
ORDEN TRANSCENDENTAL

Ver: *Transcendental y transcendentalidad / Transcendentalidad y contenido*

«Precisemos, ante todo, qué entendemos por orden. Orden no significa aquí el dominio, la línea o dirección según la cual consideramos la realidad, esto es, la consideración transcendental a diferencia de la consideración meramente talitativa, sino que entiendo por orden la estructura misma de la realidad en su transcendentalidad. Orden significa, pues, estructura interna. Y en este preciso sentido nos preguntamos si la Escolástica describe un estricto orden en lo transcendental, y en qué consiste dicho orden.

La Escolástica ha llamado a este orden "modos generales de ser", es decir, aquellos que competen a todo ente por su mera razón de ente. Y estos modos son los seis transcendentales clásicos *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. No se trata de una simple enumeración, sino que entre estos momentos entitativos existe una interna fundamentación. La Escolástica, pues, admite innegablemente un estricto orden transcendental. El problema está en cómo entiende este orden.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 417-418]

•

«¿Qué es, pues, el orden transcendental *qua* orden? Toda cosa real puede considerarse desde dos puntos de vista. Por un lado, cada cosa es tal o cual cosa determinada; pero, por otro, es una cosa "real"; esto es, es algo "de suyo". El primer aspecto de la cosa es el orden de la "talidad"; el segundo es el orden "transcendental", el orden de la realidad en cuanto realidad. Estos dos órdenes son distintos, pero no son dos órdenes yuxtapuestos, pues "realidad" es un carácter que trasciende a todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real. Pero no son absolutamente independientes. Precisamente porque "realidad" es un carácter meramente transcendental, no solo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad "determina" (digámoslo así) *in re* las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales. Y como estas propiedades no se identifican, sin más, con la talidad, resulta que la talidad misma se puede considerar según dos aspectos: según aquello que ella es en sí misma, y según aquello que

transcendentalmente determina. Y esto último es lo que temáticamente llamo "función transcendental". Esta función no se halla forzosamente limitada a la realidad de la cosa que es "tal"; hay, en efecto, talidades, como la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, que desempeñan una función transcendental no solo respecto de la propia realidad inteligente y volente en cuanto realidad, sino también respecto de toda realidad en cuanto realidad. Función transcendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. En virtud de esta función, la realidad en cuanto realidad no solo posee "materialmente", por así decirlo, unas propiedades transcendentales, sino que es "formalmente" una verdadera *estructura* transcendental.

Su descripción no es cuestión de especulación o de una combinación dialéctica de meros conceptos. Todo lo contrario: como la estructura transcendental está determinada por la función transcendental de la talidad, es al análisis concreto de esta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 424-425]



«El orden transcendental está determinado por el orden de la talidad en función transcendental. Pero lo que esta función determina no son solo unas "propiedades" transcendentales; sino una verdadera "estructura" transcendental. La talidad es algo constructo, y lo que transcendentalmente determina es el "de suyo" como un "constructo de realidad". Lo real, el "de suyo", es constructividad, y, precisamente por serlo, este constructo se halla interna y transcendentalmente estructurado.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 481]



«El orden transcendental no es el orden de los conceptos objetivos, que es otra historia. El orden transcendental es un orden real, el orden de la realidad. Es posible que haya conceptos más universales que los del orden transcendental, por ejemplo, el concepto de ser. Quizá es posible. Pero esto no quita ni pone para el carácter mismo del orden transcendental. El orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto tal. Y ese orden de la realidad, por su carácter de realidad en cuanto tal, significa no un concepto sino la conexión o respectividad, o la índole misma de las cosas, precisamente porque son reales. Su carácter mismo de realidad es eso que como formalidad me es presenta en la aprehensión misma de realidad en el primero y más elemental, radical y exclusivo acto de la inteligencia sentiente, que es la impresión de realidad. Si esto es así, habría que decir que la respectividad, a pesar de referirse a las cosas reales en tanto que son reales, precisamente en la medida en que son reales, no pertenecería al orden transcendental más que si lo real en cuanto real, y precisamente

por ser real, fuera siempre y constitutivamente una condición. Es justamente el caso de la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 225-226]



«El orden transcendental en cuanto transcendental no es el orden de la objetualidad, ni el orden de la entidad, ni el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto realidad. En esta línea la realidad posee unas ciertas propiedades (llamémoslas así) determinadas por la talidad de lo real. Esta determinación es una función transcendental, y las propiedades así determinadas constituyen una estricta estructura transcendental. Este es el orden transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 453-454]



«¿Es verdad que esto que se llaman los momentos transcendentales del ente, o la entidad en general, sea un sistema de notas? La Escolástica parte de la idea de que estas notas son términos de conceptos: yo tengo, por ejemplo, el concepto del ente, el concepto de lo uno, el concepto de lo verdadero, el concepto de algo. La Escolástica cae en la cuenta de que no todas las cosas son igualmente unas; que todas ellas son unas, pero que en cada una la unidad se parece poco a la de otras, por lo menos en muchas de ellas. Y ahí echan mano del concepto de analogía. Todo eso es verdad. Pero la cuestión queda en pie, porque, como quiera que sea, entonces lo que sería transcendental es mi concepto. Lo cual es otra historia. Yo estoy hablando de las dimensiones transcendentales del ente, de lo real. Sea o no analógico el concepto de que yo tengo que echar mano para hacer una ciencia de lo transcendental, son cosas completamente distintas el orden transcendental y mis conceptos. No confundamos el orden transcendental con un sistema de conceptos transcendentales. Son cosas diferentes.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 78-79]



«El orden transcendental no reposa sobre sí mismo. Lo contrario es un gran prejuicio. No reposa sobre sí mismo porque no es un sistema de conceptos y porque no es *a priori*.

En primer lugar, empecemos por el *a priori*. Que el orden transcendental sea *a priori* respecto de las cosas que son, ¿dónde está dicho? Si las realidades de que se tratara fueran entes fabricados, entonces sí, evidentemente. La fabricación de unos entes podría tener por lo menos un cierto apoyo en unas estructuras diferentes al ente en cuanto tal, a las cuales tendría que acomodarse el artífice para fabricar las cosas. Podrá pensarse que eso es lo que le pasa a Dios cuando crea. Salvo que Dios

tenga que regularse por leyes y no por su propia realidad física, que es distinto. Ahora bien, ¿hasta qué punto Dios es un ente subsistente y no simplemente una realidad esencial? Ni tan siquiera en este caso es claro que el orden transcendental funcione para Dios como un orden con el que tiene que ponerse de acuerdo.

En segundo lugar, el orden transcendental podría ser *a priori*, si se tratase de una posición en el sentido del idealismo. En tal caso sí sería *a priori*. Pero ya hemos visto que esto no parece que sea sostenible, porque deja siempre por lo menos el residuo del yo empírico, por un lado, y de las cosas en sí, por otro. ¿Es tan *a priori* como parece el orden transcendental? Podría ser, desde luego, un *a priori*, si se tratase de un acontecer, que es lo que dice Heidegger: el acontecer de la diferencia ontológica. Pero nos encontramos con el punto de partida, *das factum brutum, eines Vorhandenen*, y la verdad es que el orden transcendental no reposa sobre sí mismo, sino que expresa pura y simplemente los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma tan sólo en las cosas que realmente son. Es a esta realidad a la que hay que apelar y no a una presunta norma. [...]

Volvemos a encontrar justamente la idea de Platón, el **orden inteligible** siendo la condición *a priori* del **orden sensible**. Ahora bien, esto no es verdad. No hay más que un orden, el orden real, y la realidad es una mera formalidad; y en esa formalidad en que son reales todas las cosas que realmente son, es donde se encuentra inscrito el orden transcendental. No es nada *a priori*. [...]

Si lo transcendental, por tanto, es esta formalidad, ¿cómo se puede hablar de esa formalidad si no es por un sistema de concepto?

Si el orden transcendental fuera *a priori*, podría pensarse –y esto es lo que ha acontecido en muchos momentos graves de la filosofía– que está presente por un sistema de conceptos. [...] Ahora bien, no es un sistema de conceptos. ¿Cómo se presenta entonces como algo que no es un orden de conceptos?

Alguna vez se me ha objetado que mi idea pobre de la realidad es imposible, porque –un recensante digno de todo respeto lo dice– el concepto más universal es el de ser. Sí, pero, primero, no estamos seguros que lo tengan todos los hombres, y, segundo, no está dicho en ninguna parte que el orden transcendental sea el sistema de los conceptos más universales de la realidad. El orden transcendental es un orden físico, es una dimensión real y efectiva que tienen las cosas. A lo mejor tengo yo conceptos más universales. Pero eso no tiene nada que ver con que expresen el orden transcendental. [...] 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 no es un sistema de conceptos más universales que puedo tener acerca de las cosas, sino que es algo completamente distinto:

la estructura misma de la formalidad de realidad tal como me está dada en la impresión de realidad.

Contra lo que Platón pretendía, no es el concepto, el *νοούμενον*, el *νοῦς*, la manera primaria de acercarse a la realidad para entenderla en su carácter transcendental y en los demás caracteres, sino algo que, a mi modo de ver, modestamente he pensado que es una inteligencia sentiente. Sólo por ella tiene el hombre acceso al orden transcendental, y a esa inteligencia sentiente el orden transcendental le está presente en forma de impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 90-94]



«¿Qué significa ahí *ser*?

La palabra *ser* es a la vez afortunada y desdichada: Afortunada, porque puso en conmoción y movimiento a toda la especulación filosófica **griega**, y algo, muy poco, a la especulación **india**. Pero desafortunada, porque uno llega a creer que las formas conceptuales objetivas de la mente por lo menos se traslucen todas ellas en el lenguaje. Entonces hay alguna observación que hacer. La primera: ¿es verdad que todas las lenguas poseen el verbo *ser*? A lo que se ha de contestar, como saben los lingüistas, que no.

Hay lenguas, muy elementales por cierto, que expresan distintos aspectos de lo que nosotros llamamos *ser* con verbos completamente distintos, a los que yo llamaría *verbos de realidad*. Los lingüistas observan que no se trata de que tengan un concepto de *ser* que lo expresan con muchos verbos, sino sencillamente que no tienen concepto del *ser*. Será un defecto del orden que se quiera, pero no es un defecto para entenderse con las realidades, que es lo que esas lenguas pretenden. Es más que problemática esa forma de pensar de las lenguas indoeuropeas. Ya las lenguas semíticas son un problema en este respecto, al menos el hebreo y el arameo. Las lenguas indoeuropeas se han incrustado en nuestra mente, pero no hasta el extremo de que no haya formas sintácticas que expresen la nuda realidad sin alusión al *ser*. Así sucede con la frase nominal. Por ejemplo, cuando se dice «para verdades, el tiempo», ¿dónde está ahí el verbo *ser*? En ninguna parte. La frase nominal no es una frase donde hay una elipsis del *ser*. Puede haber frases con verbo *ser* que luego constituyen una elipsis, sobre todo cuando la lengua está desarrollada, por ejemplo, en cierta época del griego clásico, en el griego ya formado o en el sánscrito clásico. Pero primariamente hay muchísimas frases nominales en que no hay un verbo *ser* sobreentendido. No se sobreentiende, por ejemplo, cuando se dice «esto, blanco». Ahí se expresa la realidad, la nuda realidad, sin verbo *ser*. Y un ejemplo tenaz y grave de esa forma no elíptica es precisamente la forma de la institución de la Eucaristía por parte de Cristo. Decimos: esto es mi cuerpo, *τούτο μόν ἐστίν τό σῶμα*. Naturalmente, Cristo no lo dijo con

el verbo ser sino con la frase nominal en arameo: *da gufí*, «esto, mi carne». Expresó la realidad de su presencia con más fuerza que con cualquier forma del verbo ser del planeta, aunque Suárez diga en algún sitio, comentando a los protestantes de su tiempo, que si hubiera querido con toda claridad, cómo lo hubiera dicho mejor que empleando el verbo ser. Evidentemente. Hay, pues, la frase nominal, que expresa la realidad, la nuda realidad, con una fuerza directa, sin pasar por el rodeo del ser. La **Escolástica**, heredera en este punto y sistematizadora de **Aristóteles**, llevó el problema del ser por tres dimensiones distintas. Por un lado, el ser que aparece en las frases predicativas es el que llamaríamos **copulativo**. Decimos que A es B. Pero asimismo pensó siempre la Escolástica que decir que A es B supone de una y otra manera el ser de la A y el de la B. Lo cual retrotrae el problema del ser copulativo a un ser anterior que, sin compromiso mayor, puede llamarse y se ha llamado el ser **sustantivo**: aquello que es la A y aquello que es la B. En «este papel es blanco», afirmamos que este papel y su blancura son seres. La afirmación consistiría en decir que esto, que es papel, tiene, además de su ser, el ser de lo blanco.

Ahora bien, esta explicación es lo bastante compleja para que uno se pregunte si es eso realmente lo que tengo en la cabeza cuando digo que este papel es blanco. Ahí el ser copulativo es un útil gramatical que, sin duda ninguna, tiene un sentido – esto es lo que hay que decir a los lingüistas, que se saltan generalmente esta consideración – que habrá que averiguar, pero que, ciertamente, es un sentido derivado de aquello que entendemos por el ser, si de ser se quiere hablar, de la A y de la B. [...]

Ahora bien, decía que no es claro que el ser copulativo exprese la *symploké* o conexión de dos seres en un ser, el ser de la A y el ser de la B y la complejidad en un sólo *ser*, que es AB. Esto es asaz complicado.

Lo menos que hay que decir es que el ser copulativo se funda en el ser sustantivo. Sí, es cierto, pero con tal que nos entendamos sobre qué es eso del ser sustantivo. Reaparece aquí una tesis de **Heidegger** que, en definitiva, ha tomado de la **Escolástica** y de los **griegos**: pensar que el ser es la condición misma para la aprehensión de las cosas sustantivas, y que, por consiguiente, si lo comparamos – como los griegos hacían desde los tiempos de Parménides – con la luz, el *phós*, habría que decir que sólo vemos las cosas a la claridad de la luz, es decir, a la claridad del ser (Cf. *SuZ*, §7, p. 28). Sí, a menos que uno piense un poco más detenidamente en las cosas. En primer lugar, la luz no existe sin una luminaria. Incluso lingüísticamente es así. *Lux* viene de *lumen*: antes de una luz hay una luminaria, la cual tiene un brillo intrínseco que, como tal, no tiene nada que ver con la claridad. Ciertamente, las cosas brillantes, por el brillo que tienen, difunden luz a su alrededor y me permiten ver otras; e incluso la claridad me permite en cierto modo ver el propio brillo que ella produce. Pero ¡qué duda cabe que la claridad se funda intrínseca y constitutivamente en el brillo que tiene la luminaria! Lo primario no es nunca la luz sino la luminaria. Si la luz tiene claridad, es porque la cosa tiene un brillo, el cual, en función

respectiva con las demás cosas, es justo lo que llamamos claridad. Si esto no fuera así, ¿de dónde se iba a mantener la claridad montada sobre sí misma?

Así, pues, cuando yo conozco una cosa y digo de ella que es un ser sustantivo, que tiene una realidad sustantiva, ¿qué es lo que quiero decir?, ¿llamo ser sustantivo – un trozo de hierro, por ejemplo – a tener determinado peso, estructura química, resistencia, dureza, conductividad eléctrica, etc.? ¿Eso es el ser del hierro? No, eso es el hierro a secas, emplee o no el verbo ser, según los idiomas que yo maneje. Eso no es ser. El ser se parece mucho más a lo que pudiera expresarse objetivamente cuando digo: lo que es esto es hierro. Por tanto, ¿cabe alguna duda sobre que **el ser aparece como una especie de reactualización de lo que la cosa sustantivamente es en sí misma como realidad respecto de las demás cosas que hay en el mundo?** Entonces digo: esto es hierro, tiene el ser del hierro. Ese es **el ser sustantivo**. Al decir que el hierro es, este verbo sustantivo no significa ni esencia ni existencia, sino una *acción – sit venia verbo* – que consiste en **afirmar la realidad como siendo**. Pero el ser sustantivo es un acto segundo; por lo menos, un acto ulterior respecto de la sustantividad entendida como nuda realidad. Es, justamente, la función del brillo como claridad.

Por eso me parece desde hace bastante tiempo, y no he logrado cambiar demasiado de opinión, que no se puede hablar de **esse reale**, sino de **realitas in essendo**, la realidad en ser, que no es lo mismo que la realidad sin más. Cuando Aristóteles dice que el *ón* no añade nada al *ánthropos*, hace del *áinei* un concepto que, por no añadir nada al *ánthropos*, Kant podría llamar con razón un concepto vacío. Pero esa vaciedad es la oquedad en que se inscribe la respectividad del hombre a las demás cosas, es decir, el ser como actualidad en la respectividad. No es lo mismo realidad y ser ni aun tratándose de **Dios**, que, por ser irrespectivo, **no tendría ser**. Es, sin embargo, realidad esencial. Por eso los primeros teólogos platónicos llamaban a Dios el *pró ón*, lo anterior al ser. No decían que fuera el ser en sí mismo.

Pero no sólo eso, sino que además hay en la realidad conexiones. Pongamos por caso la conexión causal de las cosas entre sí, que en función transcendental tiene carácter de ser, ser que, sin embargo, no se identifica sin más con la conexión causal en que existen. Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del cambio o la mutación: es una cosa obvia que las cosas existen las unas antes y después de las otras por razón del desarrollo, del despliegue de un acto causal. Ahora bien, ese mismo cambio en tanto que modo de ser, justamente como actualidad en el mundo, es una cosa notoriamente distinta de la conexión causal: es justo lo que llamamos **tiempo**.

Como lo reconocían ya los escolásticos, el tiempo no es el decurso de un antes y un después, sino que es el modo de ser de aquello que, por sus razones causales y sus conexiones intrínsecas y físicas, está incurso y es en

el modo de esa conexión. El tiempo no consiste en que las cosas pasen y dejen de ser, sino en que unas cosas dejan de ser para ser otras. [...] Naturalmente, la Escolástica no tiene la idea del ser que yo he expuesto aquí. Manteniendo esa idea, digo que **el tiempo** es justamente un modo de ser entendido como una actualidad de las cosas en el mundo. No me parece que la experiencia contradiga esta concepción. El que las cosas estén en conexión causal en un cosmos es un problema. El que su venir y estar en el mundo, que es lo que llamamos el ser, tenga esta **condición de entidad ontológica fluente**, eso se justamente **el tiempo**: es el modo de la actualidad de la cosa en el mundo.

Por eso no sólo debe distinguirse, como tantas veces ha hecho **Heidegger**, y en eso consiste una de las fuerzas de su pensamiento, el ser y el ente, sino que – a mi modo de ver – hay que distinguir **el ser, el ente y la realidad**. La realidad no es idéntica sin más con el ser pero tampoco con el ente. Porque el ente es la realidad en tanto en cuanto se la considera desde el punto de vista del ser, mas allí donde todavía no hubiera ser, o se prescindiera de él, la realidad no sería ni *ente*. Ahora bien, ¿esto es un *factum brutum*? No. Es justamente **la realidad primera y radical** sin la cual no habría cuestión. Es la realidad sustantiva misma. El **ser** es un acto ulterior a lo real en tanto que real, como es ulterior la actualidad en el mundo respecto de la nuda realidad que en él es actual. En mi impresión de realidad coinciden *in re* ambas cosas, si se quiere, materialmente, pero en manera alguna coinciden formalmente. Por eso no es verdad que el ser – como pretende Heidegger – sea un acontecer y que no se dé más que en eso que llamamos la existencia humana. Como si, de no haber *Dasein*, no hubiera ser. Esto en manera alguna. Las cosas tienen un ser independientemente de todo *Dasein*, si bien no habría una **inteligencia** capaz de hacer la distinción entre los dos aspectos de la actualidad de lo real. Pero lo que existiría entonces no es el ser sino el ser *en tanto que ser*. Este momento reduplicativo es lo que la **inteligencia** añade; y lo añade porque mi inteligencia forma parte del mundo, porque está respectivamente vertida a las demás cosas en la nuda realidad de mi acto intelectual y de mi facultad intelectual. En esa versión, por ser en una u otra forma actualizadora de toda otra realidad, en tanto en cuanto esta otra realidad se actualiza forma y expresivamente en su respectividad respecto de mí, surge en mi inteligencia eso que he llamado **el ser copulativo**, el cual tiene con el ser sustantivo una cierta unidad, porque el ser copulativo es la actualidad de la realidad en mi inteligencia, respectivamente a ella, y el ser sustantivo es – si se me permite expresarlo así – esa especie de refluencia auto-afirmativa que la realidad sustantiva tiene respecto de las cosas en el mundo, anteriormente a toda afirmación, en su respectividad mundanal. Refluye en cierto modo la actualidad del mundo sobre la cosa que es actual en él. Es esta especie de reflujo o reflexión a lo que llamamos **el ser sustantivo**. Así pues, el ser sustantivo y el ser copulativo tienen una interna, una intrínseca unidad que merecía estudiarse metafísicamente.

Pero esa unidad les viene de que no son sino dos aspectos de algo que es unitario: **la actualidad en la respectividad mundanal en cuanto tal.**

Por esto puede y debe detenerse nuestra atención sobre **lo que ha pasado con la realidad y el ser en la historia de la filosofía.**

Dicho así, un poco dialécticamente, uno puede tomar la postura de que es lo mismo el ser y la realidad. Si así fuera, nos encontraríamos con la idea del **esse reale**. Ya he expuesto por qué razón no me parece aceptable: es **realitas in essendo** en un acto ulterior, pero en sí mismo y formalmente el **esse** no es **reale**, ni la **realitas** es sin más **esse** – veremos enseguida la grave consecuencia a que nos llevaría esto -. Puedo pensar, desde luego, que la identidad de la realidad y el ser se expresa en forma similar a como la realidad es delante del hombre. El **idealismo empírico** nos diría **esse est percipi**, el ser consiste en ser percibido. Pero que la realidad no tenga tal vez realidad ulterior a la que tiene en el momento de mi percepción, no autoriza a decir que su ser consista en ser percibido, sino que habría que decir que es la función trascendental que *tiene* la realidad percibida de la cosa, lo cual es otra historia.

Puede pensarse que la presencia de la realidad idéntica al ser no es la percepción, sino que es la razón. Es la tesis del **racionalismo**. Entonces **esse es concipi**, el ser consiste en ser percibido. **Mente concipio**: concibiendo con la mente es como sé lo que las cosas son, no simplemente ateniéndome a lo que la fugaz percepción me presenta a los sentidos. Porque se podría pensar que **el ser y la realidad son distintos**. Sí, pero según se entienda esta distinción. Por ejemplo, pensando que la realidad pertenece a un orden de cosas en sí que queda al margen, o por lo menos incontrolada, del mundo de la objetividad – fue la tesis de **Kant** -, y en ese caso **esse es poni**, el ser consiste en ser posición. Ciertamente, Kant no pretende, como pretenderá **Hegel**, que la inteligencia produzca en una u otra forma las cosas. En manera alguna. Pero sí que pone a las cosas como objeto, y el ser es para **Kant** lo que las cosas tienen de objeto. La diferencia que hay entre el **ser** y la **realidad** es la diferencia que hay entre **objeto** y **cosa en sí**, en definitiva, entre **fenómeno** y **númeno**. Ahora bien, podría pensarse asimismo que son distintos pero en otra forma: lo que llamamos el ser es justamente el acontecer de las cosas a la luz estática de la temporalidad de mi existencia, de mi existir – es la tesis de **Heidegger** -, y entonces lo que llamamos **realidad no es más que uno de los muchos posibles modos de ser**, que además no es nunca el primero. Esto no es una ocurrencia mía, sino que lo dice temáticamente en su libro. Merece la pena citar la frase: *Realität ist nicht allein eine Seinsart unter andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit* (SuZ, § 43m p. 201), la realidad no solamente es un modo de ser entre otros, sino que se encuentra fundado – es decir, que ni tan siquiera es el primario – en otros modos de ser, que son la existencia, el existir humano, el mundo y el *Zuhandenheit* – me parece que Gaos lo ha traducido por *amanual* [no, Gaos tradujo el “ser a la

mano"]-. Así pues, **Heidegger** piensa dos cosas. Primera, que la realidad no es la forma radical del ser sino una forma de ser entre otras. Segunda, que ni tan siquiera es la radical. Solamente porque me falla mi pretensión de hacer zapatos con un determinado trozo de cuero y un martillo, me pongo a pensar qué es esto, cómo pasa esto, y entonces me encuentro con la realidad. La realidad como encuentro en el mundo estaría fundada en un fracaso, en una dificultad del ser como *Zuhandenheit*. Ahora bien, esto es – a mi modo de ver y después de lo dicho – temáticamente inadmisibile.

En primer lugar, porque **la realidad no es un modo de ser, sino que, justamente al revés, el ser es un acto ulterior de lo real**. Y en segundo lugar, como modo de ser, **el ser sustantivo es primario** respecto d todos los demás modos.

Sucede que **Heidegger**, de una manera inconsiderada, toma la vía de los **fenomenólogos**, que creen que lo que veo y las cosas con que me encuentro primariamente en un edificio son las paredes, las puertas, las habitaciones, los tubos de la calefacción, etc. Todo eso es verdad desde cierto punto de vista, pero lo que llamamos **mi función perceptiva**, mi visión, mi audición y mi tacto, ¿me hacen presente eso que llamamos una puerta o una mesa? Lo que hacen presentes son cosas. Más tarde, sé o no sé – o me han enseñado – que son una puerta o una mesa. Eso es distinto. Pero ver como ver, ¿yo veo una mesa? No, veo la cosa que es mesa.

La realidad, como quiera que sea, no sólo no es un modo de ser, sino que está allende el ser en cuanto tal, como fundamento de éste, precisamente porque **el ser es un acto ulterior de lo real en tanto que real**. Ahora bien, este ser, es decir, la actualidad de la cosa en el mundo, es el fundamento de la complejidad de los **transcendentales complejos**. Y por ser cada cosa en el mundo, es por lo que se halla vertida transcendentamente a las demás. El *verum*, el *bonum* y el *aliquid* no sólo no son momentos directos de la realidad, sino que son momentos del ser de la realidad, es decir, de la actualidad de la realidad sustantiva en esa respectividad que llamamos **mundo**.

Por eso habría que decir que el **orden transcendental** está compuesto o integrado, en primer lugar, por un transcendental, si se me permite la expresión, llamado **simple**, que es la **res** en su nuda realidad sustantiva, constitucionada y dimensionada, y, en segundo lugar, por un **sistema de transcendentales complejos**, fundados en –dejemos el transcendental disyunto para no complicar la cuestión- ese transcendental complejo que llamamos **mundo**. La actualidad de la **res**, de la nuda realidad en ese mundo es lo que llamamos *ser* y, precisamente porque **el ser es una actualidad en una respectividad, cada realidad es como ser, constitutivamente, un *aliquid*, un *verum*, y un *bonum***.

El ente en cuanto tal y como nuda realidad, sin más, no está vertido directamente a una inteligencia y a una voluntad. Mas sucede que, si hay una inteligencia y una voluntad que forman parte de ese mundo, la

actualidad del ser de esta inteligencia y de esa voluntad en las cosas es lo que puede conferir a estas realidades el carácter de *aliquid*, de *verum* y de *bonum*.

Sin embargo, no se piense que con esto ha terminado el orden transcendental. En él hay todavía algo más. De ello hablaremos en las páginas que siguen.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 144-155]



«*Formaliter*, el orden transcendental, la función transcendental, *no* es el correlato de un concepto: es la estructura real de las cosas *qua* reales. Es precisamente el modo de realidad que su talidad determina en cada una de ellas. Y, por consiguiente, desde el punto de vista transcendental la determinación de cada una de las talidades se expresa precisamente en función transcendental por unos caracteres propios de este orden transcendental. Con lo cual queda dicho, en segundo lugar, que el orden transcendental *no es a priori* respecto de las cosas que son. Esta es una de las grandes ideas que de una manera inerte ha gravitado sobre la Filosofía desde hace siglos. El orden transcendental es *antes* que las cosas reales. Y esto es absolutamente falso. No hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas.

Se dirá que podría haber otras realidades. Y a esto contesto diciendo: Pues juto ahí está la limitación y el problematismo de toda investigación de orden transcendental. No ya a pensarse que el metafísico tiene esa soberbia satánica de saber, ya de antemano, todo cuando hay que saber del orden transcendental, y que lo único que necesita es aplicarlo a los pobres hombres, que siglo tras siglo se rompen la cabeza para saber lo que es la luz, o lo que es el ácido nucleico. No. Esto es quimérico.

El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación.

Entonces se preguntará dónde queda la Metafísica general. Yo contestaría que no queda en ninguna parte. Porque la *Metafísica general no existe*. No existe nada más que la Metafísica como ciencia y como saber del orden transcendental. Y lo que se llama Metafísica general sería el ver la realidad en tanto que procedente de Dios y de una causa primera. Pero esto es una consideración extramundana. Intramundaneamente, el orden transcendental es lo que acabo de decir. Y el dinamismo consiste en algo que afecta al orden transcendental: son los modos como la realidad se constituye y se abre a sí misma, los modos como la realidad, en tanto que realidad va dando de sí. Y esa constitución de la realidad es justamente el dinamismo.

El dinamismo es uno de los momentos intrínsecamente constituyentes del orden transcendental en cuanto tal.»

[X. Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 244-245]

COMENTARIOS

«Esto nos lleva al último nudo en el que parecen concluir todas las tensiones anteriores y que significó un obstáculo insalvable para muchas lecturas: el orden transcendental. No es preciso abundar en la importancia del tema: en ello va la suerte de la filosofía. La novedad radical de toda la filosofía de Zubiri, si alguna tuviese, es que lo transcendental no es algo a lo que se llega a través de un fatigoso esfuerzo de conceptualización, sino que es algo *dado*, es algo *sentido* como cualquier contenido concreto, pero precisamente es la forma por la que lo sentido como realidad excede siempre los contenidos concretos en que aparece realizada. Si una formalidad es "realidad", el transcendental por antonomasia será también *realidad*; como las cosas en tanto que reales están conectadas, no sólo por la interrelación de sus contenidos –eso configura un "cosmos" y no son imposibles múltiples "cosmos" independientes–, sino por la comunicación de su realidad, esa unidad configura lo que Zubiri llama *mundo*: "Es mundo la unidad de todas las cosas reales 'en y por' su mero carácter de realidad" (SE 199). La cosa parece bastante clara en lo tocante a la estructura transcendental: "Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primarios: realidad y mundo" (SE 432); en consecuencia, serán transcendentales todas las características que sean coextensivas a la realidad como tal, lo que introduce un tema siempre abierto y hace que la metafísica sólo pueda ser "intramundana" (SE 210), es decir, "de la realidad mundanal en cuanto tal" (SE 201).

Pero Zubiri complica las cosas contaminándolas con un discurso paralelo que, en cerrada discusión con la escolástica, se pregunta por una *estructura* sistemática de los transcendentales, es decir, si los transcendentales configuran un sistema que, como todos los sistemas, se presenta con la apariencia de ser completo y cerrado sobre sí mismo. Ya no se trata, pues, de analizar algo dado, sino de una *elaboración racional*, sometida a toda la provisionalidad inherente a las búsquedas de la razón. La de Zubiri se resume así: "El orden transcendental es el orden de las cosas reales, esto es, como algo 'de suyo'. Estas cosas son 'de suyo' en y por sí mismas; son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también 'de suyo' respectivas; son los transcendentales complejos bien disyuntos (mundo) bien conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos" (SE 432). La última frase deja que ver que la disyunción, que sorprendentemente Zubiri atribuye al mundo, arrastra al resto de los transcendentales complejos y la referencia a la escolástica es diáfana hasta en la terminología, lo cual da pábulo a la suspicacia de que el punto clave

de la metafísica zubiriana es una reformulación dentro de la escolástica y, además, esa estructura queda sistemáticamente cerrada.

Algo similar sucede con la llama *diferencia* trascendental (Cf. SR 191-233), diferencias que se refieren al modo como las cosas reales tienen las notas de suyo; si se trata en definitiva de la diferencia entre esencias cerradas y esencias abiertas, si el sistema de notas constitutivas que determinan una esencia aparece por obra de una elaboración racional problemática, parece claro que la diferencia entre esencias cerradas y abiertas (incluso el que haya tales esencias) dependerá de una elaboración racional de la estructura trascendental.

Es ahora cuando surge en toda su crudeza la cuestión de si ese constante recurso expositivo a la crítica interna de la escolástica termina por contaminar la metafísica zubiriana con lo criticado. El tema ya ha sido ampliamente debatido en la literatura zubiriana con plena conciencia de su alcance, pues se ha llegado a sospechar "la posibilidad de que en *Sobre la esencia* estuvieran presentes dos fuentes metafísicas básicas" (J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, p. 116), sospecha que no descarto de modo absoluto, pero que me parece poco probable observando el conjunto de la evolución intelectual de Zubiri. Más verosímil me parece pensar en cierto grado de inmadurez y de precipitación en este punto por el afán zubiriano de ofrecer una obra sistemáticamente completa, lo que le lleva a rellenar algunos puntos con restos de naufragios sin suficiente examen de su estado. Por mucho que se hable de la caducidad de lo real como "sentida" (SE 470), eso cabría incluso extenderlo a la totalidad del "cosmos" y, en este caso, sería la ciencia la que valoraría la fuerza de esa postura; pero, si se aplica al "mundo", se está entendiendo este término en sentido talitativo como zona de las cosas reales y, en este sentido, se puede dejar abierta todavía una puerta (quizá "causal", pues el tema de causalidad no ha sido replanteado) a alguna realidad "extramundanal", pero ese "mundo" así entendido no sería trascendental; si se entiende como trascendental, una hipotética realidad extramundanal no podría limitar la realidad en una metafísica intramundana puesto que sólo podríamos tener alguna noticia de ella si tiene alguna manifestación mundanal pues, en caso contrario, la definición resulta arbitrario denominarla "realidad". La única limitación que parece aceptable es puramente nominal y sin consecuencias: la realidad actualizada intelectivamente no se identifica necesariamente con la realidad sin más. No se puede disimular que el problema básico yo no es el carácter disyunto *del mundo*, sino la presencia dentro del orden trascendental de la *disyunción* que limita ese orden y esa disyunción, entendida como limitación de los transcendentales conjuntos (*bonum, verum* y ahora también *pulchrum*) aparece todavía en 1975 (Cf. SSV 386-391), es decir, cuando ya Zubiri había desplegado todos los cursos que son la base de la trilogía teológica; si se mantiene esta problemática elaboración racional, quizá se deba al interés de Zubiri en que la metafísica intramundana no se cierre sobre sí misma dando la apariencia de un absoluto de lo inteligido, pero esto exige acabar con toda apariencia de dualidad en la "inteligencia

sentiente” y, por ello, habrá que conceder que tal característica disyuntiva es “una consecuencia determinada, entre otras razones, por la noción de inteligencia con la que Zubiri opera.

No es extraño, pues, que Zubiri revise este punto clave y éste sea el argumento básico del importante curso *Sobre la realidad*. Se trata fundamentalmente de insistir en la importancia del orden transcendental y subordinarle cualquier conceptualización de la estructura racional de los transcendentales, la cual siempre será más o menos deficitaria respecto al carácter constitutivamente abierto del orden transcendental. Zubiri se enfrenta con firmeza al intento neoescolástico de clausurar en un sistema definitivo la estructura de los transcendentales, pero, en mi opinión, eso estaba también bloqueando su propia obra anterior, demasiado cerrada sobre sí misma quizá por influencia de la propia escolástica ahora imputada: “La metafísica es un sistema abierto, lleno de tantas dificultades en el orden transcendental como pueda haberlas en un cromosoma para saber la función represora que puedan representar ciertas combinaciones genéticas o no. esto es claro. Yo podré no tener razón. Esto es otra cuestión. Pero éste es un problema abierto en que la mente tiene que entrar con todas las dificultades que tiene y no limitarse a una especie de cuadro sinóptico, que se aprende o se deja [...]. Hay que ir alumbrando penosamente esto de qué pueda ser un orden transcendental. Que en estos balbuceos mi intento carezca de razón y sea fallido, eso no tiene importancia” (SR 156-157). Si ahora queda claro, en *Sobre la esencia* Zubiri había acercado en exceso el orden transcendental abierto (dado, por tanto) a una determinada estructuración racional, excesivamente cerrada, de los transcendentales, algo que tampoco desapareció del todo en el curso citado.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 223-226]



«La denominancia de la metafísica en *Sobre la esencia* hoy no merece discutirse; es conforme con la línea básica de todo el pensamiento de Zubiri, aunque no conozcamos bien todos los pasos, y él mismo lo explicita en afirmaciones tajantes: “La metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía (...). Metafísica es la definición formal de filosofía” (PFMO 17-17). La dificultad para el lector, en realidad uno de los nudos que lo pueden ahogar, es que Zubiri no explicita lo que entiende con ese término. Queda claro que su tema central es la “realidad y no “ser”; la “ontología” es una de las bestias negras de este momento del pensamiento zubiriano hasta el punto de que uno de los motivos reiterados es la contraposición entre realidad y ser, que ahora parece excluyente arrojando al ser en la periferia de la metafísica pues ni funda el orden transcendental ni aparece incluido en él (SE 403-417). Por una parte, con este cambio fundamental el término “metafísica” parece enlazar con la tradición al tratar de algo que está “más allá” de lo obvio; por otra parte, si eso obvio es lo físico, en una “metafísica intramundana” (SE 303) no hay nada “transfísico”

y por tanto debe tratarse de algo *en lo dado*, aunque no es lo obvio en su inmediatez; la relación entre lo obvio y lo que aparece metafísicamente como “la violencia de la visión de lo diáfano” (PFMO 23) marca algunos de los pasajes más escarpados de *Sobre la esencia*. Hoy nadie dudaría que, tanto entre los admiradores como entre sus detractores, el sentido tradicional dominó completamente y ahogó el nuevo, dando por resultado “otra” metafísica, rival de las restantes y para algunos preferible, pero vulnerable a la numerosa crítica de la época a “toda” metafísica; sólo mucho después (PFMO 16-36) Zubiri se explicó con claridad sobre este punto, si bien el enlace preciso entre lo dado y las elaboraciones de la razón deberá esperar a su última obra [*Inteligencia sentiente*].»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 212-213]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten