

## INTELIGENCIA Y FUNCIÓN TRANSCENDENTAL EN XAVIER ZUBIRI

Diego Molina García. Universidad de Sevilla

**Resumen:** En el presente trabajo se analiza: 1º La idea de función transcendental en Platón, Aristóteles, Hegel y Nietzsche. 2º La logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad como principios interpretativos de la historia de la filosofía. 3º La estructura de la función transcendental en la filosofía de Zubiri.

**Abstract:** In this text we analyse: 1º The idea of transcendentals function in Plato, Aristotle, Hegel and Nietzsche. 2º The logification of the intelligence and the entification of reality as principles to interpret the history of philosophy. 3º The structure of the transcendentals function in Zubiri's philosophy.

La idea de la existencia de un orden transcendental es cooriginaria con el nacimiento de la filosofía misma. La filosofía comenzó con la creencia fundamental de que detrás del caos aparente que captan los sentidos existe una permanencia oculta y una unidad sólo discernible por la razón; detrás de la aparente multiplicidad del universo que nos rodea existe un orden fundamental que la razón puede descubrir. De modo que, la filosofía misma, en su origen histórico, tienen esencialmente que ver con el orden transcendental, tan esencialmente que sólo cuando tal orden fue expresamente puesto de manifiesto surgió la filosofía. Y creo incluso que esto puede ser aceptado por quienes niegan dicho orden. Lo que suele ocurrir es que cuando se niega su existencia, asistimos a un situación especialmente paradójica; la negación de la filosofía sólo se puede hacer desde la filosofía misma y, en este sentido, se reconoce o no, es también filosofía.

Permítaseme insistir en esta cuestión: allí donde hay filosofía hay también una explicitación del orden transcendental, de tal modo que el desarrollo histórico de la filosofía puede ser analizado desde esta perspectiva fundamental; esto es, desde el descubrimiento, explicitación y reflexión de algo relativo a este orden. Así, si la filosofía de Zubiri es una auténtica filosofía con aportaciones originales tendrá algo nuevo que decir sobre el orden transcendental. Ahora bien, algo nuevo no significa que se tenga que partir de cero, en Zubiri, la tradición está asumida y superada. Aunque indudablemente, hay que tener en cuenta que en toda filosofía que pretenda dar nuevas soluciones a los clásicos problemas de la filosofía se da siempre una peculiar reconstrucción histórica de las cuestiones filosóficas abocadas a la fundamentación de tesis de carácter sistemático. ¿Dónde se encuentra, pues, la original aportación de la filosofía zubiriana?. El término 'transcendental' en la utilización que Zubiri hace de él, tiene poco que ver con su más común significado histórico. «¿Qué

es lo transcendental?— escribe Zubiri— Lo que es transcendental 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 transcendental es la realidad en impresión.»<sup>1</sup>

Si se plantea el problema filosófico de la realidad y de la intelección a un nivel adecuado de radicalidad se advierte pronto que saber y realidad son congéneres y, por tanto, inseparables. O lo que es lo mismo, que la realidad es el carácter formal como las cosas se actualizan al hombre en la aprehensión.

Aunque el tema es suficientemente amplio y complejo, conviene exponer, aunque sea brevemente, las líneas fundamentales por las que ha transcurrido históricamente la reflexión sobre el orden transcendental en cuatro filósofos decisivos: Platón, Aristóteles, Hegel y Nietzsche. Asimismo expondremos las líneas interpretativas básicas que usa Zubiri en la reconstrucción histórica de los problemas filosóficos de la realidad y la intelección, que él llama respectivamente entificación de la realidad y logificación de la intelección.

### *Platón y Aristóteles*

Podríamos empezar por cualquier otro, pero nadie puede negar que en Platón tiene lugar un planteamiento de lo transcendental que de un modo u otro ha gravitado permanentemente a lo largo de toda la historia de la filosofía constituyendo un modelo paradigmático de lo que en filosofía ha sido el orden transcendental.

Platón parte del descubrimiento de una insuficiencia: el mundo no puede pensarse desde el mundo mismo. Y sin embargo, la realidad del tiempo muestra que, en este flujo, tiene que darse una permanencia para que el mismo movimiento tenga sentido. La evidencia de la mutabilidad del mundo sólo tiene sentido desde un horizonte de reposo.

Tener ser, incluso desde el punto de vista gramatical, es tener una determinación. Preguntar qué son verdaderamente las cosas es preguntar por lo que propiamente les pertenece. Lo que propiamente llamamos «las cosas» está constituido por un conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan. Por eso, es posible que parezcan una cosa y sean otra. Cuando queremos enseñarle a alguien qué es una cosa, por ejemplo el vino, lo primero que hacemos es mostrárselo, dárselo a probar. Al aprehenderlo en su experiencia, lo que ha aprehendido, aun sin darse cuenta, es algo peculiar del vino, «su aspecto», que no es exclusivo de este vaso concreto de vino, sino del vino en general. Ha aprehendido su «*Eidos*»; el conjunto de rasgos que determinan una cosa<sup>2</sup>. Pero, ¿qué es propiamente el «*eidos*?».

<sup>1</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*. Madrid, Alianza Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 114.

<sup>2</sup> Cfr. Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid, Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, 9º ed., 1987, p. 62.

«Una cosa, -dice Zubiri- no se limita a poseer ciertos rasgos o a carecer de ellos. Tanto en su posesión como en su carencia, se refleja además, o el cumplimiento o el defecto de ciertos rasgos perfectos, a los que se aproxima positiva o privativamente la realidad. (...) Los llamados rasgos reales no hacen sino 'estar' simplemente en la realidad; los otros no 'están' en ella, sino que más bien 'resplandecen' positiva o negativamente en las cosas. Platón considera primariamente la realidad desde este segundo punto de vista como relucencia de algo(...). La realidad sensible en sí misma no hace sino realizar en vario grado la idea que en ella resplandece.»<sup>3</sup>

De modo que, nada pertenece propiamente a las cosas concretas, a ésta o aquélla, ya que las cosas son mudables, plurales, caducas. Nada tiene pues, en sentido estricto, ser, excepto la determinación misma. A esta determinación llamó Platón *eidos*. De esta manera, se puede afirmar la inmutabilidad del ser sin negar la existencia de entes particulares y mudables. Las cosas no tienen otro ser que el ser del *eidos*. Este hombre o este roble no podrían aparecer como tales si no estuviesen ya, de algún modo, como *eidos* hombre o *eidos* roble ante nuestra inteligencia. La presencia de la cosa no es en realidad de ésta sino de la idea. «Las cosas se parecen más o menos a las ideas que en ellas resplandecen.»<sup>4</sup> Pues bien, son las ideas platónicas las que constituyen la *physis*, la naturaleza de las cosas. Como afirma R. Panikkar:

«Las ideas platónicas son la auténtica *physis*; ellas constituyen el ser inmutable frente al cambio fenoménico incesante, el objeto real del saber frente a la pluralidad de las opiniones y el fin auténtico de nuestra voluntad frente a las excitaciones extraviadas de nuestros deseos.»<sup>5</sup>

Por lo tanto, la auténtica realidad de las cosas está constituida por entidades inteligibles, subsistentes y separadas. Las críticas de Aristóteles a Platón se centrarán, a este respecto, en la innecesaria duplicación de lo real para racionalizar el movimiento y el ser del mundo sensible,<sup>6</sup> y en la imposibilidad de explicar la relación entre las cosas sensibles y las ideas.

«Y, en cuanto a la participación, —escribe Aristóteles haciendo referencia a Platón— no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquellos ni éste se ocuparon de indagar

<sup>3</sup> Idem, pp. 62-63.

<sup>4</sup> Ibídem, p. 63.

<sup>5</sup> Panikkar, R.: *El concepto de naturaleza*. Madrid. Instituto de Filosofía «Luis Vives»(C.S.I.C.), 2ª ed., 1972 p. 80.

<sup>6</sup> Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos (Edición trilingüe por A. García Yebra) 2º ed.(A, 991b 2-3.)

qué era la participación o la imitación de la Especie<sup>7</sup>.»

Así pues, el mundo inteligible, integrado por entidades inmutables y diferentes de las cosas que de ellas participan constituye una transcendentalidad dotada de los siguientes caracteres básicos: autonomía, separación, inmutabilidad, aprioridad y perfección. Se trata, en cuestión, de una profunda dualidad introducida por Platón entre las ideas y las cosas. En primer lugar, no cabe duda de que el orden transcendental constituido por las ideas platónicas proviene de una reflexión sobre el mundo sensible. Está constituido en función de él. En efecto partiendo del mundo sensible y reflexionando sobre él, Platón va construyendo el mundo de las ideas como una explicación de lo que aparece en las cosas como rebasando en ellas. Así, las cosas sensibles aparecen ante el logos platónico como mudables e imperfectas. No obstante, en ellas se deja traslucir también la presencia de algo inmutable y perfecto. El movimiento de la filosofía platónica no será otro que ir progresivamente separando de las cosas todo aquello que, aún estando presente de algún modo en ellas, no obstante no puede estar sino en otro lugar radicalmente separado; el mundo inteligible.

Para Zubiri, este movimiento pone en marcha y supone la logificación de la inteligencia que, al separar primero el inteligir del sentir, y al identificar el inteligir con la visión de aquello que la predicación nos muestra, el ser copulativo, desemboca de modo necesario en la separación del orden transcendental así inteligido: el mundo de las ideas.

El mundo de las ideas está construido en función del mundo sensible, en función transcendental. Aunque la filosofía platónica suponga en su resultado el enmascaramiento de tal función. En efecto, lo que ha surgido por reflexión conceptiva a partir del orden sensible, se instaura ahora como algo totalmente independiente de este orden. Así, la filosofía platónica que supone, en cierta medida, la puesta en marcha del orden transcendental, lo cierto es que ha desembocado en la radical anulación de tal función. El mundo de las ideas, el orden transcendental, no depende del orden sensible, ha llegado a ser totalmente autónomo y ha sido elevado a rango de ser, causa y principio de éste. En Platón, la transcendentalidad se ha trocado en transcendencia metafísica, meta-sensible.

Este planteamiento, con numerosas variantes, ha constituido uno de los temas más recurrentes de la filosofía occidental.

Todos los conceptos claves de los sistemas filosóficos están así profundamente afectados de una manera u otra por la dualidad. Precisamente, las críticas de Aristóteles a Platón, se centrarán en la innecesaria duplicación de lo real para racionalizar el movimiento y el ser del mundo sensible, y en la imposibilidad de explicar la relación entre la realidad sensible y las ideas. Sin embargo, en el tratamiento aristotélico del problema de la esencia hay una preponderancia del *logos* sobre la *physis*. Como de lo particular no hay ciencia, sólo es definible lo universal, y así, la esencia

<sup>7</sup> Aristóteles: *Metafísica*, (A, 987b 10-15)

hace referencia a un momento formal de universalidad específica. Para Zubiri, Aristóteles no planteó con radicalidad el qué de la esencia física en el individuo, pero lo específico del individuo es la unidad del concepto en cuanto realizado en múltiples individuos. El hecho de que no pueda definirse sino lo específico no significa que lo no específico no sea esencial. La esencia no consiste en lo que puede ser definido. «Un individuo puede poseer muchos caracteres esenciales para él y que no sean específicos. (...) Una cosa es averiguar qué es lo esencial de algo, otra que lo averigüado sea formalmente una definición»<sup>8</sup>

Aristóteles, en lugar de abordar el qué, la esencia por sí misma, intenta determinar cómo se articula el individuo dentro de la especie. Cómo se coloca una cosa dentro de una clase de cosas, dejando intacto el momento físico esencial de este individuo concreto.

La concepción aristotélica está volcada hasta tal punto en la vía del *logos* que es imposible hablar de esencia de realidades que no admitan multiplicación numérica. «La especificidad —afirma Zubiri— es formalmente ajena a la esencialidad»<sup>9</sup>.

La función que desempeña en un individuo los caracteres esenciales, es una función estructurante y no especificante. Aristóteles no discrimina entre esencia abstracta y esencia física, precisamente porque el sujeto de atribución de los predicados es el sujeto de inhesión de las notas reales.<sup>10</sup>

La dificultad de estas concepciones logificantes y entificadoras radica en que al intentar apresar el ser de las cosas, este se les ha escapado fuera de ellas una y otra vez. Desde este punto de vista la filosofía occidental es un intento de destrucción de la metafísica dualista y, al mismo tiempo, de recuperación de la función trascendental. En esta línea creemos que deben ser interpretados los últimos grandes metafísicos de la tradición filosófica moderna. Hegel y Nietzsche.

## Hegel

Es un tópico considerar a Hegel como la culminación de la metafísica occidental en su progreso hacia la eliminación de todas las dualidades y de todas las oposiciones insalvables que la filosofía ha ido construyendo desde Platón. Asimismo puede ser considerado el más grande y consecuente de los platónicos en la medida en que realiza casi exclusivamente todas las posibilidades que el platonismo encierra.<sup>11</sup> La

<sup>8</sup> Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 90

<sup>9</sup> Idem, p. 92

<sup>10</sup> Estas críticas de Zubiri a la filosofía aristotélica se enmarcan dentro de la propia concepción zubiriana de la esencia real. La esencia no es lo que corresponde a la definición, y por tanto, es errado y ocioso buscar la esencia en el análisis metafísico. La esencia real se determina en el análisis de las estructuras reales, de las notas y de la función que estas desempeñan en el sistema constitucional de la sustantividad individual. Es la esencia como momento físico. La esencia que Zubiri busca, es pues, la esencia física y no metafísica.

<sup>11</sup> A este respecto ver la tesis que defiende Victor Gómez Pin en *El drama de la ciudad ideal. (El nacimiento de Hegel en Platón)* Madrid, Taurus, 1974.

misión que Hegel se impone es elevar el platonismo de filosofía a sofía. Esto es, desarrollar el proyecto platónico elevándolo a la categoría de sistema. Este sistema abarca al mundo entero como una totalidad comprendida en la que todas las cosas sus relaciones aparecen en su forma y contenido actuales. En el sistema se alcanza la identidad sujeto-objeto y pensamiento y realidad. Pues bien, que el sistema lo abarca todo, significa que sólo es comprensible desde la función transcendental. Si en Santo Tomás el orden transcendental no hacía sino expresar los caracteres más comunes que tiene lo creado en tanto que creado, y en Kant, lo constituyente del objeto en cuanto tal, en Hegel aparece como conformador interno de la realidad.<sup>12</sup> Según la concepción hegeliana, la *Ciencia de la Lógica*, no es sólo una ciencia acerca de lo absoluto sino que es la forma absoluta de lo absoluto mismo en su interno devenir.

«De ahí —nos dice Zubiri— que el orden transcendental para Hegel, según nos dice expresamente 'no es sino el espíritu mismo de Dios, en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito'. La lógica es pura y simplemente metafísica, y con ello teología, teología primaria y radical, aquella teología en que se constituye precisamente el orden transcendental mismo. En segundo lugar, ese orden transcendental es un sistema de conceptos, es precisamente el concepto como sistema. En tercer lugar, ese orden transcendental como sistema conceptivo es formalmente moviente, y su movimiento consiste en dialéctica. En cuarto lugar, ese orden transcendental, precisamente porque es el orden de lo absoluto, es algo anterior a las cosas determinadas. En quinto lugar, esas cosas determinadas no son sino algo conformado por ese orden absoluto, por ese orden primario y antecedente.»<sup>13</sup>

La función transcendental de las realidades concretas ha sido históricamente expresado en Hegel a través de la dialéctica entre lo singular y lo universal, entre lo finito y lo infinito y el concepto de universal concreto que de ello resulta. Así, el sistema hegeliano consigue integrar unitariamente lo finito, lo concreto y lo negativo en la unidad de lo absoluto. Y es desde este movimiento de lo finito, en este devenir histórico del individuo desde donde va surgiendo dialécticamente el orden del absoluto. En el fondo se trata de la astucia de la razón que consigue que cada individuo al buscar sus propios intereses limitados y subjetivos, realice, sin embargo, un orden universal. La idea absoluta que se realiza en función del movimiento de las individualidades concretas no es sino una forma de conceptualización de la función transcendental. No se trata ya pues, como en Platón, de un orden separado de las cosas; el orden transcendental hegeliano surge exclusivamente en función del orden

---

<sup>12</sup> A este respecto consultar el término 'transcendental' en Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza Ed. Vol.IV, 4º ed. 1982.

<sup>13</sup> Zubiri, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza Ed., 1994, pp. 294-295.

de lo concreto e individual.<sup>14</sup> El orden transcendental hegeliano surge en función de lo que, en terminología zubiriana, llamaríamos orden talitativo. Sin embargo, este orden transcendental construido en función del orden talitativo acaba finalmente por suprimir el propio orden talitativo.

Así, precisamente porque hay saber absoluto, el sistema hegeliano puede asumir todas la concreciones y finitudes de la realidad, pero al mismo tiempo, éstas han quedado vaciadas de su radical concreción y finitud. Si el saber absoluto como saber dialéctico consigue integrarlo todo, lo hace a costa de vaciar en concepto y en pensamiento el todo de lo real. De tal modo que, el sistema hegeliano, que suprime las dualidades platónicas, se realiza a costa de subsumir el orden talitativo en el orden transcendental. La metafísica ha llegado a su culminación precisamente porque Hegel ha conseguido introducir el mundo sensible de platón en el orden transcendental.<sup>15</sup> El orden talitativo, en cuanto tal, al quedar absorbido dialécticamente, ha sido anulado. La dialéctica hegeliana nos muestra como su resultado que sólo hay orden transcendental; esto es, Espíritu Absoluto

### Nietzsche

La filosofía de Nietzsche representa la otra cara de la filosofía hegeliana. Si para Hegel el orden transcendental es el todo de lo real, para Nietzsche el orden talitativo es también el todo de lo real. Hegel y Nietzsche representan así la consumación de la metafísica dualista desde dos posiciones radicales; bien negando la talidad (Hegel), bien negando al transcendentalidad (Nietzsche): Lo que en el fondo se niega es la dualidad de los dos mundo introducida por Platón<sup>16</sup>.

Es un lugar común que para Nietzsche, el mundo de las ideas platónico ha sido una ilusión que imperturbablemente ha dominado la filosofía occidental. De ahí que la negación radical del platonismo significara asimismo la negación de toda transcendentalidad y la consecuente afirmación de un mundo de talidades. O dicho de otra forma, como afirma Hernández-Pacheco: «Nietzsche representa en la tradición, el

<sup>14</sup> A este respecto es interesante el comentario de Marcuse sobre la *Ciencia de la Lógica*: «El verdadero ser —en la concepción hegeliana— no reside más allá de este mundo sino que existe sólo en el proceso dialéctico que lo perpetúa. No hay una meta fuera de este proceso que pudiera significar la salvación del mundo.(...) Este sistema abarca al mundo entero como una totalidad comprendida en la que todas las cosas y todas las relaciones aparecen en su forma y contenido actual, es decir en su noción. En él se alcanza la identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad.» Marcuse, H.: *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Ed. 6º ed., 1981, pp 166-167.

<sup>15</sup> En este sentido es sumamente interesante la tesis defendida por Gómez Pin, según el cual, «Platón llegó casi a la contemplación, pero no dio el paso último y definitivo; no se atrevió a contemplar porque no quiso asumir el hecho de que lo indeterminado, lo caótico, la alteridad y el mal constituyen caracteres inherentes al campo eidético mismo.(...)En efecto, La *Ciencia de la Lógica* constituye a la vez: 1) el canto más exaltado del platonismo que nos ofrece la historia del pensamiento; 2) la realización más exhaustiva de las posibilidades que el platonismo encierra; 3) la crítica más radical del platonismo acaramelado.» Gómez Pin, V.: *El drama de la ciudad ideal*. Madrid, Taurus, 1974, pp.66-67.

<sup>16</sup> A este respecto es interesante consultar el libro de J. Hernández-Pacheco : *F. Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona, Ed. Herder, 1990.

intento de garantizar como posible esa reflexión absoluta de la voluntad sobre su situación fáctico-histórica, es decir, un intento de afirmar absolutamente la vida, aun a pesar de su finitud.»<sup>17</sup>

Una filosofía como la de Nietzsche ceñida a la pura concreción de las talidades, por pura coherencia interna, está abocada a la concepción del eterno retorno. Como las talidades en sí mismas no pueden generar ninguna novedad —sólo dan de sí puras recombinaciones de elementos—, el mundo se convierte en un sistema cerrado, repetitivo y circular. Ahora bien, ¿dónde está en el sistema filosófico nietzscheano el orden transcendental?

Así como Hegel tuvo que absorber el orden talitativo en el orden transcendental, a Nietzsche le corresponde la tarea inversa. Un orden talitativo puro es un puro devenir sin más, pero si el devenir siempre se repite, entonces estamos imprimiendo en el devenir, el ser inmutable platónico. El eterno retorno, en tanto que siempre se repite, 'siempre es', es inmutable, es transcendental. Además, el eterno retorno «nos permite reconstruir esta unidad de la existencia temporal, como condición de posibilidad de una unidad reflexiva que la voluntad exige incondicionalmente»<sup>18</sup>

Nietzsche, al igual que Hegel, se ve así obligado a cerrar la metafísica clásica. Sólo existe este mundo finito que deviene siempre, y nada más. Sólo existen las cosas de este mundo y nada más. Si es cierto que ha sido un legado de estos pensadores la consumación de la dualidad platónica, también lo es que el mundo sigue estando abierto y la historia sigue avanzando y que ya no es posible pensar la relación entre el orden talitativo y el orden transcendental tal y como lo pensaron Platón, Hegel y Nietzsche.

La filosofía de Zubiri puede ser considerada como radicalización del concepto de función transcendental desde una inteligencia radicalmente sentiente. La originalidad de la filosofía de Zubiri se cifra en poner explícita y formalmente de manifiesto la función transcendental. Zubiri parte de un hecho a su juicio incontestable, precisamente por ser un hecho y no una teoría; la intelección no es sino la actualización de lo real en inteligencia sentiente, descubriendo por un procedimiento puramente descriptivo, en qué consiste la intelección. Pero, ¿qué implicaciones tiene esta afirmación? :

Que toda intelección sea intrínsecamente sentiente significa que toda actualidad intelectual tiene un momento de talidad que está actualizado en impresión, que el contenido concreto impresivamente actualizado es un componente esencial de todo acto de intelección cualquiera que sea su modo. Pero además, por ser impresión de realidad ello hace que este momento transcendental esté también siempre, físicamente dado en impresión. Decir que la inteligencia es sentiente implica pues dos cosas que van intrínsecamente unidas: 1. Que la inteligencia humana, es intrínsecamente talitativa, sin que bajo ningún concepto pueda, en tanto que pura inteligencia sentiente, rebasar este ámbito. 2. Que el momento transcendental de impresión de

<sup>17</sup> Op. cit. p. 299.

<sup>18</sup> Idem, p. 299

realidad y la transcendentalidad que actualiza la inteligencia, por muy transcendental que sea, estará siempre y en todo caso en función de las talidades que en ella se actualizan.

Esto tiene importantes consecuencias. Como hemos visto, toda filosofía nace como explicitación del orden transcendental y tal orden es el único que puede proporcionarnos una visión unitaria de lo real. Según Zubiri, ni Platón ni Hegel ni Nietzsche consiguieron una concepción unitaria. Platón porque estableció una dualidad insalvable entre lo talitativo (cosas) y lo transcendental (ideas), Aristóteles porque intentó solucionar los problemas planteados por el dualismo platónico con una solución logificada. Hegel porque anuló el orden talitativo en el transcendental, es la idea de Espíritu Absoluto, y Nietzsche, porque suprimiendo toda transcendentalidad, intentó repensar la talidad misma en cuanto tal como transcendental y de ahí provienen las nociones de Eterno retorno y Voluntad de poder. Lo que Heidegger supo ver con notable lucidez, fue que, a pesar de todas las modificaciones sufridas por el orden transcendental a lo largo de la historia de la filosofía, la idea de ser y, por tanto, de lo transcendental, no han sido sometidas a revisión.

Nietzsche puso de manifiesto la radical insuficiencia de toda la concepción anterior. Zubiri añadirá que dicha insuficiencia está justamente en ser concepción. De ahí su empeño por encontrar un nuevo acceso no conceptual al orden transcendental. Solo una crítica radical de la dualidad del inteligir y el sentir, esto es, solo una inteligencia sentiente puede conducir, según Zubiri, a una concepción unitaria de lo real.

### *Logificación de la intelección y entificación de la realidad como principios interpretativos de la historia de la filosofía*

Para Zubiri, toda la filosofía occidental es, desde su mismo origen en tiempos de los griegos, reductiva e idealista. Reductiva porque ha entendido invariablemente lo real como ente y la intelección como logos. Idealista por considerar que, primordialmente, el camino de acceso a lo real es el concepto.

Todo el pensamiento zubiriano se puede resumir en este esfuerzo por encontrar un camino de acceso a lo real más radical que el camino del logos y que esté fundado en el hecho mismo de la intelección. Se trata de una crítica radical a los modos tradicionales de comprensión de la realidad y de la inteligencia. Si bien es verdad que Zubiri ha sometido a la filosofía moderna y contemporánea a una fuerte reducción interpretativa, en unos aspectos lúcida y otros discutible, con el consiguiente riesgo de caer en la inexactitud hermenéutica, no es menos cierto que tal tipo de tratamiento proporciona la oportunidad de hacer patentes supuestos ontológicos poco evidentes en las concepciones filosóficas ya superadas. Y, en todo caso, hay que tener en cuenta que en Zubiri, como en cualquier otro filósofo creativo, la interpretación de la tradición es abordada desde y con vistas a la elaboración de su propia filosofía.

Toda la interpretación zubiriana de la historia de la filosofía, se centra pues, en estas dos expresiones: logificación de la inteligencia y entificación de la realidad. La

primera se refiere al problema de la inteligencia y la segunda al problema de la metafísica. Para comprender a Zubiri hay que situarlo en esta perspectiva que supone tanto superación como conservación del pasado filosófico.

La filosofía de Zubiri nos conduce a un replanteamiento de los propios fundamentos sobre los que ha reposado la filosofía occidental. Esto supone una de-construcción de la historia del pensamiento como requisito previo para presentar este modo radical de comprender la inteligencia y la realidad.

### *Logificación de la intelección*

En el prólogo a *Inteligencia y Realidad* nos dice Zubiri:

«A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra entender. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene, en el fondo, una afirmación: entender es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.»<sup>19</sup>

Analicemos más detenidamente este texto en el que Zubiri hace tres afirmaciones de importantes consecuencias: 1. Que toda filosofía diferencia entre sentir e entender. 2. Que entender es posterior a sentir. 3. Que entender se opone a sentir.

Atendiendo al primer punto podemos indagar, en qué consisten las diferencias fundamentales, según la tradición filosófica, entre sentir e entender.

La filosofía clásica y medieval entendieron la sensación y la inteligencia como dos facultades distintas. Los actos de sentir e entender fueron considerados como actos de facultades, con lo que el acto de sentir y el acto de entender fueron subordinados al estudio de las facultades resbalándose sobre los actos mismos de sentir e entender. El primer equívoco viene pues, del deslizamiento que ejecuta la filosofía clásica desde el acto a la facultad.<sup>20</sup>

Con la filosofía moderna, a partir de Descartes, el deslizamiento se produce en otra dirección; dentro del acto mismo de intelección. Se considera que entender y sentir son dos modos de 'darse cuenta' y como tal, dos modos de conciencia. Por lo que, la intelección como acto, pasa a ser acto de conciencia. Esto supone una sustantivación de la conciencia que significa: Primero, que la conciencia es algo que ejecuta actos y, segundo, que lo que formalmente constituye al acto intelectual es el 'darse cuenta'.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*. pp. 11-12.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, en su análisis del acto voluntario, hace la misma crítica. Cfr. Ricoeur, P.: *Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier Montaigne, 1967.

<sup>21</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*, p. 21.

Husserl habla de la conciencia, dándole a ésta un carácter sustantivo. Para Zubiri, Husserl sustantiva la conciencia al sustantivar el 'darse cuenta', y sin embargo lo único que tenemos de hecho, es la índole múltiple y diversa de los actos conscientes.

La conciencia carece de toda sustantividad. La conciencia es un carácter o propiedad que poseen algunos de los actos que el hombre ejecuta. Los actos conscientes son un hecho, la conciencia una creación metafísica. Una de las tareas básicas de la filosofía zubiriana se ha impuesto es la tarea de desustantivación de los conceptos filosóficos. Así, realidad no es un absoluto que incluye en sí el conjunto de todas las cosas reales. La realidad no son las cosas. La realidad no tiene ni sustantividad ni independencia ya que no es nada al margen de las cosas. Realidad es siempre realidad de esta cosa. Tampoco hay, para Zubiri, espacio en sentido absoluto. Más que espacio lo que hay son cosas espaciales. El espacio es una respectividad básica de las cosas. No hay tampoco ser sino cosas que son. En este proceso de desustantivación se incluye también la conciencia. No hay algo denominado conciencia con un carácter sustantivo. Lo que hay son actos conscientes.

«La intelección no es un acto de conciencia, como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología de final de siglo XIX, para la cual, 'actividad psíquica' era sinónimo de 'actividad de la conciencia', y concebía las cosas todas como 'contenidos de conciencia.' (...) No existe 'la' actividad de la conciencia, no existe 'la' conciencia ni 'el' inconsciente, ni 'la' subconsciencia; hay solamente actos conscientes inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia, ni del inconsciente, ni de la subconsciencia. La conciencia no ejecuta actos.»<sup>22</sup>

Asimismo y correlativamente la primaria función de la inteligencia no es ni concebir, ni juzgar sino aprehender la realidad. La aprehensión es un 'estar', es mera actualidad. : El érgon es de la realidad en tanto actualizada en la inteligencia<sup>23</sup>. Para Husserl la intencionalidad tiene dos momentos: un momento noético y un momento noemático. Para Zubiri, estos momentos sólo cobran sentido desde el momento noérgico. La actualización es noérgica. Si la intelección viene definida por Zubiri a lo largo de la trilogía como mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente, la intelección es noérgica. La actualización lo es de lo real (momento noemático), y lo

<sup>22</sup> Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia y Dios*. (Prólogo a la traducción inglesa), Madrid, 9º ed. Alianza Ed., Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, pp 15-16. Asimismo, en *Inteligencia y Realidad* p. 21, afirma Zubiri: «se nos dice que intelección es conciencia. Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl.»

<sup>23</sup> Noérgia es un neologismo creado por Zubiri a partir de los términos griegos *nous* (entendimiento, inteligencia) y *érgon* (acto, creación, hecho, obra), para subrayar el carácter físico y real de la inteligencia como fundamento de su carácter noético-noemático o meramente representacional.

es en la inteligencia (momento noético)<sup>24</sup>. «El nóema y la nóesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de actualidad, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico.»<sup>25</sup>

Ellacuría ha visto con claridad, a la luz del pensamiento de Zubiri, la doble reducción idealista que ejecuta la fenomenología husserliana.

«La primera consiste en reducir la intelección a conocimiento y en ello radica primeramente el hecho de la logificación; la segunda consiste en interpretar el estar presente de lo inteligido en la inteligencia (conceptiva, sea predicativa o antepredicativa) como una presencia intencional.»<sup>26</sup>

A diferencia de la descripción fenomenológica que parte de una previa *epoché* y reduce el fenómeno a su carácter intencional, Zubiri intenta una descripción fenomenológica no intencional, en la cual, precisamente lo excluido por la reducción husserliana, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, se convierte en el punto central de sus análisis descriptivos.

Zubiri no pretende teorizar sobre la inteligencia. Elude sistemáticamente hacer metafísica en el sentido tradicional del término. Lo que intenta es una descripción del acto intelectual y la rigurosa determinación de la estructura de la intelección.

El análisis de la intelección como acto ha llevado a Zubiri a una afirmación sin precedentes: la disociación entre sentir e inteligir no tiene base fáctica. El único hecho, nos dice, es que «el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente.»<sup>27</sup>

Sea como sea la conceptualización de la sensación y la inteligencia, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha considerado al acto intelectual como posterior al sensitivo. La inteligencia necesita de los sentidos como punto de partida, pero para entender lo que una cosa verdaderamente es hay que ir más allá de los sentidos, hay que trascenderlos. «Clásicamente - explica Zubiri - inteligir sería, como he dicho repetidamente, aprehender lo dado por los sentidos 'a' la inteligencia.»<sup>28</sup> Para toda la tradición clásica griega el objeto afecta físicamente a los sentidos (*aísthesis*), no a la inteligencia (*nous*) que permanece impasible (*apathés*). Este dualismo es lo condujo a Aristóteles al dualismo en la teoría de la sustancia.

Para la filosofía medieval, siguiendo en este punto a los griegos, sólo es término del sentir lo mutable, sensible y múltiple. Lo trascendental, aquello que capta la inteligencia, lo que siempre es, requiere un salto obligado de una a otra zona de la

<sup>24</sup> Cfr. Gracia Guillén, D.: *Voluntad de Verdad*. Barcelona, Labor, 1986, p. 106.

<sup>25</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*. p. 64.

<sup>26</sup> Ellacuría, I.: «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», en Palacios, X. Jarauta, F. (eds), *Razón, Ética y Política El conflicto de las sociedades modernas*. (Col. Pensamiento crítico/pensamiento utópico 37). Barcelona, Ed. Anthropos. 1989, pp. 169-195. pp 173-174.

<sup>27</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*, p. 12.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 86.

realidad. Es trans-física, más allá de lo físico. De modo que sólo en y por la inteligencia se capta el carácter trascendental de lo real e individual.

La posterioridad del inteligir frente al sentir se pone claramente de manifiesto en el conocido principio que afirma que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, que supone una prioridad no sólo formal sino incluso cronológica.

Que no existen dos objetos, uno propio del sentir y otro propio del inteligir, es algo que ya Aristóteles afirmaba frente a Platón y que se ha mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, esta unidad del objeto no resuelve el dualismo ya que en el análisis de la intelección se atiende sólo a su carácter concipiente e ideativo, resbalándose sobre su carácter primario, esto es, el modo como lo aprehendido queda en el aprehensor. Zubiri lo precisa con claridad en su artículo «Notas sobre la inteligencia humana» donde nos dice que ya desde Aristóteles:

«Esta unidad consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectivo, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectivo es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo, una *gnosis*. Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un sólo conocimiento, caracterizado, por esto, como sintético. Husserl amplía estas consideraciones: sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de 'darme cuenta-de' un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de 'razón sensible' (*sinnliche Vernunft*); expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por lo demás insostenible) de la filosofía de Kant.

En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas: que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es 'idear', esto es, concebir y juzgar.»<sup>29</sup>

Ya hemos visto que para Zubiri sentir e inteligir no son ni dos actos de facultades, ni dos modos de darse cuenta, ni hay tampoco una posterioridad cronológica del segundo con respecto al primero. Nos queda pues, por analizar, una tercera afirmación: La diferencia entre sentir e inteligir no se cifra sólo en la posterioridad de uno con respecto al otro sino que, tradicionalmente es considerada ésta, como una oposición.

La filosofía clásica opuso siempre el inteligir al sentir al no hacerse cuestión de lo que significaba formalmente sentir. Sentir puede denotar sólo sentir y esto es un modo propio de sentir. Pero hemos de ser cuidadosos a la hora de analizar este punto. El sentir consiste en aprehender impresivamente algo, pero, cuando lo

---

<sup>29</sup> Zubiri, X.: «Notas sobre la inteligencia humana». Reimpreso X. Zubiri: *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Bogotá, Ed. G. Martínez Argote, p. 113.

aprehendido queda en el aprehensor según la formalidad de estimulidad, esto es, cuando queda como mero suscitador de una respuesta, a esto, le llamamos puro sentir. El puro sentir es un modo de sentir, de ahí que convenga distinguirlos. El no haber reparado en esta diferencia ha llevado a la oposición entre sentir e inteligir, pero los que realmente se oponen, si de oposición quiere hablarse, son el puro sentir y el inteligir. Como todo inteligir es un inteligir sentiente, lo que se opone al puro sentir es el sentir intelectivo.<sup>30</sup>

Obsérvese que ambos son modos de sentir, ya que ambos aprehenden lo estimulante impresivamente. La diferencia radica en que, en el puro sentir, lo aprehendido es estímulo suscitador de una respuesta y en el sentir intelectivo lo aprehendido es realidad estimulante. Como el mismo Zubiri puntualiza:

«La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir e inteligir hay oposición. No es así. La prueba está en que hay impresión de realidad. Impresión de realidad en cuanto impresión es sentir. Pero por ser de realidad es inteligir. Impresión de realidad es formalmente sentir e inteligir. En la impresión de realidad sentir e inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir e inteligir.»<sup>31</sup>

Y esto no es una mera sutileza conceptual sino la descripción de un hecho. No hay sentir sin formalidad propia. O es un sentir intelectivo o un sentir estímulo. Y en el sentir intelectivo la unidad del momento de impresión y del momento de realidad no es una síntesis, como se conceptúa en el pensamiento kantiano. La unidad, en este caso, es una unidad formalmente estructural. «Es esencial subrayarlo: es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que inteligir lo real impresivamente.»<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> El estado actual de la investigación sobre Zubiri ha puesto de manifiesto la diferencia existente entre los conceptos de Inteligencia sentiente que Zubiri maneja en *Sobre la Esencia* y en la *Trilogía de la Inteligencia*. Para Juan Bañón, que ha estudiado larga y profundamente este tema, la diferencia esencial entre estos dos momentos de la madurez intelectual de Zubiri se centra en el siguiente punto: «La noción de 'puro sentir' como modo de aprehensión en formalidad de estimulidad, se mantiene en cierto modo idéntica a la de *Sobre la Esencia*. Sin embargo, y en ello radica la diferencia esencial, lo que se niega ahora es que el puro sentir así definido nos ofrezca el carácter formal del sentir en cuanto tal, esto es, lo que se niega es la identificación entre sentir y puro sentir expresamente sostenida en *Sobre la Esencia*. Por ello, mientras que *Sobre la Esencia*, "la teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulidad" (SE, 115), en la *Trilogía* "sentir no es formalmente idéntico a puro sentir" (IRE, 79), es decir, que la teoría de la sensibilidad, para continuar con el juego de expresiones, no es ahora sino la teoría de la impresividad. De la estimulidad a la impresividad, he aquí en breve fórmula la transformación habida en la caracterización formal del sentir desde *Sobre la Esencia* hasta la *Trilogía*.» Bañón, J.: «La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 18 (1991), pp. 65-80, p. 69. En la presente exposición seguimos las tesis más maduras de Zubiri, esto es, las desarrolladas en la *Trilogía de la inteligencia*.

<sup>31</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*. p. 80.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 81.

La impresión de realidad es un hecho que supera el clásico dualismo y la oposición entre sentir e inteligir.

No se trata, vuelvo a repetir, de una mera sutileza conceptual. La intelección no es intelección 'de' lo sensible, sino que es intelección en el sentir mismo. Y no hay objeto dado a la inteligencia, sino objeto en la inteligencia.

La intelección es estructuralmente sentiente en sí misma y este hecho incontrovertible nos obliga a repensar desde otras perspectivas toda la filosofía occidental.

### *Entificación de la realidad*

Desde los mismo inicios del pensamiento griego se va hacia una logificación de la inteligencia, en el mismo momento en que se identifica intelección con logos predicativo.

«La intelección —escribe Zubiri— se va subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir, se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes* que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóhansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo logificación de la inteligencia.»<sup>33</sup>

En virtud del proceso de logificación de la inteligencia, lo que se entiende es el 'ser,' con lo que resulta, que la realidad no es sino un modo de ser. Lo real es formalmente entidad. Así culmina lo que Zubiri llama la entificación de la realidad. La logificación de la intelección lleva, de una manera o de otra, aparejada una entificación e idealización de la realidad.

«El 'es' de la intelección consistía en un 'es' afirmativo y el 'es' inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea.»<sup>34</sup>

He aquí el grave error en el que ha incurrido sistemáticamente toda la filosofía clásica y moderna: El término formal del inteligir no es el 'es' sino la realidad; de lo que resulta, que el logos está fundado en la inteligencia sentiente y el ser es ulterior a la realidad sentientemente aprehendida. La ulterioridad del logos lleva aparejada inevitablemente la ulterioridad del ser.

Toda la filosofía de Zubiri puede entenderse como un intento de superación de este doble reduccionismo a partir del análisis de la intelección y de la formalidad de realidad. Son dos análisis inseparables entre sí y estrictamente congéneres. No hay prioridad del saber sobre la realidad ni viceversa. Y esto, es una cuestión de hecho basado en la idea misma de realidad y de saber. «Realidad es el carácter formal

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 225.

-formalidad- según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'. Y saber es aprehender algo según esta formalidad.»<sup>35</sup>

Los griegos, al subsumir la intelección en el logos, entendieron el inteligir como la intelección de lo que la cosa es. Así, lo inteligido mismo consiste en ser y la realidad se convierte en un modo de ser, en un *esse reale*. Lo real es formalmente ente. Con lo que la realidad queda entificada.

Desde la inteligencia concipiente no es posible articular una idea precisa de ente. En Aristóteles, por ejemplo, lo ente (*ón*) aparece definido a partir de sus múltiples sentidos unificados bajo un impreciso y vago concepto de analogía, «montada -como escribe Zubiri- sobre la idea de Parménides, según la cual, ente (*ón*) es un *kéímenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como *sub-jectum* (*hypo-kéímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos.»<sup>36</sup>

Los medievales conceptuaron la realidad como existencia (Santo Tomas) o como modo del existente (Duns Escoto). Pero esto es un grave error, ya que la existencia o inexistencia así como los modos de la misma conciernen sólo al contenido de lo real y no a la realidad. Realidad es formalidad, es lo 'de suyo' en cuanto tal. La actualidad de lo real en el mundo sólo es posible sobre la realidad misma de lo real. Por lo tanto, realidad no es entidad. La realidad tiene 'de suyo' su entidad, pero sólo ulteriormente.

La modificación que introduce la filosofía moderna es la objetualización del ente. Para Descartes lo concebido es *realitas objectiva* y para Kant, ser es ser objeto, estar puesto como objeto. Así, realidad pasaría a ser objetualidad. Lo inteligible, para poder ser inteligido, necesita estar puesto o propuesto a la inteligencia. La esencia formal de la intelección es posicionalidad.

«La metafísica —dice Zubiri— que hasta Kant había sido eso que Clauberg por primera vez llamó 'ontología', se ha convertido con Kant en lo que pudiéramos llamar 'objetología'. Y esto es imposible.(...) Primero, porque no todo lo inteligido es formalmente objetual.(...) Segundo, por que aun en el caso de estar inteligiendo un objeto, una *res objeta*, lo que formalmente inteliijo no es la *res* en tanto que *objecta*, sino en tanto que *res*. Una vez más, aun en el caso mismo de los objetos, el momento de realidad se presenta en la intelección misma como un *prius* no sólo de su verdad, sino de su objetualidad. Contra lo que el idealismo afirma como algo obvio, cosa no es objeto. Así como sustantividad no es subjetualidad, así tampoco realidad es objetualidad. El orden de la realidad, en cuanto realidad, no es el orden de la objetualidad, sino el orden de la simple realidad en cuanto realidad.»<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>37</sup> Zubiri, X.: *Sobre la Esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, pp. 381-382.

Siguiendo esta misma tendencia logicificante el idealismo empirista hace de la realidad una mera impresión sensible y, ésta es además subjetiva, con lo que resultará que ser es *esse percipi*. El idealismo lógico hará de la realidad un resultado del pensar, con lo que el ser será un ser concebido; *esse est concipi*.

«Pero el ser —afirma Zubiri— no es ni uno ni otro; primero, porque el pensar se mueve en una formalidad ya previa a él, la formalidad de lo real; y segundo, porque esta formalidad, en el acto de inteligencia sentiente, se presenta como un *prius* a su presentación misma<sup>38</sup>.»

Frente a las tesis del idealismo, cabe pensar la realidad como un tipo de ser. Esta sería la tesis de Heidegger, en el que el ser sería el carácter con que se presenta todo lo real, en un dejar-que lo presente esté mostrándose a sí mismo.

### *Estructura de la función transcendental*

El proceso de maduración del concepto de inteligencia sentiente al que Bañón denomina sentientificación<sup>39</sup>, no sólo va a afectar a las estructuras aprehensivas y a su despliegue, sino que se va a reflejar también en lo que en ellas se actualiza como realidad. Y esto por dos razones:

- 1) Porque la función transcendental tal como aparece descrita en *Inteligencia y realidad* parte de la impresión de realidad sin abandonarla.
- 2) Porque la noción de función transcendental es imprescindible para aclarar la unidad de la impresión de realidad. «Función talificante y función transcendental no son dos funciones sino dos momentos constitutivos de la unidad de la impresión de realidad.»<sup>40</sup>

El proceso de sentientificación del que habla Bañón no es en el pensamiento de Zubiri un proceso aislado sino que junto a él maduran otros dominios de la filosofía zubiriana. De manera que este «proceso de sentientificación, en lo que respecta a la actualización sentiente de la transcendentalidad, tiene que ser un proceso de transcendentalización.»<sup>41</sup>

Para que la función transcendental sea plenamente posible desde una inteligencia radicalmente sentiente es necesaria la actualización originaria de sus momentos estructurales básicos: el contenido y la formalidad. El contenido abierto a la determinación en función talitativa por el momento transcendental. Y la formalidad de realidad abierta a su determinación en función transcendental por el momento talitativo. Tal como Zubiri conceptuó el sentir en *Sobre la esencia*, estas condiciones no se cumplen plenamente. En *Sobre la esencia* el sentir no está caracterizado como

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>39</sup> Cfr. Bañón, J.: «Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri», p. 292.

<sup>40</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y realidad*, p. 125.

<sup>41</sup> Bañón, J.: «Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri», p. 293.

impresividad sino como estimulidad y, por tanto, está ligado a la formalidad estímúlica. Así, de esta caracterización del sentir se derivan dos consecuencias: 1) El contenido no puede ser talificado al estar afectado por la formalidad de estimulidad. Está cerrado a la función talificante de la formalidad de realidad. 2) La formalidad de realidad, al no ser formalidad intrínseca del sentir, está cerrada a la función transcendental de la talidad. Como afirma J. Bañón:

«Si en SE no se podía abrir la función transcendental a partir de la concepción estímúlica del sentir, entonces tal función tenía que recaer en la inteligencia. De ahí que Zubiri otorgue a la inteligencia una función que no tenía ni podía tener por sí misma. La inteligencia, para ejercer su acto, tiene que superar la formalidad estímúlica, esto es, tiene que suspender el mero sentir animal. Pero de este modo se rompe la originaria función transcendental de la impresión de realidad. De esta forma no pudo desplegarse en SE la función transcendental del sentir humano, la sentientificación de la inteligencia.»<sup>42</sup>

Pese a todo, el proceso global de la filosofía zubiriana constituye un proyecto unitario de aclaración, estructuración y radicalización de los conceptos fundamentales de su filosofía y, en este sentido, el progresivo despejamiento de la noción de función transcendental.

Así, desde la nueva concepción del sentir como impresividad en *Inteligencia y realidad*, ¿cómo se reestructura y radicaliza la noción de función transcendental?. Esta es la cuestión.

### *La noción de función transcendental en Inteligencia y realidad*

¿Qué significa que toda intelección es intrínsecamente sentiente?. ¿Qué consecuencias tiene esta afirmación?. Que toda intelección es sentiente significa que toda aprehensión intelectual es aprehensión impresiva. El hombre aprehende lo real impresivamente. Toda actualidad intelectual tiene un momento de talidad que está actualizado en impresión. Por lo tanto, el contenido concreto impresivamente aprehendido y actualizado es un componente esencial de todo acto intelectual. Decir que la inteligencia es sentiente implica que toda inteligencia humana es intrínsecamente talitativa, precisamente porque toda inteligencia sentiente se mueve en el terreno de la impresión. Así también, el momento transcendental de impresión está actualizado en función de las talidades que en ella se actualizan.

Como ya hemos dicho, para la determinación de la función transcendental, Zubiri parte, del análisis de la impresión de realidad. En toda cosa aprehendida como real se distinguen dos momentos: el contenido y la formalidad de realidad. El contenido es el momento específico de la cosa real, mientras que la formalidad es un momento inespecífico. El contenido, como momento específico, no es una determi-

<sup>42</sup> *Ibidem*. p. 295

nación abstracta sino siempre y en cada caso 'este' contenido y no otro. La formalidad de realidad, aunque inespecífica, lo es siempre de la realidad concreta de 'este' contenido. Es esta realidad y no otra. Sin embargo, no debe entenderse la formalidad de realidad como una cualidad más. La formalidad de realidad es inespecífica y trasciende todo contenido, tiene una estructura transcendental que es la estructura del 'de suyo' en cuanto tal. Zubiri entiende por transcendental el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo, y este 'algo' es lo transcendental; se trata de aquello que constituye el término formal de la inteligencia: la realidad.<sup>43</sup> Y como la realidad está presente en impresión, lo transcendental es la realidad en impresión. El 'trans' de la transcendentalidad no consiste en estar 'allende' la impresión misma, sino que se trata de un carácter interno a lo aprehendido; el carácter del 'de suyo'. El carácter de realidad rebasa el contenido pero dentro de la misma formalidad de alteridad.

«El 'trans' —aclara Zubiri— 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.»<sup>44</sup>

Transcendentalidad no significa pues, ser transcendental 'a' la realidad sino transcendental 'en' la realidad. Transcendentalidad no es comunidad de sentido, aquello en que coinciden todas las cosas (Parménides). No es comunidad de los géneros supremos (Platón). Tampoco es supremo concepto universal transgenérico (Aristóteles) o comunidad objetual (Kant). Conceptuar la transcendentalidad desde la inteligencia sentiente significa conceptuarla desde el término formal de la intelección; desde la realidad. Transcendentalidad no es comunidad sino comunicación. No es conceptiva, sino física transcendentalidad presente en impresión de realidad.

«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 otra cosa.»<sup>45</sup>

En este sentido, la formalidad misma de realidad es formal y constitutivamente ex-tensión, y el análisis de la impresión de realidad es el análisis de este 'ex'.

En el análisis del 'ex', en tanto que actualizado, descubre Zubiri cuatro momen-

<sup>43</sup> Cfr. Zubiri, X.: *Inteligencia y realidad*, p. 114.

<sup>44</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y realidad*, pp. 115-116.

<sup>45</sup> *Ibidem*. p. 118.

tos constitutivos: Primero el momento de 'apertura' ya que la formalidad de realidad es algo abierto a múltiples contenidos. Segundo, el momento de 'respectividad'. Como la apertura es apertura respectiva de la realidad hacia sí misma y hacia la realidad en cuanto realidad, funda la 'suidad' y la 'mundanidad'. Son los cuatro momentos del 'ex' y ,por tanto, de la transcendentalidad. Esto que Zubiri pretende que sea una pura descripción de hechos, no resulta ser nada que se asemeje a una especulación conceptiva, sino que está dado en supura concreción física en la misma aprehensión sentiente de lo real. Esta estructuración de la transcendentalidad abre nuevas posibilidades de desarrollo filosófico sin caer en las ya clásicas dualidades o reduccionismos conceptivos de la tradición filosófica.

\* \* \*

Diego Molina  
Departamento de Filosofía y Lógica  
Universidad de Sevilla  
Avda. S. Francisco Javier, s.n.  
41005 Sevilla