidegger en un estudio del modo de ser del

²⁷ Vemos aquí una posible relación entre este exceso del lenguaje y el “más” que “la” realidad expresa, en Zubiri, respecto a cada totalidad.

hombre, de su propia existencia. Así, la transcendencia de la comprensión²⁸ se convertirá en un acontecimiento de la existencia. Por ello, el fenómeno del mundo, la estructura del “ser-en-el-mundo”, es el que permitirá realizar la comprensión del ser bajo la forma de la finitud de la existencia del *Dasein*, finitud sobre la que se fundará la transcendencia de éste hacia el mundo.

Para Heidegger, sigue con su crítica Lévinas, toda aparición de una cosa particular supone el mundo, pues es a partir de un ambiente que las cosas nos solicitan. Las cosas en medio de las que vive el *Dasein* son, antes que nada, objetos de cuidado, ofreciéndose a la mano e invitando al manejo. Las cosas son utensilios y la estructura de su manejabilidad está constituida por la “remisión”, pues el útil es “para” algo. Por ello pertenece al modo de ser del utensilio el dejar paso a la totalidad de la *obra* en relación a la cual el utensilio *es*. La obra es a su vez un utensilio que nos remite a otra cosa, con lo que descubrimos los bosques, las aguas, las montañas, etc. Descubrimos así una naturaleza que es relativa en todo al manejo, pues, más que “bosque”, lo que tenemos es la madera, más que “agua”, tenemos un medio de transporte, etc. Será en la pérdida momentánea de la manejabilidad del utensilio cuando se nos revelará la misma remisión a aquello en vista de lo cual el utensilio es, encontrándonos vueltos hacia la totalidad del sistema. Descubrimos así una serie de remisiones que no pueden acabar sino en un “para qué” ya no en vistas de otra cosa, sino en vistas de un sí-mismo. Es cuando reconocemos en esta estructura al *Dasein*. “La comprensión del utensilio no se produce sino con relación a una comprensión inicial de la estructura del *Dasein* que, gracias a una «remisión a sí-mismo» que le es propia, permite comprender en los utensilios mismos su manejabilidad, su uso posible, su «para»” (DEHH, 93). La aparición del mundo de las cosas y de los utensilios tiene su condición en la existencia del *Dasein*, siendo tal aparición el acontecimiento por el que el *Dasein* sale de sí para ir a los objetos. Pero se trata de un acontecimiento que es un salto más allá de los entes en vistas de su ser ontológico. Este salto es la transcendencia.

Sin embargo, ya lo sabemos, para Lévinas, “si la transcendencia tiene un sentido, no puede significar sino el hecho, para el acontecimiento de ser -para el *esse*-, para la *esencia*, de pasar a lo otro del ser” (AEAE, 13). La transcendencia es comunicación con el otro como responsabilidad frente al otro. En la sustitución del yo por el otro es donde se fundamenta, precisamente, el Yo que tematiza, que conoce. Por ello, la comunicación y la transcendencia son aquí inciertas. Aventura de la subjetividad, la transcendencia es aquí distinta de aquella dominada por el cuidado de encontrarse y la coincidencia de la conciencia, siendo sólo posible

²⁸ Lévinas habla de la “transcendencia de la comprensión” porque sitúa a Heidegger en la línea trazada primeramente por Husserl, para quien la intencionalidad es la esencia misma de la conciencia y, por lo tanto, toda la naturaleza de la conciencia se reduce a ser “tensión hacia” cualquier otra cosa. La conciencia, pues, por su misma existencia, se trasciende.

en el sacrificio que constituye la proximidad de aquel de quien se es responsable. La comunicación con el otro no puede, por tanto, ser trascendente sino como vida peligrosa, como un hermoso riesgo a correr. La trascendencia es la gloria del Infinito. La trascendencia del Infinito sólo se da mediante el sujeto inspirado que la recibe. Es una revelación que no responde a un orden general ya dado, no pudiéndose, por tanto, controlar las condiciones de su venida. El Infinito supera, se resiste, a la univocidad de un principio original producto de un saber.

Por ello, Lévinas criticará a Husserl su afirmación de un saber entendido como el asunto mismo de lo humano y respecto al cual nada queda ya como absolutamente otro. En la fenomenología de Husserl, la conciencia es intencionalidad, “la cogitación sale de ella misma pero el *cogitatum* está presente en la cogitación, el *noema* iguala la *noesis* y corresponde a su intención. A la fenomenología husserliana le basta con interrogar las intenciones del pensamiento para saber dónde quiere ir. [...] Nada viene jamás a perturbar este querer intencional del pensamiento sin aparecer a su medida” (TEI, 17). El trabajo del pensamiento, nos dice Lévinas, consiste en vencer (*avoir raison de*) toda alteridad de las cosas y de los hombres, siendo en ello que reside la racionalidad misma.

Lo que Lévinas busca es un pensamiento que no lleve todo trascendente a la inmanencia, que no comprometa la trascendencia al comprenderla. La exigencia de este tipo de pensamiento, sin embargo, no es posible, nos dice Lévinas, a menos que echemos mano de Descartes y de su idea de infinito en nosotros. La idea de infinito es el pensar en Dios, pensar que no se deja reducir sin resto al acto de conciencia de un sujeto, a la pura intencionalidad tematizante. La idea del Infinito contiene más de lo que ella podría contener, es decir, más que su capacidad de *cogito*. La idea del Infinito pensaría más allá de lo que ella piensa. La idea del Infinito sería expulsada de su relación con lo que debería ser su “correlato intencional”, no llegando a fin alguno, “no arribando precisamente a lo finito, a un término, a un fin” (TEI, 24). Se trata de la expulsión, de la recusación (*déportation*), de la trascendencia más allá de todo fin y de toda finalidad. Es el pensamiento de lo absoluto sin que este absoluto sea alcanzado como un fin. La idea del Infinito es un pensamiento de la separación respecto al ser, una relación sin dominio sobre el ser y sin servilismo respecto al *conatus essendi*, contrariamente al saber y a la percepción. La idea del Infinito, por ello, no deviene en una pura negación abstracta en el terreno de la visión, sino que se cumple éticamente como relación al otro hombre.

Pero, como la idea del infinito es problemáticamente alojada en un pensamiento finito, Lévinas nos dirá que la venida, o descenso, o contracción del infinito en un pensamiento finito nombra un acontecimiento que describe el sentido de lo que se designa por “Dios”, “más que el dato inmediato, en el seno del mundo, de un objeto adecuado -o igualable-, a la intención de un

saber” (TEI, 25). Para Lévinas, la relación con la transcendencia de Dios no se reduce a una representación de Dios que le haría inmanente, puesto que la relación con Dios adquiere sentido a partir de la relación con el rostro del otro hombre. “«Podríamos llamar religión a esta situación (...) en que hablamos a otro»” (LC, 15). La relación con el rostro presenta así la estructura excepcional de la revelación de un sentido sin contexto y anterior a toda donación de sentido. “La idea de la creación” se asocia entonces a la idea de un sujeto que accede a una dimensión de sentido que le es anterior y exterior. Así, la subjetividad creada depende de un otro, aunque permanezca separada de éste. “La relación con el otro es el espíritu mismo” (LC, 17).

Lévinas denuncia toda generalidad, puesto que, para él, la relación con las cosas como dominio consiste en estar más allá de las cosas, en no abordarlas nunca en su individualidad. Entonces, la pretendida individualidad de la cosa, el τόδε τι, lo que es designado y que se supone es lo único que existe, no es accesible en realidad más que a partir de la generalidad, a partir de lo universal, a partir de las ideas, de la ley. Nos apoderamos de la cosa a través de su concepto. Es el modo de ofrecerse la realidad sensible a través de su generalidad, el modo en que tal realidad tiene un sentido no a partir de sí misma, sino a partir de las relaciones que mantiene con todos los otros elementos de la representación y en el seno de una representación que se ha apoderado ya del mundo. “La realidad sumida en la tiranía es una realidad informada; está ya ausente de la relación que el agente mantiene con ella. Es una realidad en tercera persona, oculta por lo que la representa. La revelación o el desvelamiento, como se dice hoy, nos dan una realidad fenomenal, es decir, nos la someten, nos la dan en acusativo, como dentro ya de una categoría. Su particularidad está ya revestida de una generalidad. [...] Pero la relación directa con un ser no es precisamente la relación con el τόδε τι que nos encuentra porque nosotros lo hemos designado y situado. Es ella la que nos pone en contacto con un ser, no simplemente desvelado, sino despojado de su forma, despojado de sus categorías, un ser que accede a la desnudez, sustancia no calificada traspasando la forma y presentando un rostro” (LC, 41)²⁹. El rostro tiene un sentido no por sus relaciones, sino a partir de sí mismo. Eso es la *expresión*. El rostro es la presentación del ente como ente, es decir, su presentación personal. “El rostro es expresión, la existencia de una sustancia, de una cosa en sí, *kath' aytò*” (LC, 42).

Para Lévinas, la relación metafísica, la relación con el exterior, no es posible más que como relación ética. La expresión es la forma de venir hacia nosotros sin embargo prestarnos su sentido, sin ser obra de nuestra libertad. El rostro no es conocido no porque no tenga sentido, sino porque su relación con nosotros no envía a su constitución. Yo puedo ser remitido sin

²⁹ Vemos aquí una manera de afrontar al Otro por parte de Lévinas que nos acerca mucho al tratamiento de la otredad (el “de suyo”), por parte de Zubiri.

violencia al orden de la institución y de los discursos coherentes porque los seres tienen un sentido ya antes de que yo constituya con ellos este mundo racional. La creación es el hecho de que la inteligibilidad me sea anterior³⁰. El Otro se presenta entonces como el Próximo, abriendo la dimensión de la *altura*, desbordando *infinitamente* la medida del conocimiento. “La pura reflexión no puede tener la primera palabra: ¿cómo surgiría en la espontaneidad dogmática de una fuerza que va? Es preciso que desde fuera sea puesta en cuestión. Es precisa a la reflexión una heteronomía” (LC, 74). Por ello, nos dice Lévinas, la idea del ser no basta para sostener la pretensión del realismo (que pretende la posición de lo real, o del ser, fuera de la conciencia), si es que el realismo equivale a la afirmación de una alteridad fuera de lo Mismo. Solo la idea del infinito hará posible el realismo.

Habiendo visto en lo anterior lo más importante respecto a la transcendencia en Lévinas, debemos en lo que sigue intentar la comprensión paralela de lo descubierto con la transcendencia en Zubiri. Y ello lo llevaremos a cabo exponiendo lo más relevante de lo hasta ahora visto para, después, ponerlo en relación con las posiciones que al respecto sabemos ya son las propias de Zubiri:

Para Lévinas, nuestro trato con las cosas se efectúa mediante un deseo sin segundas intenciones, por lo que las cosas, más que los medios de la transcendencia intramundana, como en Heidegger, son los fines mismos en que lo intramundano se agota. El mundo es el hecho de estarme dado el objeto, de que el objeto es para mí. Estar en el mundo no es abrir ningún circuito ni producir transitividad alguna en ningún ámbito o campo totalizante. Y con el fin de impedir esa transitividad, esa transcendencia intramundana, emplea Lévinas varios recursos: la pereza, el esfuerzo, la soledad, o la posición absoluta del presente. Como sabemos, el presente es el “acontecimiento de la posición”, por el cual se abre la existencia en general y anónima, dejando sitio al dominio privado, a la interioridad, absolutamente aislada de lo que ella no es. Con la noción de *posición*, Lévinas anulará la pretensión de que la transcendencia es el movimiento “de” y “en” lo intramundano. La posición es la condición de posibilidad de la transcendencia, pero como aquello absolutamente exterior a lo mundano. En la posición no hay remisión ni “hacia”, sino sólo “posición” absoluta, analizada por Lévinas a partir del trato con las cosas, que ya no son herramientas ni utensilios que remiten a un “para qué” último en relación al hombre, sino, simplemente, objetos de gozo y satisfacción, cuya función se agota en su fruición. La estructura del útil al estilo heideggeriano, esto es, el ser del útil, el sistema de referencias en que

³⁰ Encontramos de nuevo una analogía significativa con Zubiri, para quien la inteligencia sentiente nos sitúa, con la impresión de realidad, en el momento primero, y anterior, del que depende la realidad misma del hombre. Anterioridad que, en último término, se funda, a su vez, en la presencia transcendental de Dios en las cosas, haciendo que éstas sean “de suyo”.

el útil se sitúa, no podrá ya saltar por encima de la sustancialidad del útil mismo. El sentir de la sensibilidad se contenta entonces sinceramente con lo que es sentido y gozado. El gozo de la sensibilidad permite a Lévinas quedarse en lo inmediato sin explicitar sus presupuestos y sin poner en marcha el movimiento de la transcendencia intramundana. Entonces, “estar-en-el-mundo” ya no es ni “pensar” ni conocer razones totalizadoras respecto de aquello que el hombre encuentra. Para Lévinas, el ser egoísta, feliz, sensible y sentiente es el ser finito. Pero sólo a partir del ser finito podrá abrirse la auténtica transcendencia, pues la suficiencia del yo se funda en la insuficiencia del tener que “vivir de...” lo que no es el yo. Se produce entonces la paradoja de que el yo es suficiente en su no-suficiencia, de que es autónomo pero está enraizado en lo que no es él. Es entonces cuando la libertad del gozo se experimenta como limitada, como floreciendo sobre el “mal” de la necesidad y siendo dependiente de un “otro”. El hombre experimenta la soledad y la inseguridad es vivida en el instante del gozo como la preocupación por el mañana, inseguridad que el trabajo intentará dominar instaurando la posesión. Pero es justamente aquí, a partir del trabajo y de la obra humana, que se hace posible la manifestación de la interioridad en el exterior, puesto que las acciones, los gestos, los objetos utilizados y fabricados dicen algo de su autor. No es que mediante sus obras el hombre llegue a ningún sentido, pues sus obras se agotan en el mero disfrute de las mismas, sino que se da el hecho de que las cosas se manifiestan como respondiendo a una pregunta, en relación a la cual tienen un sentido. Pero, para hallar esa respuesta, no servirá el autor de la cosa por la que se pregunta, y ello porque el autor está ya instalado en el contexto de la obra y sólo podrá responder desde su propia posición en tal contexto. Pero la pregunta sigue planteándose a alguien. Entonces, el preguntado sólo podrá ser alguien anterior a la pregunta, y a quien uno se dirige mediante el Deseo. Es el rostro del ser en sentido unívoco, de lo Otro, por el cual todos los simbolismos de la existencia interior serán descifrados. Se da entonces la relación con un exceso exterior a la totalidad objetiva. Frente a la transcendencia “hacia” y “en” una totalidad, se levanta para Lévinas la transcendencia de lo Infinito. Es la transcendencia de la relación ética, de la comunicación con el otro como responsabilidad infinita frente al otro. Se abre así el Yo capaz de tematizar, de conocer, frente al “yo” que “sabe” y que, en ese saber, reduce por medio del pensamiento lo otro a lo propio.

Como vemos, el trato de Lévinas con las cosas se agota en el gozo de la sensibilidad, el cual interrumpe la transcendencia intramundana al aislar al hombre en la satisfacción. Pero esta satisfacción que hace del hombre un ser autónomo implica una paradoja importante: el hombre es suficiente en su no-suficiencia, dependiendo de lo que no es él, de lo “otro” (las cosas del mundo). Esto nos pone ante el hecho de que, en Lévinas, hay dos “otros”: (i) lo “otro” como

elemento del que depende la vida del hombre, permitiendo a éste superar el ser en general a partir de la anterioridad de la sensibilidad, que no tiene que ver con el conocimiento sino con la satisfacción (es decir, este “otro” es desconocido), y (ii) el “Otro” metafísico, la completa alteridad en que se juega la transcendencia. Pues bien, esto implica una analogía, a la vez que una diferencia, con Zubiri: Zubiri supera el ser también mediante lo “otro” y la sensibilidad (es la inteligencia sentiente como impresión de realidad), pero en Zubiri (i) la sensibilidad “conoce” (la sensibilidad es inteligente) y (ii) nuestro conocimiento se funda justamente en lo “otro” (a través de la aprehensión sentiente de alteridad). Mientras que en Lévinas, lo “otro” en el mundo, lo propio de la sensibilidad, supone el fin de la transcendencia intramundana, en Zubiri, lo “otro”, el “de suyo” es, precisamente, lo que constituye el impulso de esa transcendencia. Es por ello que lo “otro” puede llevarnos, directamente, por sí mismo y en sí mismo, al “Otro” (Dios), en un ir “hacia” que es ya la transcendencia misma del “Otro”, como fundamento, en lo “otro”. En Zubiri, no hay separación entre lo “otro” y el “Otro”, precisamente, por el carácter sensible de nuestro conocimiento inteligente. Mientras que en Lévinas el hiato insalvable entre lo “otro” y el “Otro” viene dado por la imposibilidad del hombre de saber nada respecto a ambos, en Zubiri, la continuidad ininterrumpida entre lo “otro” y el “Otro” viene dada por la constitución misma del inteligir humano. En Lévinas, la apertura al significado no es posible entonces como transcendencia intramundana, puesto que esa posible transcendencia está de antemano inutilizada por la finalidad en sí misma que es el trato gozoso con las cosas, por el goce sensible, que aísla al yo en su absoluta *posición*. Aislado el yo, inmóvil, la verdadera transcendencia dependerá entonces para Lévinas de una instancia que salve el desconocimiento que el aislamiento inmóvil supone: es la instauración de la significación por la enseñanza, por el Decir del Otro.

La *posición* en Lévinas es muy distinta a la *posición* en Zubiri. Para el primero, la posición es el surgimiento de una imposibilidad de comunicación, individuación absoluta del existente, pasividad y desconocimiento, mientras que para el segundo, es justamente la posición respectiva de las cosas (el “entre” como un “hacia”) la que constituye el campo de nuestra intelección. Mientras que en Zubiri, la *posicionalidad* jugaba, analógicamente, el papel de la *significatividad* en Heidegger, en Lévinas, la *posición* será, justamente, expresión de lo insignificante, de lo sin sentido. *Posición* es quedarse en lo inmediato, en la fruición sensible de las cosas sin remisión posible a nada más, sin pensamiento.

Es verdad que se podría pensar que este recurso levinasiano, como otros que hemos visto, al intentar salir del ser y su transitividad constitutiva, jugaría un papel análogo al deseo por parte de Zubiri de situarse antes del ser. Se podría pensar, por ejemplo, que la *sensibilidad* en Lévinas se acercaría a la *sensibilidad* en Zubiri, anterior a la comprensión de lo que las cosas son “en”

realidad. Pero, mientras que en Lévinas mi posición es un estar en el mundo como en un absoluto, como en un trozo de tierra aislado, en Zubiri, mi posición es un estar en “la” realidad desde el principio y, por lo tanto, en lo trascendente que remite “hacia” todo, incluyendo el conocimiento.

Esto nos lleva ya al siguiente paso para la comprensión de la trascendencia en Lévinas y en Zubiri. Las tesis del primero se constituyen a partir de su crítico diálogo con Heidegger, achacando a éste, en última instancia, que la tiranía del ser anónimo no conlleva sino guerra y dominio. Por su parte, como ya hemos visto, las posiciones de Zubiri se alzan también a partir de su crítico diálogo con Heidegger, achacando a éste la debilidad fundamental de un ser dependiente del hombre. Por ello, aunque el paralelismo principal entre Lévinas y Zubiri se encuentre en el intento por parte de ambos de superar el ser tal y como lo entiende Heidegger, el modo en que “construyen” la salida del ser nos indicará la diferencia esencial entre los dos autores ahora comparados. Esa construcción se lleva a cabo, tanto en Zubiri como en Lévinas, gracias a la trascendencia. Por una parte, Zubiri mostrará la realidad como lo anterior al ser. Pero la realidad es, constitutivamente ya, lo trascendente, lo que trasciende, lo que constituye y efectúa la trascendencia. Por otra parte, Lévinas se apoyará en el ser unívoco del Otro, en la realidad única del Otro como lo exterior al ser. El Otro, como sabemos, es lo trascendente, lo Infinito, lo que constituye y efectúa la trascendencia.

Nos vemos aquí ante una especie de “torneo” de la trascendencia, echando mano de ésta nuestros autores como si de una espada afilada se tratara. Pero Heidegger, el “enemigo”, también encontrará en la trascendencia, como hemos visto, su más preciada arma. Este hecho nos pone entonces ante una pista nueva: la relación entre Lévinas y Zubiri, aunque muy distinta respecto a la forma de salir del ser que esgrimen, esconde sin embargo, por el sentido mismo que reviste al final esa salida, una clara sintonía: (i) Lévinas consigue que el hombre rompa su dependencia de lo “otro” acudiendo al “Otro”. Se trata del paso de una trascendencia intramundana a la auténtica trascendencia, la trascendencia del Infinito, la relación con el Otro: el Próximo y Dios. El acontecimiento ético-religioso consigue entonces resolver la heteronomía constitutiva de la interioridad, esto es, el hecho de que el hombre goza, constituyéndose en existente autónomo, justamente, de aquello de lo que depende. (ii) En Zubiri, el yo, que es una realidad “suya”, y por tanto, es absoluto, lo es sin embargo con un carácter “cobrado”, como dice el filósofo español. Esto significa que el hombre es un absoluto relativo: la persona tiene en cada una de sus acciones su posición “en” la realidad, por lo que la realidad tiene poder sobre el hombre. Es la *religación* al poder de lo real que expresa el hecho de que *realidad* es un “más” respecto de la cosa real, pero no un “más” por encima de la cosa, sino un “más” en la cosa

misma. Para solucionar este enigma, lo hemos visto ya, no hay más salida que Dios. Pero, como vemos, se trata de una “salida” a Dios que no apela a un “más” como “altura”, sino como operante ya en aquello mismo de lo que “se sale”. El hombre accede a Dios porque Dios es trascendente en las cosas mismas. El hombre se encuentra ya lanzado “hacia” su propia fuente trascendente “en” las cosas. “Dios es accesible en y por el mundo. La versión a Dios no es extra sino intramundana. [...] Dios es accesible en sí mismo y la forma de esta accesibilidad es la fundamentalidad constituyente de las cosas” (HD, 186). Para Zubiri, Dios es la pre-tensión que nos lleva a él puesto que, siendo llevados en la religación por el poder de lo real, y siendo el fundamento en las cosas de este poder la presencia de Dios en ellas, estar llevados por el poder de lo real es estar llevados por Dios. Vamos a las cosas arrastrados por Dios mismo. Y así, por ser trascendente en las cosas, Dios me hace transcender. Dios es, dice Zubiri, “transcendificante”. El movimiento del transcender es, por tanto, un movimiento determinado por la transcendencia misma de Dios en cada cosa.

Pero hay más: como para Zubiri Dios y su donación son personales, la entrega del hombre a Dios no es sólo una acción positiva, sino interpersonal, dirigida desde la persona humana, que es un Yo, a la persona de Dios. Así, la índole de la unidad entre el hombre y Dios en la tensión dinámica de la entrega es ser *unidad de causalidad personal*. Como el hombre se entrega a Dios aceptando su ser personal en función de un Dios que es donante también personal de mi realidad y de mi ser, la unidad entre Dios donante y entrega es una funcionalidad de lo real en cuanto real, y por tanto, estricta causalidad. No se trata aquí de una causalidad con forma de ley de las que la física, por ejemplo, llama “causales”, que no serían sino un tipo entre otros de funcionalidad: para Zubiri, causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real. De lo que se trata es de una funcionalidad entre personas, esto es, un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y al concepto de ley científica. La *causalidad personal*, propia de la relación entre personas, no tiene que ver en absoluto con una unidad o unión social, sino que es propia del orden moral. Por ello, la raíz formal del acceso del hombre a Dios es la *fe*. La fe es esencial y constitutivamente concreta, es primaria y radicalmente “la entrega de mi persona a una realidad personal, a otra persona” (HD, 212). Pero como Dios está presente en cuanto verdadero a la persona humana en cuanto real y verdadera, “*entregarse a Dios en la fe es entregarse al propio fondo trascendente de mi persona*. Recíprocamente, la fe es un movimiento hacia mi interna transcendencia: es fe en la transcendencia personal” (HD, 216). Por ello la fe tiene un carácter de concreción: mi versión a Dios se produce desde mi concreta realidad personal, puesto que la fe es la entrega de *mi* persona. Para Zubiri, ninguna fe es fe si no es *mi* fe. El acceso del hombre a

Dios se juega aquí, como vemos, no en una dimensión de “altura”, sino, podríamos decir, “a ras de hombre”.

En Lévinas, para el Deseo de alteridad, inadecuado a toda idea, sólo podemos apelar a la alteridad del Prójimo y a la del Altísimo. “La dimensión misma de la altura se abre por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya la altura del cielo, sino la de lo Invisible, constituye la elevación misma de la altura y su nobleza” (TI, 23). Es desde lo alto como se presenta el Otro y como únicamente el hombre puede ser enseñado y adquirir conocimiento verdadero al reconocer a su maestro y señor. El lenguaje de la enseñanza que pone en cuestión al yo sólo viene desde lo alto. La altura es la exterioridad infinita donde se expresa el rostro del Maestro. Por el comercio con lo infinito de la exterioridad, o de la altura, la ingenuidad del impulso directo, “la ingenuidad del ser que se ejerce como una fuerza que va, se avergüenza de su ingenuidad. Se descubre como violencia pero, por ello, se sitúa en una nueva dimensión” (TI, 186).

El comercio con la alteridad de lo infinito rompe el techo de la totalidad al manifestarse el Otro como llamada a mí, como solicitud que sólo a mí concierne. Esta solicitud se da en Lévinas, ya lo sabemos, respecto al Prójimo y respecto a Dios. Pues bien, en este último sentido, y en el marco de la comparación con el acceso del hombre a Dios en Zubiri, acceso que se efectúa a través de una relación interpersonal, encontramos de nuevo un hecho análogo entre Zubiri y Lévinas: para éste, la palabra de Dios expresada en el Talmud solicitará a su lector no sólo como sentido común abierto a las “informaciones”, sino “en la unicidad inimitable -y lógicamente indiscernible- de su persona y como por su propio genio” (MAV, 14). La verdad de la revelación significa para el yo, para una identidad única e intransferible: la comprensión de la revelación por el yo determina un sentido que no podría realizarse sin él. “Hay una parte insustituible aportada por cada uno y por cada instante al mensaje -o a la prescripción-, recibido y cuya riqueza sólo se manifiesta en el pluralismo de las personas y de las generaciones. Fundación del valor inapreciable o absoluto de cada individuo, de cada receptividad, en esta revelación que, intransferible como una responsabilidad, incumbe a cada uno, a cada nueva generación, a cada época” (MAV, 15).

Para Lévinas, la significación es la gloria de la trascendencia. La subjetividad sólo puede ser sustituida por el Otro cuando se trata de un sujeto no generalizado, sino estrictamente individualizado. Sin la identidad del sujeto no sería posible, en la relación ética, la responsabilidad, pues es únicamente esa singularidad la que permite la respuesta a la llamada del Otro, el hacerse cargo del Prójimo. Se trata de la sustitución del uno por el otro en que se produce el significar. Es el “uno-por-el-otro, la exposición de sí a otro, inmediatez en la caricia y

en el contacto del decir de una piel y de un rostro, de una piel que, siempre, es modificación de un rostro, de un rostro con el peso de una piel” (AEAE, 135).

Como vemos, para Lévinas, el acto que va hacia el infinito sólo se produce como acto moral si el Yo *recibe* absolutamente una significación que el Yo no pone, lo cual sólo es posible si el Yo se somete al Otro como obediencia y sumisión. Este acto de sumisión, estrictamente interpersonal, anula entonces toda reflexión, toda espontaneidad dogmática de una fuerza que “va”. Por ello, para Lévinas, sólo la idea del infinito hará posible el realismo y la existencia de una realidad fuera de la conciencia: contra la fuerza dogmática que “va”, únicamente se podrá actuar desde fuera de la misma. Es por ello que Lévinas apela a Descartes: el ser debe referirse de alguna manera a la idea del infinito. Y es aquí, precisamente, donde encontramos otro punto de relación con Zubiri.

El filósofo vasco se refiere en varios lugares de su obra a Descartes, no sólo para exponer sus enseñanzas y significado en la historia de la filosofía, sino para, respecto a él, afianzarse en sus propias posiciones. Es el caso de la reflexión que lleva a cabo en relación al significado verdadero del *cogito ergo sum*, que para Zubiri expresa, no el consabido “pienso luego existo”, sino “estoy viendo que estoy pensando”. Lo que más importa a nuestro autor es en esa expresión el momento de realidad, el “estoy”. Cuando Descartes dice *cogito, ergo sum*, expresa que ese *ergo* forma parte de la *cogitatio* en cuanto tal, por lo que *cogito, ergo sum* dice, en realidad, *cogito me cogitare*: pienso que pienso. Pero en “yo pienso que yo pienso”, en el “que yo pienso” no se trata del pensar en general o del intelecto en general, sino de que “yo soy *actualmente* pensante”, de que “estoy pensando”. “¿Quién no ve entonces que toda la fuerza del *ergo* radica, no precisamente en el hecho de que estoy *pensando*, sino en el carácter mismo del «estoy», en la actualidad misma?” (PFMO, 134). La fuerza inicial y radical del *cogito* no se halla entonces en la dimensión de verdad del pensamiento, como Descartes pretende, sino en la realidad del pensamiento, en la actualidad. Con estas reflexiones persigue Zubiri poner en claro que el acceso del hombre a sí mismo (en el “estoy viendo que estoy pensando” se trata de la identidad del estar del “estoy” pensando y del “estoy” viendo que “estoy” pensando) no es una cuestión de intuición, sino la condición de una realidad.

La apelación de Zubiri a Descartes sirve al primero para probar su teoría del acceso del hombre a sí mismo, mientras que esa apelación en Lévinas persigue, precisamente, todo lo contrario: la salida del hombre de sí mismo. Esta distinción podría explicarse por lo que ya hemos visto respecto a la relación del hombre con el fundamento a través de la transcendencia. Zubiri se ocupará del acceso del hombre a sí mismo porque es en sí mismo donde el hombre encuentra a Dios, mientras que Lévinas hallará a Dios (y al Prójimo) sólo saliendo del hombre en

una transcendencia absolutamente exterior al mismo. Esto nos pone ante el hecho de que estas aparentes diferencias, sin embargo, se tornan, gracias a este acceso a Dios como realidad personal por parte de los dos autores, en semejanza si las referimos, juntas, al pensamiento del tercero de los autores en este trabajo implicados. Heidegger no busca a Dios. Al menos, como realidad personal o como ente altísimo.

D.- Conclusión.

Pero, ¿es verdad que Heidegger no busca a Dios? Según parece, el impulso que indicó a Heidegger el camino a seguir en su pensamiento fue “cómo se puede hablar de Dios sin rebajarlo a objeto de la ciencia”³¹. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger se defenderá de las acusaciones de teísmo y de ateísmo contra él alzadas, arguyendo que su comprensión del tema de Dios no es metafísica sino ontológica. Dios se enmarcará para Heidegger, pues, en la pregunta por el ser. “«Si el Dios permanece vivo o muerto no se decide por medio de la religiosidad de los hombres, ni, menos aún, por medio de las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Si Dios es Dios, acaece a partir de la constelación del Ser y en el interior de ella»”³².

Dios ya no es visto entonces como “dios creador personal en su calidad de causa suprema” (EIM, 89), y ello porque tal cosa haría del ente algo perteneciente a un determinado grado dentro del orden de lo creado, algo incompatible con el carácter del ser de lo ente, que “nunca reside en el hecho de que, llevado ante el hombre en tanto que elemento objetivo, se vea dispuesto en su sector de asignación y disponibilidad y sólo consiga ser de ese modo” (EIM, 89). El ser no es ente. No se puede entender entonces el ser desde el ente. Por ello, la concepción de lo trascendente al mundo (Dios), con categorías propias de los entes mundanos, como ha hecho la metafísica a lo largo de los siglos, constituye el gran fracaso de la ontoteología. “Al hacer esto, convierte necesariamente a Dios, en un ídolo, en un ente. No es posible encaminarse hacia Dios por la vía del ente, ni aplicándole categorías ónticas, como la de causa o la de razón suficiente, sino con categorías ontológicas. Esto supone, por lo pronto, «desobjetivar» a Dios”³³.

Para Heidegger, todo parte de la interpretación ontológica del *Dasein* como ser-en-el-mundo, con la cual no se dice en principio nada sobre un posible ser en relación con Dios. Pero el concepto existencial de la transcendencia sí nos permite preguntar “en qué situación ontológica se encuentra la relación del *Dasein* con dios” (CSH, 287). Como el pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica, será sólo a partir de la verdad del ser como pueda pensarse la esencia de lo sagrado. A su vez, “sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la

³¹ María del Águila Sola Díaz. *Metafísica y Teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger*. Thémata. Revista de Filosofía. Núm. 38. Universidad de Sevilla. 2.007, pág. 256.

Disponible en “internet” en la dirección: <http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art17.pdf>.

³² *Ibidem*.

³³ Diego Gracia. *El problema del fundamento*. En *Zubiri ante Heidegger*. Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (ed.). Herder. Barcelona. 2.008, pág. 43.

esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «dios»” (CSH, 287).

Para Heidegger, el ser no es ente, sino el fundamento de todo ente. Por ello, el ser es, pero no es objeto. “Fundamenta y nada más. Fundamentar tiene sentido trascendental, es trascendental y nada más. No tiene carácter óptico, no es un ente”³⁴. El ser sólo se manifiesta fundamentando, y ello en su manifestación mundana. Por ello, el fundamento no es ni causa ni razón, no perteneciendo por tanto al nivel de los entes. “No hay posibilidad de hablar del fundamento más que como fundamento. Convertido en objeto es pervertido. De ahí la dificultad de hablar de Dios. No hay posibilidad de convertir a Dios en objeto intelectual. Ése es el error de toda la teodicea y de toda la teología natural. De Dios no puede hablarse más que en su revelación y a través de ella. Y esta revelación es solamente mundana e histórica, y en tanto que fundamento”³⁵.

Con lo anterior hemos descubierto algo importante que, me parece, es capaz de asumir los propósitos de este trabajo y, por lo mismo, ha de constituir el nudo de su conclusión: Zubiri, Heidegger y Lévinas buscan la ultimidad. El vehículo de acceso es la transcendencia. La transcendencia se descubre en el trato del hombre con las cosas. No podemos seguir. Aquí comienzan ya las diferencias básicas: (1) en la esfera del trato del hombre con las cosas, hemos descubierto que se produce una clara distinción entre, por una parte, Zubiri y Heidegger y, por otra parte, Lévinas. Los primeros consideran la transcendencia como constituyente principal de un ámbito de conocimiento y respectividad en el contexto del trato intramundano, mientras que el último considera la transcendencia en el no-ámbito de una subjetividad desconocedora en un trato intramundano inexistente. Ello podría hacernos pensar que la clasificación clave para un posterior análisis de su significado, pasaría por separar, por un lado, a Zubiri y a Heidegger y, por otro, a Lévinas, teniendo muy presente no obstante que si unos y otros pueden ser así considerados es porque los tres comparten, en el fondo, un mismo esquema, con los mismos conceptos, aunque variando sus funciones. (2) Pero hemos visto, sin embargo, que Zubiri y Lévinas, precisamente en lo tocante a su consideración sobre el concepto de la transcendencia, ocuparían una posición análoga y contrapuesta a la de Heidegger: fuera ya de toda consideración intramundana, los dos autores ahora emparejados buscarían una realidad personal como objeto de la transcendencia, frente a Heidegger, más preocupado por un acontecimiento original en absoluto personal. Si en Heidegger tenemos “una especie de religiosidad del ser, del misterio, del abismo”³⁶, en Zubiri y en Lévinas, el fundamento, digámoslo así, tiene un carácter absolutamente

³⁴ *Ibíd.*, pág. 49.

³⁵ *Ibíd.*, pág. 50.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 51.

personal, estando más involucrado en la relación con el fundamento el propio sujeto en tanto que persona. Esto supondría, entonces, un Zubiri más heideggeriano en el mundo y más levinasiano “allende” el mundo³⁷. Si (i) “¿qué va a ser de mí?” y “¿qué voy a hacer de mí?” son las preguntas que para Zubiri expresan la inquietud constitutiva de la vida humana a partir del hecho de la religación del hombre al poder de lo real (HD, 99 ss.), y si (ii), en Lévinas, “mi existencia, como «cosa en sí», comienza con la presencia en mí de la idea de Infinito cuando me busco en mi realidad última” (TI, 194-195), (iii) en Heidegger, el camino del pensar del ser “deviene siempre más esencial, no como “evolución personal”, sino como el esfuerzo del hombre, mentado de manera plenamente no biográfica, de llevar el ser [Seyn] mismo a su verdad en el ente” (AE, 82).

La explicación del principio (2) de comprensión quizás se encuentre en el hecho de que, por una parte, para Zubiri y Lévinas, se da un presupuesto básico, que recalcan ambos autores a lo largo de toda su obra: el hombre es un ser creado. Tanto en Zubiri como en Lévinas, el fundamento *fundamenta y crea*³⁸. Por otra parte, Heidegger, alejándose de la visión de un hombre creado, se centra únicamente en el *fundamentar* del fundamento. Esto explicaría, entre otras cosas, la crítica de Zubiri a la teoría de lo sagrado de la fenomenología de la religión de Otto y Heidegger, asumida por Eliade, que se centra en el concepto de “hierofanía” frente al de “teofanía”. Y esta consideración “hierofántica” yerra, piensa Zubiri, porque, “como sucede en toda la fenomenología, se queda en el puro «sentido», sin acceder a la «realidad» que necesariamente hay en su base”³⁹. Esto a su vez conlleva que, mientras que Heidegger entiende lo divino desde lo sagrado, Zubiri entiende lo sagrado desde lo divino. Pero esto es fundamental para nuestros propósitos aquí, pues no se refiere sino a la consideración que nuestros autores tienen del carácter último del fundamento que la transcendencia misma expresa. La transcendencia es para Heidegger, en última instancia, un asunto de la libertad del hombre que, a los ojos de Zubiri y de Lévinas, no conseguiría alcanzar aquello que es más básico que esa libertad. Y ello porque, al final, la libertad es dada por el creador al hombre. La transcendencia es entonces un asunto de Dios, de carácter tan personal como todos los que dependen de su acción. Quizás se encuentre aquí, entre otras cosas, la respuesta a la extrañeza de Diego Gracia, cuando se pregunta por qué Zubiri “no analiza con más detenimiento el momento de sentido de

³⁷ Haciendo la salvedad de que en Zubiri este “allende” el mundo es un “allende” como fundamento transcendente del mundo en el mundo.

³⁸ Hemos visto las apelaciones a un Dios creador a lo largo de este trabajo, respecto a Zubiri, en las páginas 29, 48 y 49, y, respecto a Lévinas, en las páginas 87, 88 y 90.

³⁹ Cfr. D. Gracia, op. cit. 2.008, pág. 63.

la experiencia del poder de lo real, y, por tanto, la vivencia de lo sagrado”⁴⁰, mientras que en Heidegger sí juega tal momento un papel esencial.

Mientras que en Heidegger la experiencia de lo sagrado es fundamental para poder discernir al último y verdadero Dios de los meros ídolos, en Zubiri, la vivencia de lo sagrado no es suficiente para asegurarnos la experiencia del verdadero Dios. Por ello, acierta Gracia al resaltar que el punto fundamental en el razonamiento de Zubiri se encuentra en el hecho de que, para éste, la realidad divina es entendida como realidad personal, “de donde resulta que la experiencia del fundamento es experiencia de una realidad personal, de Dios, no experiencia de lo sagrado, que sería sólo el sentido consecutivo, en el orden mundano, a la realidad de Dios”⁴¹. Y por ello la insistencia en Zubiri, como hemos visto, en la “causalidad personal”.

Al final, sólo tenemos que seguir a Diego Gracia en su reflexión, pues nos da el sentido de lo que aquí se juega, al decirnos que esta diferencia entre Zubiri y Heidegger (diferencia que podríamos extender a Lévinas, posicionado junto a Zubiri y frente a Heidegger) está llena de consecuencias, muchas de ellas todavía sin explorar. Se pregunta Gracia si el acceso del hombre a lo divino ha de pasar necesariamente por la asunción de un Dios personal, con todas las implicaciones que ello trae consigo -no sólo por parte de una divinidad así dogmatizada, sino por parte de un hombre “dogmatizador”-, y si no tendremos ya una auténtica experiencia religiosa, o transcendental, en la actualidad de la meditación como acontecimiento donde se hace posible lo piadoso. Pero, como hemos visto, podemos encontrar respuestas a esta reflexión que nos llevan a lugares muy alejados de aquel en que tal reflexión se produce. La respuesta, descubrimos entonces, no tiene que ver ya con lo que se considere lo sagrado, o lo transcendente, como tal. En última instancia, no valen ya los argumentos sobre el carácter verdadero de lo transcendente en sí, sino, más bien, el sentido que “yo” dé a la transcendencia en relación con mi propio sentimiento. Es, a fin de cuentas, el problema de lo “diáfano”, de lo transcendental como tal. Es el problema de la violencia de una transparencia que intenta una torsión sobre sí misma y que, en última instancia, se resuelve con la definición primera que da Zubiri a la “última diafanidad”, a lo fundamental: “es fundamental lo que es más importante, lo que más nos importa” (PFMO, 26-27).

El problema de la transcendencia es el problema de lo que más nos importa, de lo que nos arrastra o nos mantiene inmóviles, con las cosas o sin ellas. Es el problema de lo que nos afecta, de lo que nos concierne y nos llama. Es el problema que se juega, por ejemplo, en los debates entre fe y razón o, en las discusiones entre la moral de la solicitud y la moral de la imparcialidad.

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 64.

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 66.

Es el problema de la voz que oímos, del carácter personal o universal de esa voz y de la obligación o desapego respecto a la misma. Es el problema de una reflexión sólo aquí apuntada que nos remite ya a una “fenomenología de la llamada”.

Bibliografía:

-Juan Bañón. *Metafísica y Noología en Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1.999.

-Óscar Barroso Fernández. *La crítica de Zubiri a la hermenéutica heideggeriana desde la descripción del proceso intelectual*. En *Revista Philosophica*. Vol. 29. Semestre I. 2.006. (Pp. 93-123). Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile, pág. 103. Accesible en la dirección “web”:

<http://www.philosophica.ucv.cl/Phil%2029%20-%20art%2004.pdf>.

-Ricardo Espinoza Lolos. *Sein und Zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*. En *Balance y Perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*. Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (ed.). Editorial Comares. Granada. 2.004.

-Antonio González. *Ereignis y actualidad*. En *Desde Zubiri*, Diego Gracia (ed.). Editorial Comares. Granada. 2.004.

-Diego Gracia. *Ciencia y Filosofía*. The Xavier Zubiri Review. Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA. Volumen 7. 2.005.

_____ *El problema del fundamento*. En *Zubiri ante Heidegger*. Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (ed.). Herder. Barcelona. 2.008.

-María del Águila Sola Díaz. *Metafísica y Teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger*. Thémata. Revista de Filosofía. Núm. 38. Universidad de Sevilla. 2.007. Dirección “internet”: <http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art17.pdf>.

-Martin Heidegger. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Fundación Centro Psicoanalítico Argentino. Editorial Almagesto. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2003.

_____ *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*. Alianza Editorial. Madrid. 2.000.

_____ *La época de la imagen del mundo*. En *Caminos de bosque*. Alianza Editorial. Madrid. 1.997.

_____ *De la esencia del fundamento*. En *Hitos*. Alianza Editorial. Madrid. 2.000.

_____ *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2.008.

_____ *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp]. Editorial Trotta. Madrid. 2.002.

_____ *Interpretaciones sobre la Poesía de Hölderlin*. Ariel. Barcelona. 1.983.

_____ *Introducción a la Filosofía*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Ediciones Cátedra y Universitat de València. Madrid. 1.999.

- Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff. 1978.
- _____ *De l'Existence à l'Existant*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 1.998.
- _____ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Librairie Philosophique Vrin. Paris. 2.001.
- _____ *Éthique et infini*. Fayard et Radio France. Paris. 1.982.
- _____ *Liberté et commandement*. Fata Morgana. Saint Clément de Rivière. 1.994.
- _____ *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Ediciones Lilmod. Buenos Aires. 2.006.
- _____ *Totalité et infini*. Kluwer Academic. Paris. 2.009.
- _____ *Transcendance et intelligibilité*. Labor et Fides. Ginebra. 1.996.
- Antonio Pintor Ramos. *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. 1.993.
- _____ *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Caja Salamanca y Soria. Salamanca. 1.994.
- Xavier Zubiri. *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2.005.
- _____ *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid. 1.985.
- _____ *Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1.996.
- _____ *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid. 1.982.
- _____ *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid. 1.983.
- _____ *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid. 1.984.
- _____ *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1.994.
- _____ *Respectividad de lo real*. Realitas III-IV. 1.976-1.979. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1979.
- _____ *Sobre la esencia*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid. 1985.
- _____ *Sobre la realidad*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2.001.