



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**EL MÉTODO TALITATIVO-TRANSCENDENTAL ZUBIRIANO: ¿MÉTODO
FENOMENOLÓGICO?**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

MARCO ANTONIO MONROY JIMÉNEZ

DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

CO-DIRECTOR DE TESIS



Septiembre 2016

ÍNDICE

Siglas de las obras de Xavier Zubiri.....4-5

Introducción.....6-24

CAPITULO I: CONSIDERACIONES SOBRE EL MÉTODO EN ZUBIRI Y EL INFLUJO DE LA FENOMENOLOGÍA EN SU OBRA.

1.1. Lecturas de la obra zubiriana

1.1.1. Los horizontes interpretativos y lectura circular.....25

1.1.2. Lectura circular cronológica.....32

1.2. Método en Zubiri.....35

1.3. Etapas del pensamiento zubiriano.....46

1.4. La fenomenología en las etapas del pensamiento zubiriano según sus comentadores.....51

1.5. La concepción de fenomenología que tiene Zubiri.....55

1.5.1. En los trabajos académicos (tesis de licenciatura y doctoral).....57

1.5.2. En sus cursos universitarios de 1931-1936.....60

CAPITULO II: EL MÉTODO ZUBIRIANO

2.0.1. Introducción capitular.....64

2.0.2. La <<concepción>> en la obra zubiriana. El término <<forma>>, desde su inteleccionismo y consideración metódica, como una ejemplificación para mostrar la <<concepción>>.....66

2.1. Método entre 1932-1944.....71

2.1.1. La fenomenología como idea de filosofía.....84

2.1.2. Primer diálogo entre ciencia y filosofía en la obra zubiriana.....87

2.1.3. Apoyaturas metódicas que utiliza Zubiri en esta etapa.....89

2.1.3.1. El recurso a la historia de la filosofía.....100

2.1.3.2. La descripción como recurso para abordar problemas.....	116
2.1.3.3. El recurso de la palabra.....	123
2.1.3.4. Proceso <<estructural>> de modo circular o el incipiente esquema estructural zubiriano.....	129
2.2. Método entre 1944-1983.....	149
2.3. Desde lo físico a lo metafísico.	
2.3.1. Lo físico.....	160
2.3.2. Lo físico mismo como trans o la metafísica intramundana.....	188

CAPITULO III: EL MÉTODO EN LOS DOS MOMENTOS DE LA TERCERA ETAPA DEL PENSAMIENTO ZUBIRIANO DE 1944-1983. (CONTINUACIÓN DEL MÉTODO ZUBIRIANO)

3.1. Método en el primer momento de la tercera etapa en el pensamiento zubiriano de 1944-1962.....	203
3.1.1. La conformación del esquema estructural y sus dos momentos: como estructura heurística de la realidad y como recurso metódico.....	212
3.1.2. El diálogo de la ciencia y la filosofía como elemento metódico para la conformación del método zubiriano.....	222
3.2. Método en el segundo momento de la tercera etapa en el pensamiento zubiriano de 1962-1983.....	233
3.2.1. Las dos consideraciones de lo talitativo-transcendental: como filosofía y como método.....	235
3.2.2. Lo talitativo-transcendental desde la filosofía zubiriana.	
3.2.2.1. La función transcendental entre 1962-1979.....	236
3.2.2.2. La función transcendental en <i>Inteligencia sentiente</i> (1980-1983)....	356
3.2.2.2.1. La función talificante como expresión y justificación del diálogo de la ciencia y la filosofía como elemento metódico para la conformación del método zubiriano.....	363
3.2.2.2.2. El hecho.....	368
3.2.3. Lo talitativo-transcendental como método.....	371

3.2.3.1. La función trascendental como parte constitutiva del método.....	374
3.2.3.2. El análisis como parte constitutiva del método.	
3.2.3.2.1. La descripción estructural circular para mostrar la estructura radical.....	384
3.2.3.2.2. La descripción estructural del hecho.....	444
3.2.3.2.3. La reunión de los elementos metódicos para mostrar la unidad del método talitativo-transcendental con el ejemplo de la alteridad como momento de la impresión en <i>Inteligencia sentiente</i>	456
3.2.4. La consideración que subyace al método talitativo trascendental...	482

CAPITULO IV: EL MÉTODO TALITATIVO-TRANSCENDENTAL ¿MÉTODO FENOMENOLÓGICO?

4.0. Introducción capitular.....	496
4.1. La fenomenología en Zubiri para sus intérpretes.....	497
4.2. De <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>.....	524
4.2.1. La fenomenología husserliana en cuanto método detrás del <<de suyo>> y el acto aprehensor.....	529
4.2.2. La noología zubiriana como acto intelectual del método zubiriano...	560
4.3. Elementos fenomenológicos del método talitativo-transcendental.....	618
4.3.1. El método zubiriano y la fenomenología orteguiana.....	620
4.3.2. Contrastes del método zubiriano con el método propuesto para la ontología fenomenológica heideggeriana.....	625
4.3.3. Contrastes y posibilidades del método fenomenológico husserliano con y para el método zubiriano.....	643
4.4. ¿Un nuevo modo de método fenomenológico?	734

CONCLUSIONES.....	782
--------------------------	------------

REFERENCIAS HEMEROBIBLIOGRÁFICAS.....	807
--	------------

Siglas de las obras de Xavier Zubiri

PE. *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1999.

CUV I. *Cursos universitarios volumen I. (1931-1932)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2007.

CUV II. *Cursos universitarios volumen II. (1932-1934)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2010.

CUV III. *Cursos universitarios volumen III. (1933-1934)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2012.

CUV IV. *Cursos universitarios volumen IV. (1934-1935)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2014.

SPF. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2002.

NHD. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 12ª edición, 2004.

SH. *Sobre el hombre* [edición a cargo de Ignacio Ellacuría] Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1998.

AM. *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2010.

SSV. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1993.

SE. *Sobre la esencia*. Nueva edición. 2ª edición. 2008.

CLF. *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2009.

PFHR. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 3ª reimpresión. 2006.

HV. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1999.

SR. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2001.

HRyl. *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2005.

EDR. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 3ª edición. 2006.

PFMO. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2ª reimpresión. 2003.

PTHC. *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1999.

PTH: DRC. *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (curso de 1971)* Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2015.

ETM. *Espacio. Tiempo. Materia*. [Edición a cargo de Ignacio Ellacuría] Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2001.

ETM. *Nueva edición. Espacio, Tiempo, Materia*. Nueva edición. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2008.

HD. *El hombre y Dios* [edición a cargo de Ignacio Ellacuría] Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 7ª edición. 2003.

HD. *Nueva edición. El hombre y Dios*. Nueva edición. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2012.

TDSH. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2006.

EM. *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 2006.

IRE. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 6ª edición. 2006.

IL. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1ª reimpresión. 2002.

IRA. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri. 1ª reimpresión. 2001.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Xavier Zubiri¹ (1898-1983) puede quedar enmarcado como metafísico, porque utilizando una metáfora utilizada por él, es un pensamiento que propende a mostrar el cañamazo² transcendental de la realidad³. Es decir, es metafísica intramundana que trata de la física del trans en cuanto tal o de la realidad en cuanto realidad.⁴ El mismo Ignacio Ellacuría (1930-1989) afirma como objeto de la filosofía zubiriana la reflexión metafísica de la unidad física de las cosas⁵: <<Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente

¹ En el trascurso de este trabajo utilizaremos dos gentilicios para referirnos a Zubiri. Esto es para no ser repetitivos cuando nos referimos al sujeto Zubiri. Estos gentilicios que utilizaremos son: donostiarra y easonense. Estos gentilicios acaecen por el lugar de nacimiento del filósofo español y que es San Sebastián, que en euskera se nombra Donostia.

² Zubiri utiliza la metáfora del cañamazo u onda general en el sentido de que <<el cañamazo de cómo en efecto se conceptúa la realidad concreta que tenemos ante nosotros >>. CLF p.255

³ Esta categoría, junto a la de inteligencia sentiente y la religación, son las categorías axilares de su pensamiento. La <<realidad>> se puede tratar metafísica y noológicamente. Esto trae los modos de presentar la <<realidad>>: como <<de suyo>>, como formalidad y como estructura dinámica. Realidad como <<de suyo>>: <<Todo lo real es algo en sí <<y>> es algo que se da de sí. La unidad de este en sí y de este dar, esto es, la <<y>>, es justo el <<de suyo>>. <<Suyo>> sería la realidad en cuanto es en sí; la <<de>> del <<de suyo>> sería el dar. Realidad es la unidad intrínseca y formal de estos dos momentos: es ser <<de suyo>>. >> ETM p.455. Realidad como formalidad <<Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el <<de suyo>>, la realidad. >> IRE p.183. Como estructura: <<La realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura. Estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas. >> EDR p.37 Y como dinámica: <<La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. >> EDR p.327

⁴ Esta metafísica como física del trans encuentra un problema que Zubiri afirma y que es una cuestión que todo pensamiento tiene que tener en cuenta y que es el horizonte en el cual está. Ya Zubiri había mostrado los horizontes en los cuales se mueven los pensamientos griego y cristiano. Con lo que ahora su propia metafísica tiene que cuestionarse ese horizonte: << [...] el orden transcendental envuelve un grave problema en sí mismo: que ese orden transcendental —por muy <transcendental> que se quiera — tiene, precisamente en su estructura y en su cañamazo transcendental, un grave problema, que yo denominaría <horizónico>: envuelve un horizonte>>. PFMO p.36

⁵ La palabra <<cosa>> es utilizada por Zubiri en el desarrollo de su filosofía madura, que es la metafísica intramundana, y la entiende <<tomando la palabra cosa en su sentido más inespecífico y vulgar>> EM p. 103-104. También la entiende: <<En mi expresión, cosa tiene el sentido amplio y vulgar de <<algo>>, cualquiera que sea su índole. >> HyD. Nueva edición p.87 O <<Por eso cuando hablo de <<cosas>>, aunque el ejemplo no se refiera más que a cosas externas, lo dicho vale para todo lo real, sea cosa externa, sean esas otras cosas tales como los estados mentales de cualquier índole. Hablo, pues, de <<cosas>> en la acepción más inocua y amplia del vocablo. >> PFHR p.285. Pero también la utiliza cuando se refiere a la cosa real, cosa sentido, las cosas. Es decir, la emplea para referirse a <<algo>> que le llama o realidad o hecho En este trabajo consideraremos este término de cosa como lo utiliza Zubiri, pues es desde su pensamiento en el cual queremos esclarecer su método, por eso cualquier alteración a su terminología que él mismo aclara es una falta en el esclarecimiento metódico. Aquí cabe advertir que <<cosa>> tiene un uso y

se convierte en objeto de la filosofía. Ahora bien, como ese principio físico de unidad es intramundano, también el objeto de la metafísica es intramundana y la metafísica misma es intramundana. >>⁶ Dejando a un lado que a partir de este objeto filosófico zubiriano fue proyectando Ellacuría su categoría de <<realidad histórica>>; con la afirmación por una física del trans pretendemos afirmar que las reflexiones filosóficas⁷ llamadas noología^{8/9} y la metafísica extramundana¹⁰ les

significado diferente a las palabras que también emplea en su metafísica, como nota, carácter, orden, cualidad. Cada una posee un significado propio en la metafísica intramundana. Caso especial es la categoría <<objeto>> que adquiere sentido propio en la noología y que es diferente a <<cosa>>. Pues el <<objeto>> no es <<cosa>> y sólo se da en la noología, específicamente en la razón sentiente: <<Lo inteligido en aprehensión primordial, y lo inteligido afirmativamente no son formalmente objetos. Sólo es objeto lo inteligido racionalmente [...] Sólo hay <objeto> en esta actualización, es decir en la intelección racional, en el conocimiento>>. IRA p.99

⁶ Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador. UCA Editores, 1999, p.28 Este objeto de la filosofía zubiriana está justificada por Ellacuría en la siguiente afirmación: <<Pero qué es ese algo que abarca y totaliza todas las cosas haciendo de todas las cosas un todo, sea un todo lógico o un todo real, es la gran cuestión que diferencia profundamente a los filósofos y a las filosofías. >> *Ibidem*; p.15 Para Zubiri la unidad física de las cosas y su reflexión metafísica consistiría en su objeto de estudio. Con esto la física del trans o transcendentalidad queda expresada en la <<realidad>> de la cosa. Así la <<realidad>> es algo que abarca y totaliza todas las cosas haciendo de todas las cosas un todo. Para esclarecer esta <<realidad>> Zubiri lleva a cabo una metafísica intramundana.

⁷ Para este término de reflexión tomamos en consideración las palabras del mismo Zubiri y las aplicamos a él mismo y su obra: <<Sino que es menester que después de haber aprehendido los objetos bajo quienes late, un nuevo acto mental reobre sobre el anterior para colocar al objeto en una nueva dimensión que haga no transparente, sino visible, esa otra dimensión suya. El acto con que hace patente el objeto de la filosofía no es una aprehensión, ni una intuición, sino una reflexión. [...] Nos enriquece simplemente llevándonos a otro tipo de consideración. [...] >>. SPF p.312-313 Y ahora nos dice en qué consiste la reflexión filosófica: <<La reflexión de aquí se trata consiste en una serie de actos por los cuales se coloca en nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido sobre ellos. >> *Ídem*. A esta nueva perspectiva de la reflexión en la obra zubiriana se le nombra como metafísica intra y extra mundana y la noología. En las primeras la cosa es reflexionada como física y real y en su realidad última, en la segunda, el inteligir como hecho.

⁸ La noología zubiriana puede ser entendida como la mostración descriptiva del hecho intelectual, en cuanto pretende mostrar Zubiri que la esencia formal de este acto de intelección sentiente es la actualidad. Esta actualidad es un <<estar presente>> de la realidad en la inteligencia, es decir, en la aprehensión de la realidad estamos en lo aprehendido. A esta actualidad como aprehensión de realidad es a lo que Zubiri, en distanciamiento con la correlación nóesis-nóema husserliana, llama noergia. Así para Zubiri el acto intelectual sentiente es una noergia donde se actualiza la realidad en la inteligencia sentiente.

⁹ Cuando con refiramos en el transcurso de esta obra a la noología lo haremos con referencia a la noología zubiriana. Ya que él afirma en *Inteligencia sentiente* que con su descripción del hecho del acto intelectual está planteando una noología.

¹⁰ En cierto modo es aquella metafísica, que partiendo de la metafísica intramundana, trata de dar cuenta del fundamento de <<la>> realidad que, para Zubiri, se va a dar en una extramundanía. De ahí que, la descripción de esta realidad fundamental, como realidad última; posibilitante e impelente, se lleve a cabo en una metafísica extramundana. Para llevar a cabo esta metafísica no sólo Zubiri parte de una metafísica intramundana, sino que acude a la historia de la teología; del dogma y del misterio.

subyace una metafísica intramundana en cuanto proyecto¹¹ y ejercicio filosófico¹²: A partir de esto el filósofo donostiarra busca mostrar la índole o estructura constitutiva del acto aprehensor y de la realidad.¹³ En cuanto proyecto subyace, como consideraciones metafísicas y en cuanto ejercicio, como parte del método que las hace posible. Ahora bien, esta metafísica intramundana les subyace a las reflexiones filosóficas en cuanto ejercicio porque justo con estas reflexiones comparten para su desarrollo un método. Pero aquí hay que afirmar algo que en este trabajo se mostrará, y es que tanto las reflexiones filosóficas y el método que las hace posible, son congéneres en su desarrollo. Es decir, el método zubiriano se va desarrollando conforme se van dando la noología, la metafísica extramundana y la metafísica intramundana en cuanto ejercicio filosófico. Es lo que podemos llamar una <<congenidad de desarrollo>>. Con esto queremos dar a entender que este método, que posibilita su pensamiento, es el mismo para la noología y las metafísicas —intra y extra—. Pero este camino conlleva, como parte de su desarrollo, el ejercicio metafísico que puede expresarse como la mostración de lo trascendental de la realidad. Por eso encontramos en la noología momentos de su descripción en el cual el ejercicio trascendental se lleva a cabo para afirmar algo trascendental. Por lo tanto, si la noología comparte un despliegue del ejercicio trascendental como lo hace la metafísica

¹¹ Así como se puede referir a un proyecto de filosofía, como una fenomenología trascendental, husserliano; una ontología fundamental heideggeriana; una fenomenología de la carne (Merleau-Ponty o Henry) o un proyecto hermenéutico (Gadamer o Ricoeur o Pareyson), así hemos considerado señalar un proyecto metafísico zubiriano, esto a partir de su mismo pensamiento. Es en su obra *Sobre la esencia* donde su puede encontrar <<implícitamente>> enunciado el punto inicial de un proyecto metafísico. Esta interpretación que hacemos de este proyecto zubiriano lo justificaremos en este trabajo.

¹² Hay que diferenciar entre proyecto y ejercicio metafísico en el pensamiento zubiriano. El ejercicio, así lo hemos considerado dado la interpretación que hemos realizado, yace como parte del proyecto metafísico. El ejercicio radica en llevar a cabo precisamente esta metafísica. Es lo que lleva a cabo Zubiri con el despliegue de lo talitativo a lo trascendental.

Ahora bien, esta metafísica intramundana como ejercicio está afirmada, por ejemplo, con esta afirmación:<< [...] necesitamos hacer ante todo una metafísica de la trascendentalidad intramundana. >> SSV p.384 El mismo pensador español se encarga de hacer este ejercicio, por ejemplo, para los caracteres trascendentales de la realidad en cuanto tal: verum, bonum y pulchrum. Llegar al planteamiento, mostrar y describir estos trascendentales ya es parte del ejercicio metafísico.

¹³ Dos tesis arrojan estos análisis zubirianos y cuya justificación vertebran el desarrollo de su pensamiento maduro: <<Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega. Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el logos. >> IL p.50

intramundana es que comparten como elemento de su método de desarrollo el ejercicio metafísico. Este ejercicio que no es otro que la función transcendental, que parte de la talidad y en función transcendental se instala en lo transcendental de la realidad, es lo que hace que este ejercicio metafísico, como parte de este camino, y que se comparte tanto en la noología como en las metafísicas, sea parte de un mismo método que congéneramente se desarrolla con la noología y la metafísica intramundana y extramundana. Este camino zubiriano común en sus reflexiones es lo que este trabajo pretende esclarecer en un primer momento.

Como este método es el mismo para el desarrollo de su obra, pero como es congénere al desarrollo de esta obra, es pertinente aclarar que este método se fue desarrollando conforme se iba dando su pensamiento, por eso no encontramos desde sus tesis de grado hasta su escrito sobre génesis humana un mismo método, sino que se va desarrollando conforme va reflexionando. Con esto no queremos decir que este método no contenga ciertos elementos que le permitieran llevar a cabo sus reflexiones filosóficas. Estos elementos que constituyen este camino son los que constantemente hacen posible que lleve a cabo su obra, estos son los que hemos llamado recursos metódicos. Tendremos que mostrar estos elementos junto a los otros que fueron constituyendo su método.

Pero este despliegue método que nos va mostrando la misma obra zubiriana conlleva un lado visible o primer plano en el cual estos recursos son los que él mismo señala. Son lo que en una consideración apresurada se constata como su metodología. Pero hay otro lado o segundo plano en el cual hay elementos que no están indicados por el método visible, pero que constituyen a éste. Este segundo lado es lo que hace posible todo este camino, pues abarca las consideraciones metafísicas, los recursos y las influencias que tuvieron otros pensadores sobre su reflexión, y principalmente hay una serie de pasos en los cuales se puede entender cómo se fue desarrollando este método y en el cual las reflexiones filosóficas se fueron constituyendo. Atender a este lado del método, que es lo que a simple consideración de este pensamiento no se da, es una mostración que requiere una interpretación de esta obra en su desarrollo cronológico. Pues comenzar con las últimas obras zubirianas para iluminar la obra anterior no puede

dar cuenta del desarrollo reflexivo y metódico de esta filosofía. Una posible afirmación que arroja esta consideración interpretativa cronológica se expresa en que podemos afirmar que este método es congénere en desarrollo a las reflexiones filosóficas, aspecto que habría que justificar en este trabajo.

Ahora bien, si atendemos en términos generales a la obra zubiriana encontramos que procede de una manera talitativo-transcendental¹⁴. Esta manera de proceder en la construcción de su obra es su método. Esto se puede ver en el modo en que explica sus categorías: es desde lo talitativo (la talidad es tal o cual realidad) a lo transcendental (realidad en cuanto tal o realidad en cuanto realidad). El ejemplo está en lo que denomina <<mundo>> y <<cosmos>>. El primero es de orden transcendental y el segundo lo explica talitativamente. Otro ejemplo es el estudio que hace del hombre, primero, talitativamente es una realidad psicobiológica, segundo, transcendentalmente es <<persona>>. Pero no sólo se explica las categorías que se incardinan en su tejido intelectual, sino que el mismo desarrollo de su pensar fundamental, que es la inteligencia-sentiente y la formalidad de realidad, congénereamente implican la manera de proceder talitativo-transcendental. Desde la aprehensión primordial hasta la razón sentiente sólo se puede entender si consideramos lo talitativo —empezando con la descripción de la estructura del sentir— hasta la marcha de la razón —que ya es una explicación transcendental con el planteamiento de <<la>> realidad—. Se podría decir que sus afirmaciones, explicaciones y análisis parten de este proceder talitativo-transcendental. Con ello este proceder se nos presenta como el camino con el cual va mostrando su pensamiento. Aunque el pensador easonense no declare o afirme que su método es talitativo-transcendental, podemos considerar dado los elementos doctrinales y metódicos de su obra que puede nombrarse a su método talitativo-transcendental.¹⁵ Pero este nombre dado a su camino y la justificación de porqué le hemos nombrado así es parte que este trabajo tiene que mostrar.

¹⁴ Esta manera de proceder se acentúa gradualmente del Zubiri ontólogo al metafísico. Es en éste donde lo talitativo-transcendental permea en el desarrollo doctrinal y método de su obra metafísica.

¹⁵ Ya el guión que enlaza ambas categorías es importante tomarlo en consideración, pues con esto se está señalando que los elementos talitativos y transcendentales que se alcanzan a leer en su obra como elementos metódicos de su camino filosófico forman una unidad al considéralos tanto doctrinal como metódicamente. Esto habrá que justificarlo en este trabajo cuando tratemos de

Dentro de su pensamiento este método juega un papel fundamental, pues lo que quiere que entendamos y la manera de darse a entender es por este camino. Ante esto pareciera que no hay problema. Pero si nos detenemos un momento en la manera en que ha desplegado sus explicaciones, afirmaciones, análisis, el asunto no es tan claro. Primero nos encontramos que el maestro donostiarra nunca dice que hace fenomenología, sino su manera de proceder, aunque tampoco lo declare, es talitativo-transcendental. Segundo, sus discípulos y comentadores más cercanos nos dicen que hace una fenomenología radical —principalmente Diego Gracia—, pero nunca explican cuál, en cambio nos presentan como ejemplos el análisis que hace este pensador de la aprehensión primordial; la distinción cosa-realidad y cosa-sentido y como llegó a formular su categoría de formalidad de realidad. Con estos ejemplos pretenden sus intérpretes mostrarnos que el filósofo español hace una fenomenología radical en contraste de sus maestros Husserl, Heidegger y Ortega que ejercen una fenomenología no tan radical. Este proceder fenomenológico es descrito por su discípulo Diego Gracia:

Nunca abandonó el estilo y el método propios de la fenomenología. Ella es lo que le permitió poner entre paréntesis todo tipo de explicaciones, incluidas todas las provenientes de la propia historia de la filosofía, a fin de identificar lo que Husserl llamaría intuiciones o datos primarios, más allá de los cuales ya no es posible ir, a fin de describirlos con la mayor precisión posible (...) Zubiri, en la búsqueda del dato primario se aparta de sus maestros, ya que en el análisis de la más pura, elemental y simple de las aprehensiones, cree encontrar algo distinto a lo descrito por ellos. Ese algo distinto es el momento del <<de suyo>> o la <<realidad>>. Lo que se nos da como dato primario no es el sentido sino la realidad¹⁶.

Además Diego Gracia sostiene que todos los análisis zubirianos son fenomenológicos. Explica los ya referidos y otros en los cuales nunca nos dice ¿cuál es esa fenomenología radical? ¿Cuál es su proceder, sustento teórico o fundamento? ¿La radicalidad pareciera darse en que describió lo que sus

mostrar que este método que contiene elementos talitativos y transcendentales es un método talitativo-transcendental.

¹⁶ Diego Gracia. <<La madurez de Zubiri (1960-1983). Capítulo 30 >> En: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.747

maestros no pudieron describir? ¿Cómo fue esto posible? Ahora bien, si tomamos la postura de Diego Gracia de una fenomenología radical y la clara diferencia con otros fenomenólogos se puede plantear que Zubiri hace fenomenología de otra manera, radical. ¿Cómo fundamentar esto? ¿Con los puros ejemplos?

El claro choque entre lo que dicen Zubiri y Gracia respecto a la manera de analizar, hace que uno se pregunte por la clara contradicción de afirmaciones respecto al proceder para analizar que hace el mismo pensador easonense y el proceder que sus intérpretes le adjudican a éste. Ahora bien, Diego Gracia no dice que la fenomenología sea el método propiamente zubiriano, sino su manera de analizar, y que al hacerlo llega a las categorías fundamentales de su pensamiento. La discrepancia se agudiza cuando entrevemos que el proceder dentro del pensamiento zubiriano es talitativo y transcendental, pero además que ciertos análisis y explicaciones que hace este filósofo esconden un proceder fenomenológico. Así, considerado de un modo general y precipitado su obra muestra un análisis fenomenológico; su tejido intelectual esconde una fenomenología que hace que uno se pregunte por qué dice tales afirmaciones, por qué llega a esos resultados.

Pero en contraste con estos análisis que suponemos fenomenológicos hay un desmarque del propio maestro easonense al pensamiento husserliano y heideggeriano¹⁷. Esto nos lo dice en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, donde en una especie de itinerario intelectual nos señala las etapas que su pensamiento sufrió hasta llegar a madurez doctrinal con su metafísica. Ya en esta metafísica y en sus obras que dan cuenta de ésta, trata de desmarcarse de las filosofías de sus maestros, aunque también hay que señalar que no niega ni

¹⁷ Hay que considerar que no sólo Zubiri da cuenta en dicho prólogo de su desmarque a Husserl y Heidegger, sino que si consideramos su obra disponible nos muestra, en su mismo desarrollo doctrinal y en el modo de crítica y propuesta propia, un desmarque con el neo-tomismo, Bergson, Scheler, Dilthey. Caso diferente se da respecto a Aristóteles, Kant y Hegel, donde hay un binomio de desmarque y sombra en toda su obra. Aquí también podríamos incluir, aunque Zubiri afirme su desmarque, los casos de Husserl y Heidegger, que junto a los anteriores pensadores fungen como sombras intelectuales que constantemente son referidas y discutidas en la obra zubiriana. Pero todo esto que estamos refiriendo es desde la línea filosófica. Pues no sólo hay un influjo y desmarque de doctrinas filosóficas, sino que también cabe señalar la teología, ciencia y lingüística como líneas que incuben ser tratadas en el pensamiento zubiriano si se quiere considerar varias líneas en su pensamiento, tal por ejemplo la influencia de la teología del misterio que influyó en el pensamiento teológico y teologal zubiriano.

afirma los métodos de estos, lo que alcanzamos a interpretar es su desmarque doctrinal de estos filósofos. Ante esto tenemos un problema, que radica en que si proseguimos su camino intelectual encontramos, efectivamente, el desmarque en favor de una metafísica intra y extra mundana, pero que al ir desarrollando ésta encontramos elementos y pasos fenomenológicos que permiten que la descripción y otros recursos metódicos se muestran como su método. Aunado a esto tenemos los elementos talitativos y transcendentales que se muestran en este método, por lo cual ya el simple considerar el camino que llevó Zubiri se nos presenta como problemático.

Ahora bien, lo que se cuestiona es la manera en la cual este pensador fue haciendo, diciendo, afirmando lo que hace con su método, y que le hemos nombrado —dado los elementos metódicos que nos invita a llamarlo así— tentativamente: talitativo-transcendental. Es mostrar cómo procedió para ir desarrollando metódicamente su doctrina filosófica.

Pero Diego Gracia dice que los análisis del pensador donostiarra son fenomenológicos, no menciona una posición fenomenológica en su maestro, pero ¿qué pasa con lo talitativo-transcendental —que suponemos y hay que mostrar que efectivamente con esta expresión se da su método—? ¿Acaso este método esconde un proceder fenomenológico que la estructura de la filosofía zubiriana da por subsumido? Gracia se queda en que este pensador hace análisis fenomenológicos, pero no rastrea esa fenomenología, si llegará a darse, en la manera misma de construir su filosofía, no está claro el asunto respecto a este camino. Ante esto ¿Cuál es el método, el que dice hacer Zubiri o el que le atribuye Diego Gracia? Se puede responder que efectivamente en cierto sentido Diego Gracia hace una observación clara respecto de cómo llegó el pensamiento zubiriano a sus conceptos fundamentales, pero no va más allá respecto al método. Respeto los elementos metódicos talitativos y transcendentales —aunque él tampoco le nombre talitativo-transcendental a este camino—, pero por el otro lado se encuentra que hace análisis fenomenológicos. ¿Por qué se queda a medio camino en el estudio sobre el método zubiriano? Diego Gracia empieza efectivamente analizando ese proceder pero se queda a principio de camino

respecto a este método. ¿Acaso con afirmar que el pensador donostiarra hace análisis fenomenológicos ya se ha saldado el problema del método? ¿Qué pasa con la misma construcción zubiriana, sus afirmaciones, sus explicaciones, sus conclusiones, son producto de análisis fenomenológicos?

Ante esto hay un claro problema en torno al método zubiriano. ¿Cómo procede realmente para construir su pensamiento?, ¿cómo congeniar lo que dice que no hace y lo que sus discípulos dicen que hace?, ¿acaso la respuesta de una fenomenología radical no esté en incluir lo talitativo-transcendental? o ¿para entender lo talitativo-transcendental no se necesita presuponer fenomenología? ¿Si según Diego Gracia, Zubiri hace fenomenología radical, cuál es ésta?, ¿se puede decir con precisión que la fenomenología que según dice Diego Gracia hace su maestro puede diferenciarse de la fenomenología husserliana, heideggeriana y orteguiana? ¿Existen dos métodos o es el mismo? Ahora bien, estas preguntas se englobarían en ¿El método que utiliza el maestro easonense para ir construyendo su pensamiento, es acaso una fenomenología? Este problema tan agudo para el desarrollo de cualquier pensador conmociona los cimientos y fundamentos de la misma filosofía zubiriana, pues si su método no está claro su pensamiento mostrará una serie de nudos.

Lo que queda claro hasta aquí es que:

- a. El método o camino que hace Zubiri, y que no declara o afirma, pero que dados los elementos de su obra, lo podemos interpretar como talitativo-transcendental —afirmación que tendrá que justificarse en este trabajo—.
- b. Sus discípulos más cercanos, en especial, Diego Gracia explica que los análisis que hace el pensador easonense en su obra son fenomenológicos. Esto lo expresa como una fenomenología radical, que según él, lo apartan de sus maestros Husserl, Ortega y Heidegger.
- c. Diego Gracia nunca dice que el método zubiriano sea una fenomenología de corte husserliano; heideggeriano o scheleriano, sino una fenomenología radical.
- d. En la obra de Zubiri se aprecia, dados algunos recursos y elementos metódicos, un camino talitativo y transcendental y en su caso fenomenológico. Entonces, ¿Existen dos métodos o es el mismo? ¿Si acaso fuera una fenomenología, cuál es

su diferencia con las fenomenologías hechas por sus maestros antes mencionados?

e. La pregunta fundamental que surge es ¿Cuál es el método que realmente utiliza Zubiri para ir construyendo su pensamiento, es acaso una fenomenología?

Ante todo lo dicho, la pregunta por contestar en esta investigación radica si el método talitativo-transcendental zubiriano es un ¿Método fenomenológico?

Pero ante estas interrogantes, que abocan sobre el método zubiriano, se nos presenta dos dificultades: mostrar que este método, dado ciertos elementos de la misma obra zubiriana, es talitativo-transcendental. Y segundo, que este camino mostrado como talitativo-transcendental es una fenomenología, si es así, qué modo de fenomenología se está haciendo. Ante esto, cabe preguntar para qué mostrar si el método talitativo-transcendental es una fenomenología.

Se podría responder que dentro de los trabajos que se han venido dando sobre este pensador no hay alguno que se dedique a su método. Sea porque lo dan por supuesto o no causa problemática alguna. Es decir hay un vacío en la investigación respecto al método en la obra zubiriana. En cambio hay pocos dedicados sólo a su relación o diferencia con la fenomenología y mucho menos sin atender al método. Estos trabajos entrarían en el apartado de estudios comparativos entre su pensamiento y otros. En cambio, nuestra investigación se delimitará sólo en el método con el cual fue construyendo su pensamiento. Si ese método es talitativo-transcendental o fenomenológico o es un único, esto es precisamente el problema que queremos investigar.

Esta investigación considera la afirmación de Diego Gracia respecto a que en la filosofía zubiriana se hace análisis fenomenológico para llegar a las categorías más importantes dentro de su pensamiento. Menciona que hace análisis pero no menciona si toma posición fenomenológica. Por eso nuestra pregunta cuestiona si lo que se hace en la obra zubiriana es fenomenología, pues él mismo procede con elementos talitativos y transcendentales —apoyados en una metafísica intramundana— y cuyo camino hemos denominado tentativamente talitativo-transcendental —el guión se emplea porque les subyace a estos elementos un proyecto metafísico—, y por lo tanto, sería pertinente mostrar si este modo es

fenomenológico o no. Ante esto, la pregunta de investigación queda justificada dentro del pensamiento zubiriano, por qué hace afirmaciones desde su método que no corresponde con esta forma de analizar, cómo llega a varias afirmaciones si el mero método llevado por él no justifica esas afirmaciones. Ahora bien, para las categorías más importantes, Diego Gracia afirma que su maestro procedió a base de análisis fenomenológico. ¿Acaso es así con todo su pensamiento? Este cuestionamiento respecto al método zubiriano hace que la pregunta por éste quede justificada dentro de su pensamiento.

Pero no sólo es justificada la pregunta de investigación: es el método talitativo-transcendental zubiriano: ¿Método fenomenológico? Dentro de su propia obra, sino que la cuestión queda justificada en que los estudios sobre el filósofo easonense no colocan en cuestión el método llevado por él. La posible originalidad de esta investigación dentro de los estudios zubirianos radica en preguntar por su método.

Con esto pretendemos llenar un vacío en los estudios relativos al método en este pensador español. Y lo cual implica tres preguntas que denotan la falta de atención en los estudios zubirianos: a) si hay o si se puede plantear un método en la obra zubiriana; b) si hay tal método, ¿cuál es ese método? y c) dado que algunos intérpretes mencionan que el modo de analizar zubiriano es fenomenológico, y dado que nosotros planteamos mostrar un método en Zubiri, es pertinente esclarecer si este camino es fenomenológico en su totalidad o parcialmente. Ante estas preguntas implícitas que expresan la pregunta por el método zubiriano hay que recalcar que la línea de investigación que estamos tomando en los estudios zubirianos, no es comparativa, ni práctica, sino teórica respecto a mostrar el método que yace en el pensamiento de este filósofo español.

Pero ante este planteamiento hay que señalar que no se parte en este trabajo de que el método zubiriano es talitativo-transcendental, sino que se tiene que mostrar que éste es talitativo-transcendental, a partir del mismo desarrollo cronológico de su obra y que queda patentado en los elementos doctrinales y metódicos talitativos y transcendentales. Pero además también sugiere que en

este desarrollo metódico << pueden >> encontrarse ciertos elementos —habría que mostrar cuáles son estos elementos— que implicarían que le adjudiquemos un cierto proceder fenomenológico, aunque si nos atenemos a estos elementos no podemos afirmar que este método es fenomenológico, sin atender a los elementos talitativos-transcendentales, lo cual hace que mostremos, en primer lugar, si es talitativo-transcendental y después si es o no un proceder fenomenológico. Por esto no se parte de una petición de principio en la cual ya suponemos para este método una talidad-transcendentalidad, y además una posible fenomenología, y que al cabo concluiríamos que es así, sino que partimos del mismo método y con los elementos que este mismo nos proporciona, nos disponemos a mostrar que este método es talitativo-transcendental y a partir de aquí mostrar si es posible o no adjudicarle que es una fenomenología. Es decir, no hay petición de principio porque partimos del mismo desarrollo metódico sin atribuirle nada y ateniéndonos al mismo tal y como se va desarrollando cronológicamente y tal como se nos muestra en este pensador.

Por lo anterior, la importancia de estudiar este método radica en dos puntos: Primero, desde el impacto de su obra, y segundo, desde el interior de ésta. En el primer aspecto, como su obra se ha venido estudiando con relativa consistencia, investigar sobre el método que realizó para desplegar su obra nos permite contribuir con los estudios sobre él y en este sentido a una pertinaz reflexión sobre su obra, estudio que no radicaría en repetirlo o sólo confrontarlo con otros pensadores, sino en realizar una reflexión filosófica sobre su obra. Segundo, desde el interior de su obra, esta investigación permite revisar el camino que le mantuvo a afirmar, analizar o concluir lo que está expresado en su obra.

El posible aporte de esta investigación consiste en dos aspectos. Primero, no hay trabajos en la producción sobre este filósofo que verse sobre su método, esta investigación trata de subsanar esa falta. Segundo, si acaso ese método fuera una fenomenología, sería pertinaz saber qué clase de fenomenología está realizando en su pensamiento, ¿es verdaderamente radical o mero seguidor de Husserl? O ¿en cambio sigue la fenomenología de corte heideggeriano?

Considerada la pertinencia de este trabajo es oportuno presentar los objetivos que ésta persigue. Como objetivo general nos hemos propuesto analizar que el método zubiriano es talitativo-transcendental y con ello si esto implica que sea o no un método fenomenológico. Pero este objetivo conlleva dos objetivos particulares: Primero, mostrar cuál es el método llevado a cabo por el maestro donostiarra en la construcción de su pensamiento, que tentativamente le nombramos talitativo-transcendental. Segundo, revisar si su camino y los elementos que lo estructuran son producto de un método talitativo-transcendental o de un método fenomenológico o de una imbricación de ambas posibilidades o de una unidad metódica donde ya lo talitativo-transcendental fuera un modo de hacer fenomenología.

Para alcanzar estos objetivos llevamos a cabo una investigación de tipo documental.¹⁸ Para esto se realiza la lectura y análisis de la obra escrita de Xavier Zubiri, además de los comentadores, estudiosos y críticos de su pensamiento. También se revisa las posturas fenomenológicas de Husserl, Heidegger y Ortega. Ahora bien, en primer lugar, el método para la realización de este trabajo no es otro que interpretar de un modo circular cronológico el mismo pensamiento del autor estudiado. Este modo circular cronológico consiste en partir de las primeras obras que están publicadas de este pensador hasta las recientes versiones disponibles de sus últimas obras y de éstas hasta las primeras obras. Este modo de interpretar circular cronológico nos permitirá alumbrar este método en su mismo desarrollo: cuando lo llevemos cronológicamente, y de regreso, a partir de las últimas obras para esclarecer y alumbrar los nudos que la lectura cronológica nos presenta. Pero esta lectura circular cronológica también nos permite no seguir

¹⁸ Visto desde el pensamiento zubiriano, para alcanzar estos objetivos, podemos tomar el primer punto de lo que puede hacerse metodológicamente, según Zubiri para un tema, en su caso, lo aplica en su tesis doctoral para el <<juicio>>: <<Al hablar de Metodología puede hacerse desde dos puntos de vista. Cabe designar, en primer lugar, con el nombre de Metodología, el camino que tiene que seguir el sujeto para llegar a la posesión de algo, que en nuestro caso es un juicio lógico o axiológico. Pero puede entenderse por método la serie de condiciones que un juicio implica para tener validez objetiva. >> PE p.206 Aquí podemos aplicar lo que dice para el juicio a su mismo pensamiento, y de lugar de juicio aplicarlo a su misma filosofía. Es decir, el camino que sigue Zubiri para llegar a las afirmaciones que afirma su pensamiento.

la lectura dominante, que va de la *Inteligencia sentiente*¹⁹ a los primeros escritos zubirianos, para ir alumbrando este pensamiento desde la <<inteligencia sentiente>>; pero tampoco realizaremos una lectura puramente cronológica, sino que la lectura circular cronológica nos permite proseguir el desarrollo metódico y doctrinal como cronológico —de ahí la posibilidad de vislumbrar una genealogía de su mismo pensamiento—, y la lectura de regreso, desde sus últimas obras, para desatar y esclarecer este desarrollo metódico. Así si realizamos circularmente una lectura interpretativa podemos interpretar cronológico y aclaratoriamente este pensamiento.

En segundo lugar de nuestro proceder metódico para este trabajo, esta interpretación, que hacemos de la obra zubiriana trata de <<mostrar>> o <<indicar>>, no de <<mostranza>>²⁰, ni de <<demostrar>> su método, por lo cual este trabajo no desarrolla sus tesis o afirmaciones, ni busca el origen de sus conceptos, ni realiza una historia conceptual, no nos interesa su discusión con otros filósofos, pero tampoco no suponemos cómo llega a sus tesis, pues tratamos de esclarecer el método por el que llega a tales tesis, sino de <<mostrar>> qué es, primero, el método zubiriano y en qué consiste; segundo, mostrar o indicar si éste es fenomenológico. Con ambas pretensiones tratamos de <<mostrar>> este método apelando a argumentos y descripciones que nos permitan justificar este camino. Si bien, la mostración no corresponde a una descripción, porque al interpretar este pensamiento hemos considerado una manera de proceder que es el <<mostrar>> el mismo camino. Es decir, hay que diferenciar la descripción y la mostración. El primero es un recurso metódico realizado por este pensador, y el segundo, es la muestra del mismo camino filosófico —incluyendo la descripción—

¹⁹ Con este título queremos indicar que nos referimos a la unidad que implica lo expresado en los libros IRE, IL y IRA, y que en su conjunto es la obra *Inteligencia sentiente*. Así lo utilizaremos en el transcurso de este trabajo para referirnos a la unidad de estos volúmenes como noología.

²⁰ Esto tal y como la lleva acabo Claude Romano en su tratamiento descriptivo del acontecimiento: << [...] recurrir una palabra inventada por un poeta [se refiere a Paul Claudel] y que no tiene nada de palabra <<técnica>>: la mostranza. La mostranza nombra de forma admirable el <<alumbrar>> propio del relámpago, la manifestación propia del acontecimiento, pues ésta es un puro <<producirse>> a partir de sí misma que no supone <<<detrás de sí>> ningún <<sujeto>> distinto de sí >>. Claude Romano. *El acontecimiento y el mundo*. Trad. Fernando Rampérez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p.52. Nosotros en cambio no hacemos mostranza del método zubiriano y esto porque consideramos el método indisoluble del mismo Zubiri. Esto lo demostraremos con la función transcendental como un despliegue del momento intelectual de la razón sentiente.

que hacemos nosotros como intérpretes de su obra. Pero la descripción es para nosotros un elemento que tiene que utilizarse en esta mostración. Esto se justifica porque describir permea en el método zubiriano, lo cual si queremos mostrar éste, hay que apelar a la descripción en sus dos modos: como recurso zubiriano y como un recurso para nosotros y que manejamos para <<mostrar>> este método. No son lo mismo, pero la descripción que nosotros utilizamos es para el método zubiriano, si ésta apela a la descripción zubiriana, es para describir metódicamente cómo describe este pensador. Ahora bien, para <<mostrar>> tendremos que argumentar porqué consideramos que los elementos que conforman este camino muestran a este como método. Argumentación y descripción son los momentos de la mostración que pretendemos realizar en este trabajo. Así, este <<mostrar>> es dar cuenta de este camino.

Cabe aclarar que para <<mostrar>> este método hemos considerado tres niveles que se dan y constituyen en una unidad: Primer nivel o estrato metodológico: qué hace o el proceso visible del método; segundo nivel o estrato: cómo lo hace o el proceso interno del método; tercer nivel o estrato: el fundamento del proceso interno y visible del método; Es el proceso que soporta y hace posible los dos niveles anteriores.

Pero ¿por qué los hemos considerado como niveles? porque al ir haciendo la lectura circular hemos interpretado que, de un modo orteguiano, se puede mostrar este método zubiriano desde un nivel superficial hasta un nivel profundo. Esto al modo como Ortega va presentando y ejerciendo la filosofía para sus cursos, y que consta de un modo circular concéntrico, así hemos considerado que se puede dar la mostración de este método. Este recurso orteguiano nos ha posibilitado partir de lo que a simple consideración del método zubiriano se nos presenta como un primer nivel, pero que si seguimos indagando sobre cómo se da este primer nivel se nos presenta un segundo nivel, pero si cuestionamos qué sustenta este nivel, entonces ya nos topamos con un nivel nada visible y para nada tratado por los estudiosos zubirianos, pero que se muestra si consideramos los otros niveles y una lectura circular de esta obra. Con este tercer nivel pretendemos responder a la cuestión que trata de contestar este trabajo. Ahora bien, tanto el primer y segundo

nivel es lo que se puede denominar, en una primera consideración, como talitativo-transcendental. Para el tercer nivel, que hace posible estos niveles, tendríamos que mostrar de qué modo se presenta este método en sus profundidades.

Otra consideración, en la presentación de estos niveles para este trabajo, radica en que estos niveles se dan como unidad en el desarrollo de este método, por lo cual hemos considerado pertinente presentar de un modo general, el primer nivel y el segundo —partiendo de sus elementos metódicos— como <<el método talitativo-transcendental>>. Dado que el segundo capítulo se encargará de esto, es pertinente partir cronológicamente desde sus primeros escritos hasta los últimos. Este modo de ir considerando cronológicamente el desarrollo de este método nos permitirá ir mostrando como se pasa de un nivel a otro. Por lo tanto no vamos a dividir este trabajo en niveles, sino que el mismo mostrar, y dando algunas indicaciones previas, se va a presentar en su mayoría el segundo nivel, y esto porque este es el que muestra qué es este método. Pero con esto, no se considere que el primer nivel es baladí, sino que, como lo más visible del método, su consideración va a ser general y descriptiva. Es para el tercer nivel con lo que tendremos que atenernos con más precisión, dado que es lo que soporta los niveles anteriores.

Ahora bien, no falta señalar o indicar que la mostración de este método vaya de un nivel a otro, sino que la misma mostración dejará en claro que vamos recorriendo niveles más profundos, esto lo muestra Ortega cuando, sin necesidad de señalarlo en sus cursos, va pasando de círculo a círculo en profundidad hasta el círculo esencial. Esto es lo que sin indicación pretendemos hacer con este método, pero nada más que no vamos a mostrar círculos, sino niveles —que en su desarrollo se da como unidad—. Lo que vamos a mostrar son momentos que de un modo de niveles se nos presenta tras una lectura circular de esta obra.

En tercer lugar, ya mostrado este método procederemos —como etapa metódica que hacemos en este trabajo— hacer una nueva mostración de este método que implica el contraste con las fenomenologías husserliana, heideggeriana y orteguiana. Este nuevo mostrar consistiría en llevar a cabo el contraste de este camino con las anteriores fenomenologías y constatar no sólo

las diferencias o similitudes en la línea fenomenológica entre este método y los de sus maestros, sino mostrar las posibilidades que arroja el método mostrado anteriormente en la línea fenomenológica. Este contraste que hacemos en la línea fenomenológica —no haciendo fenomenología del método, sino contrastando procederes filosóficos— permitirá mostrar y justificar si el camino talitativo-transcendental es una fenomenología o no lo es, y si lo es, qué modo de hacer fenomenología está haciendo, si es de un modo husserliano, heideggeriano u orteguiano, o un modo <<diferente>> de hacer fenomenología.

Ahora bien, este modo de llevar a cabo metódicamente la mostración de este método queda expresado en este trabajo, en la vertebración de su capitulario que pretende abordar y tratar de responder a la cuestión de si el método talitativo-transcendental es o no es un método fenomenológico., y queda planteado como: el método talitativo-transcendental zubiriano: ¿método fenomenológico? Este modo de abordar la cuestión y que pretende reflejar el capitulario consiste en que la misma cuestión evoca cuatro métodos. El primero, el método que lleva a cabo el filósofo easonense y que va desplegando conforme desarrolla su pensamiento, este camino le hemos nombrado talitativo-transcendental. Aunque él no afirma con estos términos el método que lleva a cabo, más aún, no señala ni menciona que método lleva; es la sugerencia de su misma aplicación y desarrollo metódico, lo cual nos permiten nombrarle así. En segundo lugar, en la pregunta ¿método fenomenológico? Implica atender el método fenomenológico —especialmente el husserliano—, pues sea para afirmarlo o interpretarlo, es una referencia si se quiere mencionar o tratar <<el método fenomenológico>>. En tercer término, considerando este método fenomenológico, cabe mostrar si el método talitativo-transcendental es fenomenológico; con lo cual se estaría considerando, sea para mostrar si lo es y cómo es, o caso que no sea fenomenológico, ambas respuestas requerirían considerar si es o no es el método zubiriano una fenomenología. Con lo cual tendríamos un tercer método, sea para afirmarlo o negando, ya una implicación fenomenológica. Pero en cuarto lugar, hay en el mismo pensamiento zubiriano un tratamiento al método, no el que él mismo hace, sino el que se muestra descriptivamente en su noología. Este es otro método que para mostrarlo

requiere del método zubiriano, pues el método en la noología es descrito, y al hacerlo ya hay una implicación metódica, ésta es parte del despliegue del método zubiriano. Por lo cual tendríamos un método en la noología que es desplegado por el método zubiriano. Es decir, un método dentro de un método que lo muestra en la noología.

Esta cuestión que pretende responder este trabajo implica cuatro métodos. Dos métodos que el mismo pensamiento zubiriano nos vislumbra, otro que hay que tomar en cuenta, que es el método fenomenológico, y otro que se tiene que mostrar como un contraste entre el método zubiriano y el fenomenológico. Este último método, que se tiene que mostrar para responder a la cuestión que motiva este trabajo, implica mostrar qué es el método talitativo-transcendental. Para esto hemos dedicado el segundo capítulo a ello. Para los otros tres métodos hemos empleado el tercer capítulo donde tomando lo arrojado por el segundo capítulo tratamos de responder a la cuestión que trata este trabajo.

Considerando lo antes dicho, para mostrar el método zubiriano, con la consideración que vamos nivel tras nivel de su despliegue, es pertinente hacerlo en cuatro capítulos. El primero se refiere a ciertas consideraciones que colocan la obra zubiriana desde su modo de tratarla hasta las etapas en que según sus intérpretes se puede dividir. Con esta división se da también su relación con la fenomenología, tanto su influjo, como su separación de la fenomenología de corte husserliano y heideggeriano.

En el segundo y tercer capítulo se aborda la mostración de este método. Esta mostración justifica por qué, dado el desarrollo metódico zubiriano, le podemos nombrar como talitativo-transcendental. Para esto, mostramos los dos primeros niveles metódicos. Esto nos permite justificar y mostrar qué es este método y por qué es talitativo-transcendental. Pero también nos abre el paso para considerar su tercer nivel metódico. Esto lo abordamos en el tercer capítulo. Ahora bien, para mostrar el método talitativo-transcendental en su desarrollo nos ha sido conveniente hacerlo en dos capítulos. El segundo capítulo, en un primer paso, trata consideraciones que hay que tener en cuenta para ir mostrando este camino, y en un segundo paso, aborda el método en la segunda etapa de este

pensamiento. El tercer capítulo muestra el método en los dos momentos de la tercera etapa zubiriana. Aquí es donde encontramos la articulación y sentido que lo talitativo y transcendental adquiere para este método y la misma filosofía zubiriana. Es donde se justifica la unidad expresada en el guión talitativo-transcendental.

Pero al ir mostrando los niveles de este método, es con el tercer nivel que nos encontramos que hay que recurrir al contraste con las fenomenologías de los maestros del filósofo donostiarra. Este contraste en la línea fenomenológica entre el método zubiriano y los métodos de sus maestros nos permitirá mostrar y responder a la pregunta de investigación. Para esto hemos requerido un cuarto capítulo donde se pretende abordar y responder a esta pregunta.

Ahora bien, con este abordaje por lo que hace que el método sea este camino, también damos una respuesta a la pregunta que guía este trabajo: ¿El método que utiliza el pensador easonense para ir construyendo su pensamiento, es acaso una fenomenología?, pero mientras tratamos de responder a esta cuestión, esta pregunta guía es precisamente la que tensará nuestro trabajo, pues precisamente este trabajo está abocado a responder a esta pregunta, por lo que la misma pregunta, en cuanto nos tensa a buscar su respuesta, funciona como pregunta guía.

La conveniencia del modo de presentar este capitulario nos permite abordar y dar una respuesta al problema planteado sobre el método zubiriano. Pues, para vislumbrar si es una fenomenología, hay que mostrar, antes, qué es este método.

CAPITULO I: CONSIDERACIONES SOBRE EL MÉTODO EN ZUBIRI Y EL INFLUJO DE LA FENOMENOLOGÍA EN SU OBRA.

1.1. Lecturas de la obra zubiriana

1.1.1. Los horizontes interpretativos y la lectura circular.

Aunque no desarrollemos y mostremos los horizontes interpretativos en que se ha dado la obra zubiriana en el transcurso del siglo XX y principios del XXI, es pertinente tan sólo como un señalamiento la lectura que recientemente ha propugnado Diego Gracia y que es desde la *Inteligencia sentiente* es decir, desde una noología que en esta obra se muestra y justifica. Esta posibilidad de lectura tiene como horizonte interpretativo lo que el mismo Gracia ha señalado como horizonte fenomenológico. Cabe anotar que estos intérpretes desde el horizonte fenomenológico empiezan su interpretación desde *Inteligencia sentiente*, aunque no todos los horizontes interpretativos de la obra del maestro donostiarra empiezan con la *Inteligencia sentiente* es pertinente referir que este modo de lectura que empieza con la noología lo hace desde un horizonte. Pero también cabe decir que el horizonte post-nietzscheano de la obra zubiriana hace una lectura desde la *Inteligencia sentiente*. Esto hace que concluyamos que tanto los horizontes interpretativos fenomenológico como post-nietzscheano en su mayoría de intérpretes empiezan desde la noología del easonense.

Como este modo de lectura lo hace desde un horizonte interpretativo es pertinente señalar lo que sobre estos horizontes ha mostrado Diego Gracia. En este mostrar recurrimos enteramente a su posición de los horizontes y lo utilizamos para enclavar y señalar, tanto el modo de lectura de la obra zubiriana que se ha venido dando, así como las interpretaciones que se han dado de su creador. Esto nos proporcionará los elementos básicos para ir mostrando el método zubiriano y las omisiones que se han dado de él en las interpretaciones de su obra. Para eso hay que señalar brevemente estas interpretaciones.

Para Gracia los horizontes interpretativos que se han dado de la obra zubiriana dada por discípulos e intérpretes se representa por cuatro generaciones:

El primer horizonte se da entre 1940 y 1960 y es el llamado horizonte existencialista cristiano. Desde este horizonte se buscó interpretar y encuadrar la obra que es representada por *Naturaleza, Historia, Dios* y cuya interpretación le daba el nombre —al pensamiento zubiriano— de cristiano existencialista. El segundo horizonte de 1960-1980 se da en dos momentos. Aquí la obra *Sobre la esencia* es la expresión de la obra del filósofo español. El primer momento interpreta *Sobre la esencia* como una obra neoescolástica. Las reseñas y las referencias a esta obra muestran esta interpretación, Gracia coloca el ejemplo de Aranguren. El segundo momento de interpretación según Gracia se puede nombrar como interpretación metafísica en línea hegeliana y marxista. Esta está representada por Ignacio Ellacuría que la expresa en lo que Gracia ha dado en llamarle <<filosofía de la “estructura” >>. ²¹<<Por lo tanto, era posible utilizar la filosofía de Zubiri en una perspectiva que fuera metafísica, pero no escolástica o neoescolástica, ni tampoco kantiana, sino hegeliana y marxista, o, al menos, marxiana. Esto fue lo que se propuso Ignacio Ellacuría, un jesuita transterrado a Hispanoamérica y profundamente identificado con lo que cabe denominar el <<espíritu de Medellín>> >>. ²²

El tercer horizonte que va de 1980 al 2000 se le conoce como <<horizonte fenomenológico>> donde se expresa según Gracia en la noología, es decir, aquí el horizonte y la lectura de la obra del maestro donostiarra se hace desde la noología que está mostrada y justificada en *Inteligencia sentiente*. Donde, según Gracia, <<el contexto más adecuado de lectura de la Noología era, pues, la Fenomenología, de modo que debía verse como una especie de *Aufhebung* suya, lo que suponía tanto como su anulación, superación e integración. Tal fue el argumento principal del libro que yo publiqué el año 1986. >> ²³ Esta interpretación está representada por tres interpretaciones diferentes pero cuyo horizonte común las emparenta en cuanto a lo fenomenológico del horizonte: a) por el mismo Gracia con su postura de una fenomenología radical por parte de la noología; b)

²¹ Diego Gracia Guillen. Zubiri, *treinta años después*. Sesión en la FXZ del 11 de marzo de 2014. p.11

²² *Ibidem*; p.10

²³ *Ibidem*; p.15

Pintor-Ramos donde sostiene que <<Zubiri no era ni había sido nunca un fenomenólogo <<ortodoxo>>, y que más bien había que verlo como un pensador original, uno más en la línea de los <<heresiarcas>> del método muy en la línea abierta por Heidegger. >>²⁴; c) Por Víctor Tirado San Juan que afirma <<la tesis de que Husserl era el mejor contexto de lectura de la obra zubiriana. >>²⁵ Estas interpretaciones parten de la lectura de *Inteligencia sentiente* para ir interpretando el pensamiento del filósofo easonense. El ejemplo de esto lo da Gracia con su <<filosofía primera>> como expresión de la filosofía zubiriana.

La cuarta interpretación se da desde el horizonte post-nietzscheano²⁶ representado por Jesús Conill y la Praxeología²⁷ de Antonio González que van del 2001 hasta la fecha. Estas interpretaciones se caracterizan por << La novedad está en que se ha superado el prejuicio de suponer que el contexto idóneo de lectura de la Noología es la Fenomenología de Husserl>> Este horizonte contrasta con los anteriores horizontes que parte si bien desde la noología como el tercer horizonte pero con la diferencia que su lectura no supone una fenomenología en la noología sino que precisamente parte de la inteligencia sentiente como hecho que permite ir respondiendo a los planteamientos post-nietzscheanos y todo lo que con ello implica así como la problemática latinoamericana desde una noología. Esto hace decir a Gracia que esta interpretación ateniéndose al mismo Zubiri no interpreta encontrar en la noología un rastro de fenomenología, sino todo lo contrario hay una distancia de ella: <<De hecho, Zubiri no da en sus textos pie para esta interpretación, sino todo lo contrario, se distancia de la fenomenología cada vez que entra en diálogo con ella. Y lo mismo hace con otros pensadores, cual es el caso de Heidegger. Lo de Ortega es aún más significativo, ya que ni lo

²⁴ *Ibidem*; p.16

²⁵ *Ídem*.

²⁶ Gracia maneja el término horizonte post-nietzscheano como: <<aquel que busca pensar los grandes temas de la filosofía, la verdad, la realidad, el ser, Dios, etc., sin la apelación a una pretendida “razón pura”, capaz de trascender los límites del mundo y de situarse en el punto de vista absoluto que tradicionalmente se atribuye a Dios. La nietzscheana “muerte de Dios” significaría, precisamente, esto, la necesidad de permanecer “fieles a la tierra”. Eso es lo que Zubiri habría pretendido apelando a la “inteligencia sentiente”. p.18

²⁷ La Praxeología puede entenderse burdamente como <<una filosofía primera que, basada en la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri, ha acabado convirtiéndose en una filosofía autónoma, elaborada a partir de una nueva descripción del “acto”, y por tanto de la praxis >>. *Ibidem*; p.20

nombra, ni parece tener en cuenta sus aportaciones. >>²⁸ Esta afirmación que da Gracia y que muestra desprenderse del cuarto horizonte interpretativo de la obra zubiriana no solo impugna a otras interpretaciones que sin atenerse ni encajar en alguno de estos horizontes están interpretando algún posible influjo de Ortega en el filósofo donostiarra en cuanto a la crítica al mismo Husserl, por ejemplo, Jordi Corominas al exponer el método en la noología lo que muestra es un punto de acuerdo entre Zubiri y Ortega el cual para ellos antes de que la conciencia o inteligencia —caso de Zubiri— ya está presente la cosa en la conciencia o inteligencia para que este se dé cuenta de ello. También está la interpretación de Ricardo Lolas donde tanto Zubiri y Heidegger logran coincidir en la anterioridad o de la realidad —caso de Zubiri— o el *Seyn* respecto al ser. Aunque entre estos pensadores, caso de Ortega y Heidegger, no tuvieron según su biografía intelectual encuentros donde gracias a esos encuentros confluyera sus coincidencias, cabe preguntarse si el pensador easonense recibió influencia de estos filósofos o fue coincidencia que en algunos puntos de sus pensamientos coincidieran. Para estos intérpretes prosiguió su propio camino y lo fue desarrollando independientemente de las coincidencias que pudieran darse entre él y sus maestros. Esto muestra que las interpretaciones que se siguen dando no se circunscriben a las mostradas por Gracia dando a entender que la obra zubiriana posee otras interpretaciones.

Esta mostración de estos horizontes posibilitan partir de la consideración de una lectura que tanto el tercer como el cuarto horizonte interpretativo hacen para interpretar toda la obra zubiriana. Parten de *Inteligencia sentiente* y van retrocediendo hasta sus primeras obras. Esta manera de leer la obra del maestro donostiarra es propuesta por Diego Gracia, Pintor-Ramos, seguida por Juan Bañon, Antonio González y otros estudiosos zubirianos.

Juan Bañon lo dice con claridad: <<La reconstrucción de la trayectoria evolutiva de Zubiri sólo puede hacerse desde sus últimas obras. La asunción del

²⁸ *Ibidem*; p. 22

pasado en el futuro sólo es posible porque el futuro ha revelado que lo nuevo de su filosofía metafísica estaba ya, de algún modo, presente en lo antiguo >>²⁹.

Esta manera de lectura es comentada por Pintor-Ramos y consiste en tomar *Inteligencia sentiente* como punto de partida para leer y estudiar la obra zubiriana. Esta manera de leer este pensamiento lo justifica Pintor-Ramos en que *Inteligencia sentiente* sistematiza la lectura y el propio pensamiento del filósofo donostiarra: <<Actuando sistemáticamente como <<punto de partida>> y como <<fundamento>> de toda reflexión filosófica, sin embargo, sólo adquirió su radicalidad definitiva en la última obra publicada por el filósofo. De este modo, es el resultado final de una larga trayectoria intelectual, pero ese resultado final es el que debe ofrecer el fundamento definitivo a los distintos elementos que habían ido surgiendo a lo largo de aquella trayectoria. >>³⁰ De aquí el

Concepto básico de inteligencia sentiente. Es aquí donde todo concluye una y otra vez, es aquí donde todo se juega en la filosofía de Zubiri hasta el punto de que nos encontramos en la clave de bóveda de toda su filosofía; sin la inteligencia sentiente no se puede entrar en Zubiri y en ella están los asientos últimos de todos los problemas que trata esa filosofía. No deja de resultar extraño que Zubiri haya esperado a la última de las obras por él publicadas para una exposición suficiente del centro originario de todo su pensamiento³¹.

Ahora bien, aunado a esto, para Pintor-Ramos el tema de la intelección aparece en cierto modo en su tesis doctoral como un modo de entender un estudio de la experiencia dentro del saber³², de ahí la justificación desde una circularidad del mismo saber filosófico zubiriano cuyo tema de la inteligencia recorre ininterrumpidamente influyendo sobre ella los temas que éste fue elaborando en su pensamiento, es decir, que la intelección fue un *leitmotiv* de su obra. Esto permite a Pintor-Ramos justificar su postura por una lectura circular en dos momentos:

²⁹ Juan Bañón, *Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 1992, Volumen 19 p.289-290

³⁰ Antonio Pintor-Ramos, *En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmantinos de filosofía. 1994, Volumen 21 p. 245

³¹ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 304

³² Cfr. Antonio Pintor-Ramos, *En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri*. Ob.cit; p. 245

a) << [...] en la que cada elemento sólo se puede comprender desde su función dentro de la totalidad, pero, a su vez, la totalidad sólo existe en la configuración sistemática de los distintos elementos que la componen. >>³³ ;

b) << [...] para comprender y evaluar el conjunto del pensamiento zubiriano, parece lógico que se recurra a la última exposición, cuando, además de última, aparece como la de mayor radicalidad. >>³⁴

Esta radicalidad yace en *Inteligencia sentiente* y la justifica en que es el desenlace de toda la trayectoria zubiriana, es decir, para Pintor-Ramos y D. Gracia es *Inteligencia sentiente* la obra << [...] que lleva a su grado máximo la radicalidad presente como exigencia en el conjunto de la obra zubiriana, parece lógico tomarla como referencia básica desde la cual se debía valorar el conjunto del pensamiento zubiriano. >>³⁵ Según Juan Bañon:

El resultado de la óptica interpretativa en la que se ha instalado con pleno derecho Diego Gracia al considerar que la trilogía es el lugar adecuado para la correcta lectura e interpretación de lo dicho en *Sobre la esencia*. Se trata de una óptica fecunda por cuanto que permite resituar el realismo zubiriano en sus justos límites en función de los modos de intelección demarcados en la trilogía, así como establecer una continuidad básica e innegable entre las dos obras claves que Zubiri publicó en vida³⁶.

A este modo de partir de *Inteligencia sentiente* para leer la obra zubiriana se le conoce como clave interpretativa de su reflexión.

De aquí parte Pintor-Ramos para mostrar los beneficios de esta clave interpretativa y que en cierto modo muestra la lectura circular (parte y finaliza Zubiri tratando la inteligencia dando a *Inteligencia sentiente* su cauce radical, de ahí que su obra se lea en clave de *Inteligencia sentiente*)

a) Tomando la *Inteligencia sentiente* o la noología << [...] no sólo solucionaba airoosamente múltiples problemas, sino que, al mismo tiempo, planteaba toda una nueva constelación de problemas. >>³⁷ Esto implica que como el mismo Pintor-

³³ *Ibidem*; p.246

³⁴ *Ídem*.

³⁵ *Ibidem*; p. 247

³⁶ Juan Bañon, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p. 74

³⁷ Antonio Pintor-Ramos, *En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri*. Ob.cit; p. 247

Ramos comenta se llegue a la necesidad de plantear nuevamente algunos conceptos básicos anteriores desde la clave noológica;

b) <<Otro grupo importante de problemas surgía en una dirección distinta a partir de los propios análisis de *Inteligencia sentiente*. Esta obra esboza múltiples problemas que allí quedan sin el adecuado desarrollo y, por tanto, están necesitados de prolongaciones que pueden revertir sobre el conjunto de la obra. >>³⁸;

c) Para Pintor-Ramos la radicalidad de la noología se expresaría, por colocar un ejemplo, en la aprehensión primordial, de aquí se partiría para entender la metafísica intra-extra mundana, pues si ésta es lo último la aprensión primordial es lo primero, de ahí que la radicalidad consistiría en que se accede a lo último por lo primero. Precisamente aquí es cuando D. Gracia se refiere que lo radical es una Filosofía primera dando a entenderse desde la clave noológica. Esto lo ejemplifica P. Ramos con un ejemplo:

Para Zubiri (...) dicho con terminología clásica, no hay prioridad del ser sobre el conocer –o viceversa- porque la metafísica habla de la <<realidad>> actualizadas en la intelección y la intelección de la <<actualización>> intelectual de la realidad. Pero, desde el punto de vista del lector, sólo esta segunda perspectiva permite entender plenamente la primera e incluso el curso reciente de la filosofía aconseja comenzar por esta segunda, más afín con la formación habitual de los filósofos, en aras de la propia exigencia zubiriana de superarla de raíz³⁹.

d) Partir de la *Inteligencia sentiente* <<lo que plantearía sería la tarea, ya parcialmente iniciada, de una nueva valoración “crítica” del conjunto del pensamiento zubiriano >>⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*; p. 248

³⁹ Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996^{3a}, p.128-129

⁴⁰ Antonio Pintor-Ramos, *En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri*. Ob.cit; p. 284

1.1.2. Lectura circular cronológica

Ante las críticas que la lectura, en clave, noológica imputa a la lectura, desde una clave, metafísica —donde *Sobre la esencia* vertebraría la lectura de la obra zubiriana—, puede haber otra posibilidad de lectura, aunque más dilatada, pues iría cronológicamente desde las primeras obras zubirianas hasta sus últimos trabajos y de estos a un regreso a los primeros trabajos.⁴¹ Esta circularidad comenzaría no de *Inteligencia sentiente*, sino desde las obras de grado académico —tesis de licenciatura y doctoral— hasta *Inteligencia sentiente* y de aquí regresar de un modo que los trabajos anteriores puedan mostrar lo que tan encapsuladamente contienen. Esta lectura que proponemos a la obra del filósofo easonense se diferencia de las otras lecturas en que se va cronológicamente para ir vislumbrando los nudos que la misma obra tiene y que si bien en los últimos trabajos pueden quedar disueltos, pero partiendo desde *Inteligencia sentiente* esos nudos que los primeros trabajos muestran no pueden mostrarse desde *Inteligencia sentiente* porque en este ya están disueltos. Es así que la lectura cronológica, aparte de ir mostrando los nudos de su pensamiento, va mostrando el

⁴¹ Hay que señalar que para este trabajo consideramos tanto las obras publicadas por el mismo Zubiri como los cursos y artículos que se han venido publicando después de la muerte de este pensador. El modo de considerar todo lo que se ha publicado de este filósofo y no sólo atenemos a lo que él publicó, se justifica en que para completar y adquirir, por ejemplo, lo que quiso decir con <<realidad>>, el curso de *La estructura dinámica de la realidad* adquiere una importancia para vislumbrar lo que quedó sin plasmar en *Sobre la esencia*. Pues la <<dinamicidad>> de la <<realidad>> aparece en *Inteligencia sentiente* —ya implícito y entendido por el mismo autor— y el hiato de *Sobre la esencia* a ésta obra, no justifica que la realidad es dinámica. Es con los cursos que se dan entre ambas publicaciones donde se presenta y justifica dicha categoría. Así que si en este momento queremos tener una visión con lo que disponemos de la obra zubiriana es conveniente también atender a los cursos y artículos publicados después de la muerte del pensador español. Pero con este criterio queda también abierta la posibilidad de acudir a lo no publicado y que se espera publicar. Ante esto cabe señalar que la mayoría de lo que falta publicar son los cursos que anteceden a *Sobre la esencia*, es decir, los cursos que reflejan el desarrollo de madurez zubiriano, y que queda mostrado con la publicación de su tratado de 1962. Esta parte formativa está de algún modo publicada en *Sobre el hombre*, aunque ya la ordenación y el acomodo de Ellacuría, con los retoques categoriales y doctrinales de Zubiri, dejan en absoluta obscuridad el reflejo del desarrollo que estos cursos patentizan si atendemos a estos sin tomar en cuenta *Sobre el hombre*. Lo que sus comentaristas han afirmado es que estos cursos reflejan el tránsito de lo ontológico a lo metafísico; que la lucha por adquirir voz propia se refleja en estos cursos y que el diálogo con la ciencia es más patente en estos. Ante esto podemos justificar su ausencia primigenia en nuestro trabajo a la falta de acceso a ellos y a que en este momento no se puede acceder a estos. Ante esta salvedad somos conscientes que atender a estos cursos nos posibilitaría presentar en una mayor precisión el método zubiriano, y con ello faltaría llenar el hiato metódico del paso del Zubiri ontólogo al metafísico.

desarrollo, las soluciones momentáneas que luego abandonaría este pensador, los cambios de justificación, la progresiva influencia de otros pensadores, así como el abandono de otros, la contribución científica que fue adquiriendo con el transcurso de las obras así como el cambio que lleva implícito estas contribuciones. Es decir, con la lectura cronológica de esta obra filosófica —y en su caso también en la línea teológica y teologal— se va mostrando su desarrollo filosófico que conlleva nudos, progresos reflexivos, abordajes filosóficos, problemas que le acusaban y ante todo el desarrollo que fue haciendo en su pensamiento desde la fenomenología husserliana hasta su noología. Ahora bien, si se pretende mostrar el método que fue llevando en su obra, es esta lectura la más conveniente, dado que cronológicamente se va mostrando cómo fue desarrollando su pensamiento y con ello el camino que fue siguiendo para conseguirlo.

Pero si se quiere tener una lectura que recoja ese desarrollo pleno es conveniente regresar con lo ya adquirido en una lectura cronológica y volver para ir desatando los nudos o constatar las influencias o mostrar problemas ya no abordados y que solo se consigue porque desde la visión de los últimos trabajos ya se cuenta con lo que pasó en los anteriores trabajos y por eso puedo declarar que *en Inteligencia sentiente* se esclarece aún mejor que en *Sobre la esencia* los momentos de la realidad: una realidad actualidad y otra como *prius*, o decir que en *Inteligencia sentiente* con la realidad se justifica no caer en un realismo ingenuo y que en *Sobre la esencia* se podía caer en ello. Es decir, la lectura desde las primeras obras hasta las últimas y de éstas a las primeras complementarían, en una circularidad lectora, una interpretación de esta obra más completa pues atendería su progreso y desarrollo reflexivo e iría desde su madurez reflexiva para aclarar lo que previamente en una lectura cronológica nos mostró inmaduro, pero que al regresar con la madurez reflexiva también se nos puede mostrar que lo que previamente se nos había mostrado como nudo o inmaduro puede llevar a otra madurez y no solo la que nos muestra sus últimas obras, es decir, que un problema o nudo que presenciamos en obras primeras pueden encontrar otra solución y no las que el autor les dio al final y esto lo sabemos porque regresamos

de lo último a las primeras obras. Pero también al regresar de lo último a lo primero puede mostrarnos que algunos problemas o abordajes de estos comienzos son más importantes dado que tenemos la visión de las últimas obras, por ejemplo, sus trabajos de grado adquieren importancia dado que se está leyendo desde *Inteligencia sentiente* en la línea a justificar o esclarecerse si su noología es una fenomenología, pero si partimos de estos trabajos de grado y llegamos a noología podemos mostrar su camino fenomenológico, implicando rupturas, influjos, regresos, etc., y para esto se necesita la lectura cronológica. Con este ejemplo se puede aclarar la pertinencia de proceder con la lectura de la obra zubiriana de un modo circular implicando partir cronológicamente y regresar de las últimas obras a las primeras pero con la visión cronológica de la obra y así enriquecer la interpretación sobre este pensador.

De todo lo dicho hasta este momento se puede considerar que este modo de lectura a la obra zubiriana es convergente a lo que dice Heidegger sobre el camino de cualquier pensador en su diálogo *De un diálogo del habla*: <<Lo permanente de un pensador es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante. >>⁴² Esta afirmación heideggeriana puede ejemplificar lo que precisamente estamos proponiendo con esta lectura circular.

Ahora bien, una afirmación como la de Jordi Corominas y Albert Vicens, refiriéndose a esta noología: <<Desde esta filosofía de la <actualidad> se va replanteando los diversos problemas metafísicos >>.⁴³ Podría señalar una lectura circular, que si bien, estos autores están adheridos, también se podría ajustar a una lectura circular cronológica, y esto, porque lo que se está señalando en esta afirmación es que con esta noología se replantean los problemas y se están desatando los nudos que la metafísica intra-extra mundana fue adquiriendo en su desarrollo doctrinal. Pero esto que la obra *Inteligencia sentiente* replantea, se

⁴² Martin Heidegger. *De camino al habla*. Versión castellana Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987, p. 90

⁴³ Corominas Jordi y Joan Albert Vicens. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, Taurus Ediciones, 2006, p. 667

<<sabe>> que replantea o desata nudos porque se ha llevado un seguimiento de las obras anteriores. Esto es una aplicación implícita de la lectura que proponemos. Pero cabe indicar que el modo circular cronológico ajustado a esta afirmación no niega que la noología replantee o desate los nudos de la obra anterior —negar esto sería ir contra la misma mostración doctrinal zubiriana—. La cuestión se centra en que para saber que esta noología desata nudos y replantea lo anterior, se está llevando implícitamente una lectura circular cronológica. Que los zubirianos no reconozcan esta lectura es aspecto que para este trabajo requerimos hacerlo. La cuestión de acercamiento a este pensamiento filosófico no radica, si atendemos a la afirmación comentada, que en la noología lleve Zubiri a su cauce su pensamiento, sino que el modo de lectura que proponemos justifica que al llegar a su madurez, plasmada en *Inteligencia sentiente*, se indique por qué llegó a tal madurez. Para esto se emplea una lectura cronológica y de aquí un regreso, que ahora sí, replantee y desate los nudos que su anterior pensamiento mostró.

1.2. Método en Zubiri

El método que tratamos de mostrar es el camino por el cual Zubiri desarrolló su pensamiento filosófico que queda expresado en tres momentos implicados⁴⁴ en su obra: la metafísica intramundana, la noología y la metafísica extramundana. Cabe aclarar que estos momentos reflexivos son filosóficos. De aquí que en el fondo estos momentos son metafísicos. Porque para el pensador easonense filosofía es metafísica. Pero con esto la metafísica intramundana, como momento reflexivo, es el ejercicio transcendental, y la metafísica intramundana, que subyace en los momentos reflexivos, podemos considerarlo, como <<proyecto filosófico>>.

⁴⁴ La implicación de estos tres momentos consiste que las afirmaciones de la noología implica una metafísica intramundana o que una metafísica extramundana parte de una metafísica intramundana o que la metafísica intramundana conlleva una noología, en cuanto la realidad es actualizada en inteligencia sentiente y de aquí todas las descripciones de esta realidad impresa, o la implicación de que una metafísica intramundana le lleva a Zubiri a considerar, para mostrar la realidad fundamental, una metafísica extramundana. Esta implicación se señala con el nombre de momentos. Es decir, estas reflexiones metafísicas, teológicas y noológicas son momentos de la obra zubiriana y no se puede ver cortes de estas reflexiones. Esto se muestra porque en la noología se sigue desarrollando la metafísica intramundana.

Ahora bien, el pensador donostiarra entiende por filosofía —de aquí que la filosofía sea metafísica— como: <<La filosofía es el saber que pretende ir a las últimas razones de las cosas. No puede partir de supuestos. La actitud filosófica consiste en hacer de todo problema último y radical. La ultimidad que busca este conocimiento filosófico equivale a pretender ser absoluto y, por tanto, sin supuestos. >>⁴⁵ Pero <<Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana considera las cosas como son y tales como son, la filosofía considera las cosas en cuanto son. Dicho en otros términos, el objeto de la filosofía es trascendental. Y como tal, accesible solamente en una reflexión. >>⁴⁶ Esto trascendental cambiará —a partir de que fue desarrollando su metafísica intramundana, que queda expresada en *Sobre la esencia*— a la trascendentalidad. Pero este trascendental lo llevará a cabo la metafísica extramundana. Esta metafísica intramundana a partir de *Sobre la esencia* se desarrollará como un <<proyecto filosófico>> —y de ahí que filosofía sea metafísica— y como un ejercicio metafísico por el cual se muestre descriptivamente el orden trascendental de la realidad. Tanto <<proyecto>> —con los supuestos metafísicos de su obra— como ejercicio tienden a la mostración del orden trascendental. Este orden lo entiende como: <<El orden trascendental es justamente la función trascendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación. >>⁴⁷ Esta investigación como <<proyecto>> y como ejercicio es lo que esta filosofía desarrollará en su obra como metafísica intramundana.

Pero esta metafísica intramundana en cuanto muestra lo real en el mundo o la realidad en cuanto realidad se abre a lo extramundano, con lo cual: << [...] es algo que se puede <<tratar>> conceptualmente para precisar cuál es el punto radical en que se halla lo misterioso del misterio [...] Por lo tanto, una cosa es el misterio y la fe en él, otra la conceptualización teológica. >>⁴⁸ Esta

⁴⁵ CU I p.492

⁴⁶ SPF p.312-313

⁴⁷ EDR p.244

⁴⁸ PTH: DRC p.787

conceptualización de lo misterioso del misterio que de la metafísica intramundana se expresa en la metafísica extramundana.

Ahora bien, tanto la metafísica intramundana y la extramundana parten de la realidad que en congeneidad con la inteligencia sentiente permiten la noología como descripción del hecho del acto intelectual en cuanto sí mismo. Es decir, la descripción de la actualidad de la realidad en la inteligencia sentiente.

Si se pregunta por qué del análisis de la estructura de la inteligencia sentiente en *Inteligencia sentiente*, Zubiri respondería: si afirmamos <<el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo en ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. >>⁴⁹ Entonces en la mostración descriptiva por ese saber del hombre y su estructura que la hace posible, y que no es otra que la inteligencia sentiente se puede <<llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad. >>⁵⁰ Para tratar de acercarse al <<gran problema humano: saber estar en la realidad >>⁵¹.

Esto, que para el filósofo easonense es esencial del acto intelectual, se lleva a cabo describiendo cómo <<ese estar presente [que es la reidad] consiste formalmente en un estar como mera actualidad en inteligencia sentiente >>⁵². Si con sus metafísicas —intramundana y extramundana— se parte de la realidad, con la consideración noológica de esta realidad, se presenta ésta como *prius* y reidad. Este cambio es porque la realidad es ahora considerada congéneremente con la inteligencia sentiente. Pero esta congeneidad se expresa en la actualización de la realidad en la inteligencia, lo cual, describir este acto intelectual, actualizando la realidad, es lo que se considera como noología.

Con estas consideraciones breves de estos momentos reflexivos de la obra zubiriana se puede preguntar ¿y cómo llega a estos desarrollos? La respuesta recae en el método que el filósofo donostiarra prosiguió para estos tres momentos

⁴⁹ IRA p.351

⁵⁰ IRE p.15

⁵¹ IRA p.352

⁵² IRE p.136

reflexivos. Con ello indicamos que su método abarca los tres momentos, no hay un método teológico en la metafísica extramundana, sino consideraciones teológicas. El método es el mismo que prosigue para la noología que para la metafísica intramundana. Como veremos después y justificaremos se puede afirmar, aspecto que no lo hace él, pero que se puede interpretar de su obra, que la noología y la metafísica intramundana son congéneres con su método, nada más que esta congeneidad es de desarrollo, es decir, que mientras fue desarrollando su noología y su metafísica se iba desarrollando su método.

Como es claro que este trabajo trata sobre el camino que sigue el filósofo easonense para ir desarrollando su pensamiento, es conveniente para este inciso señalar lo que los intérpretes de Zubiri han dicho de su método.

Podemos señalar ante todo al mismo pensador donostiarra y lo que dijo de su método. En esta cuestión no pronunció nada sobre el método que prosiguió, ni fenomenológico⁵³—aunque hay que tener en cuenta su tesis doctoral, donde metódicamente ejerce una fenomenología para el juicio—, ni hermenéutico, ni estructural; al modo del estructuralismo que por la gestión de su obra madura se daba en el ámbito cultural. Esta omisión hace que los intérpretes conjeturen en base a sus escritos, cursos y datos biográficos cual puede ser este método que le llevó a reflexionar filosóficamente. Pero está también el caso en que señalemos lo que él entendió por método. Aquí hay dos fuentes, una nos lo da *Naturaleza, Historia, Dios*, y otra, *Inteligencia y razón*. Estos pronunciamientos radicalmente diferentes, dado las circunstancias en que están injertas, están, primero en *Naturaleza, Historia, Dios*, en dos ocasiones aquí se muestran retrotrayéndose a la tradición griega para apoyar sus afirmaciones, en un caso en 1942 en *Nuestra situación intelectual* para vislumbrar una posible salida ante la crisis de la

⁵³ Cabe señalar que en su tesis doctoral: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Zubiri menciona la metodología que se puede llevar a cabo con el juicio: <<Al hablar de Metodología puede hacerse desde dos puntos de vista. Cabe designar, en primer lugar, con el nombre de Metodología, el camino que tiene que seguir el sujeto para llegar a la posesión de algo, que en nuestro caso es un juicio lógico o axiológico. Pero puede entenderse por método la serie de condiciones que un juicio implica para tener validez objetiva. >> PE p.206 Aquí lo que está presentando Zubiri son los caminos por los cuales se pueden tratar el juicio. Es su caso, él mostrará el juicio, desde el primer aspecto, y lo hace fenomenológicamente, es decir, que el camino zubiriano para este trabajo es el fenomenológico, así lo denota el mismo título de su trabajo.

modernidad y un resurgimiento desde las cosas mismas⁵⁴. Otra en 1935 en el apartado que incluyó en este libro, y antes fuera un proyecto de libro sobre Husserl, Heidegger y Scheler y que en *Naturaleza, Historia, Dios*, aparece como *¿Qué es saber?* y que, muestra el método para el esclarecimiento de la cuestión del saber⁵⁵. La otra fuente que nos proporciona lo que Zubiri se da en dos momentos de su pensamiento, uno en su curso de 1966 *El hombre y la verdad*⁵⁶ y otro en su *Inteligencia sentiente*, en la parte de *Inteligencia y razón*⁵⁷. Ambos corresponden a mostrar el método desde la línea de la inteligencia sentiente. Por los años en que medió entre estas obras y con ellas, sus referencias al método, ya es clara la profundidad en que en *Inteligencia y razón* muestra el método en contraste con *El hombre y la verdad*, donde la noología era incipiente y en proceso de irse rectificando y desarrollando en cursos posteriores hasta *Inteligencia sentiente*. Por lo que hay que ver el método en cuanto en la línea de una noología en *El hombre y la verdad* como mostración germinal y es en *Inteligencia y razón* donde muestra lo que concibe por método en la misma línea noológica.

En pocas palabras el método en *Inteligencia sentiente* se refiere a que Zubiri lo considera en cuanto intelectual y que consiste, dentro de su noología, en un conocimiento de lo real, y que es una nueva actualización de éste. De aquí que <<El método como vía es un momento intrínseco y formal de la intelección

⁵⁴ Omitiendo la circunstancia en que esta apelación hace Zubiri y solo mostrando que él la pronunció dice sobre el método lo siguiente: << [...] la inteligencia [...] Necesita aprender a acercarse a las cosas, para que éstas se le manifiesten cada vez más. Este modo o camino de acercarse a ellas es lo que desde antiguo se ha llamado *méthodos*, método. Método no es sino el camino que nos lleva a las cosas, no es un simple reglamento intelectual >>. NHD p.39

⁵⁵ Aquí sólo señalo la aparición del método en la obra zubiriana: << [...] No todo puede ser entendido de la misma manera. Ni todas las cosas, ni todo, en ellas, nos es igualmente accesible. A esta vía de acceso a las cosas es a lo que los griegos llamaron *méthodos*. El problema del método adquirió así, por encima de su carácter aparentemente propedéutico, un genuino sentido metafísico. No se limita el método a ningún modo especial de acceso a las cosas: lo mismo los sentidos que el logos son métodos. >> NHD p.67-68

⁵⁶ Aquí el método es presentado en la línea de la comprensión para la cual la razón marcha en pos de ella en la misma realidad de la cosa que ya ha sido inteligida sentientemente por el hombre. El método es mostrado por Zubiri como esbozo hacia la comprensión de las cosas: <<El método es constitutivamente esbozo>>. HV p.78

⁵⁷ En parágrafo 2 en la descripción de la estructura formal del conocer muestra Zubiri el método en la línea noológica. Cabe señalar que la diferencia del método entre *El hombre y la verdad* y *Inteligencia y razón* se da en que para el primero se va hacia la comprensión de las cosas reales y en *Inteligencia y razón* se da como momento estructural del conocer.

racional. >>⁵⁸ Esto es <<la vía que la inteligencia abre para ir desde la cosa real campal a su fundamento mundanal [...] Por lo tanto, el método es la vía de acceso de una actualización de lo real a otra. >>⁵⁹ Es decir, es una nueva actualización de la cosa campal que ahora se actualiza como mundanal (no como un estar en el mundo, pues sería el <<ser>> de la cosa, sino como la respectividad de la realidad en el mundo respectivo). Por lo tanto, para el maestro easonense, y dentro de su noología, el método es una vía de realidad (no de razonamiento, sino de actualización) que va de la actualización de una realidad inteligida a otra actualización de ella, en este caso es inteligir más profundamente lo real que va de una actualización a otra actualización de ella. Esto se da en su noología entre la realidad campal y la mundanal. Por lo tanto, el método, desde su noología, lo considera y trata en cuanto intelectual, es decir, lo que el filósofo donostiarra considera como método es desde el carácter intelectual de éste.

El método es en *Inteligencia y razón* parte de la misma noología, por lo cual no sólo es un retrotraerse al sentido griego de camino, sino que adquiere un significado propio al servicio de su descripción del momento intelectual llamado razón sentiente. Esta aparición del método en *Inteligencia y razón* se puede considerar como momento en esta noología, otra cuestión es decir si este método en su noología es el que llevó a cabo él mismo en su trabajo filosófico. Esto que tendrá que mostrarse es parte de este trabajo. Pero que el mismo filósofo donostiarra haya dicho que este método en la noología es el que él llevó a cabo en su obra es afirmación que no pronunció al menos en sus escritos y cursos, no está constatado.

Pero también, el método se relaciona con Zubiri, no en cuanto lo haya mencionado o descrito como momento de una estructura —caso en su noología como momento del conocer—, sino refiriéndose a otros pensadores. Aquí el interés radica no en lo que él haya dicho del método en otros, sino que esto se puede aplicar a él mismo en su obra, esto que se puede señalar solo lo

⁵⁸ IRA p.209

⁵⁹ IRA p.205

mencionamos y puede quedar justificado en el transcurso de este trabajo. El caso que se puede señalar se da en su curso de 1963 *Cinco lecciones de filosofía*.

Cuando en *Cinco lecciones de filosofía* el maestro easonense muestra el método de Bergson, que éste pretende recorrer para <<aprehender esta realidad absoluta con verdad>>⁶⁰, lo hace en tres puntos que a su consideración allanen la mostración del método de la filosofía en Bergson. Estos puntos son: <<una nueva idea de la experiencia de la realidad; en segundo lugar, algo íntimamente conexo con ello, una nueva idea de la realidad, finalmente, en tercer lugar, tiene que darnos una nueva idea de la verdad>>.⁶¹ Independientemente como lo muestre Zubiri podemos rescatar dos consideraciones: a) que para el maestro easonense estos tres puntos: la experiencia o aprehensión; lo que aprehende y la verdad de esto, es lo que muestra el método en la filosofía en Bergson y b) estos tres puntos son aplicables a la filosofía zubiriana. Ante estas consideraciones podemos plantearnos si en esta filosofía es pertinente considerar que estos tres puntos pueden mostrar su método filosófico, es decir, si lo que hace para mostrar el método de la filosofía en Bergson se puede aplicar a su mismo pensamiento.

Pero la diferencia de lo que el filósofo easonense muestra respecto a la verdad y el inteligir en Bergson, se muestra en su planteamiento de la estructura genética y formal en el hombre: intelección-sentimiento-volición, esto queda expresado en los modos en que la realidad queda actualizada en esta estructura genético-formal. En la inteligencia la realidad queda actualizada como verdad —aprehensible como verdad—, en la voluntad como bondad —optable como bondad— y en el sentimiento como atemperante —lo atemperante a la realidad como temperie cuyo carácter es de lo bello—⁶².

Hay otro modo de considerar el método en Zubiri y esta lo da sus mismos intérpretes. Aunque no hayamos, aun, encontrado un trabajo que verse en su mayoría sobre su método, hay sin embargo señalamientos sobre una interpretación de sus recursos metódicos.

⁶⁰ CLF p.160

⁶¹ *Ídem*.

⁶² *Cfr.* SSV p.342

Hasta ahora podemos señalar dos referencias sobre este método que si bien dan indicios del método que prosiguió Zubiri, lo hacen desde los recursos metódicos visibles en su obra: descripción, recurso a la historia de la filosofía y las distinciones categoriales entre otros, pero además lo hacen sin distinguir niveles de su método, pues no es lo mismo utilizar el recurso de la etimología que mostrar un esquema estructural por el cual avizora las cosas. O en un caso, si bien, se señala un método físico en el maestro easonense, no se muestra como se da. Estos dos esfuerzos por señalar un camino en el filósofo donostiarra se dan en Conill y en Villa Sánchez. Aunque Pintor-Ramos ha dado y discutido algunos elementos metódicos, las muestras diseminadas en todas sus obras, no como apartados, sino como puntos o señalizaciones que hay que tener en cuenta para ir abordando la obra filosófica. Los elementos metódicos que muestra son el recurso a la historia de la filosofía y ciencia, la utilización de la etimología⁶³ y lingüística y la utilización de la descripción para ir abordando la realidad problematizada o mostrada como parte de su pensamiento propio⁶⁴.

⁶³ En este punto metódico P. Ramos nos aclara: << [...] Para revitalizarlo [el vocabulario filosófico como 'pensar'; 'conocer'; 'mente'; 'objetividad'; 'experiencia'; etc.] Zubiri suele recurrir, en primer lugar a su etimología con el fin de fijar la base en la que se asientan sus múltiples usos habituales, en un claro esfuerzo de radicalización. En segundo lugar, aparece un esfuerzo de metaforización, frecuentemente recurriendo al lenguaje coloquial, esfuerzo que se mueve al calor del carácter enigmático de 'la' realidad y que responde a la necesidad de crear el contenido no dado de la realidad fundamental. Sólo en tercer lugar se busca rigor y precisión formales para ese lenguaje revitalizado, rigor y precisión que fijan el significado en referencia a la realidad viva sin fosilizarlo. >> Antonio Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 234

⁶⁴ Es interesante acotar que P. Ramos ha sido de los pocos estudiosos que ha dedicado trabajos al género literario en Zubiri. Dada la importancia de este recurso para expresar sus pensamientos Zubiri, Ramos comenta: <<El género literario utilizado por Zubiri es casi invariablemente el tratado filosófico. Sea en el caso de temas limitados o de temas amplios, ofrézcase una exposición completa o incompleta, en todos los escritos zubirianos. >> Antonio Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p.353 Por lo demás también hay que considerar que <<El medio cultural en que se desarrolló Zubiri esto significa una ruptura –pienso que consciente- con el *ensayismo*, el género que Unamuno y Ortega habían llevado a una perfección inusitada. No tiene por qué haber diferencia esencial entre los temas que se exponen en un ensayo o en un tratado, ni tampoco un género tiene por qué ser preferible en absoluto al otro; la diferencia surge más bien en el modo de exposición. >> *Ídem*. Este aspecto señalado y tratado por P. Ramos que es los modos en que Zubiri expresó su obra sea la publicación o los cursos son aspectos que omito tratar en este trabajo dado que mi objetivo es mostrar y esclarecer el método zubiriano dejando la expresión de su pensamiento a los trabajos de P. Ramos dado que él posee más recursos respecto a estos asuntos y porque también se sale de mi objetivo presentarlo en este trabajo.

Para Jesús Conill hay semejanzas entre Nietzsche y Zubiri en cuanto al método:

La raíz de todas estas semejanzas entre Nietzsche y Zubiri se halla a mi juicio, en que ambos quieren seguir y poner en práctica, hasta donde sea posible, el método *physikós*, como vía de acceso a lo real. Cabría decir que la pugna entre el método *physikós* y el *logikós* atraviesa toda la historia de la filosofía [...]

Sin embargo, la intención del método *physikós* se dirige a dar primacía al momento físico y a hacerse con la esencia física de lo real, que ya no se confunde con la identidad lógica válida para todos los individuos, como si lo lógico pudiera servir de medida de lo físico⁶⁵.

Aunque afirme Conill que el maestro easonense hace un método físico, no muestra en que consiste, ni cómo se desarrolla en su metafísica o en noología. Si bien como veremos en el transcurso de este trabajo esta afirmación por un método físico en el pensador donostiarra es lo que en mi interpretación de este filósofo se me ha mostrado es insuficiente en cuanto, si bien es parte de su proyecto metafísico, pero faltan otros elementos metódicos que justifican esta afirmación.

Otra mostración del método zubiriano es la que da Villa Sánchez. En su caso muestra tres recursos metódicos por los cuales se fue desarrollando este pensamiento filosófico: <<Estos son los momentos del método filosófico de Zubiri: la descripción, la explicación y las distinciones formales. >>⁶⁶ No amplía en su mostración y solo señala brevemente estos momentos. Pero al igual que los estudiosos zubirianos también considera la *epojé* y la reducción fenomenológica como herramientas metódicas que constantemente utiliza el pensador español para describir los fenómenos que aborda. Como el objetivo de Villa en la obra donde presenta estos momentos metódicos no era mostrar el método zubiriano, sólo nos proporciona los recursos que a su consideración el filósofo easonense utilizó en su pensamiento. Pero dado que no amplía más su mostración es pertinente retomar su justificación de presentar estos recursos. En esta justificación yace el influjo metódico que en consideración de Villa tuvo Zubiri de Husserl. En esto yace la justificación de la descripción como momento metódico influido por la fenomenología husserliana: <<De Husserl ha tomado el imperativo

⁶⁵ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988, p.174

⁶⁶ José Alfonso Villa Sánchez. *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés Editores, 2014, p.30

de ir a las cosas mismas, la aplicación de la reducción fenomenológica y la obligación de mantenerse en los límites de la simple descripción de lo dado, sin hacer teorías, en primera instancia. >>⁶⁷ Una justificación que es conveniente retener en todo nuestro trabajo es la que hace Villa para la distinción en Zubiri: <<Hay un tercer recurso metodológico de origen escolástico no menos importante que la descripción y las explicaciones científicas o metafísicas [...] Es el recurso a las distinciones formales en hechos y conceptos, por tanto, en las descripciones y explicaciones mismas. >>⁶⁸ Otra justificación es por la cual considera Villa que la explicación es un momento metodológico. Ésta consiste en la apelación constante que el maestro donostiarra tuvo para ir desarrollando su obra de las explicaciones científicas. Así tenemos que la descripción proviene de un influjo husserliano, la explicación de una apertura necesaria para la filosofía por las explicaciones de la ciencia, principalmente la física, química y biológica, y las distinciones se abocan a tradición de las clarificaciones de la escolástica que este pensador retomó tanto como discusión en sus doctrinas como en el uso de las distinciones conceptuales y fácticas.

Así que para Villa metodológicamente Zubiri desarrolla su pensamiento desde una descripción, explicación y distinción. Junto a éstas es constante la actitud radical y la *epojé* y reducción fenomenológica, ambos retomados de Husserl.

Pero no solo estos estudiosos zubirianos han mostrado, no en toda su amplitud su método, sí algunos recursos metódicos, sino con ellos hay intérpretes que muestran, como Pintor Ramos la historia de la filosofía; Ellacuría muestra y discute el recurso terminológico de estructura que hace su maestro, Diego Gracia habla de la utilización de la ciencia física y biológica que permea en la obra zubiriana, entre otras mostraciones. Pero lo que sí al menos en la mayoría permea entre sus intérpretes es que Zubiri constantemente utiliza la *epojé* y la reducción, aunque no especifica qué reducción, cuando describe las realidades que está tratando. Esta generalidad nos indica que el filósofo easonense, en la mayoría de

⁶⁷ *Ibidem*; p.27

⁶⁸ *Ibidem*; p.29

su obra, dejó constancia del influjo de la fenomenología, en cuanto actitud filosófica o talante filosófico que se muestra en ir a la raíz de las cosas, y en el empleo del método fenomenológico, en cuanto que no comparte las categorías husserlianas, pero toma la *epojé* y la descripción de lo reducido del fenómeno como herramienta metódica. Con estos elementos que estos intérpretes nos proporcionan podemos tener en cuenta que si queremos mostrar como recurso metódico zubiriano la descripción, que se nos patentiza como lo más visible de su método, hay que considerar que aunque este filósofo no nos diga que cuando hace sus descripciones lo hace bajo una *epojé* y desde la reducción fenomenológica, hay que tener en consideración que bajo esas descripciones yace un influjo husserliano. Esto que no solo lo tomamos porque los intérpretes lo dicen, sino porque la misma biografía zubiriana constata que el primer Zubiri fue fenomenólogo; el mismo prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* muestra, en palabras del maestro donostiarra, que no abandonó tanto la *epojé* y la reducción como la actitud radical para hacer filosofía, en cambio nos indica éste, que abandonó ciertas concepciones que no le convencían por no ser tan radicales como él esperaba, por ejemplo, la intencionalidad o la conciencia, pero que esto sucediera era porque ya estaba insuflado de la actitud fenomenológica. Ante esto tendríamos que mostrar si al abandonar algunas concepciones husserlianas no modifico el método fenomenológico que utilizó en su obra, pues sus estudiosos nos dicen que de este método utilizaba la *epojé* y la descripción de lo reducido tras la *epojé*. Tendríamos que ver si fue esto lo que sólo mantuvo Zubiri en su camino reflexivo o fue utilizando otros recursos metódicos para reflexionar. Esto lo puede justificar sus mismos intérpretes cuando varios de ellos apelan a la mostración de diferentes recursos metódicos, pero que innegablemente esto lo justifica la misma obra del filósofo donostiarra.

Pero si los intérpretes concuerdan en su mayoría en que en la obra zubiriana permea la *epojé*; la reducción fenomenológica y la descripción y que en cambio, como esta misma obra consta, hay una crítica y superación, en cuanto radicalidad, a la intencionalidad, conciencia y la correlación *noesis-noema*, entonces lo que están sugiriendo es que Zubiri mantuvo en cierto modo el método fenomenológico

y con ello la actitud radical que se necesita para ello. Pero también, aunque implícitamente, se concluye que él no sigue la fenomenología en cuanto filosofía.⁶⁹ Este distingo puede constatarse cuando el maestro easonense en su prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios* dice que siguió la actitud radical y en cierto modo la fenomenología en cuanto descripción de lo esencial de la cosa. Esto hace suponer que lo que ejerció en el transcurso, como bien lo dicen sus intérpretes, fue la *epojé*, la reducción, la descripción y la actitud radical fenomenológica. Pero cabe preguntarse si al cuestionar y plantear una manera radical de ciertas categorías husserlianas como la intencionalidad sigue permeando el método fenomenológico husserliano o cambia a una manera nueva de entender y aplicar el método fenomenológico husserliano. Esto que implica mostrar el método que prosiguió el maestro easonense es aspecto que sus intérpretes no han aclarado.

1.3. Etapas del pensamiento zubiriano⁷⁰

Para desarrollar este trabajo consideramos pertinente exponer las etapas en que se divide el pensamiento zubiriano. Esta pertinencia se justifica, primero, en que nos permite atender a lo que él aclara respecto a su propio desenvolvimiento intelectual en su prólogo de 1980 a la traducción inglesa de *Naturaleza Historia*

⁶⁹ Públicamente Husserl señala el distingo entre fenomenología como método y como filosofía en su artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, específicamente en la cuarta y última versión: <<Fenomenología designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica. Edmund Husserl. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico, 1990, UNAM, p. 59

⁷⁰ Para este trabajo me atengo a la exposici6n de las etapas del pensamiento zubiriano que hace P. Ramos. Esta adherencia est6 justificada porque el mismo Ramos se fundamenta en la divisi6n por etapas que de su pensamiento hizo el propio Zubiri, pero en cambio P. Ramos considera aspectos del pensamiento zubiriano como la objetividad fenomenol6gica que Zubiri omite y que es necesario considerar si se quiere precisar la divisi6n por etapas de una obra intelectual. Las razones por las cuales Zubiri omite algunos aspectos de su pensamiento no lo aclara y es muy escueto con sus primeras etapas, en comparaci6n es m6s prolijo en explicar su tercera etapa. Otra divisi6n de la obra intelectual de Zubiri es hecha por Diego Gracia. 6sta est6 basada en la periodizaci6n establecida por Ortega al que se consagra y produce pensamiento. Gracia aplica las palabras de Ortega a Zubiri con algunos cambios dado el hecho de que la obra de gestaci6n del maestro donostiarra dura treinta a6os y Ortega propone quince de gestaci6n. La divisi6n de Gracia del pensamiento zubiriano es: a) de 1930 a 1960 hay un Zubiri es gestaci6n; b) de 1960 a 1983 es la madurez de Zubiri. Como se apreciar6, la divisi6n propuesta por P. Ramos es m6s completa que la de Diego Gracia porque la del primero incluye los primeros trabajos zubirianos, esos que van de 1921-1926.

Dios. Ahí expone su trayectoria filosófica en tres etapas que no etiqueta con algún nombre, excepto la tercera etapa, pero que da rasgos de estos. Aunque el filósofo donostiarra es preciso en marcar sus etapas filosóficas, y con ello sus intenciones, abordajes, problemas e influencias, también nos apoyamos en el tratamiento que hace sobre este prólogo Pintor Ramos y que en cierta manera expone desde su particular enfoque, y que no es otro sino en desatar ciertos nudos que pudiera contener el escrito zubiriano. Un desamarre expositivo es la aclaración que retomamos de P. Ramos y que nos ayuda a ordenar nuestro trabajo respecto a los dos momentos en que pudiéramos dividir la etapa metafísica zubiriana y que da sentido a los cambios tanto expositivos como de contenido que fue permutando su pensamiento.

Y por último esta manera de trabajar por etapas nos da la claridad de abordar sus recursos metódicos, que este pensamiento filosófico denota. En cierta manera se va evidenciando y concretando su método conforme se va pasando de una etapa a otra, y esto muestra cómo va gestionando y madurando su modo de pensar.

Aunque también hemos seguido las etapas que Diego Gracia expone desde una biografía intelectual, y que suele ser pertinente considerar cuando se apela precisamente a las ideas principales que fue desarrollando Zubiri en cada etapa de su obra filosófica. Aquí hay que señalar que Diego Gracia lo hace para su propuesta filosófica, principalmente en lo que tiene que ver con la realidad, ya que se puede mostrar desde un interés teológico o desde la influencia de la ciencia.

La justificación de apelar a esta mostración que hace Gracia de las etapas zubirianas yace en que hay que rescatar la interpretación que hace de esta obra desde una biografía intelectual y mostrando los intereses del filósofo en cada etapa. Con ello también se nos da la posibilidad de ir apelando a una interpretación que no solo radica en mostrar cómo desarrollándose la concepción de sustantividad sino a qué respondía ese desarrollo.

Sin detenernos en exponer estas etapas y solo mencionándolas dado que el interés recae en mostrar la propuesta que el maestro donostiarra siguiere en cada etapa. Las etapas que muestra Diego Gracia son tres (no menciona la etapa

anterior a 1942 la <<ontológica>> esto es posible porque suponemos que Gracia considera que Zubiri muestra originalidad a partir de 1942 en cuanto a la sustantividad. El mismo Gracia se ha ocupado en mostrar esta etapa y la ha presentado en sus bondades para proyectar un trabajo genético. Para la etapa llamada <<fenomenológica>> P. Ramos ha sido un entusiasta expositor de ésta.): a) 1942-1962 donde el haber muestra los comienzos del desarrollo de la realidad y un denostado interés por la antropología, <<Este es el Zubiri de los años 1942-1962. Esta etapa se puede denominar antropológica, ya que en ella el logro fundamental es la del ser humano como *hyperkeímenon* o sustantividad, frente a las cosas de la naturaleza que son meras sustancias. >>⁷¹; b) 1960-1972 donde Zubiri va desarrollando una metafísica y donde el haber es desplazado por la cosa-realidad y su opuesto cosa-sentido. <<Si la etapa anterior puede llamarse antropológica, esta que va a comenzar cabe denominarla metafísica. Entre ambas hay una peculiar *Kehre*, que marca el paso de la preocupación por la realidad del ser humano a la preocupación por la filosofía estricta de la realidad. >>⁷² Y c) 1973-1983 donde la actualidad es su principal concepción y por la cual desde las interpretaciones de los estudiosos zubirianos se convierte en la concepción fundamental de todo este pensamiento. <<Pero en sus diez últimos años, entre 1973 y 1983, revisa de nuevo sus planteamientos y hace correcciones fundamentales, esto nos permite hablar de una nueva fase en su biografía intelectual. >>⁷³ Esta queda constatada por la actualidad y con ello todas las implicaciones que lleva, desde revisar toda su obra anterior y proponer por algunos intérpretes una lectura desde la noología, hasta mencionar que la <<actualización>> fundamenta un sentido a toda su obra.

Una segunda pertinencia, en el retomar esta división zubiriana de su obra en estas etapas, recae en que posibilita ordenar con sustento nuestro esquema de trabajo, que a la postre se presenta como índice de trabajo. A esta etapa le ha llamado Gracia, noológica.

⁷¹ Diego Gracia. *Ciencia y filosofía*. The Xavier Zubiri reviews a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, 2004, Volumen 6, p.18

⁷² *Ídem*.

⁷³ *Ibidem*; p. 20

Ateniéndonos principalmente al mismo Zubiri y los comentarios que del mismo ha dado P. Ramos tenemos la primera etapa que es la fenomenológico-objetivista, no es sólo una inspiración para la segunda etapa de 1932-1944, sino como bien comenta P. Ramos, no sólo se puede encasillar esta etapa como mera exposición de la fenomenología husserliana, sino hay que considerar un alcance teórico, <<el alcance teórico, por modesto que sea el modo en que se presente, es indudable; además, justamente por ello, es por lo que debe hablarse de verdadera <<etapa>>. >>⁷⁴ Aunque el nombre de esta etapa no provenga del mismo Zubiri y sea un nombre que le viene adjudicado en esta interpretación que recogemos de P. Ramos, queda justificado el nombramiento por la inspiración y dirección <<objetivista>> que la fenomenología husserliana —de sus *Investigaciones Lógicas*— proporciono al maestro donostiarra. Esta inspiración <<objetivista>> se muestra <<entre 1921 —fecha de composición de los primeros escritos de Zubiri— hasta 1928; la obra básica es *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, publicada en 1923 refundiendo la tesis doctoral de idéntico título dos años anterior; comprende también dos artículos y dos importantes recensiones largas>>.⁷⁵

La segunda etapa se le conoce como ontológica. Esto por la inspiración heideggeriana en los escritos zubirianos que van de 1932 a 1944.

El paso de la primera etapa a esta se da por un cambio de enfoque <<Zubiri abandona el programa filosófico de descripción de los objetos conscientes como hilo conductor y lo substituye por la búsqueda de la estructura entitativa de las cosas como verdad de lo real (...) se trata de la cuestión del sentido del ser. >>⁷⁶ Aunque conforme van transcurriendo los años esta influencia se va diluyendo, esto lo muestra la colección de trabajos que es *Naturaleza, Historia, Dios*. Entre adherencias, críticas y la superación del pensamiento heideggeriano, Zubiri reconoce esta etapa como un lapso de influencia ontológica que preparó su tercera etapa.

⁷⁴ Pintor-Ramos. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p.37

⁷⁵ *Ibidem*; p.38

⁷⁶ *Ibidem*; p.40

La siguiente etapa es considerada por el mismo filósofo easonense como metafísica, esto es porque en esta encontramos el desenvolvimiento de su filosofía en torno a la realidad. Aunque no explique el sentido del término metafísica es claro que en toda esta etapa es la realidad (como <<tal>> realidad y como <<realidad>> sin más) la categoría central y problematizada que define su pensar maduro que va de 1944-1983.

P. Ramos repara en que esta etapa puede dividirse en dos momentos:

- a) Un primer momento que va de 1944 a 1962 con la publicación de *Sobre la esencia*. En este momento predomina <<los diversos análisis, de gran riqueza descriptiva, se centran no tanto en <<la>> realidad cuanto en formas concretas de realidad, apareciendo <<la>> realidad misma como horizonte de fondo en relativa lejanía. >>⁷⁷ Con los recursos que este momento cubre se daría paso al segundo momento de madurez. Se podría apreciar que estos cursos preparan lo que será su pensar más propositivo y maduro, donde la dilucidación de la realidad requeriría de todo un proceso explicativo y de dilucidación que recae en el primer momento de esta tercera etapa;
- b) El segundo momento va de 1962 a 1983. En esta etapa se ahonda en el problema de la estructura de la realidad y con ello el acto de intelección. El estudio tanto de una como la otra cuestión abre y cierra las tres publicaciones que se dieron en este segundo momento.⁷⁸ En esta etapa donde se patentiza su aporte más original en discusión con la sustancia e inteligencia concipiente nos posibilitará mostrar, porque así lo exige el mismo camino zubiriano, su método que fue desplegando y consolidando conforme iba andando en su pensar. De ahí que a esta etapa le dedique un poco más de páginas dada la importancia por el método que tiene para el objetivo de nuestro trabajo.

⁷⁷ *Ibídem*; p.53

⁷⁸ Para Pintor Ramos << (...) las obras publicadas por el propio Zubiri desarrollan de modo satisfactorio y suficiente lo que podríamos denominar núcleo teórico de su filosofía y en este aspecto su pensamiento está completo; pero, a partir de ahí, hay muchos problemas concretos y de importancia que no han sido tratados de manera explícita o suficiente y que será preciso afrontar o recuperar. >> Pintor Ramos. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p.55 En cierta manera es lo que ha estado subsanando la publicación de cursos o trabajos que el propio Zubiri dio en su labor intelectual y que los zubirianos han dado a conocer o también los trabajos que estos mismos han hecho sobre el autor español.

1.4. La fenomenología en las etapas del pensamiento zubiriano según sus comentadores.

La justificación de este apartado radica en las etapas en que se ha dividido el pensamiento zubiriano. Tanto Pintor Ramos como Diego Gracia han precisado que, desde los primeros escritos hasta su época de madurez, Zubiri cuenta con la fenomenología como influencia para el desarrollo de su filosofía. Esto se patentiza que sus grandes influencias —Husserl, Ortega y Heidegger— fueron fenomenólogos y que el propio filósofo español ha reconocido en *Naturaleza, Historia, Dios* su vinculación a la fenomenología⁷⁹.

Esta presunta influencia se ve más clara partiendo de su primera etapa y según Pintor Ramos se evapora en la tercera y última etapa. Es con la primera etapa representada por Ortega como director de tesis y Noel, director de tesina, como se ve la influencia clara de la fenomenología de Husserl y precisamente en las *Investigaciones lógicas*. En opinión de Jesús Conill <<es la formulación objetivista de *Investigaciones lógicas*, lejos de todo idealismo y como plataforma para intentar dar una respuesta a la <<bancarrota>> del subjetivismo moderno. Estos escritos de la primera etapa de Zubiri (1921-1928) revelan la importante contribución magisterial de Husserl, hasta el punto de que su fenomenología puede considerarse la plataforma desde la que el filósofo español orientó su propio quehacer en filosofía>>⁸⁰. A esta etapa fenomenológica husserliana se le ha etiquetado como <<fenomenología objetivista>>. Salvo discusiones posteriores o aclaraciones por la cuál a esta etapa del desarrollo fenomenológico de Husserl se le ha llamado objetivista y en la cual el propio filósofo easonense se adhiere en un primer momento, se puede en este momento aclarar que:

La fenomenología de Husserl ofrecía un enfoque <<descriptivo>> de los fenómenos, al margen de cualquier mediación explicativa que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los datos. Sólo mediante este regreso a una descripción previa de los fenómenos es posible superar la tiranía de cualquier explicación. Este modo de asumir la fenomenología por parte de Zubiri se ha denominado

⁷⁹ Cfr. NHD p.13-14

⁸⁰ Jesús Conill. *La fenomenología en Zubiri*. Universidad de Valencia. *Philosophia*, No 4. Enero de 1997. 1 p. [<http://www.isid.es/users/eurema/>]

<<objetivismo>>, entendiendo por tal la tarea consistente en <<una descripción esencial y sin presupuestos previos de los datos del problema>>.

El uso peculiar zubiriano de la fenomenología objetivista, inspirado en las *Logische Untersuchungen* de Husserl y dirigido a superar tanto el realismo tradicional como el idealismo moderno, obligaba a rechazar también el giro idealista que el mismo Husserl imprimió a su fenomenología a partir de *Ideen*⁸¹.

Esta primera adherencia por parte de Zubiri a la fenomenología husserliana va a ser trastocada por el pensamiento orteguiano y heideggeriano. Con esto se coloca como segunda etapa de este pensador, que a partir de 1928 hasta 1944 —fecha en que se publica *Naturaleza, Historia, Dios*— se le ha denominado <<ontológica>>, porque ya no está centrada en el problema de la <<objetividad>> dada a la conciencia, sino que la inspiración fenomenológica está dirigida a la estructura de las cosas. Ahora bien, a falta de explicar esta etapa con más detenimiento y consultar al mismo pensamiento zubiriano, Conill afirma que Zubiri está buscando una transformación de la fenomenología diferente a la de Ortega y Heidegger, <<dado que le parecían insuficientes, tanto la vía orteguiana de superar la idea fenomenológica de la conciencia mediante la de vida humana como la vía heideggeriana mediante la comprensión del ser>>. ⁸² Por eso, en esta etapa de aparente influencia ontológica heideggeriana está germinando y discutiendo con el pensamiento de sus maestros. Esto se muestra en que en su artículo *Filosofía y metafísica* de 1935 afirmará: <<la fenomenología ha ido desplegándose en una filosofía y culmina en una metafísica>> ⁸³ Aunque, sin entrar en justificaciones, la postura de Ricardo A. Espinoza Lolas respecto a la relación e influjo de Heidegger en Zubiri, y que no solo queda marcada por esta etapa, es la tesis que defiende este interprete: <<Su filosofía [se refiere a la de Zubiri] se construye absolutamente como una respuesta alternativa y radical a la filosofía heideggeriana>>. ⁸⁴ Esto lo fundamenta apelando a la crítica de la metáfora de la luz heideggeriana por parte de Zubiri (donde coloca a la luminaria con anterioridad y posibilidad de la luz. Esta luminaria es la realidad y la luz el ser)

⁸¹ *Ibidem*; p.2

⁸² *Ídem*

⁸³ PE p.21

⁸⁴ Ricardo A. Espinoza Lolas. <<"¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?" La crítica de Zubiri a "Sein und Zeit" >> en: Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 2004, Volumen 31, p. 203

hasta llegar a la nueva visión de esta metáfora en *Inteligencia y Logos* con la campalidad como luz. Es decir, que para Espinoza Lolos la filosofía zubiriana se fue desarrollando a partir de la discusión respecto a la realidad y el ser en contraste con el ser de *Sein und Zeit*; después encuentra similitudes entre el Zubiri, a partir, de *Sobre la esencia* y el Heidegger de *Aportes*, con su *Lichtung*. Esta lectura de *Sein und Zeit* que marcará la crítica y superación por parte de Zubiri a Heidegger es una constante sombra que el mismo pensador español muestra en las referencias que hace en sus cursos y libros. Esto no solo lo hace con Heidegger, sino que lo vemos con Husserl, Kant, Aristóteles, Hegel o Bergson. Aunque esta lectura de Espinoza Lolos es pertinente para los estudios de distinción y similitud entre los pensamientos de Heidegger y Zubiri no podemos entrar en contraponerlas con otras lecturas que de la obra zubiriana han hecho sus intérpretes. Ahora bien, esto lo remitimos porque se puede mostrar que las mismas etapas zubirianas no son tan rígidas como él mismo comenta y se puede sostener en su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* o como sus comentadores lo hacen. Pues las distintas interpretaciones de su obra posibilitan extender estas etapas en la línea, por ejemplo, del influjo de sus maestros. Esto sucede también con la lectura que hace San Martín para el cual en la obra zubiriana se puede mostrar un camino similar respecto a la problemática fenomenológica que siguió Zubiri y Ortega. Por ejemplo, el <<haber>> o <<realidad>> como anterioridad del ser o la crítica a Husserl respecto al método fenomenológico. Como nuestra intención no es mostrar estas interpretaciones, pues no es el objetivo de este trabajo dejemos para otra ocasión el cotejar y discernir entre las diversas interpretaciones en horizontes muy diferentes.

Ahora bien, en la tercera, la propiamente se ha dado en nombrar de madurez y originalidad zubiriana, se percata una crítica tanto a Husserl como a Heidegger, esto se patentiza en la discusión que tiene con las categorías de cosa-sentido y cosa-realidad, pero lo que más llama la atención son las posturas que se han tomado en esta etapa con respecto a la influencia que pudo tener o tiene la fenomenología en su filosofía. Para Pintor Ramos la filosofía del maestro donostiarra arrancó de la fenomenología, pero no concluye en una fenomenología,

ni siquiera puede seguir entendiéndose como una forma original de fenomenología. Para Conill, la producción de esta etapa se encuentran pasajes decisivos en los que se muestra que la asimilación de las nociones fenomenológicas constituye la plataforma desde la que se intenta alcanzar otras nuevas que las superen. <<La terminología empleada por Zubiri para delimitar su propio pensamiento en los momentos cruciales sigue siendo de corte fenomenológico (...) lo curioso es que en esta etapa madura del pensamiento zubiriano, considerada como <<metafísica>>, persista de modo tan pronunciado su vinculación fenomenológica, aunque sea en una peculiar versión transformada>>⁸⁵. Por ejemplo, esta vinculación y confrontación con la fenomenología se detecta en conceptos básicos zubirianos como: <<nuda realidad>> y <<condición>> están en relación con las nociones de <<sentido>> y <<valor>>, dando las contraposiciones de <<nuda realidad>> y <<realidad valiosa>>, <<cosa-realidad>> y <<cosa-sentido>>. <<También es muy probable que la noción zubiriana de <<esencia>> haya surgido en confrontación con la fenomenológica: frente a la esencia como idealidad intencional estaría la esencia física no desvinculada de la realidad>>⁸⁶.

En cambio, Diego Gracia considera que la actitud filosófica zubiriana es plantear el problema del saber a un nivel más radical que el de la antigua metafísica y el de la moderna teoría del conocimiento. De aquí que la posible novedad zubiriana radique al hilo de un diálogo crítico y superador con la fenomenología. Un ejemplo que da Gracia es que la noología no es un mero complemento de la fenomenología de Husserl, sino fruto de una transformación de la fenomenología que aporta una <<corrección radical>>.

Ahora bien, estas afirmaciones o posturas respecto a la relación e influjo de la fenomenología en Zubiri se tendrán que confirmar o negar en el transcurso de esta investigación. Pero lo que si hay que mostrar en este apartado, y con la justificación hecha de su inclusión en este trabajo, son las nociones básicas de esta actitud filosófica llamada fenomenología: ¿qué es?

⁸⁵ Jesús Conill. *La fenomenología en Zubiri*. Universidad de Valencia. *Philosophia*, No 4. Enero de 1997, p.3 [<http://www.isid.es/users/eurema/>]

⁸⁶ *Ibidem*; p.4

1.5. La concepción de fenomenología que tiene Zubiri

Aunque Zubiri declara en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* —que es una especie de autobiografía intelectual— que la etapa que va de 1932 a 1944 es una etapa de inspiración fenomenológica, que si bien se vierte en el problema de una filosofía de las cosas, porque <<La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento >>, esto nos permite cuestionar su afirmación de la inspiración fenomenológica de los años señalados, pues está omitiendo el mismo trabajo fenomenológico en que constan sus trabajos de tesis. La etapa señalada —y no sólo ésta, sino su pensamiento posterior— conserva, desde la doble función de la fenomenología por él considerada,⁸⁷ una actitud radical en cuanto un espacio libre del filosofar que le permite no atenerse o servir a la ciencia y psicologismo. Es decir, la fenomenología que el filósofo easonense señala como influencia para esta etapa de 1932 a 1944 es una fenomenología que no es la que le influyó en su etapa de trabajos académicos. Esta fenomenología que él considera para esta etapa es una actitud, y no el ejercicio y doctrina husserliana. Esta omisión de la fenomenología husserliana como práctica y doctrina que se deja considerar en sus trabajos académicos no se da a partir de su regreso de Friburgo y Berlín y que se expresa en sus cursos universitarios y en los artículos y conferencias reunidos en *Naturaleza, Historia, Dios*. Esta fenomenología que remite Zubiri para esta etapa es una actitud fenomenológica. La omisión de la fenomenología desarrollada en sus trabajos académicos hace que nos cuestionemos ¿por qué omite el influjo doctrinal de Husserl, y en cambio rescata las dos funciones que considera de la fenomenología para esta etapa? Como estas funciones que el maestro donostiarra rescata para esta etapa tienen que ver con un camino para responder a la pregunta ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? La respuesta tendrá que

⁸⁷ Esta doble función que considera Zubiri es: <<Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. >> NHD p.14 A esta última se le puede considerar como una actitud radical porque se aboca enteramente a la filosofía que busca mostrar la esencia de la cosa.

esperar hasta que hayamos mostrado su método, pues esta apelación a dos funciones fenomenológicas no son aclaradas por él en este prólogo, ni negadas en éste, en cuanto que se hayan dado en todo su pensamiento. Como esto tiene que ver con su método que se irá desarrollando dado que el mismo prólogo hace constar que hay etapas en su obra, y con ello implícitamente un cambio metódico, pues el camino ontológico no es lo mismo que el metafísico, al menos como lo ejerce su pensamiento, entonces tendremos que esperar hasta que hayamos mostrado su método para responder a la cuestión de la consideración de la doble función fenomenológica y la omisión a la doctrina husserliana referida al correlato objetivo e ideal de la conciencia.

Ahora bien, hay que considerar que este prólogo lo elabora el filósofo donostiarra en 1980 y las afirmaciones y recuentos que hace están en función de su obra madura. Esta madurez metafísica como fondo de la elaboración de este prólogo hace cuestionar que circunscriba dos etapas para los años de 1932 a 1944⁸⁸ —que sus intérpretes han sostenido como separadas, la primera anterior a *Naturaleza, Historia, Dios* que es la fenomenológica, y la etapa ontológica antes de 1944—. Zubiri engloba la etapa fenomenológica y ontológica entre los años de 1932 a 1944. Lo que hace es omitir la fenomenología, ejercida e imbuida en pleno influjo husserliano, de sus tesis de grado. Ante esta omisión nos queda que la etapa de 1932 a 1944 no es tal como la marca el filósofo donostiarra, sino es enteramente ontológica, claro rescatando la doble función fenomenológica que él señala. Esta etapa ontológica que cubre tanto los cursos universitarios de Madrid y Barcelona y los trabajos recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios* son la muestra de que la fenomenología de corte heideggeriano permea como influjo en esta etapa. Hay que considerar que los cursos universitarios están dados por Zubiri después de su viaje a Alemania; esta consideración biográfica se patenta en el influjo heideggeriano que ejemplifican estos cursos. En cambio el influjo netamente husserliano, en cuanto doctrina y método, es patente en sus trabajos de grado y trabajos anteriores de 1932.

⁸⁸ Cfr. NHD p.13-14

Al ir mostrando su método tendremos oportunidad de constatar si el filósofo easonense rompió definitivamente, doctrinalmente, con la doctrina husserliana, ya que este prólogo está escrito en 1980, por lo que hay una visión del mismo Zubiri mediada por su propia creación metafísica. Si partimos cronológicamente de sus primeros escritos podremos constatar si lo que declara en este prólogo, de la edición inglesa para *Naturaleza, Historia, Dios* escrito en la misma elaboración de *Inteligencia sentiente*, justifica el abandono de la fenomenología husserliana y heideggeriana.

1.5.1. En los trabajos académicos (tesis de licenciatura y doctoral)

Atendiendo en un orden cronológico la obra zubiriana, y donde precisamente se encuentran plasmadas sus primeras recepciones filosóficas, es su memoria de Lovaina, que después en 1921 le sirvió de tesina para licenciarse en filosofía: <<El problema de la objetividad según Husserl. I. Lógica Pura>>, la que nos permite el primer acercamiento a la obra del joven Zubiri.

El problema de este trabajo, para ir rastreando la evolución de la terminología y las afirmaciones que luego el maestro donostiarra irá desarrollando en su propuesta filosófica, está en que en esta tesina subsume los conceptos husserlianos de primera mano, tanto de sus *Investigaciones Lógicas*, como de *Ideas 1*. El andamiaje no cambia, ni tiene porque cambiar al recibir conceptos como intención o fenómeno, pues el propósito del joven español era mostrar, en una primera parte, el problema y la crítica que Husserl hacía al psicologismo y sus practicantes. Por lo que en una postura meramente expositiva, en esta tesis, encontramos una mera recepción y exposición de concepciones husserlianas que el autor español replanteará y dará sus primeros visos de interpretación en la tesis doctoral.

Es en su tesis doctoral donde Zubiri recoge ciertas categorías fenomenológicas que en el transcurso de su obra discutirá y llevará a su cauce personal y propositivo a resultados como las categorías de su cuño o neologismos

por considerar insuficiente las categorías que precisamente de esta tesis doctoral arrancan en su reflexión.

Dos son los principales aportes respecto al desarrollo de la evolución conceptual en su pensamiento y que hay que considerar en este segundo trabajo sobre fenomenología: En su tesis doctoral de 1923 *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Primero, el método que él llevará a cabo para analizar el juicio, que no es otro sino el fenomenológico. Pero antes de todo el joven Zubiri entiende por método dos maneras: 1. El camino que tiene que seguir el sujeto para llegar a la posesión de algo, que en su caso es un juicio lógico o axiológico; 2. Una serie de condiciones que un juicio implica para tener validez objetiva. El joven filósofo preferirá, en una mayor parte, la segunda manera. Pues se recordará que ya en su tesina el problema de la objetividad era el objetivo del mismo. Por eso con Husserl y su fenomenología piensa encontrar en esta etapa de su pensamiento la objetividad anhelada ante el idealismo, vitalismo, pragmatismo o positivismo de su época.

Ahora bien, lo que hay que recalcar es cómo concibe el pensador easonense este proceder fenomenológico:

Para verificar este análisis realizamos un acto cualquiera de conciencia y lo dejamos en suspenso respecto de su eficacia vital. El acto es concreto e individual. Pero verificamos sobre él una abstracción, una ideación abstractiva que diría Husserl, por lo cual pierde los seres individuales su particularidad e individualidad, para proponérsenos como tales individuos, es decir, haciendo alusión o <<mención>> a una <<especie>>, que es la unidad real de los individuos. Este acto de referencia es la condición subjetiva del análisis, que haciendo honor a una terminología de Husserl hemos llamado fenomenológico. Dicho está que como el individuo recibe su ser específico de la especie, todo lo que descubramos es, *ipso facto*, atributo del individuo.⁸⁹

Aunque en esta tesis trate de hacer fenomenología en la cuestión del juicio, son los términos de intuición, conciencia, nóema, nóesis, impleción, intencionalidad, fenómeno y objeto donde son subsumidos, no sólo de *Investigaciones Lógicas*, sino de *Ideas 1*. Estos conceptos salvo el de conciencia o sensibilidad son distinguidos y discutidos él. De aquí el segundo aporte de éste a

⁸⁹ PE p.174

su desarrollo conceptual sea en la manera de concebir la conciencia y la sensibilidad.

Al tratar la conciencia es donde se podría notar ya una clara crítica al concepto de conciencia como sustantivación y la apuesta que hace Zubiri por actos conscientes y no una facultad o sustantivación de la categoría conciencia. Es precisamente aquí donde él afirma y manteniéndolo en el resto de su pensamiento posterior que la conciencia no es una sustantivación, sino se plasma en actos conscientes que realiza el hombre. La conciencia es un acto del sujeto y la conciencia en general no existe; existen sólo actos de darse cuenta propio de un sujeto concreto, para el joven easonense la conciencia, en general, no es sino una pura abstracción que jamás aparece en la introspección. << Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo. Su negación es la piedra angular del realismo>>⁹⁰.

Respecto a la sensación es considerada bajo la mirada fenomenológica que trata de llevar a cabo el novel pensador y contra un psicologismo que considera la sensación de una manera, de aquí que la sensación la exponga como un acto de sentir los objetos, pero los objetos por mí sentidos no son sensaciones. Pues la sensación es un acto del sujeto y una parte real de él: <<El color no es parte del sujeto, sino parte de un objeto que nada tiene que ver con mi yo. El color es extenso, mi sensación de él es inextensa; el color es algo real, mi sensación de color no es nada real, pues yo no estoy coloreado cuando pienso en el color. La sensación como acto es, en cambio, parte de mi sujeto>>⁹¹.

Ante todo esto, hay que distinguir el objeto real sentido, su conciencia o intención y el acto de sentirlo. El objeto según Zubiri y su proceder fenomenológico debe llamarse no sensación, sino sensible. Y entre la sensación y el sensible se halla el medio intencional, sobre el cual se aplica la intención sensitiva. La atribución del ser virtual al objeto de ella es el acto de la sensación.

Aunque estas concepciones sobre sensación y sensible van contra las maneras de concebirlas el psicologismo, es desde la fenomenología como el joven

⁹⁰ PE p.186

⁹¹ PE p. 233

Zubiri irá perfilando estas concepciones en su etapa madura con *Sobre la esencia* y en profundidad en su noología; la muestra es cómo las está mostrando y explicando.

1.5.2. En sus cursos universitarios de 1931-1936

Si seguimos los cursos universitarios que Zubiri impartió en la Central de Madrid de 1931 a 1936⁹² encontramos todavía un cierto influjo de la lectura fenomenológica de sus tesis de grado, pero que con el contacto de la filosofía heideggeriana va a ir rotando a una crítica de la conciencia e intencionalidad husserliana en favor de la analítica del Dasein,⁹³ y en cierto modo del proyecto de

⁹² Hay que considerar que estos cursos universitarios impartidos por Zubiri en la central de Madrid se han dado a conocer en base a esquemas de los cursos hechos por el mismo Zubiri y apuntes de los alumnos de estos cursos. Esta reconstrucción a base de esquemas y apuntes dan una aproximación a lo que fueron estos cursos. Esto hace que lo que nos digan estos cursos sobre el pensamiento zubiriano sea una aproximación, por lo cual hay que considerar esta reconstrucción como una aproximativa del desarrollo metódico. Así y todo es en estos cursos donde la historia de la filosofía y teología, como desmontaje, expresa un influjo heideggeriano, en el cual la destrucción es un paso fenomenológico.

⁹³ En cierto manera se puede ir localizando los cursos y conferencias heideggerianos tanto de Marburgo como de Friburgo que de modo no asistencial tuvo acceso Zubiri, sea de modo impreso, caligráfico o mecanografiado. Algunos de estos cursos y conferencias heideggerianos los cuales tuvo noticia Zubiri son: *Introducción a la filosofía*. Cfr. *Introducción a la filosofía* [Curso de Friburgo, semestre 1928-1929] Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 469; *Introducción a la investigación fenomenológica*. Cfr. *Introducción a la investigación fenomenológica* [Curso de Marburgo, semestre de invierno 1923-1924] Trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p. 318; *Introducción a la metafísica*. Cfr. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, p.189; el texto de *Kant y el problema de la metafísica*. Cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., 1996, p. 231; el curso sobre *lógica* de 1925-1926. Cfr. *Lógica. La pregunta por la verdad* [Curso de Marburgo, semestre de invierno, 1925-1926] Trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 328; El curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Cfr. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [Curso de Friburgo, semestre de invierno 1929-1930] Trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 446; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Cfr. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927] Trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 402; el curso llamado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Cfr. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. [Lecciones de verano de 1923 en Friburgo] Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 154; el curso donde ya se puede ir avisando a Heidegger preocupado por el evento del *Seyn*. Cfr. *Preguntas fundamentales de la Filosofía. <<Problemas>> selectos de <<lógica>>*. [Curso de Friburgo, semestre de invierno 1937/1938.] Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada, Editorial Comares, 2008, p. 211; *Principios metafísicos de la lógica*. [Curso de Marburgo, semestre de verano, 1928] Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, p. 266; *Principios metafísicos de la lógica*. Cfr. *Principios metafísicos de la lógica*. [Curso de Marburgo, semestre de verano, 1928] Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, p. 266; *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Cfr.

una ontología fundamental.⁹⁴ Aunque en estos cursos universitarios que impartió todavía no se puede dilucidar su pensamiento ontológico de corte heideggeriano ni mucho menos metafísico son muestra del abandono de la fenomenología husserliana, aunque no como método y actitud radical, por un acercamiento tanto al proyecto heideggeriano⁹⁵ como al modo de concepción heideggeriana del método fenomenológico. Un ejemplo lo muestra la destrucción como momento fenomenológico heideggeriano y que Zubiri toma como herramienta metódica para ir desarrollando sus clases. De aquí que la afirmación heideggeriana de su curso de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* pueda aplicarse al desarrollo de los cursos universitarios zubirianos: <<Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida. Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto >>⁹⁶.

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo [Curso de Marburgo, semestre de verano, 1925] Trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 412; la conferencia *¿qué es la metafísica?* Cfr. *Hitos*, Versión. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 392; el curso de verano 1941 en Friburgo. Cfr. *Conceptos fundamentales* [Curso del semestre de verano Friburgo, 1941] Trad. Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p.182

⁹⁴ Aunque no podemos asegurar que el Heidegger del *Ereignis* haya influido a Zubiri, aunque si tenía noticia de esto, hay estudiosos zubirianos que han trabajado la perpendicularidad de estas filosofías, y esto como la sombra heideggeriana en la conformación de la filosofía zubiriana. Por otro lado, en una lectura cronológica de la obra zubiriana, y en especial en su etapa ontológica, no logramos encontrar ni expresada ni implicada las preguntas principales heideggerianas de su filosofía: 1. La pregunta preliminar: ¿qué es la verdad?; 2. La pregunta conductora: ¿qué es el ente? Y 3. La pregunta fundamental: ¿qué es el ser? Cfr. Martin Heidegger. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2011, p. 60

⁹⁵ Este proyecto heideggeriano que estamos considerando es el del primer Heidegger, y que expresa en el desarrollo anterior de *Ser y Tiempo* y posterior de éste, y antes de su viraje. Este proyecto es la ontología fundamental. Si bien, esta ontología fundamental se irá presentando conforme se va dando el mismo pensamiento heideggeriano, es el del primer Heidegger donde se deja entrever su influencia en Zubiri. En el curso de verano de 1928 Principios metafísicos de la lógica Heidegger da la idea y función de la ontología fundamental: <<Por ontología fundamental entendemos los fundamentos de la ontología en general. A ella pertenece: 1º. La fundamentación demostrativa de la posibilidad intrínseca de la cuestión del ser como problema fundamental de la metafísica. —la interpretación del Dasein como temporalidad—. 2º. La explicación de los problemas fundamentales contenidos en la cuestión del ser. —la exposición temporánea del problema del ser—. 3º. El desarrollo de la auto—comprensión de esta problemática. >> Martin Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, p.182

⁹⁶ Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. [Lecciones de verano de 1923 en Friburgo]. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p.99

Otra señal de este influjo se patentiza en la preferencia y destrucción —sin construcción— del pensamiento griego, principalmente de Aristóteles. Aquí se vuelve a justificar el influjo heideggeriano por un retrotraerse a Aristóteles en la afirmación del mismo curso heideggeriano: << <Desmontar> quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída* >>. ⁹⁷ Este retorno a lo griego y principalmente a Aristóteles es algo que persistirá en el pensamiento zubiriano.

Otro ejemplo de este influjo radica en la utilización de la etimología para mostrar la palabra en su pureza. Todo esto lo muestra el maestro donostiarra en sus cursos universitarios. Aquí el influjo heideggeriano es patente. En la destrucción se ejemplifica esta muestra, nada más que a esta destrucción heideggeriana le debería venir su momento de construcción, caso que en el filósofo español todavía está en ciernes, es decir, él toma el momento de destrucción heideggeriano como herramienta metódica. Con el transcurso de sus cursos y la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* se mostrará que esta destrucción se cubre con el modo dialéctico de utilizar la historia de la filosofía, ciencia y teología ⁹⁸ como una herramienta más visible, pero que en el fondo, como ya señalamos en estos cursos, es una destrucción fenomenológica heideggeriana.

Un aporte de estos cursos, para el pensamiento zubiriano posterior, radica en la presentación de la <<actualidad>> en el pensamiento griego. Esto sucede en las lecciones IX y X del curso de 1935 *Fundamentos de lógica*. Desde un contexto griego ya empieza a mencionar la <<actualización>>, no de la realidad, sino del ser en la mente o νοῦς ⁹⁹ —no en la <<inteligencia>> como la presenta en años posteriores—. Con este desarrollo de la actualización y actuación del ser en la *nous*, Zubiri ira desarrollando esta idea hasta conceptualarla desde su noología. ¹⁰⁰

⁹⁷ *Ibidem*; p.100

⁹⁸ Este desmontaje en la filosofía y teología es patente en su curso universitario de 1934-1935 *Helenismo y cristianismo*.

⁹⁹ Este νοῦς lo presenta Zubiri desde el φῶς griego: << ¿Cómo es posible esta actualización? [...] dirían Platón y Aristóteles: <como la luz>. La luz hace actual el color. Para los griegos, los colores existen aún en la oscuridad; la luz sólo los hace <actuales> >>. CU IV p.412

¹⁰⁰ Desde la noología zubiriana, que es la mostración de la esencia de la inteligencia, muestra a ésta como actualización o *noergia*.

Esta simple mención que se da en este curso puede seguir la génesis en el filósofo donostiarra de su noología que consolidará con *Inteligencia sentiente*. Aunque en esta etapa, y con estos cursos, se aprecie una influencia heideggeriana, es pertinente señalar que ya desde sus primeras etapas se puede ir rastreando los elementos que fueron claves para su pensamiento noológico, como esta <<actualización>> griega, y con el paso de una ontología heideggeriana a una metafísica intramundana que se fue dando hasta mostrarse en sus cursos posteriores de *Naturaleza, Historia, Dios*.

Pero también se denota los elementos que fueron constituyendo el método zubiriano, como la apelación a la destrucción de la historia de la filosofía y el recurso de la palabra etimológica y lingüísticamente. Con esta apelación a la destrucción histórica y el ir mostrando tanto etimológica como ideológicamente el pensamiento antiguo y moderno, se puede apreciar que una categoría como la <<actualización>> fue ya considerada por él en sus cursos.

CAPITULO II: EI MÉTODO ZUBIRIANO

2.0.1. Introducción capitular

Este camino de <<rastreo o seguimiento>> que emprendemos mostrando el método que siguió el pensador donostiarra para conformar su obra tiene un supuesto: todo aquél pensador que trate de exponer, desarrollar, criticar y justificar sus pensamientos lo lleva a cabo por un camino que le permite desarrollar su obra, pero este camino o método puede adquirirse, radicalizarse o proponerse, pero si quiere esclarecer u obscurecer su pensamiento tiene que elegir un camino que le permita hacerlo. O en términos más precisos, en palabras de Eugen Fink, en su trabajo *El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo* Fink declara: << 'Método' es ante todo un modo reflexivo y proyectado del acceso humano al ente. El ente es cortado a la medida del hombre, pensado conforme a la capacidad humana de captación. [...] Incluso un método que no quiere dar la palabra a las cosas mismas y que se figura muy lejos de una temeraria hegemonía del hombre, puede, porque opera como método, reposar sobre una disimulada posición metafísica, a la que pone al sujeto como absoluto>>. ¹⁰¹ Es decir, tomamos el primer punto que Zubiri considera para hablar de metodología en su tesis doctoral: <<Al hablar de Metodología puede hacerse desde dos puntos de vista. Cabe designar, en primer lugar, con el nombre de Metodología, el camino que tiene que seguir el sujeto para llegar a la posesión de algo, que en nuestro caso es un juicio lógico o axiológico. Pero puede entenderse por método la serie de condiciones que un juicio implica para tener validez objetiva. >> ¹⁰². Tomemos este primer punto y apliquémoslo al mismo filósofo easonense. Pero para esclarecer este punto mostraremos precisamente el método que le permitió afirmar lo que afirma.

¹⁰¹ Eugen Fink, << L' analyse intentionnelle et le probleme de la pensée speculative >>, en H. L. van Breda, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruxelles, 1952, pág. 66. Cit. Por Luis Sáez Rueda. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p.200

¹⁰² PE p.206

Esta intención de elegir un camino está presente en dos momentos en este trabajo. Pues para mostrar un método llevaré un método de <<seguimiento>>. En pocas palabras con este modo de trabajar queremos dar a entender que no es otro que mostrar cómo va procediendo metódicamente Zubiri para darse a entender y con ello el desarrollo de su pensamiento, para eso lo que hacemos es seguir y mostrar las vías por las cuales desenvuelve un filósofo su obra. Ahora bien, este mostrar un método por otro método queda como un supuesto de este trabajo.

Hay que aclarar que el método que proponemos mostrar no es lo que el filósofo easonense ha dicho que es el método dentro de la inteligencia sentiente, es decir, la conceptualización de método o lo que quiere decir por método, sino que nuestro objetivo es mostrar el método que él fue ejerciendo para ir presentando su pensamiento. Pero al tomar este método, en el mismo ejercicio filosófico zubiriano, hay que distinguir dos momentos de éste. Uno, el más externo y en el cual se hace visible en su obra qué recursos metódicos fue utilizando para desplegar su pensamiento, por ejemplo, el recurso a la historia de la filosofía que en una primera instancia puede mostrarse como un historiador de la filosofía o como un traer a colación pensamientos que apoyan de manera dialéctica sus propias propuestas, pero esto es muy alejado de lo que él realiza al utilizar la historia de la filosofía, pues la manera de hacerlo es todo un recurso metódico, que a su manera utiliza para ir apoyando sus ideas. Pero lo que nos interesa, en un primer plano, es mostrar un segundo momento de este método, y que es el momento interno, por el cual va afirmando sus concepciones principales, no solo utilizando recursos metódicos que todos podemos apreciar en un primer momento sino de procedimientos que utiliza y los cuales no muestra tan claro como los del primer momento. Este segundo momento de su método es el que posibilitará rastrear el método que fue desplegando en el transcurso de su obra, pero que justo con el primer momento articula su método gestor de su obra.

Ahora bien, si enfocamos nuestra atención a la nota general de *Sobre la esencia* de 1962, los prólogos de 1980: el prólogo a la tercera edición de *Cinco lecciones de filosofía*, el prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia,*

Dios y el prólogo a *Inteligencia sentiente* podemos vislumbrar el camino que fue recorriendo el pensador español y que él da cuenta en estos prólogos para desplegar su pensamiento. Pero también cabe notar que los prólogos y la nota general fueron publicados en vida del filósofo dando constancia su autorización e intención de que fueran publicados. Ahora bien, cuando decimos que con estos prólogos y la nota se puede vislumbrar su camino no es que se presente diáfano éste, sino que está constreñido o plegado. Para desplegar este camino recurriremos desde sus primeros trabajos hasta sus reflexiones sobre la génesis humana, de aquí que estos prólogos dan pauta y asidero para ir mostrando ese camino.

2.0.2. La <<concepción>> en la obra zubiriana. El término <<forma>>, desde su inteleccionismo y consideración metódica, como una ejemplificación para mostrar la <<concepción>>.

Este inciso tiene el objeto de presentar el término <<forma>>, desde su inteleccionismo y consideración metódica, esto como una ejemplificación para mostrar la <<concepción>> en el pensamiento que estamos tratando en este trabajo.

Para mostrar esto partamos desde lo que en esta filosofía se llama inteleccionismo como justificación del uso del término <<formal>>, no en cuanto a la formalidad de realidad, como parte de su descripción noológica, sino cuando en su obra madura utiliza este término <<formal>> para nombrar la estructural formal, el objeto formal, un concepto formal, es decir, cuando intervenga el término forma, formal, y no cuando se refiere a la formalidad de la realidad. Lo que hay que asentar, primero, es que esta formalidad se da en lo que podemos nombrar una <<concepción>> y segundo, este empleo conceptivo de formalidad se da en sus cursos y obras posteriores de *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, este uso no se hace desde el inteleccionismo que queda esbozado en *Sobre la esencia*. El uso que hace del término formal antes de *Sobre la esencia* y después de *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, en sus cursos, es el uso enmarcado en el desarrollo de este

intelecționismo y a veces queda en apariencia señalado desde un intelectualismo. Es decir, el uso que hace de la concepción formal adolece de la fundamentación intelecționista que le proporcionará el desarrollo de la inteligencia sentiente, por eso encontramos que la concepción formal antes de *Sobre la esencia* no es como la utilizará en obras posteriores, porque no había desarrollado su inteligencia sentiente, hay escarceos pero no una concepción clara.

Ante esto, hay que señalar que esta concepción formal no es declarada ni esclarecida por Zubiri, lo que hace es utilizarse como formal, formalidad, forma, pero sin decir <<concepción>>, utiliza el término para mostrar la estructuras, las realidades o las cosas que está tratando.

Ahora bien, antes de mostrar por qué y qué se entiende por concepción formal, hay que ubicar el contraste y el fundamento del término <<formal o forma>>. Hay que omitir la palabra <<concepción>> porque no la señala el filósofo easonense, y atengámonos a sus mismas afirmaciones sobre la <<forma>>.

Para este término <<forma>> hay que considerar el contraste del que parte Zubiri y por el cual utiliza el término <<forma>>. Partamos de que el término <<forma>> lo utiliza para referirse a realidades estructurales que se dan real y físicamente dentro de su intelecționismo. No nos detengamos en este momento por lo que entiende por real y físico, lo que hay que considerar es que el término <<forma>> lo utiliza y fundamenta desde su intelecționismo. Este intelecționismo lo aclara como: <<lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. [...] Y sin esta intelecțion no habría, ni podría haber sentimiento y volición. >>¹⁰³ El intelecționismo se da en la inteligencia sentiente, es decir, cuando utiliza <<forma>> lo está haciendo desde un intelecționismo, o partiendo de la estructura formal que está describiendo y que conlleva una inteligencia sentiente, sea que lo que está describiendo sea una realidad, una volición o un sentimiento, lo que hace es describir una <<forma>> o estructura formal que implica una inteligencia sentiente, y por implicarla es lo <<formal>> físico y real.

¹⁰³ IRE p.283-284

Este inteleccionismo es contrastado —y ello implica la respuesta a la crítica zubiriana— al <<concepto>> que parte desde un intelectualismo. Este intelectualismo se da en la inteligencia concipiente: <<el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. >>¹⁰⁴ En ésta inscribe la crítica zubiriana al concepto objetivo y formal. Y de aquí la diferencia entre intelectualismo que se da en y por una inteligencia concipiente y el inteleccionismo que se da en y por la inteligencia sentiente.

Por el intelectualismo, según el maestro donostiarra, se presenta, en la tradición filosófica, el concepto objetivo¹⁰⁵ y el formal¹⁰⁶. Pero al remitirnos a la <<forma>> como una concepción, desde un inteleccionismo, no se puede aplicar estos conceptos, desde un intelectualismo, pero si se podría considerar esta <<forma>> no como concepción, al modo del concepto formal, sino como <<actualización>> de las estructuras formales o cosas formales que se dan en y por la intelección sentiente y que son físicas y reales, por lo cual no son concepciones. Pero si tomamos lo que dice Zubiri del concepto formal en su curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*: <<acto por el cual mi mente está concibiendo el concepto objetivo; es lo que los escolásticos la llamaban el concepto formal. >>¹⁰⁷ Se podría metódicamente, y no desde sus mismas afirmaciones noológicas, que para dar cuenta de esta <<actualización>> de las estructuras formales, está <<concibiendo>> cómo se dan desde un inteleccionismo. Esta <<concepción>>, no al modo de un ejercicio concipiente, sino como una <<concepción>> de <<forma o formal>>.

Ahora bien, ya que hemos mostrado como utiliza el maestro donostiarra la <<forma>> el problema está en que tenemos que justificar por qué decimos

¹⁰⁴ IRE p.283-284

¹⁰⁵ El concepto objetivo lo muestra Zubiri con la siguiente afirmación: <<Por un lado, llamamos concepto, por ejemplo, a una circunferencia y decimos que tenemos el concepto de una circunferencia; ahí concepto significa <concepto objetivo>, lo que es término del acto intelectual en que se concibe lo que una circunferencia; como es obvio, este concepto objetivo es idéntico en todos los hombres, en todos los que entiendan las palabras y se pongan de acuerdo sobre su pensamiento [...] Esto es lo que un escolástico llamaría *conceptus objectivus* >>. PFMO p.257

¹⁰⁶ Este concepto formal se da por la concepción del concepto objetivo <<es lo que los escolásticos la llamaban el concepto formal que, como es obvio, se multiplica con cada una de las mentes y con cada una de las veces que una mente está obteniendo el mismo concepto objetivo. >>PFMO 257

¹⁰⁷ PFMO p.257

<<concepción>>, no ya para esta forma, sino para las categorías o términos que utiliza Zubiri desde sus primeros escritos hasta los últimos. Aquí desbordamos lo que a partir de *Sobre la esencia* se acentúa como formalidad o forma y ampliamos el término <<concepción>> desde sus primeras obras. Esta <<concepción>> como la vamos a presentar es una consideración que se aplica no sólo a la concepción formal, sino a todas sus categorías que con carga zubiriana va utilizando en su obra. El presentar la estructura formal es una ejemplificación para mostrar la <<concepción>> en su pensamiento.

El término <<concepción>> se puede plantear porque al ir recorriendo esta reflexión con el claro objetivo de ir mostrando el método, que estamos tratando de exponer, es pertinente que al mencionar, en el transcurso de este trabajo, que el filósofo easonense concibe o conceptúa, no estamos refiriendo a lo que él menciona como inteligencia concipiente, nada más que aplicado al él mismo. Si mencionáramos que este pensador conceptúa desde una inteligencia concipiente esto sería absurdo dado que él mismo sí hace el distingo y justifica claramente su postura de inteligencia sentiente. Pero muestra que son dos momentos de un acto o unidad estructural, y donde la intelección es primaria aprehensión sentiente de lo real como real, y <<son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente. >>¹⁰⁸ En cambio, la inteligencia concipiente conceptúa concipientemente, es decir, <<conceptúa lo dado por los sentidos <<a>> la inteligencia. >>¹⁰⁹ Caso contrario a su inteligencia sentiente donde su objeto formal, la realidad, está dado por los sentidos <<en>> la inteligencia, de ahí su carácter de unidad estructural de momentos.

Ante esto, cuando decimos que el maestro easonense conceptúa o concibe nos estamos refiriendo, no tanto a estos actos intelectivos que si bien están justificados a su modo por cada filósofo que los sostiene, sino a lo que nos referimos es a lo que él, como pensador, hace para mostrarnos su reflexión: que, él mismo o nosotros nos enfrentemos a las cosas¹¹⁰ desde una inteligencia

¹⁰⁸ IRE p.87

¹⁰⁹ *Ídem.*

¹¹⁰ En el trascurso de su obra Zubiri apela al término cosa para ir apoyándose en sus descripciones o concepciones. Zubiri utiliza este término como: <<En mi expresión, cosa tiene el sentido amplio y

sentiente, es una postura que habría que atender en nosotros al hacerlo evidente; que él por lo menos afirma que es un hecho cuya atención lo muestra descriptivamente, y que esto sea pertinente hacerlo para adherirse a su postura, requeriría plantear el problema de cómo acceder a nosotros mismos para evidenciar esta intelección sentiente; aquí el problema yacería en que dado que la aprehensión primordial es más difícil de acceder tendríamos que mostrarlo desde una concepción —por palabras, ideas, conceptos—. Ahora bien, estos problemas desbordan el presente trabajo, por lo cual, cuando decimos que Zubiri concibe, a lo que nos referimos, es precisamente que para mostrar este acto intelectual tuvo que utilizar palabras, concepciones, referencias, contrastes, entre otros, para darse a entender. Cabe aclarar, para este trabajo, que no cuestionamos si la inteligencia sentiente es evidente en nosotros como lo muestra el pensador easonense, sino que nuestra intención es el método que siguió para afirmar esto.

Pues bien, al utilizar estas concepciones, para mostrar algo que en su primer modo —la aprehensión primordial— es algo inexpresable y más que nada es sentido —como los otros modos de intelección—, es a lo que metódicamente tuvo que recurrir para darse a entender y para mostrar esto. Es precisamente estas concepciones a lo que nos referimos cuando decimos que él concibe o conceptúa lo que aparentemente es un hecho inexpresable. Es decir, el maestro easonense procede a mostrar sus cosas físicas y reales porque tiene concepciones para ir las describiendo. Esto que podría ser una aberración desde su pensamiento, porque, por ejemplo, lo transcendental está dado en impresión de realidad y lo que hace él es describir la estructura de ese trans, esto lo hace porque ya tiene concepciones por las cuales afirma lo que expresa. Por ejemplo, cuando menciona que hay un viviente que aprehende la formalidad de realidad, aquí saltan a simple vista —dejamos en consideración lo viviente y la aprehensión— la formalidad y realidad. La primera es dada porque previamente esta la explicación de la ciencia

vulgar de <<algo>>, cualquiera que sea su índole. >> HyD. Nueva edición p.87 O <<Por eso cuando hablo de <<cosas>>, aunque el ejemplo no se refiera más que a cosas externas, lo dicho vale para todo lo real, sea cosa externa, sean esas otras cosas tales como los estados mentales de cualquier índole. Hablo, pues, de <<cosas>> en la acepción más inocua y amplia del vocablo. >> PFHR p.285. En este trabajo consideraremos este término de cosa como lo utiliza Zubiri, pues es desde su pensamiento en el cual queremos esclarecer su método, por eso cualquier alteración a su terminología que él mismo aclara es una falta en el esclarecimiento metódico.

al hombre —éste es un animal de realidades según la concepción zubiriana— y al animal, sin apelar al animal, aspecto que no hace, su punto de comparación no serviría para justificar la formalidad del hombre (este es el problema que el seminario Zubiri le presentaba de por qué tuvo que recurrir a la comparación de sentires, entre animal y el hombre, para mostrar la estructura de la impresión de realidad) por lo que esa formalidad que tiene el animal se lo explica la ciencia, así que como este pensador apela a la comparación de cómo siente esa formalidad, tanto el hombre como el animal, se basan en lo que la ciencia ha explicado respecto a la estimulidad. Segundo, algo parecido consideramos que sucede con la realidad o <<de suyo>> o el en propio. Pues para mostrar ese <<de suyo>> o en propio de lo real tuvo que hacer un proceso fenomenológico cuyo residuo lo ciñera a la cosa y de aquí arrancará como garante —junto a lo físico— de radicalidad de su pensamiento —esta afirmación la justificaremos cuando ahondemos en su método—.

2.1. Método entre 1932-1944.

En este apartado abordaremos el método que siguió Zubiri en la etapa de su obra que va de 1932 a 1944.¹¹¹ Para este trayecto de su obra él mismo en su

¹¹¹ Públicamente esta etapa está representada por la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* esto justifica que la vía que prosiguió Zubiri para desarrollar su filosofía es aceptada no sólo en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* sino que como es una publicación ya es aceptada por él mismo, es decir, la vía metódica que se podrá vislumbrar para esta etapa tiene el beneplácito de que el mismo Zubiri autorizó su publicación por lo que lo expresado en ésta en cuanto vía metódica no fue rechazado por el filósofo easonense, caso contrario con el contenido doctrinal en cuanto influjo ontológico heideggeriano que en etapas posteriores rechazaría por una posición metafísica en cuanto que la realidad y la inteligencia fueron sus posiciones fundamentales para ir ramificando su filosofía. Esto es pertinente aclararlo porque Zubiri no quiso, salvo su curso *Cinco lecciones de filosofía* y la reunión hecha por Ignacio Ellacuría en *Sobre el hombre y Hombre y Dios*, publicar sus cursos. La justificación hecha por el maestro donostiarra era que a estos cursos les faltaban la madurez suficiente para publicarse, aunque reconociera que las ideas contenidas en *Naturaleza, Historia, Dios* correspondían a una etapa ya superada ciertas ideas eran comienzos de desarrollos que posteriormente desplegaría en cursos y en sus publicaciones como *Sobre la esencia*. El ejemplo está en que tanto en *Sobre la esencia* como en *Inteligencia sentiente* hay párrafos que trae a colación y que proviene de *Naturaleza, Historia, Dios*, como exposición etimológica que hace de la palabra verdad en *Naturaleza, Historia, Dios* y recoge para *Inteligencia sentiente* o los párrafos finales de su trabajo sobre Hegel en *Naturaleza, Historia, Dios* y que presenta de nuevo para su curso *Problemas fundamentales de metafísica occidental*. Ahora bien, esta aclaración permite tener en cuenta que la metodología implícita y llevada a cabo en *Naturaleza, Historia, Dios* fue aceptada con la publicación de esta colección de trabajos, es decir, que con el mero hecho de publicar *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri está abalando implícitamente el

prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* ha considerado dos etapas que cubren este trayecto: el fenomenológico y el ontológico. Estas etapas son impulsadas, igual que su etapa metafísica, por la filosofía de las cosas, que busca abordar la respuesta a la pregunta ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? Responder a esta pregunta es lo que él trató de hacer a lo largo de su pensamiento. Una primera respuesta es la que toma y ejerce desde una fenomenología de corte husserliano. Para la segunda etapa que queda ejemplificada públicamente en su libro *Naturaleza, Historia, Dios* es la ontología de corte heideggeriano la que pretende darle la respuesta. Es hasta la tercera etapa, llamada metafísica, donde con una metafísica intramundana y extramundana plantea desde un pensamiento propio la respuesta a la cuestión sobre las cosas en su radicalidad. Estas cosas que tanto se interroga quedan expresadas en sus temas investigativos: Dios, inteligencia y realidad. Estos temas que van presentándose en el modo en que los aborda, de modo distinto dependiendo de la etapa de su pensamiento, es en la etapa ontológica donde se dan como Dios, ser y saber. Aquí yace en ciernes ante lo que en su etapa metafísica mostrará como la congeneidad inteligencia-realidad y la fundamentalidad de las cosas. Pero además en esta etapa ontológica se da su desmarque de Husserl y la clara apertura ante el influjo heideggeriano. El caso de esto se da en el modo de abordar y justificar la religación con el modo de hacerlo en su etapa metafísica. Aquí se da desde una metafísica intramundana que se abre y posibilita una metafísica extramundana, donde la dimensión teologal, la religación, la fundamentalidad se justifica desde el suelo nutricio de una metafísica intramundana. En la etapa ontológico encontramos en ciernes esta metafísica intramundana y extramundana. Si bien, hay una presentación de la religación y fundamentación de las cosas, se hace desde un suelo ontológico con cierto influjo heideggeriano.

método que ejerció en esta etapa de su vida. Pero cabe la cuestión que si su método desplegado en *Naturaleza, Historia, Dios* representa esta etapa y que pasó con los trabajos que quedaron al margen de esta publicación Si rastreamos sus reflexiones durante esta etapa y que en cierto modo se está publicando por la intervención de la Sociedad Zubiriana el método seguido en *Naturaleza, Historia, Dios* es un claro ejemplo de esta etapa. Pero sin descuidar los trabajos que no están en *Naturaleza, Historia, Dios* los tendré en cuenta para presentar este inciso.

Ahora bien, cómo justificar el paso de la etapa fenomenológica a la ontológica. El mismo Zubiri nos lo dice en el prólogo antes dicho: Ante la pregunta ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa?

Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. [...] En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue la ontología. [...] No se trata de una influencia —por lo demás, inevitable— de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico.¹¹²

Esta cita nos muestra dos declaraciones del propio pensador donostiarra para justificar el paso de la etapa fenomenológica a la ontológica: primero, que la fenomenología de corte husserliana le fue insuficiente para responder a la cuestión filosófica por qué sean las cosas; segundo, la misma fenomenología husserliana le fue llevando a un ámbito ontológico de corte heideggeriano, y esto por la misma cuestión que fue impulsando a buscar la respuesta en la ontología heideggeriana. Es decir, la insuficiencia para responder por las cosas y la misma fenomenología en manos de Heidegger son la justificación que da Zubiri para pasar de una etapa fenomenológica a una ontológica. Por lo que la justificación que presenta él de este cambio de etapas es la que dice: <<Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por eso, según me expresaba en el estudio <<Qué es saber>>, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*. >>¹¹³ Esta justificación de la incoactividad en la misma fenomenología para pasar a la ontología es lo que en sus obras y cursos posteriores a 1932 no justifica teóricamente, sino que ya se presenta este cambio en la muestra y ejecución de una ontología. Es decir, el filósofo donostiarra no justifica este cambio, sino que lo presenta en su ejecución en los cursos y obras que van de 1932 a 1944.

Pero ante esto surge la cuestión a la afirmación que da Zubiri en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* donde encontramos la única

¹¹² NHD p.14

¹¹³ NHD p.14

afirmación que justifica su paso de la etapa fenomenológica a la ontológica —y que ya hemos referido en el párrafo anterior— y donde afirma que en los años de 1932 a 1944 se da un influjo fenomenológico y ontológico.¹¹⁴ Ante esta afirmación cuestionamos que si atendemos a este segmento de su obra de 1932 a 1944 encontramos en sus cursos universitarios, conferencias y artículos una etapa ontológica tal y como él afirma. La etapa fenomenológica no yace, tal y como la presenta él en este prólogo, como una respuesta a la pregunta por qué sean las cosas. La actitud radical se mantiene, pues al preguntar por lo radical que hace de las cosas, no fenómenos de correlación noético-noemática sino entes cuyo ser se busca, es una actitud radical que se mantiene gracias al influjo husserliano. Pero dejando de lado esta actitud, la fenomenología husserliana doctrinalmente no yace en estos años, lo que se muestra es un influjo ontológico heideggeriano. Por lo que ante su afirmación de que en los años de 1932 a 1944 se da también la fenomenología —no en cuanto actitud por la radicalidad de las cosas, pues ésta la mantendrá en toda su obra— constata, con su misma obra, que se nos muestra ontológica. La fenomenología que él está presentando, como parte de estos años y que no se muestra, es correspondiente a años anteriores de los cursos universitarios. Es decir, omite su etapa académica donde la fenomenología es señalada por él mismo en la ejecución de las tesis de grado.

Esta omisión que hace el filósofo easonense de los años anteriores a 1932 hace suponer que está negando su clara adhesión husserliana, que se muestra en sus tesis de grado y trabajos anteriores de 1932. Esta omisión es subsanada por una afirmación que no sólo se puede considerar que cubra su etapa ontológica sino su etapa metafísica. Esta afirmación que trata de cubrir el posible influjo husserliano en él dice: <<La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. >>¹¹⁵ Esta afirmación que declara qué es lo que el pensador donostiarra recibió de Husserl está omitiendo sus años anteriores a la etapa ontológica. Esta omisión no encuentra justificación

¹¹⁴ Cfr. NHD p.13-14

¹¹⁵ NHD p.14

en las mismas palabras zubirianas. Lo que encontramos es una omisión de la etapa fenomenológica en cuanto el maestro easonense estaba influido tanto metódica como doctrinalmente de la fenomenología husserliana. Ante esta omisión, pareciera que lo que él quiere mostrar como influjo husserliano fue la doble función que expresa en la afirmación citada. Pero si proseguimos a la siguiente línea de esta afirmación encontramos: << Y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha. >>¹¹⁶ Esto que veladamente no aclara más Zubiri, respecto a la primera función y que da por dada, es lo que cuestionamos ahora en: ¿cómo aprehender este contenido de cosas? Este camino no lo esclarece el pensador español, pero es el que implícitamente yace a la pregunta que él presenta como <<propia>> y decisiva. Y que como veremos en este trabajo no es otra que la pregunta fundante de su pensamiento: <<porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. >>¹¹⁷ Es decir, la omisión respecto a Husserl, que hace se da en dos momentos: primera, omite el influjo husserliano de una primera etapa que va de las tesis de grado a 1932, y segundo, omite un método que lo ha llevado a ir desarrollando por etapas la contestación de la pregunta por ¿qué sean las cosas sobre las que se filosofa? Ha retenido una apertura o cierta actitud radical para filosofar sin atenerse a una servidumbre científica. Pero aparte de esta retención, la omisión de Husserl hace cuestionar al mismo maestro español ¿por qué no aclarar esta etapa fenomenológica y el camino de la primera función fenomenológica para abordar su pregunta central por el por qué de las cosas?

Ahora bien, si atendemos al mismo desarrollo del pensamiento zubiriano encontramos un hiato de justificación y de mostración por la cual señale el paso de lo fenomenológico a lo ontológico. De las tesis de grado y algunos artículos y conferencias primeras se puede apreciar el influjo husserliano; ya en sus cursos universitarios, después del regreso de Friburgo y Berlín, por parte de Zubiri, encontramos el influjo del Heidegger anterior de la *Die Kehre* y del *Ereignis*. Es un

¹¹⁶ NHD p.14

¹¹⁷ NHD p.14

Heidegger que se muestra en el pensador español cuando apela a las categorías como: ser, existir, cotidianidad. Pero también, al modo metódico de la destrucción de la historia de la filosofía y teología, al uso de la etimología y filología, y al influjo de los antiguos griegos, principalmente Aristóteles.

Después de estas consideraciones que nos permiten ubicarnos en qué etapa se está presentando para estos años y que implica el modo en que se va dando el método zubiriano aboquémonos a este camino.

Como nos referimos a método o camino o vía es claro que se va de un punto A a B por lo que no es estático, sino que es un recorrido por dos puntos. Esto implica que es un movimiento que parte de A y me lleva a B, pero también implica que preguntemos por la intención de ese movimiento cuyo recorrido es un camino. Estas dos implicaciones pueden quedar englobadas al preguntar cuál es el camino de A a B y al hacerlo también se está preguntando por los pasos y recursos que se necesitan para recorrer este camino por lo que esto presenta un proceso.

Como todo proceso los pasos que doy ya suponen los anteriores en una articulación que hace del proceso un movimiento articulado de pasos. Por lo tanto el camino de A a B es un proceso que supone pasos articulados, pero cómo se articulan esa es cuestión de ir aclarando la metodología que se va prosiguiendo para conseguir el paso de los puntos señalados.

Pero se puede declarar que no todo método es un proceso. Pero le podemos responder que ya el mismo camino de A a B sin una articulación de pasos aunque ni implique una articulación de pasos sino pasos dados sin previa articulación, esto es imposible pues si recorremos de A a B el primer paso que parte de A lleva la intención de llegar a B y puede dar los pasos que quiera para B pero sin una previa articulación nunca llegaría a B salvo que dé un solo paso, parta de A a B, caso que como veremos en Zubiri no se da, sino que implica una serie de pasos articulados que van de A a B. Esta articulación la logra por el problema central cuestionado que hace tender de A a B por lo que para llegar a B tiene que dar pasos articulados, por lo tanto, el método que va de A a B implica un proceso. Así que nombraremos método o proceso a ese recorrido de A a B.

Por lo dicho anteriormente ese camino de A a B no es otro que la pregunta por el método que me lleva a ello. Así que en esta etapa al preguntar o abordar el maestro donostiarra una cuestión filosófica y tratarla de solventar tiene que partir de la cuestión A y solventarla en B, es decir, realiza un recorrido para solventar la cuestión planteada por él, esto que hace para una pregunta es también pertinente plantearlo para toda su obra, pues también se puede considerar su reflexión filosófica como un recorrido de A a B. Este recorrido estaría tensado por las cuestiones que en el transcurso de su obra lo motivaron a solventarlas y esto sólo era posible caminando reflexivamente. De aquí que también se puede considerar a este recorrido de A a B como un ejercicio reflexivo. En el caso del pensador donostiarra es un ejercicio filosófico o metafísico ya que para él filosofía es metafísica. Por lo tanto se nos impone una tarea mayúscula al trata de vislumbrar no solo el camino que le lleva a el maestro easonense para abordar y solventar una cuestión, sino que esto que parece aislado se nos presenta como parte de un recorrido total que no es otro que el camino por su obra que va de sus tesis de grado a la *Inteligencia sentiente*. Esto es el método de su obra, pues todo ese abordaje de cuestiones tanto filosóficas como teológicas responden a que el método no es solo para solventar dichas cuestiones, por ejemplo, cuando se plantea el problema de la esencia de la historia, no como *Geschichte*, sino que implica que para plantear dichas cuestiones hay algo que hace que las plantee, pues bien, este algo son las grandes cuestiones que en el transcurso de su reflexión fue abordando bajo una serie de cuestiones que quedan subsumidas con la intención de responder a las cuestiones que articulan su obra, estas preocupaciones fueron: Dios, hombre, realidad, inteligencia y verdad. Así que al abordar el ser, historia, causalidad, poder, irrealidad, entre otras cuestiones lo hace con la intención puesta al tratar si bien de resolverlas pero que en el fondo laten las cuestiones principales, por ejemplo, en la causalidad y poder late la cuestión y respuesta de la realidad. Se dirá que la inteligencia cobró después de *Sobre la esencia* una de sus preocupaciones señeras hasta abordarlo en *Inteligencia sentiente*, esto no lo abordaremos pues sobrepasa la intención de este trabajo.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la pregunta recae sobre el método que prosiguió Zubiri en su obra y, para este capítulo, en una etapa particular de su vida. Por lo tanto, esos puntos de A a B no se deben considerar que el punto A representa sus tesis de grado y el punto B *Inteligencia sentiente*, sino que hay que considerar el proceso mismo, es decir, cómo fue dando los pasos y con ello los recursos para recorrer su reflexión filosófica. Aquí hay que ver que el punto A es el arranque de su reflexión y este parte del influjo de la fenomenología, en su caso principal de Husserl, y el punto B, eso que él llama el análisis del hecho. Todo esto muestra que estoy considerando la vía de A a B no principalmente en cuestión de doctrina, sino como el proceso mismo, el cómo recorrió de lo fenomenológico al análisis de hechos que en su caso se enfoca al hecho del acto del entender. Que ese proceso haya abordado cuestiones filosóficas y para eso haya recurrido a tal procedimiento esto es porque está incrustado en un movimiento reflexivo, por eso consideramos que aunque el influjo y las maneras de abordar cuestiones filosóficas fueron cambiando en las etapas que se reconoce en el prólogo para la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*. Esto responde que al fin y al cabo estaba realizando un ejercicio filosófico y para hacerlo tenía que servirse de recursos metódicos que consideraba pertinentes para ir recorriendo ese camino.

Ese ejercicio filosófico no es otro que el metafísico, ahora bien, qué entiende por metafísica, ya lo aclara en *Sobre la esencia*, y que este sea un ejercicio, esto lo puede mostrar el camino o vía que fue recorriendo en su obra.

Este ejercicio metafísico es lo que en cierto modo cubre esa tensión que le hace ir recorriendo de la A a la B, pero esto implica que estamos imponiendo a las primeras obras zubirianas una tensión metafísica. Esto puede justificarse apelando a las mismas palabras que el maestro easonense refiere en el prólogo mencionado, y es que al cuestionarse por la realidad última de las cosas ¿acaso no está tensionado por un ejercicio metafísico? aquí bastaría mostrar que desde el principio de su reflexión consideró a la filosofía como metafísica. Si apelamos a lo que va mostrando en *Naturaleza, Historia, Dios* ese mismo plantear el problema de Dios y que siguió abordando en el transcurso de su obra, lleva en ello la

tensión que desembocó en un ejercicio metafísico, es decir, que aunque en su primera obra no sea claro el ejercicio metafísico es pertinente entrever que le va empujando a que lo plantee. En sus términos, lo comenta en dicho prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* cuando dice que la fenomenología husserliana le empujó al influjo ontológico al no responderle por la ultimidad de las cosas pero que al hacerle insuficiente la ontología heideggeriana se vio empujado a plantearse su mismo ejercicio metafísico, por lo tanto a grandes rasgos el ejercicio metafísico es lo que fue tensionando al pensador español para que recorriera un camino filosófico. Pero ateniéndonos a las palabras que él expresa en el prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* habría que considerar que propiamente su ejercicio metafísico comienza después de *Naturaleza, Historia, Dios*. Ante esto lo que podemos decir es que él considera este ejercicio metafísico que realizó después de *Naturaleza, Historia, Dios* como su pensamiento original, pero que si consideramos que sus inquietudes desde sus primeros trabajos fueron por una radicalidad de las cosas ya podemos suponer que desde aquí empieza su ejercicio metafísico, y que después de *Naturaleza, Historia, Dios* se estaría dando los resultados de este ejercicio. Si bien, no es un camino lineal que vaya sin supuestos y planteamientos que luego haya tomado distancia o ahondado, todo esto le sirvió para presentar sus resultados en *Sobre la esencia*.

Pero si pretendemos considerar el método zubiriano hay que partir del punto A fenomenológico para llegar al punto B y su análisis del hecho intelectual. Esto justifica una parte del título de este trabajo pues al preguntar si el método zubiriano sea cual sea es fenomenológico esto ya supone dos métodos¹¹⁸. El primero que el filósofo español hace método, y segundo, que este sea método fenomenológico. Ante esto atendamos al segundo método, pues el primero se aclarará al ir mostrando el método de este pensador. Para justificar por qué preguntar si este método es fenomenológico se parte de dos consideraciones:

a) si bien, dice Zubiri en el prólogo retomado de *Naturaleza, Historia, Dios* que él dio un salto de Husserl a Heidegger en ningún momento niega que haya

¹¹⁸ Dentro de los cuatro que ya enunciamos en la introducción, y que después se aclararan en el transcurso del trabajo. Para esta introducción capitular nos basta con enunciar dos.

abandonado la fenomenología como método, su discrepancia consistió en algunas precisiones husserlianas del método y que hace que la tensión entre tomar y criticar por su parte el método fenomenológico de corte husserliano no sea claro, b) los estudiosos zubirianos, como Diego Gracia, declaran que el filósofo easonense siguió haciendo fenomenología, o bien, el mismo Pintor Ramos, que aunque afirme que no hay una fenomenología en obras zubirianas posteriores, declara que al abandonar dicho influjo el pensador español, está en desacuerdo que dejara de mostrar el uso de la fenomenología en *Inteligencia sentiente*. Ante esto es claro que la fenomenología sea como uso o crítica fue una constante en la obra zubiriana.

Ante estas consideraciones es justificado plantearse la pregunta de si el método seguido por el filósofo easonense no es una fenomenología, pero faltaría esclarecer si es una fenomenología tal como la propone Husserl o si es otra fenomenología o si es una versión del mismo pensador español.

Ahora bien, para mostrar esto antes que nada hay que mostrar el método que siguió el maestro donostiarra, pues si queremos adjudicar o vislumbrar si su método es fenomenológico hay que ver antes qué método es ese. Mostrando ese camino veremos si este es un camino fenomenológico. Por lo tanto, en primer término no supongamos que sea fenomenológico, sino que vayamos mostrando el camino que prosiguió para reflexionar en esta etapa.

Antes de mostrar este método para esta etapa hay que hacer dos consideraciones en las cuales no supongamos dos métodos:

- a) que es un método talitativo-transcendental, porque no sabemos qué es y,
- b) que es un método fenomenológico, porque hasta no haber mostrado el despliegue —atendiendo a una triple estratificación en el despliegue metódico que consideramos pertinente— de este método en sus etapas podemos vislumbrar si es un método fenomenológico.

Por lo tanto, haremos omisión momentánea si es un método tal o/y fenomenológico y nos atendremos a mostrar el camino de esta etapa.

Si atendemos al prólogo de 1980 a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri nos presenta las etapas que conformaron su despliegue

reflexivo. Precisamente porque éste está conformado por los proyectos zubirianos dentro de un lapso de tiempo y con una inspiración común el maestro donostiarra considera que entre 1932 a 1944 se da una etapa cuya inspiración fue la fenomenología¹¹⁹ —aunque no aclare que es la husserliana se da por entendido que se refiere a ésta por sus tesis y sus cursos universitarios donde la mostración sobre la fenomenología recae en la de Husserl, aunque ya había tenido contacto con la scheleriana, su referencia es directa al iniciador de esta filosofía—. De ésta recoge lo que podríamos llamar un rasgo de <<actitud fenomenológica>> y que consiste en una manera de filosofar. El mismo filósofo easonense asume y expresa que es lo que recoge de esta <<actitud>>: <<la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. >>¹²⁰ Pero también recoge como él mismo dice <<la de aprehender el contenido de las cosas. >>¹²¹ Ante esta afirmación que muestra su adherencia a esta <<actitud>> como un filosofar libre de supuestos, y como para aprehender las cosas el procedimiento fenomenológico hay que preguntarle a su pensamiento ¿cómo asume este procedimiento —desde la *epojé* hasta el residuo fenomenológico—, como parte o todo de su camino filosófico, y si lo asumió como parte o todo, cómo lo asumió? ¿transformándolo o asumiéndolo como Husserl lo propuso en sus etapas? Sea como <<actitud>> y método ante las cosas la fenomenología es asumida como filosofía —actitud— y método por Zubiri para enfrentarse con las cosas. Pero aunque él asume este influjo fenomenológico, se desmarca ante la respuesta insuficiente que la fenomenología, según él, le dio a la pregunta sobre qué son las cosas sobre las que se filosofa. Por lo que la ontología heideggeriana, como segundo momento, vino a subsanar momentáneamente e influir esta etapa zubiriana. Que el pensamiento heideggeriano —básicamente el Heidegger de *Ser y Tiempo*— haya recubierto en influjo esta etapa zubiriana es afirmación del mismo pensador español. Pero ante esto, resulta que tomando esta etapa como él la considera con su influjo y problematicidad, que radicó como el título de su obra publicada, la naturaleza, historia y Dios —*Naturaleza, historia, Dios*—, hay que

¹¹⁹ Cfr. NHD p.13-14

¹²⁰ NHD p.14

¹²¹ *Ídem.*

considerar si abandonó la fenomenología como él dice, por no responderle suficientemente a la pregunta por el qué son las cosas y que expresa como una superación que incoativamente le llevó a la ontología heideggeriana, o la asumió como parte de su camino filosófico, y si lo hizo, cómo, pues si atendemos a sus descripciones sobre los fenómenos que cuestiona y trata de responder, parece por todo esto que no se abandonó del todo a la fenomenología.

Ahora bien, si atendemos a esta época que como Zubiri sugiere comprende el tiempo de su reflexión entre 1932 a 1944 nos sale a relucir que tuvo dos influjos: la fenomenología husserliana y luego la ontología heideggeriana. El cambio de influjo lo justifica, porque según él ya el planteamiento heideggeriano estaba incoado en la fenomenología husserliana, por lo que para el filósofo easonense las respuestas a la pregunta por qué son las cosas no la respondía con solvencia la propuesta husserliana. Pero independientemente del influjo de Heidegger en esta época, que es notorio en sus obras, hay que detenernos que no es que la fenomenología husserliana no haya satisfecho con sus planteamientos las cuestiones zubirianas, sino que en este prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios* dice él que su influjo consistió en que la fenomenología le dio una <<actitud>> y un método para abordar las cosas.

<Actitud>> y método, o si escuetamente se quiere ejemplificar, filosofía y método fenomenológico, es lo que influyó en Zubiri. La cuestión no recae en este momento si los planteamientos husserlianos y heideggerianos fueron abandonados por el filósofo donostiarra por tales razones y cuales planteamientos cuestionó —en lo principal, la conciencia husserliana en oposición con actos concientes zubirianos, y el <<ser>> como radicalidad y ultimidad de las cosas. Es decir, la esencia de ellas en oposición con el <<haber>> como lo radical y anterior de las cosas, y que el <<ser>> se considera como momento posterior, aunque este <<haber>> zubiriano fue apuntalado con el proceder de su reflexión a la <<realidad>> que en *Sobre la esencia* quedó conceptuada—, sino lo que cuestionamos es que si dejó de atender esta <<actitud>> y método fenomenológico en su reflexión en esta época y si la sostuvo, como parece que lo afirma en su prólogo antes mencionado, ¿es respetuoso en las líneas husserlianas

en cuanto el método fenomenológico, y si no, que cambios hizo o si no retoma otras maneras de proceder fenomenológicamente? Acaso se cuestione por qué tenemos que atenernos a la fenomenología husserliana, es que Zubiri afirma en este prólogo que su adherencia primigenia fue la <<actitud>> y la manera de acercarse a las cosas, que él diga que abandono algunos planteamientos husserlianos, no queda negado que haya abandonado la <<actitud>> y el método husserliano; que el influjo posterior en su obra fuera Heidegger, no nos dice que haya abandonado la <<actitud>> y el método husserliano, es decir, como método y <<actitud>> la fenomenología husserliana, no es negada, ni afirmada en palabras del pensador donostiarra, que él las ejecute como recursos metódicos hay que mostrarlo, que cómo las ejecute, también hay que mostrarlo, si las ejecuta a su perspectiva o con seguimiento de algún otro fenomenólogo, también hay que mostrarlo; y cómo se puede mostrar todo esto, pues abocándonos en su camino reflexivo, y esto no es otra cosa que siguiendo su método de reflexión. Así que seguir por mostración el método que llevó a cabo este pensador en esta época es la pertinencia de esta parte del trabajo.

Lo primero que hay que considerar para abordar este método en esta época es que retomamos lo que él nos afirma en el prólogo que nos está sirviendo de guía para vislumbrar su obra. Primero, nos comenta el influjo que lo cubrió en ésta época —el influjo de Husserl, Heidegger y la ciencia fisicomatemática— y segundo, dentro de ésta, independientemente de que la ontología heideggeriana lo influyera la mayor parte de esta época, hay dos afirmaciones que hace sobre el influjo de Husserl, que retrotrayéndolas y ajustándolas con simplicidad podemos tomarlas como hilo conductor para todo este inciso, estos son la <<actitud>> y el método fenomenológico. Sin menoscabo de la importancia que tiene la diferencia entre filosofía y método husserliano, y que algunos estudiosos las igualan, es pertinente tomar la <<actitud>>, no tanto como <<la filosofía>> husserliana, sino como un talante que se desprende de la incursión y quehacer del método fenomenológico, si la <<actitud>> está presente cubriendo la filosofía husserliana, y si es parte constitutiva del método, son menesteres que no podemos abordar aquí, pues en este trabajo me aboco a Zubiri. Aunque ya en *La idea de la*

fenomenología Husserl hace un distinguo que expresa lo que quiere dar a entender por fenomenología: << <fenomenología> designa [...] al mismo tiempo y por encima de todo, un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*, el *método* específicamente *filosófico*>>. ¹²²

Este hilo conductor: actitud-método fenomenológico husserliano, es lo que afirma Zubiri como primer influjo en su reflexión. Pues hay que ver si es consecuente este influjo en esta época y cómo lo es.

La afirmación fuerte que nos servirá para establecer el método zubiriano es: <<La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha. >> ¹²³ Si apretamos en términos utilizados por su trabajo de 1935 *Filosofía y Metafísica*, la primera función: el camino o método para llegar al *eidos* del fenómeno, y la segunda función: la actitud fenomenológica que se necesita y se mantiene en el método fenomenológico, es decir, apela a la actitud y al método, pero como la actitud se requiere y se mantiene en todo el proceso fenomenológico, entonces la actitud queda subsumida en el método fenomenológico, por lo que el filósofo easonense afirma como primer influjo, si lo que queremos ver así es su adherencia al método fenomenológico. Que sea el husserliano lo muestra el trabajo mencionado, pero que se adhiera a la filosofía husserliana, no lo afirma, lo que afirma es el influjo del método husserliano.

2.1.1. La fenomenología como idea de filosofía

Zubiri considera la fenomenología como una idea de lo que es la filosofía. Es una idea de filosofía. Para explicar qué entiende el pensador easonense por fenomenología hace a un lado dos interpretaciones —que efectivamente se

¹²² Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2012, p. 82

¹²³ NHD p.14

encuentran en el quehacer fenomenológico— comunes de lo que es la fenomenología:

- a) Una ciencia de las <<esencias>> de las cosas <<intuidas>> que se describen en un acto de intencionalidad tal como aparecen dadas a la conciencia. Es la fenomenología una ciencia eidético-descriptiva,
- b) En un segundo momento, la fenomenología se le considera como una teoría de la ciencia o lógica universal que establece las condiciones *a priori* para buscar la >>verdad en sí>>.

Y al no atenerse a estos rasgos comunes de lo que es la fenomenología cree entrever dos ideas que contienen estos dos rasgos:

1. La idea de que la fenomenología tiene una tarea por hacer, tanto la descripción de esencias y las condiciones *a priori* que posibilita una ciencia serían estas metas;
2. La idea de evolución que la fenomenología viene mostrando a través de sus seguidores o detractores.

Pero esto no agota lo que la fenomenología es, pues ante la evolución de las tareas que se han venido desarrollando, Zubiri se pregunta si la fenomenología ha partido de una idea acabada de lo que se propone y se responde, constatando gracias a la evolución de tareas de la fenomenología misma, que no ha partido de una idea acabada de lo que se propone. Con ello tampoco tiene una idea clara y acabada de lo que entiende por filosofía, porque si tuviera clara esta idea de filosofía, tendría claro su propósito, <<Ha ido adquiriendo paulatinamente esta idea en el curso del filosofar efectivo. Y semejante curso no es propiamente una evolución o transformación de unos conceptos en otros, sino más bien el madurar un mismo intento general latente que sólo en su madurez puede ser descubierto>>. ¹²⁴

Lo que el filósofo easonense trata de mostrar es lo que el mismo Husserl en sus escritos, y especialmente en *La Filosofía como ciencia estricta* y en *Ideas I*, expresa como lo inmaduro de la fenomenología misma, su constante madurar los conceptos o los procedimientos que la fenomenología propone. Basta comparar la

¹²⁴SPF p. 181

madurez conceptual de sus cursos como la *Idea de la fenomenología* o *Ideas* para constatar el concepto que fue madurando, más no negado, de reducción.

Este mostrar zubiriano, que a todas luces es palpable para un husserliano, no es solo alumbrar lo ya alumbrado, sino explicitar la afirmación de que la fenomenología es una idea de la filosofía.¹²⁵ Con esta afirmación deja ver lo que en aquellos años entendía por filosofía. Pues no solo se divisa la adhesión, sino la confirmación de que la filosofía le va convenientemente ser una ciencia fenomenológica.

Para justificar esta idea de filosofía como fenomenología, Zubiri apela al objeto que ha perseguido toda ciencia y que le hace ser ella, pues el objeto le circunscribe a una región de la realidad que puede estudiar desde un particular punto de vista. El problema con la filosofía está en que ignora su objeto, por lo que a simple opinión no haría de ella una ciencia. Ante esto la filosofía tendría que reivindicar constantemente su objeto

Solamente cuando el filósofo se encuentra ya filosofando se le esclarece la ingente faena que ha llevado a cabo al ponerse a filosofar. [...] En este su abrirse paso se diseña y perfila la figura de su problema. [...] A lo largo de este proceso la filosofía [...] no evoluciona, no se enriquece con nuevos rasgos, sino que estos rasgos van explicitándose, van apareciendo como momentos de una auto-constitución. Mientras la ciencia es inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de madurez.¹²⁶

Estas características del filosofar encajan en la fenomenología, pues como toda filosofía, no parte de una idea ya hecha de filosofía, tiene que ir madurando hasta convertirse en un ámbito donde se filosofa. Este ámbito es lo que Zubiri recalca como lo más valioso de la fenomenología, pues independientemente de sus seguidores o detractores, estas actitudes son posibles, porque previamente se encontraban en un ámbito creado por la fenomenología husserliana que les permitió filosofar libremente.

El filósofo donostiarra apreciará este ámbito desde donde filosofar y se alojará en estos años en él. Se tendrá que constatar en este trabajo si permaneció

¹²⁵ Cfr. SPF p.182

¹²⁶ SPF p.184

en este ámbito pues éste precisamente constituye una idea básica en el curso de este trabajo. Con esta idea también justifica a la fenomenología como idea de filosofía.

Ante todo lo dicho, es la fenomenología una manera de filosofía, para Zubiri sí, es más, cumple con la característica propia de toda filosofía y que es un abrirse camino para obtener su propio objeto de estudio. En este perseguir tal idea va madurando la fenomenología. Con Husserl ha logrado la idea de filosofía y que es la conquista por sí mismo de las más estrictas evidencias. Este conquistar por sí mismo evidencias es precisamente el ámbito que la fenomenología despliega como una manera de hacer filosofía.

2.1.2. Primer diálogo entre ciencia y filosofía en la obra zubiriana.

Este primer diálogo de Zubiri que se da en sus primeros trabajos —en 1925 con su conferencia *Crisis de la conciencia moderna*— entre la ciencia y la filosofía va a ser de importancia para su metodología, porque este diálogo se convertirá en etapas posteriores en apertura, pues para él, si quiere vislumbrar la esencia de la cosa, tendrá que considerar las explicaciones que la ciencia hace respecto a la cosa, y en continuidad con ésta, profundizar en la cosa en pos de su comprensión. Esto que para él es el trabajo de la filosofía, se puede ir vislumbrando en estos primeros trabajos. Es la apertura y necesidad que tiene la filosofía con la ciencia y viceversa para explicarse y comprender la cosa. Desde el lado filosófico que es al que Zubiri pertenece, las contribuciones de la ciencia serán fundamentales para hacer filosofía, pues como veremos, esta parte filosófica o metafísica, para el filósofo donostiarra, sólo es posible atendiendo a las explicaciones que la ciencia da de la cosa, más nunca se queda con estas explicaciones, sino que a partir de éstas radicaliza, es decir, busca la raíz de la cosa a partir de las explicaciones científicas en un ejercicio metafísico que en él consiste en ir profundizando en la cosa. Esto lo hará mostrando descriptivamente la esencia de la cosa. Ahora bien, para que todo esto, que ulteriormente desarrolló en sus etapas posteriores, fue necesario una apertura a la ciencia, y en ésta una colaboración mutua, esto ya se

puede mostrar en sus primeros trabajos, principalmente en el de *La crisis de la conciencia moderna*.

En 1925 en *La crisis de la conciencia moderna* Zubiri expone la situación de la ciencia Física, Química, Biológica y Psicológica que en ese momento se estaba desarrollando. Es en la Física de ese momento donde encuentra un acercamiento por parte de esta ciencia con conceptos filosóficos con que él lo llama <<un ejercicio muy tomista>>. Por este ejercicio de acercamiento se darían resultados que implicarían en los científicos una crítica a su forma de proceder, al alcance de sus resultados, a corregir métodos o colocarse ante la crítica que se darían a ellos mismos. Por todo esto, el maestro donostiarra considera adecuado el diálogo entre filósofos y científicos.

Pero la filosofía que en ese tiempo Zubiri expone, como un ejemplo del diálogo y apertura entre ciencia y filosofía, es la neoescolástica. La razón la esgrime por la objetividad que esta manera de hacer filosofía aporta a la visión de la ciencia. También por la atención que en aquél momento los países europeos habían prestado al desarrollo institucional y académico a la neoescolástica, centrándose en la figura de Tomás de Aquino.

Ahora bien, la pertinencia del aquinate queda en cierta manera opacada dado el entusiasmo que en esta conferencia muestra Zubiri por San Agustín. En el transcurso de esta exposición aparece como trasfondo y pertinencia filosófica, rescatar el pensamiento agustino para ese momento y para el diálogo entre la filosofía y la ciencia.

Independientemente del contexto y las figuras que en ese momento histórico expone Zubiri, es pertinente resaltar la intención del diálogo entre la filosofía y la ciencia, pues considerado *a posteriori*, este acercamiento dentro del pensamiento primerizo zubiriano, desembocará en un pieza fundamental para el método —aunque en ciernes— que dispondrá encaminar en el trascurso de su pensar. Sea este diálogo y mutua necesidad entre filosofía y ciencia un primer paso en su método talitativo-trascendental.

2.1.3. Apoyaturas metódicas que utiliza Zubiri en esta etapa

De manera muy general, en este segundo subcapítulo pretendemos mostrar el método que Zubiri procuró para ir desplegando su pensamiento entre los años de 1932-1944. En primer lugar se puede apreciar que su producción intelectual radicó en escritos (conferencias o artículos) de esta segunda etapa que van de 1932 con *Goethe y la idea de Naturaleza* hasta 1944 con el prólogo a Descartes (de la obra *Cartas* entre Cristina de Suecia, Isabel de Bohemia y Descartes). En segundo lugar, hay una diferencia en los recursos metódicos entre la primera etapa y esta segunda etapa, independiente de los contenidos en que ambas están vertidas, lo interesante radica que en esta segunda etapa hay una utilización de la descripción. Con esto también se puede notar que en esta segunda etapa se va constatando la conformación de un pensar ontológicamente zubiriano que en contraste con etapa anterior —que va de sus trabajos académicos hasta sus cursos universitarios y donde la fenomenología goza de una clara confirmación por el propio filósofo— donde el tutelaje de otros pensadores es innegable y que en ocasiones por la circunstancia histórica es un intérprete de la filosofía, aunque en germen se deje asomar su crítica al pensamiento de sus predecesores o presentes.

Cuando mencionamos método en esta etapa nos estamos refiriendo, no un método particular o único, sino a varios procedimientos que utilizó el pensador easonense para exponer sus ideas. Estos procedimientos quedan enmarcados en tres modos:

a) Recurre a la historia de la filosofía y teología interpretándolas tanto lineal o recibida como personal o desde los horizontes occidentales —y en este caso desde un horizonte específico: griego y creacionista, aunque en esta segunda época no utilice esta perspectiva de la historia de la filosofía—. En tres ocasiones recurre a la historia de la ciencia en su *Prólogo e introducción a La física del átomo de Arthur March* y desde un enfoque en aras de una reflexión filosófica en *Ciencia y Realidad* y *La idea de naturaleza: la nueva física*,

- b) Utiliza la descripción de alguna realidad para ir abordando un problema filosófico,
- c) Emplea el estudio etimológico de la palabra para solventar el problema categorial que surge en sus trabajos.

Considerando estas tres maneras como procedimientos que el mismo pensador donostiarra muestra patentemente en su obra y que le permiten abordar problemas filosóficos, también se debe preguntar cómo realiza o ejecuta estos modos. Para allanar este camino que versa sobre un proceder metódico hemos considerado pertinente ver este método en tres estratos o niveles que nos permitirán aclarar un poco cómo procedió metódicamente para ir construyendo su pensamiento.¹²⁷ Estos estratos son:

- a) Primer nivel o estrato metodológico: qué hace o el proceso visible del método.
- b) Segundo nivel o estrato metodológico: cómo lo hace o el proceso interno del método.
- c) Tercer nivel o estrato metodológico: el fundamento del proceso interno y visible del método zubiriano. El proceso que soporta y hace posible los dos niveles anteriores.

Aunque estos tres niveles se dan juntos en el mismo ejercicio zubiriano, es claro que una cosa es qué hace en el método y cómo lo hace, y otra, el fundamento o soporte que hace posible estos niveles metódicos. Este primer paso

¹²⁷ Estos estratos que consideramos del camino zubiriano para mostrar su método, no tiene que ver con lo que la fenomenología del mundo social de Alfred Schütz y su proyecto de una sociología comprensiva muestra como motivación-para y motivación porque. Cfr. Alfred Schütz. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Trad. Eduardo J. Prieto. Argentina: Editorial Paidós, 1972, p. 119-123 Dado que el método zubiriano se puede mostrar de modo que: <<Se trata de la cuestión de porqué el pensamiento selecciona estos hechos, y precisamente éstos, de la totalidad de las vivencias, y los considera como pertinentes. >> *Ibidem*; p. 276 Es decir, asistiríamos a los motivos por los cuales Zubiri fue constituyendo su método. Aunque estos motivos podrían esclarecer el método zubiriano, en cuanto el motivo-para daría cuenta del proyecto zubiriano por una metafísica intramundana, y el motivo-porque daría cuenta de los esquemas e influjos doctrinales para presentar dicho proyecto. Considerando estos motivos podría mostrarse el método zubiriano, pero nosotros hemos apelado al modo metódico de ir mostrando de un modo circular concéntrico el método zubiriano. Para esto hemos partido, tras una lectura cronológica circular, de tres estratos que no se cortan, pero se presentan en profundidad creciente. De aquí que, hemos considerado esta mostración por estratos o niveles como un modo metódico ortegiano para mostrar un método, y no los motivos de Schütz que podrían mostrar, también, el método zubiriano.

del esclarecimiento de su método nos permitirá mostrar con nitidez el manejo y recurso que hace de la historia de la filosofía entre otros recursos. Pero también, con el tercer nivel podremos justificar por qué la historia de la filosofía es pertinente y utilizada en este pensamiento, no cómo se da, sino por qué es utilizada como recurso. Es decir, iremos profundizando nivel tras nivel hasta mostrar en su fundamento qué es este camino, no sólo desde un nivel visible, sino con el tercer nivel, y con ello, una completa demostración de éste.

Cabe aclarar que no toda la obra zubiriana de esta segunda etapa utiliza siempre y en todos sus escritos o conferencias estos tres recursos metódicos, pues hay ocasiones que en trabajos como *Res cogitans* en donde expone la idea que quiere enunciar sin recurrir a estos procedimientos antes dichos. Ante esto, la justificación de por qué consideramos que estos procedimientos pueden plasmar este método de esta segunda etapa consiste en dos razones: Primera, los escritos donde se muestran sus concepciones más elaboradas y originales recurren a estos procedimientos. Segunda, la manera de conducirse por medio de estos procedimientos se constatará en su obra madura, aunque no recurra a todos los procedimientos metódicos sí utilizará algunos, por ejemplo, cuando en esta segunda época utiliza la descripción de realidades, como el caso del análisis o descripción del acto del pensar.

Ya en su obra madura con *Inteligencia sentiente* también procede con el análisis del acto de inteligir y sentir, aunque nos estemos moviendo en el primer estrato, pues nos referimos al análisis de algún acto humano, precisamente si nos movemos al segundo estrato o nivel, ya nos estamos refiriendo a cómo realiza este análisis qué le lleva a afirmar que el acto del inteligir es un hecho, la cuestión que le haríamos sería cómo se conduce para afirmar esto. Si en esta segunda época realiza la descripción del pensar, y en su último periodo de producción intelectual lleva a cabo el análisis del inteligir ¿acaso esta manera de realizar el análisis en ambos trabajos no es el mismo? Sólo recurriendo a este segundo nivel se puede esclarecer la respuesta —anticipando ideas, no es el mismo análisis, aparte que la realidad en que recae este análisis es diferente, no hace distinción entre pensar o inteligir en esta segunda época—.

Otra aclaración que hay que hacer es la siguiente: No en toda su obra se dan estos tres procedimientos juntos. Hay escritos como *Introducción al problema de Dios* donde no recurre a la etimología o al análisis de algún acto humano, ahí procede exponiendo algunas ideas de la historia de la teología y de la filosofía de la religión.

a. Primer nivel o estrato metodológico: qué hace o el proceso visible del método.

Para explicar este primer estrato hemos numerado las partes que consideramos constitutivas de este nivel:

I. Zubiri plantea una cuestión filosófica o teológica desde un trasfondo histórico, por lo cual el problema no sólo lo aborda desde una tradición sino, que tratará de replantearlo y en algunas ocasiones darle una respuesta partiendo de la situación actual en que escribió el artículo o dictó la conferencia.

II. Al abordar la cuestión filosófica expone las respuestas tentativas o maneras de tratar el problema que otros pensadores han ejercido ante la problemática expuesta. Para esto procede de tres maneras distintas:

1. Presenta como han tratado y respondido la cuestión filosófica o teológica los pensadores en la historia de la filosofía o teología. Para esto toma una actitud expositiva e interpretativa que de una manera lineal nos muestra el diálogo que se produce ante el problema tratado: 1.1. En cuanto a sus trabajos filosóficos, en especial la filosofía de la religión, un ejemplo de este modo de tratar la historia de la filosofía es la *Introducción al problema de Dios*. 1.2. Otro ejemplo de esta manera de presentar linealmente la historia de las ideas, pero desde la perspectiva teológica, es el trabajo *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*. Es el único ejemplo de su producción temprana en que de manera lineal recurre a la historia de la teología para ir abordando el término de la deificación paulina, pasando por nociones con significado teológico como procesión o creación desde el pensamiento de los padres griegos. La manera expositiva a la

que recurre tiene un objetivo adyacente, que es la importancia del pensamiento teológico griego en paralelo a la estimada tradición latina;

2. La segunda manera de exponer cómo abordan algunos pensadores la cuestión se vislumbra si comparamos dos maneras en que Zubiri trata la historia de la filosofía o del pensamiento de la realidad en dos trabajos como son *Sobre el problema de la filosofía* y *¿Qué es el saber?* En el primero, presenta como se ha venido desarrollando el acercamiento a la realidad desde horizontes distintos, la manera en que presenta estas ideas es lineal, pues lo que le interesa es el horizonte que funge como trasfondo que posibilita acercarse a la realidad de determinado modo. En el segundo trabajo, consideramos y trataremos de demostrarlo, que el maestro donostiarra presenta la cuestión del saber en la historia de la filosofía, no de un modo totalmente lineal o recibido, sino que historiográficamente presenta la historia de la filosofía de una manera 'problemista';

3. La tercera manera en que aborda el despliegue de soluciones o tratamientos a un problema filosófico consiste en la presentación de posturas en el tratamiento y solución de alguna cuestión, estas posturas pueden venir desde un ámbito filosófico, sociológico o científico y esto depende desde la perspectiva en que se aborde el problema; después por medio de un viraje Zubiri encuentra dificultades ante estas posturas; esto lo realiza gracias a que mediante un análisis radical presenta los resultados ante el tratamiento o posible solución al problema que originalmente se planteó. Estos resultados son producto de un radical análisis del problema, aunque no dice que las posturas de los otros pensadores sean falsas si adolecen de la radicalidad que, en contraste el filósofo easonense proclama su acercamiento y manejo radical a dichas cuestiones. El ejemplo de esto lo da en su artículo *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*.

III. Un tercer paso que realiza Zubiri en sus trabajos primeros y en paralelo con la exposición de las ideas en la historia de la filosofía, radica en que si toma de una manera lineal el entramado histórico filosófico inmediatamente después presenta sus contra-argumentos a estos pensadores, así como también plantea sus propios argumentos para tratar de solucionar o problematizar el problema planteado. Para

esto realiza: a) contra-argumenta o interroga como trataron, plantearon o solucionaron el problema los otros pensadores; b) plantea y argumenta su propia visión y solución del problema; c) hay ocasiones en que realiza descripciones de realidades, estos análisis no son aclarados respecto a que metodología está utilizando para llevar a cabo estos análisis, sino que presenta la mera descripción, siempre al servicio de la aclaración del problema. En su obra temprana hay dos ejemplos de estos análisis de actos que recaen únicamente en el pensar, estos se encuentran en los trabajos *Nuestra situación intelectual*¹²⁸ y en el *Acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*.¹²⁹ Y d) presenta el recurso a la etimología y la filología para aclarar ciertos conceptos, nociones o términos que utilizará con el afán de apoyar sus argumentos a favor de sus afirmaciones.

Cuando el maestro easonense utiliza la segunda y tercera manera de abordar la historia de las ideas ante una cuestión sea filosófica o teológica procede de una manera paralela: presenta la idea o tratamiento de un pensador ante el problema planteado y pasa después a su inconveniente, argumentando por qué no es tan radical como se pensaba, así prosigue hasta llegar a su tesis en la que recaerá la solución o modo de tratar el problema tan radical como el pensado español quiere mostrar.

b. Segundo nivel o estrato metodológico: cómo lo hace o el proceso interno del método.

Considerando el primer estrato metodológico que lleva a cabo el filósofo donostiarra es pertinente preguntarse cómo hace o lleva a cabo este proceso metódico. Esta pregunta se puede contestar apelando a un segundo estrato o nivel que no sea superficial, sino apelando al mismo proceso interno por el cual hace lo que hace en su camino para ir configurando su pensamiento.

Este <<cómo>> no es sino el carácter del filosofar zubiriano. Es decir, lo que queremos mostrar es lo que éste en su curso de 1934 *Comentarios a Fedón 78C-*

¹²⁸ Cfr. NHD p. 46-47

¹²⁹ Cfr. (primer párrafo) NHD p. 373

79A afirma sobre el filosofar griego: <<Lo problemático no es tanto insistir en qué se pregunta y se responde, sino en cómo se busca: cómo se pregunta y se responde. Este cómo constituye el carácter específico del filosofar griego. >>¹³⁰ Para nosotros este <<cómo>> del segundo nivel, junto a un tercer nivel que lo fundamenta, es lo que permite ir mostrando este método. Esto no es otro camino que el que constituye el carácter de su filosofar. Por eso, este cómo es pertinente plantearlo desde las sugerencias que esta afirmación, por el filosofar griego, nos puede permitir aplicarlo a su propio filosofar.

Este segundo nivel nos permite ahondar cómo llega Zubiri a tales afirmaciones o tesis. Esto no es resultado, sino de que en el primer nivel nos muestra las tesis o maneras de tratar la cuestión filosófica en la historia de la filosofía o de realizar descripciones de realidades o el análisis etimológico de alguna palabra que le ayude a clarificar el problema a tratar. Todo esto como caminos que lleva a cabo este pensar para tratar y exponer sus temas y tesis, esto tiene que ser explicitado. Ahora bien, esto puede realizarse considerando precisamente un segundo nivel o estrato en el cual se le pregunte al filósofo easonense cómo lleva a cabo estas descripciones de realidades y cómo presenta la historia de la filosofía o teología en sus ideas al servicio de la cuestión filosófica previamente planteada por él. Pues bien, para mostrar esto trataremos de exponer las tres maneras que consideramos en las cuales el maestro español desarrolla las tesis de los pensadores en la historia de la filosofía, es decir, cómo expone y utiliza la historia de la filosofía; pero también trataremos de precisar cómo lleva a cabo las descripciones de realidades.

Este segundo nivel —y su conformación en base a las preguntas de cómo hace estas descripciones o presenta sus ideas el pensamiento ontológico zubiriano— contiene una intención: el hacer o recurrir a esta manera de proceder. Pues bien, esto se puede esclarecer recurriendo a la intención de hacer tales análisis o descripciones. Esto no es otro que responder a la cuestión filosófica que trata de problematizar o responder gracias a estos recursos metódicos.

¹³⁰ CU III p. 464

Cada escrito o conferencia de Zubiri gira en una cuestión, no sólo presenta o sintetiza ideas de otros pensadores para mostrar su erudición, sino hay en su centro un problema, no sólo filosófico, sino teológico o científico, en el cual trata de problematizar o responder.

Respecto al recurso de las ideas científicas, el maestro donostiarra, lo utiliza de dos maneras: en primer lugar, como apoyatura para mostrar las ideas de otros y después presentar que no son tan radicales al responder al problema planteado en el trabajo, y como apoyo para él mismo, al ayudarse de éstas para aclarar y mostrar su pensamiento. En segundo lugar, presenta estas ideas no sólo de una manera de difusión científica, sino que tratará de mostrar que engendran una problemática que no atañe a ella misma, sino que incumbe a la filosofía.¹³¹

Pues bien, esta intención de este segundo nivel recae en las cuestiones por las cuales recurre a un método para acercarse a ellas. Ante esto, al presentar este segundo estrato estaremos presentando el primer estrato, pues tenemos que especificar qué es lo que hace el pensador euzkoense para abordar tal problema. Con ello también va implícito el mostrar precisamente el despliegue de ciertas afirmaciones en las cuales se llega a ver como un planteamiento propio el este pensamiento, con esto nos estamos refiriendo a los conceptos o nociones que él fue desarrollando o presentando por vez primera en este primer pensamiento. Estas afirmaciones o tesis no son sino el despliegue de sus nociones como: ser,

¹³¹ El trabajo y el único de esta segunda etapa donde se puede mostrar esto es el de 1934: *La idea de naturaleza: la nueva física*, ahí, Zubiri tiene el objetivo de reflexionar filosóficamente a partir de lo que en 1934 se consideraba la nueva física, en este caso, la física atómica. La justificación de dicha reflexión consiste en que esta física en cuanto tal se ha convertido en problema <<Quién es problema en esta nueva física es la física misma. Por eso ha tocado a un punto que pone en vibración, a un tiempo, el cuerpo entero de la filosofía>>. NHD p. 295 Esta cuestión que hace a la física cuestionarse a ella misma es impulsada por las consecuencias que trae consigo la formulación del principio de indeterminación de Heisenberg. Respecto al pensamiento zubiriano esta cuestión de física hace que se retrotraiga a como se fue constituyendo la física como un acercamiento a la naturaleza y con ella de cosas desde la perspectiva de Aristóteles pasando a la naturaleza como determinación matemática no ya de cosas, sino de fenómenos cambiantes, con Galileo, hasta una naturaleza como distribución de observables cuya medición es un cálculo probable en que desemboca la física cuántica. Aunque este trabajo zubiriano implique reflexiones sobre la física que en su momento era la que despuntaba, hay que rescatar para la consideración metódica el acercamiento que Zubiri tiene a la ciencia física. Esto que se puede diluir en esta nota —porque no lo abordaré dado que lo que quiero resaltar para fines de este trabajo es que Zubiri desde muy joven dio un papel preponderante a la ciencia como apoyatura para darle explicación a la realidad y para que él se apoyará en ella— no alcanzará su importancia hasta el tercer capítulo cuando se trate el método talitativo-transcendental.

historia, religación entre otras. Estas nociones como cara externa de este pensamiento esconden ciertas afirmaciones o tesis que las sustentan y éstas son posibles gracias a un camino por el cual se presentan o justifican.

Este camino contiene un primer estrato, el más claro y patente, el qué hace o que proceso hace para justificar y llegar a tales afirmaciones que respondan a alguna cuestión filosófica o teológica. Pero con ello también hay un segundo estrato, el cómo hace tal proceso.

Hay que aclarar que lo que nos interesa no es una génesis al desarrollo de sus ideas o nociones, sino su despliegue metodológico, cómo fue conformándose cronológicamente su andar metódico.

Ahora bien, al resaltar el modo de manejar la historia de la filosofía y la descripción de realidades como recursos metodológicos los cuales utiliza Zubiri para asentar sus afirmaciones que tratan de explicitar algún problema filosófico, no agotamos todos sus recursos metódicos que pudo considerar para desarrollar su pensamiento, lo que mostramos con estos recursos es lo que constantemente utiliza en su camino reflexivo. A estos recursos hay que añadir, y lo consideramos en este trabajo, las influencias o corrientes filosóficas de pensadores que él mismo deja entrever —aunque a veces no lo haga tan explícito, como la adhesión y constante diálogo interno con Heidegger— como su constante recurso y crítica a Aristóteles.

Si se quiere sintetizar el proceder metódico zubiriano en el despliegue de sus tesis en esta primera etapa de su obra sería la siguiente:

1. Plantea el problema o cuestión filosófica, teológica o científica;
2. Para abordar el problema recurre a: a) Expone el acercamiento que otros pensadores han tenido ante este problema. Para eso se aposenta en el despliegue de las ideas en la historia de la filosofía, teología y ciencia; b) Recurre a la descripción de realidades para abordar y dilucidar la cuestión que plantea; c) Utiliza la etimología o la filología para retrotraer la palabra en ayuda de su abordaje al problema;
3. Gracias a los anteriores recursos metódicos presenta sus tesis o una manera de abordar la cuestión que previamente promulgó.

c. Tercer nivel o estrato metodológico: el fundamento del proceso interno y visible del método zubiriano. El proceso que soporta y hace posible los dos niveles anteriores.

Con este nivel estamos propiamente atendiendo a lo que hace posible los dos niveles anteriores. Este nivel que es la base por la cual se puede mostrar el desarrollo metódico zubiriano no es visible, ni declarado por él mismo y sus comentadores y estudiosos, es un nivel que se vislumbra por la mostración de los otros niveles y por el contraste con los métodos de los maestros que señala en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*. Por lo cual este nivel no puede ser descrito hasta que hayamos mostrado su método, en un primer y segundo nivel, y a partir de esto mostrar lo que fundamenta este camino. Por lo tanto hasta la tercera parte de este trabajo se puede ir esbozando este nivel.

Ahora bien, este <<fundamento>> no solo podría considerarse como <<<<principio de razón>> donde todo ente tiene su fundamento >>,¹³² sino que de cierto modo, en una línea heideggeriana, mostraremos la comprensión de los fundamentos del método zubiriano como <<de suyo>>. Es decir, siguiendo la afirmación heideggeriana en *De la esencia del fundamento*: porque << [...] algo que se comprende previamente, da ya <<de suyo>> fundamentos, porque todo ente en cuanto ente anuncia a su manera unos <<fundamentos>>, independientes de que éstos sean captados y determinados del modo adecuado o no. >>¹³³ Por lo que el método zubiriano nos tendría que anunciar sus fundamentos en una interpretación y dejar que el mismo desarrollo metódico se muestre en sus fundamentos. Esto lo tendremos que mostrar en su apartado correspondiente.

Cabe aclarar que estos tres niveles se dan y constituyen, en una unidad, el método zubiriano. Pero por qué los hemos considerado como niveles: porque al ir haciendo la lectura circular hemos interpretado que de un modo orteguiano se puede mostrar el método zubiriano desde un nivel superficial hasta un nivel profundo. Al modo como Ortega va presentando y ejerciendo la filosofía para sus

¹³² Martín Heidegger. *Hitos*, Versión. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 147

¹³³ *Ídem*.

cursos de un modo circular concéntrico, así hemos considerado que se puede dar la mostración de este método.

Este recurso orteguiano nos ha posibilitado partir de lo que a simple consideración del método zubiriano se nos presenta como un primer nivel, pero que si seguimos indagando sobre cómo se da este primer nivel se nos presenta un segundo nivel, pero si cuestionamos qué sustenta este nivel entonces ya nos topamos con un nivel nada visible y para nada tratado por los estudiosos zubirianos, pero que se muestra si consideramos los otros niveles y una lectura circular de su obra. Con este tercer nivel pretendemos responder a la cuestión que trata de responder este trabajo. Ahora bien, tanto el primer y segundo nivel es lo que se puede denominar, en una primera consideración, como talitativo-transcendental. Para el tercer nivel, que hace posible estos niveles, tendríamos que mostrar de qué modo se presenta este método en sus profundidades.

Otra consideración en la presentación de estos niveles para este trabajo, radica en que estos niveles se dan como unidad en el desarrollo de este método, por lo cual hemos considerado pertinente presentar de un modo general el primer nivel y el segundo como el método talitativo-transcendental. Dado que este segundo capítulo se encargará de esto, es pertinente partir cronológicamente desde sus primeros escritos hasta los últimos. Este modo de ir considerando cronológicamente el desarrollo de este método nos permitirá ir mostrando como se pasa de un nivel a otro. Por lo tanto no vamos a dividir este capítulo en niveles, sino que el mismo mostrar, y dando algunas indicaciones previas, se va a presentar en su mayoría el segundo nivel, y esto porque es el que muestra qué es este método. Pero con esto, no se considere que el primer nivel es baladí, sino que, como lo más visible del método, su consideración va a ser general y descriptiva. Es para el tercer nivel con lo que tendremos que atenernos con más precisión, dado que es lo que soporta los niveles anteriores.

Ahora bien, no falta señalar o indicar que la mostración de este método vamos de un nivel a otro, sino que la misma mostración dejará en claro que vamos recorriendo niveles más profundos, esto lo muestra Ortega cuando, sin necesidad de señalarlo en sus cursos, va pasando de círculo a círculo en profundidad hasta

el círculo esencial. Esto es lo que sin indicación pretendemos hacer con el método zubiriano, pero nada más que no vamos a mostrar círculos, sino niveles. Que en su desarrollo se da como unidad. Lo que vamos a mostrar son momentos que de manera de niveles se nos presenta ante una lectura circular de esta obra.

• • • • •

Partamos considerando el primer nivel o estrato metodológico: qué hace o el proceso visible del método. Después cuando atendamos a la función trascendental, al esquema estructural, entre otras consideraciones metódicas, ya nos estaremos moviendo en el segundo nivel o estrato metodológico: cómo lo hace o el proceso interno del método.

2.1.3.1. El recurso a la historia de la filosofía

a. Planteamiento de Pintor Ramos sobre la historia de la filosofía como recurso metódico en Zubiri y cuestiones ha dicho planteamiento.

Pintor Ramos declara que Zubiri tiene dos maneras de interpretar la historia de la filosofía: Una es la Interpretación recibida y la otra es una elaboración personal desde los horizontes de la filosofía occidental.¹³⁴

Para P. Ramos cuando el maestro donostiarra toma la historia de la filosofía como interpretación recibida lo hace de dos modos: primero, hay que entender que esta interpretación recibida a la que se refiere P. Ramos recae en el Zubiri de 1926 en su *Programa de Historia de la filosofía* y en la cual utiliza como método historiográfico la sistematización histórica de los problemas filosóficos inspirado en Windelband.¹³⁵ La preponderancia de este método son los problemas filosóficos que sirven como guía conductor del pensar filosófico quedando los filósofos subordinados ante la cuestión. Segundo modo, el pensador donostiarra emplea la

¹³⁴ Cfr. Pintor Ramos. *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. 2006, p.135

¹³⁵ Cfr. *Ibidem*; p.135-136

historia de la filosofía con la recepción y asunción de que se divide en dos épocas: la griega, y con ello su problema del ser, y la segunda que es la filosofía moderna, con su problema del conocer.

Pero hay que entrever que esta explicación que hace P. Ramos de esta manera que tiene el maestro easonense de utilizar la historia de la filosofía como interpretación recibida es precisamente una recepción que otros historiadores de la filosofía han interpretado, esto hace que el pensamiento zubiriano sea presentado en esta visión cómo un receptor pasivo, algo que en nuestra opinión no explica la totalidad de la posición que asume este filósofo en la segunda y parte de la tercera época.

Esta afirmación que planteamos está justificada porque lo que hace P. Ramos es presentar la manera en qué su maestro utiliza la historia de la filosofía, tanto en su primera, como segunda época, algo que no admite objeción porque está atendida y patente en los propios escritos zubirianos de estas épocas. Además, adjudicar la utilización de la historia de la filosofía como recurso metódico se puede justificar no sólo por la justificación que hace P. Ramos, que principalmente recae en la segunda manera de utilizar la historia de la filosofía como horizonte, sino que el mismo filósofo easonense lo declara en sus lecciones de 1961 donde aborda el problema de la libertad y que para hacerlo primero va a mostrar algunas ideas sobre la libertad <<No insisto excesivamente en la exactitud con que estos distintos puntos de vista que vaya a exponer, estén o no adecuadamente incluidos dentro de las rúbricas en que los voy a exponer. Lo cierto es que no existe nunca una exposición de ideas ajenas que no tenga algún punto de vista, y el punto de vista que aquí me importa es aquél al cual voy a ir a parar>>¹³⁶ Lo interesante de estas palabras es que el pensador donostiarra muestra como recurso metódico la utilización de ideas de otros pensadores para abordar su punto de vista del problema que está planteando. ¿Cómo está interpretando esta historia? Aquí no lo dice, pero en primer momento al constatar cómo va exponiendo estas ideas se deja ver dos cosas: presenta las ideas en función de un problema y segundo, presenta estas ideas linealmente o tomando la

¹³⁶ SSV p. 87

expresión de P. Ramos, desde una interpretación recibida. Pero ya este comentarista nos recuerda que se puede presentar dos maneras en que su maestro interpreta la historia de la filosofía. Esto es precisamente lo que hay que mostrar y discutirle a la visión del zubiriano. Pero lo que debe quedar claro es que Zubiri utiliza como recurso metódico la historia de la filosofía para ir desplegando su pensamiento.

Lo que no explica P. Ramos y con ello la insuficiencia de explicar la utilización de este recurso es cómo lo utiliza el maestro donostiarra, principalmente, en su segunda época. Este mostrar cómo utiliza este recurso es sugerir que Zubiri interpretó la interpretación recibida, que no sólo la tomó pasivamente, sino que al utilizarla para mostrar su pensamiento, y con ello el abordaje de la historia de la filosofía que requirió como recurso metódico, estaba presentando, exponiendo y mostrando las ideas de otros filósofos sobre el problema rector del escrito o conferencia, este presentar tesis de otros no se limitaba a una mera exposición concatenada de sus ideas, sino que hay un modo no-lineal o concatenado de presentar estas tesis de otros. Para exponer cómo pensaban los filósofos sobre la cuestión que se estaba abordando, Zubiri tuvo que interpretar estas ideas, no sólo mostrar cuales eran necesarios y el contenido que tenían que tener para mostrar su abordaje al problema, sino cómo presentar estas ideas. Lo que justifica esta posición es que sus mismos escritos muestran cómo se fue presentando estas tesis.

Pero no solo el cómo expresa la utilización zubiriana de la historia de la filosofía, y que no es tomada en cuenta por P. Ramos, sino que esta manera en que utiliza este recurso el maestro donostiarra en su pensamiento no tiene que ser infravalorado frente a la postura de los horizontes. Es cierto que la manera de ver la historia de la filosofía desde los horizontes occidentales es una manera de leer y utilizar esta historia de una manera más original que ésta primera como recepción, pero es también claro que la interpretación recibida no circunscrita al programa de 1926 muestra posibilidades que él mismo se encarga de mostrar utilizándola al desplegar su pensamiento. También es claro que esta primera postura es la que más utiliza el maestro easonense metódicamente para ir desplegando su obra. Por

estas razones no solo esta primera postura es de recepción, sino que se puede vislumbrar desde los enfoques metodológicos para la historia de la filosofía. Ver esta primera manera en que maneja la historia de la filosofía desde estos enfoques historiográficos es resarcir este recurso y no infravalorarlo frente al de los horizontes que en cierto modo emplea poco.

Ahora bien, al mostrar desde qué enfoque historiográfico Zubiri está utilizando la historia de la filosofía es algo que falta en el planteamiento de los recursos metódicos —respecto a la historia de la filosofía que maneja la obra zubiriana— en P. Ramos, y que permite contestar a una pregunta hasta cierta manera ingenua la cual pregunta ¿qué enfoque utiliza Zubiri para mostrar la historia de la filosofía? Contestar esta pregunta es ampliar la visión de este recurso metódico de la recepción recibida de la historia de la filosofía.

El enfoque metodológico para abordar la historia de la filosofía —que está enmarcado en lo que los historiadores han llamado <<enfoques metodológicos utilizados por los historiadores de la filosofía>>— donde se podría ubicar a Zubiri, en su postura de la recepción recibida, es lo que en adaptación de Jorge J.E. Gracia a la postura de Passmore ha llamado el enfoque problemista. Éste <<se caracteriza por concebir las posturas filosóficas del pasado como respuestas a problemas filosóficos que conciernen a todos los filósofos y, por tanto, son útiles en la búsqueda de la solución de dichos problemas, >>¹³⁷ en complemento a lo dicho, a este enfoque le interesa el desarrollo de la filosofía y no tanto aspectos históricos, es decir, utiliza la historia de la filosofía para propósitos filosóficos y no tanto históricos, además busca las soluciones a los problemas filosóficos valorando e interpretándolos en menoscabo de la sola descripción del problema. También se puede decir de este enfoque, y que se aplica con cierta justicia al despliegue zubiriano de la utilización historia de la filosofía, que <<aunque la actitud problemista es una actitud en la que el contexto histórico no es el principal objetivo, sin embargo los practicantes de este enfoque toman en serio a las figuras históricas y, como consecuencia, prestan más atención al contexto, tratan de

¹³⁷ Jorge J.E. Gracia. *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*. México: UNAM. 1998, p. 379

evitar sacar los textos de su lugar, y, por lo general, respetan su integridad y la de sus autores>>.¹³⁸ Si se quiere ejemplificar este enfoque se puede atender dos notas de su actividad: a) Identifican y comprenden los problemas por los que se interesaron los filósofos del pasado para ofrecer una relación correcta de los mismos, es decir, la actividad misma de retrotraerse al pasado para comprender las ideas; b) <<El objetivo de los problemistas es ofrecer una “reconstrucción racional” de sus ideas, es decir, una reconstrucción que tenga sentido, de manera que la puedan utilizar para elaborar su propio punto de vista contemporáneo>>.¹³⁹

En este caso el filósofo easonense encuentra acomodo en este enfoque, la muestra está en la utilización que de la llamada recepción recibida hace en su pensamiento. No sólo muestra las ideas de otros, sino que ya hay una interpretación que va dirigida a responder un problema que previamente había planteado.

Pero puede preguntarse si el problema surge de los filósofos que Zubiri presenta o los filósofos son escogidos para responder a la pregunta que él plantea. A simple vista lo que hace es presentar el problema y recurre a la historia de la filosofía, y con ello a las ideas que hayan respondido o abordado el problema por él planteado. Él mismo lo dice: << Lo cierto es que no existe nunca una exposición de ideas ajenas que no tenga algún punto de vista, y el punto de vista que aquí me importa es aquél al cual yo voy a ir a parar>>.¹⁴⁰ Pero le podemos preguntar a él mismo por qué estos filósofos y no otros que también dieron respuesta o abordaron ese problema planteado. Aquí cabe sugerir que lo que hace es interpretar las respuestas de los otros pensadores al servicio del problema por él planteado, es decir, que lo que pareciera hacer es interpretar las respuestas y abordajes que otros han emitido alrededor de la cuestión, la respuesta se acomodaría para responder a la cuestión. Lo que importa mostrar es la pertinencia del problema y la respuesta o abordaje que él está haciendo, la respuesta de los

¹³⁸ *Ídem.*

¹³⁹ *Ibidem*; p. 381

¹⁴⁰ SSV, p. 87 Aunque la cita corresponda a un curso de 1961 —su tercera época— estas palabras por la claridad con que las dice se pueden aplicar a la utilización que hace de la historia de la filosofía en la segunda época. Esta cita sólo es para confirmar que el mismo Zubiri —muy pocas veces lo decía o escribía— sea que era muy claro que estaba utilizando la historia de la filosofía, pero que aquí expone el recurso metódico que va a utilizar.

demás filósofos es un acercamiento no tan radical como pareciera mostrar que hace este pensador. Es el problema, respuesta y abordaje radical lo que muestra el filósofo easonense hacer con la interpretación recibida de la historia de la filosofía como recurso metódico, algo que de manera alguna no aborda P. Ramos y que conlleva a valorar este primer recurso, respetando la originalidad del recurso de los horizontes.

Ahora bien, si P. Ramos sólo menciona este primer recurso para la historia de la filosofía, también —aunque él no lo aborde dado que su fin es el aspecto netamente filosófico— podemos aplicarlo al pensamiento zubiriano cuando aborda la historia de la teología y la ciencia. Pues cuando recurre a la teología y a la ciencia sea para mostrar un problema teológico que en su caso queda ejemplificado únicamente en su trabajo de 1942 *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* y no en sus trabajos de 1935 *En torno al problema de Dios* y en 1948-49 con *Introducción al problema de Dios* donde el problema es filosófico y no teológico, pues en el trabajo de 1942 recurre a la historia de la teología para ir aclarando un problema teológico, aquí utiliza un enfoque problemista a la teología. Respecto a la ciencia esto queda plasmado en dos escritos de 1934, uno *La nueva física*, que si bien el problema no es mostrar la física que se estaba dando en esa época, sino las implicaciones filosóficas que estos avances científicos proponían para el pensar, recurrir a la historia de la física no fue sino recurrir al enfoque problemista pero mostrando todo el entretejido problemático que fue desplegando la física de a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Otro escrito donde recurre a la historia de la ciencia pero desde un enfoque problemista es el *Prólogo e Introducción a <<La física del átomo: Iniciación en las nuevas teorías >> de March*, aquí el fin es divulgativo y lo que hace como su nombre lo indica el introducir al lector a la física del átomo de March.

Aquí no solo la posición que le adjudica P. Ramos a la recepción recibida es carente de importancia ante la interpretación desde los horizontes occidentales, sino que la posibilidad de la primera no se circunscribe a la historia de la filosofía, sino que se puede apreciar como recurso metódico en la aplicación que hace

Zubiri a la teología y la ciencia, los escritos de esta segunda y tercera parte confirman su utilización.

Respecto a la segunda manera de presentar la historia de la filosofía en el transcurso de la obra zubiriana, para P. Ramos hay otra manera en la cual se presenta la historia de la filosofía en esta filosofía. Ésta se da desde dos horizontes filosóficos: el horizonte que se dio desde la filosofía griega que ilumina sus problemas desde el movimiento y el horizonte de la filosofía occidental que es el de la creación y nihilidad —el llamado horizonte creacionista—. Esto que es expuesto y discutido por el propio Zubiri en su trabajo inconcluso —pues le hizo falta exponer un tercer horizonte, el llamado por él pos-creacionista— de 1933 el nombrado *Sobre el problema de la filosofía* y que retoma Ramos para exponer esta segunda manera de tomar este recurso metódico.

Es importante señalar que esta manera de presentar la historia de la filosofía que hace el maestro donostiarra en su pensamiento va a quedar constatado en dos cursos que se presentaron en su tercera época: *Cinco lecciones de filosofía* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Esto es importante aclararlo porque se piensa que él constantemente utilizó esta manera de presentar la historia de la filosofía. Esta aclaración recae en la perspectiva metódica, pues en estos dos cursos se nos presenta la manera de utilizar este recurso, pero si queremos ver si él fue interpretando desde esta posición de los horizontes toda la historia de la filosofía tendría que salirme de cómo lo presenta y atenerme al contenido interpretativo de su pensamiento, algo que sobrepasa la pretensión y límites de este trabajo.

La justificación que hace P. Ramos para retomar esta manera en que el pensador easonense considere la historia de la filosofía desde unos horizontes es: <<La unidad más amplia con la que Zubiri entiende la historia de la filosofía viene determinada por lo que denomina un *horizonte* filosófico. El horizonte actúa de hecho como fundamento básico, casi siempre oculto, en el que se alimentan siempre las expresiones filosóficas concretas>>. ¹⁴¹ Pero otra cosa es tomar esta

¹⁴¹ Pintor Ramos Antonio, *Realidad y sentido desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 280-281

visión de la historia de la filosofía como recurso metódico y aquí si es puntual P. Ramos <<"Horizonte" en Zubiri no es ya inicialmente un recurso metodológico que puede resultar más o menos fecundo; es un concepto con alcance filosófico – incluso metafísico-, puesto que traduce la inicial excedencia sobre la inmediatez que configura la filosofía como tal>>. ¹⁴² Ante esta advertencia, este planteamiento de interpretar la filosofía desde los horizontes puede adquirir el estatuto de un recurso historiográfico, que si bien, Zubiri no lo declara, pero que P. Ramos lo presenta como un recurso metódico:

Por ello, al usarlo como recurso historiográfico, es preferible tomarlo como una hipótesis operacional que se pone a prueba desde el punto de vista de su rendimiento en la clarificación aportada al proceso histórico de la filosofía. En este sentido, el concepto tiene los mismos condicionamientos que otros conceptos manejados habitualmente por los historiadores. Así, utilizando los términos con rigor, pienso que la vigencia de un horizonte sería lo que unificase lo que habitualmente se denominan <<edades>> (antigua, media, etc.) y el cambio de edad podría definirse con precisión como un cambio de horizonte intelectual, algo que arrastre consigo un cambio en la visión básica del mundo y, por tanto, un replanteamiento de todos los problemas concretos. ¹⁴³ (Ahora bien, las ventajas de tomar la historia de la filosofía desde los horizontes es:) La ventaja en el plano operativo es evidente: el horizonte permite integrar contenidos muy diversos sin diluir su diversidad y, al mismo tiempo, sin romper la totalidad capaz de otorgar una línea procesual inteligible a la dispersión de los contenidos. ¹⁴⁴

Como recurso metódico es por lo que constantemente lo retomaremos en este trabajo, esto es porque precisamente en cursos posteriores, específicamente los de su tercera etapa, utilizará este recurso de los horizontes para mostrar como un problema se ha ido presentando en la historia de la filosofía, y para mostrarlo recurre no a una historia lineal, sino que hay un trasfondo desde lo cual lee el problema y es el de los horizontes.

Ahora bien, cómo presenta P. Ramos esta segunda manera en que su maestro lee la historia de la filosofía. Pues como ya se ha estado manejando en este trabajo, para el maestro easonense el problema es el eje de su despliegue reflexivo y con ello metódico. El preguntar por este problema nos habilitará al

¹⁴² *Ibidem*; p. 281

¹⁴³ *Ibidem*; p. 285

¹⁴⁴ *Ibidem*; p. 284

acercamiento de la diversidad de filosofías como respuestas a esta cuestión, <<Pero este problematismo de lo diáfano es informe hasta que lo concretemos dentro de una línea que, al circunscribirlo, permita insertar ordenadamente los distintos problemas. A esta línea llama Zubiri expresivamente *horizonte* filosófico y es la unidad más amplia con la que se aproxima a la Historia de la filosofía, pues un horizonte viene delimitado por una pregunta básica (...) que da sentido>>. ¹⁴⁵ Este horizonte como delimitador y luminaria que posibilita ver las cosas es lo que posibilitará tratar los problemas que se dan desde este horizonte, con ello cabe decir, que las cosas se verán en el horizonte por el que están iluminadas. <<Porque tenemos este horizonte, podemos ir a las cosas, buscarlas; gracias a él, pueden éstas entrar en nuestro horizonte, y sólo entonces quedan aquéllas entendidas. Sin él no habría un “dónde”, donde los objetos pudieran entrar y estar alojados>> ¹⁴⁶, por ejemplo <<Kant debe ser visto dentro de este horizonte creacionista y, aunque a primera vista las preocupaciones teológicas no tengan en Kant la fuerza que otros filósofos, eso no significa nada porque un “horizonte” desborda el marco de la conciencia actual del que está instalado en él. El trasfondo de cualquier discusión con Kant es nuestra posición actual frente a ese horizonte>>. ¹⁴⁷ Para P. Ramos es esta manera en que Zubiri interpreta la historia de la filosofía, la posición que permitirá a cualquier lector comprender desde donde este pensamiento filosófico está enfrentándose y discutiendo con los distintos filósofos del pasado. ¹⁴⁸

Una cuestión que le podíamos plantear a este segundo recurso de la historia de la filosofía es que sí se podría ver desde el enfoque problemista que ya mostramos en párrafos anteriores. Si se atiende al escrito *Sobre el problema de la filosofía* donde viene expuesto los horizontes donde se puede leer la historia de la filosofía, consideramos que sí se puede aplicar el enfoque del problemista, pues la manera en que va desarrollando Zubiri los dos horizontes, en como los va

¹⁴⁵ Jorge J.E. Gracia. *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*. México: UNAM. 1998, p. 149-150

¹⁴⁶ SPF p. 28

¹⁴⁷ Pintor Ramos. *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.2006, p. 151

¹⁴⁸ Cfr. *Ídem*.

presentando, en la manera en muestra que la historia de la filosofía puede considerarse desde dos horizontes, en todo esto está aplicando el enfoque problemista, esto porque se atiende a las dos notas que ya indicamos y que caracterizan este enfoque: su identificación y comprensión de los problemas por los que se interesaron los filósofos del pasado para ofrecer una relación correcta de los mismos, y ofrecer una reconstrucción racional de las ideas de los otros filósofos con sentido para elaborar su propio punto de vista contemporáneo, en este caso mostrar los horizontes occidentales de la filosofía. Si se atiende uno al mismo escrito zubiriano, este está construido en base a mostrar los problemas que caracteriza los dos horizontes: el movimiento en el horizonte griego y la creación en el horizonte que va de los padres de la iglesia a Hegel. Además estos problemas y cómo fueron abordándose por los pensadores permite que Zubiri vaya mostrando como se van conformando los horizontes desde los cuales los problemas y su acercamiento a ellos se van a dar desde el horizonte correspondiente.

Ahora bien, estos modos que presenta P. Ramos de cómo utilizó su maestro la historia de la filosofía para ir exponiendo su pensamiento es metódicamente esclarecedora, tanto como para abordar el estudio de su obra, pero se queda con un solo lado del recurso metódico que hace el pensador easonense. Si bien, explica Ramos cómo hace la historia de la filosofía encontramos dos objeciones:

1. Acaso la visión de P. Ramos de las dos maneras por las cuales utiliza Zubiri la historia de la filosofía puede explicar la utilización que éste hace respecto a la historia de la teología y la ciencia. Parece que la propuesta de aclaración de P. Ramos por este recurso metódico sólo se aplica a la historia de la filosofía;

2. La explicación de P. Ramos a estos recursos metódicos por la historia de la filosofía no explica cómo Zubiri utiliza la historia de la filosofía, en cambio explica la concepción de la historia de la filosofía que utiliza el donostiarra, es decir, P. Ramos no explica porque su maestro niega y subsume tesis de los filósofos que muestra. ¿Acaso, nos preguntamos, es una manera muy propia que tiene Zubiri de mostrar la historia de la filosofía?

Ante esto tenemos que aclarar que: a) No negamos la propuesta de P. Ramos; b) No sostenemos que el filósofo easonense haga fenomenología de la historia de la filosofía. Lo que hace es una manera particular de mostrar la historia de la filosofía: niega-subsumiendo-superando. El problema: está en la manera en cómo muestra o desarrolla la historia de la filosofía.

b. El recurso de la historia de la filosofía

Un ejemplo del recurso a la historia de la filosofía tomado como una interpretación recibida es el trabajo *Filosofía y Metafísica*.¹⁴⁹

¹⁴⁹ En 1935 Zubiri publica <<Filosofía y Metafísica>> en Cruz y Raya. No.10, el primer capítulo como parte de una introducción a un trabajo de traducción de escritos de Husserl, Scheler y Heidegger. Después tomará dentro de este trabajo un fragmento donde abordó el problema del saber colocándolo en la edición de *Naturaleza, Historia Dios* como una parte del mismo llamado: ¿Qué es el saber? Lo interesante de este trabajo consiste en la aparición de la noción <<sentir de la mente>> —cuyo trasfondo kantiano queda constatado por el mismo Zubiri— y lo que implica las palabras sentir y mente.

El <<sentir de la mente>> encuentra su justificación dentro del trabajo *¿Qué es el saber?* como uno de los tres saberes que plasma. A la vez, esta exposición de estos tres saberes que según Zubiri son decisivos en la humanidad está justificada para ubicar a la filosofía fenomenológica en el sistema filosófico es decir, si la filosofía es un modo <<especial>> de saber y la fenomenología es una manera de hacer filosofía, es conveniente esclarecer antes que todo qué es el saber. Así que tras la exposición de tres concepciones del saber humano, Zubiri dejará al descubierto la noción de <<sentir de la mente>> que hasta sus trabajos de 1944 no retomará.

Haciendo una simple lectura de este recorrido por las tres maneras de saber, el <<sentir de la mente>> que aparece hasta el tercer saber: el entender, pareciera que es una noción que sintetiza el saber en la modernidad —ejemplo expuesto por Zubiri de Descartes y Kant— y que no hay ningún aporte zubiriano. Sólo recorriendo los modos en que conciben el saber Platón y Aristóteles se aclara esta noción. Esto es lo que precisamente intenta Zubiri recurriendo a la historia de la filosofía.

Si no supiéramos que tanto el sentir como el *nous* tienen un significado primordial en el pensamiento zubiriano no atendería a esta noción que a simple vista queda perdida como una exposición de otros filósofos y no oculta una importancia para Zubiri. Esta noción en su modo algo modificada tendrá que justificar su importancia en el transcurso de su obra intelectual, pero ahora me detengo en el procedimiento que permite esta aparición terminológica.

Es claro que el objetivo de Zubiri por mostrar el desenvolvimiento del saber hasta el <<sentir de la mente>> y con ello el sentido de la realidad no es sólo la respuesta a lo que es el saber y su concepción, sino que este término es el resultado del proceso de superación y subsunción que tuvo que sufrir el esclarecimiento del saber desde Platón hasta Husserl en este escrito zubiriano.

Un motivo principal del <<sentir de la mente>> es fundamentar la pertinencia por el <<sentido de la realidad>>. Pero al mismo tiempo el sentido por la realidad es una crítica al positivismo o idealismo poskantiano. Con clara adherencia por el acercamiento que hace Husserl al fenómeno, Zubiri tratará de fundamentar como las impresiones nos dan la verdadera realidad cuando tienen sentido de cosas y esto tiene que ver con el <<sentir de la mente>>.

Para llegar a la afirmación por un saber cómo sentido de la realidad y que es un saber que explica la realidad verdadera, Zubiri empieza por plantearse el problema filosófico del trabajo: qué es el saber. Para contestarlo muestra el procedimiento que el saber ha tenido que hacer a través de la historia de la filosofía para llegar hasta su actualidad. Lo curioso es que Zubiri tiene que mostrar un

Con esta mención nos estaríamos moviendo en un primer nivel metódico, pues responderíamos a la pregunta de ¿qué hace Zubiri para mostrar qué es el saber? Pues bien, recurre a la historia de la filosofía para ir exponiendo como se ha dado el saber en la filosofía tomando los momentos cruciales en los cuales se fundamentó y dio una respuesta al saber.

Pero esta respuesta no agota la utilización que de este recurso hace el pensador donostiarra, pues falta recuperar el segundo nivel o estrato metódico de este recurso: cómo utiliza esta historia de la filosofía. La respuesta que se da de inmediato es que utiliza este recurso como una interpretación recibida, la misma historia le proporciona los elementos por los cuales puede exponer qué es el saber. Pero lo interesante y que no limita esta respuesta es la manera en cómo expone estas respuestas que entresaca del recurso utilizado es decir, cómo va presentando las respuestas de lo que es el saber, dejando a un lado el contenido de estas respuestas, lo que queremos resaltar es que Zubiri no presenta las ideas de la historia de la filosofía de modo consecutivo, una idea tras otra, sino que recurre a una manera <<especial>> de presentar estas ideas filosóficas sobre el saber. Primero expone lo que entiende un filósofo por saber, luego sin negar esta idea pero aclarando su insuficiencia por tales razones, es superada no negándola pero subsumiéndola por otra respuesta que del saber se va a dar. Todo esto queda constatado cuando empieza a exponer el transcurso del saber, empieza con las respuestas —y de aquí parte las tres maneras del saber que según él han provocado todas las discusiones y respuestas que se han dado en el pasado filosófico— de Platón y Aristóteles.

El primero responde que el saber es discernimiento, aunque después el mismo Platón ahondando más en el problema hable de un definir, pero esto no es suficiente y en la exposición de esta historia, Zubiri expone la respuesta de Aristóteles que no niega, pero subsume y superando la respuesta platónica,

procedimiento de cómo ha ido entendiéndose el saber en la filosofía y para lograrlo tiene él mismo que tomar un camino o método para mostrarlo. Este puede ser, a simple vista, el de exponer el saber en la historia de la filosofía, pero grande es el trabajo e innecesario, pues le pregunto al mismo escrito zubiriano, el porqué de tres saberes que pretenden ser los saberes por los cuales dentro de la filosofía han gravitado en mayor medida o no los saberes filosóficos occidentales. Esto es al menos lo que el escrito zubiriano muestra.

plantee el por qué de la cosa; por qué es como es, a esto le llama el entendimiento de la cosa.

Con un claro atendimiento a la historia de la filosofía, el maestro easonense prosigue la exposición del saber con esta manera de presentar las posibles respuestas que se han dado al problema del saber. Recurre a lo insuficiente de una respuesta no rechazándola pero subsumiéndola da otra respuesta a la cuestión planteada. De este modo va presentando otras respuestas a esta cuestión que en cierto modo están bajo el cobijo del acercamiento aristotélico pero que se diferencian por la manera en que se han acercado al problema.

Este modo en que el filósofo español recurre a la historia de la filosofía le permite referirse a una articulación del saber que la constituyen las respuestas de Platón y Aristóteles, pero también de que se refiera a otra articulación que se desgaja de la respuesta aristotélica, esta articulación estaría constituida por el acercamiento que otros pensadores han realizado al entendimiento de la cosa como saber —respuesta de Aristóteles—. Esta articulación de las respuestas del saber que considera el pensador donostiarra está fundamentada precisamente en la manera en que presenta los acercamientos que otros pensadores han realizado al problema del saber, es decir, la manera no recae en los contenidos, sino que metodológicamente acaece en la manera de presentarlos, en cómo los expone, y esto no es sino lo que ya comentamos: presenta la tesis de un filósofo, pero sin negarla es subsumida y superada por otra tesis, esta concatenación de negación-subsumición posibilita la mención a las articulaciones ante la cuestión del saber.

Pero el cómo presenta y maneja la historia de la filosofía este filósofo justifica el que digamos que precisamente el recurso que hace de la historia de la filosofía sea desde una interpretación recibida, pues si quisiéramos ver un posible manejo desde los horizontes de la filosofía este acercamiento quedaría falto de evidencia pues esta articulación que va presentando el pensador donostiarra de las tesis sobre el saber hecha por la borda la pretensión de los horizontes, pues la articulación del *nous*; *speculum* y el <<sentir de la mente>> bajo el cobijo de la respuesta aristotélica del saber muestra lo contrario.

Una posible interpretación que podemos dar en el modo en que el maestro donostiarra va mostrando la historia de filosofía para ir abordando su problema es referirnos a la concepción historicista de Hegel, que en cierto modo se ve plasmado en la manera en que Zubiri muestra y utiliza la historia de la filosofía, no agotando ni la interpretación recibida ni el problemista —visto historiográficamente—, y que se muestra en la presentación que hace de la historia de la filosofía para ir mostrando el abordaje del saber por medio del historicismo hegeliano.

Metodológicamente se puede considerar que el filósofo easonense va manejando y presentando la historia de la filosofía para abordar y responder a un problema filosófico desde una *aufheben* (eliminar y conservar que pueden unificarse en la expresión superar). Como recurso metódico es está *aufheben* lo que puede explicar porque él no rechaza, por incorrecta, una idea filosófica, pero la encuentra insuficiente ante la cual pasa a la que considera ser una idea radical¹⁵⁰ —que es la propia de Zubiri— y que conserva las ideas que niega por falta de radicales pero que dan paso a las más radicales. Es precisamente lo que hace este filósofo cuando presenta y maneja la historia de la filosofía, no sólo en esta etapa, sino constantemente en su obra. No niega las ideas de otros pensadores en cuanto incorrectas, sino que las niega por falta de radicalidad ante lo cual las subsume negándolas y superándolas proponiendo su propia idea. Esto es la *aufheben* tomada de Hegel sólo como recurso metódico y no con las implicaciones teóricas en que va inmersa si se la toma con el contenido doctrinario hegeliano, es decir, Zubiri toma esta *aufheben* como recurso metódico para aplicarlo a la historia de la filosofía y no atiende la doctrina hegeliana. Este tomar la *aufheben* como recurso metódico no es otro que el pensador donostiarra tiene en cuenta lo que Hegel proponía con este *aufheben* en su historia de la filosofía,

¹⁵⁰ Zubiri está influido por esta consideración hegeliana del no error y de la carencia de radicalidad. Mondolfo lo expresa así: «En la historia, así como en la lógica, cada idea que se convierte en fundamento de un sistema filosófico tiene su lugar necesario, del cual no puede desplazarse; y al presentarse en este lugar de una manera necesaria, tiene por ende su verdad, y nunca puede considerarse como error, sino únicamente como una expresión todavía incompleta de la verdad, que en el momento sucesivo ya puede integrarse con otro elemento o aspecto de la verdad misma, mediante el proceso infinito del movimiento dialéctico.» Rodolfo Mondolfo. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires, EUDEBA Editorial, 1963, p. 42

no tanto las implicaciones doctrinales, sino que lo que quería expresar con que en la historia de la filosofía no hay cortes y es estática, sino que la dinamicidad de la historia radica en que los problemas de un sistema filosófico posibilitan otro sistema filosófico¹⁵¹, es decir, que el sistema filosófico anterior engendra al posterior: <<Para Hegel, en el desarrollo de la historia de la filosofía, cada sistema filosófico tiene su lugar necesario, que no puede ser anterior ni sucesivo; un lugar del que no puede salir, así como no puede un individuo librarse de su propia piel. En su lugar, por tanto, cada momento del desarrollo no puede considerarse sino como una expresión de verdad, aun cuando no definitiva, completa, integral: la verdad (parcial, pero verdad) que pertenece a aquel momento del desarrollo. >>¹⁵² Esto Zubiri lo expresa y utiliza cuando muestra el movimiento del saber o el problema de la historia en *Naturaleza, Historia, Dios*.

Si se pretende mostrar un ejemplo del recurso de la historia de la filosofía desde la interpretación de los horizontes filosóficos la dificultad yace en que en esta segunda época se encuentra en un escrito y es precisamente donde esta manera de interpretar es planteada y mostrada: *Sobre el problema de la filosofía*. Si se quiere mostrar ejemplos de este recurso los encontraremos en trabajos posteriores —nos referimos a los cursos del primer momento de la tercera etapa zubiriana—, y en cursos como *Cinco lecciones de filosofía* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Una de las razones por las cuales suponemos no recurrió a este modo de presentar la historia de la filosofía en escritos que en apariencia podía haberlo utilizado como: *El acontecer humano*:

¹⁵¹ En la misma línea Mondolfo dice: <<De manera que habría verdad en el momento de la afirmación de cada sistema, porque representa un momento necesario del desarrollo ideal; y habría verdad aún más en el momento sucesivo de la negación de ese sistema, porque la negación no significa repudio o destrucción, sino integración, superación. Entonces podríamos: ¿qué estímulo hay en cada momento del desarrollo histórico que impulse hacia su superación o hacia una investigación ulterior? El único estímulo posible y eficaz para seguir investigando puede ser dado por el reconocimiento de una falta o un error, lo que produce insatisfacción y la exigencia de indagar ulteriormente para lograr una verdad más plena. >> *Ibidem*; p. 44 Esto se puede aplicar a lo que hace Zubiri con la historia de la filosofía nada más que esta exigencia que expone Zubiri de las ideas filosóficas para responder a la cuestión que está tratando hace que justifique que la indagación se exprese en la búsqueda de la radicalidad la cual carecen estas ideas filosóficas. De ahí que esta verdad plena en cuanto respuesta a la cuestión radica para Zubiri lo que expone como radicalidad de su respuesta.

¹⁵² Rodolfo Mondolfo. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires, EUDEBA Editorial, 1963, p. 43

Grecia y la pervivencia del pasado filosófico; Ciencia y realidad o Nuestra situación intelectual radica en que por la intención del problema en cada escrito gira no es pertinente el apelar a los horizontes filosóficos, es decir, nada más simple que decir que la misma cuestión filosófica no requería la apelación a los horizontes, pues la intención y la manera metódica en que este pensamiento trata las cuestiones, que estos escritos plantean, le es suficiente con apelar a la historia de la filosofía como una interpretación recibida. Tratar de encontrar un recurso oculto en la exposición de estos escritos es tergiversar la intención metódica que la misma exposición zubiriana deja en claro.

Ahora bien, en el trabajo *Sobre el problema de la filosofía* se encuentra expuesto el tema de los horizontes en los cuales los problemas son clareados por este horizonte. Dos son los horizontes que expone Zubiri y en los cuales se ha desplegado la filosofía occidental. Uno es el horizonte griego donde el movimiento es el horizonte desde el cual es planteado, abordado y respondido los problemas que al griego le extrañan. El segundo horizonte que va desde San Agustín a Hegel es el de la creación y nihilidad o el creacionista, donde ya el horizonte no es el movimiento, sino creación de las cosas desde la nada, es decir, que hay un ser que crea a otros seres. Desde este horizonte se vislumbran los problemas que nos son más familiares, como ser, conciencia, yo, sujeto, individuo, universal entre otros. Toda la exposición que el maestro easonense hace en este trabajo es para mostrar que hay dos horizontes desde los cuales se presentan y abordamos y damos respuesta a realidades que nos extrañan y que hacen que cuestionemos. Si queremos encontrar otro escrito donde aborde el vislumbre de los horizontes en esta segunda época y no sólo como exposición de los mismos, sino como recurso metódico, es decir, que él mismo utilice los horizontes para exponer la historia de la filosofía, no lo encontraremos en esta etapa, sino más adelante en su pensamiento. La pregunta de por qué espera el filósofo easonense para utilizar el recurso de los horizontes de manera explícita en cursos posteriores es porque metódicamente los problemas que aborda en sus lecciones o escritos no necesitan de este, sino de una historia de la filosofía cuyo recurso sea el exponer el abordaje que otros pensadores hicieron al problema planteado por el propio

pensador donostiarra, que éste recurso no sólo sea una interpretación recibida como pretende decir P. Ramos, sino un recurso no pasivo sino presentado de una manera dialéctica y desde un enfoque problemista, esto es declarar que no es un recurso nada pasivo, sino participativo del propio pensamiento zubiriano.

2.1.3.2. La descripción como recurso para abordar problemas

El recurso metódico de la descripción que hace Zubiri es el segundo recurso más utilizado por él —el primero es el recurso de la historia de la filosofía— en esta época. En éste no hace un distingo entre descripción y análisis, por lo que los podemos considerar, y parece que él los utilizó así, como un recurso que se ejecuta por igual, ya en su tercera etapa utilizará ambos términos diferentemente. Lo que sí puede darse en el trabajo zubiriano es la diferencia entre descripción y explicación. Aunque ya en su tercera época y precisamente en sus últimas obras mostrará el distingo cuando aborde el método en la razón sentiente, pero para esta segunda época se puede apreciar el distingo de un modo llano y no mostrado con exactitud como lo hará después. La diferencia radica en que la descripción la hará simplemente la aprehensión que hace la inteligencia, razón, entendimiento sobre cosas o realidades —Zubiri se referirá en su tercera época no ya a cosas o realidades en una manera coloquial, sino a <<hechos>>—, hay que tener en cuenta que en esta época él no hace y precisa los distingos de estos términos y que si lo hará después. La explicación recae en la teoría que dará la razón o la inteligencia sobre la cosa aprehendida. En cambio él se atenderá a la descripción de realidades.¹⁵³

Si tomamos este recurso desde un primer nivel o qué hace metódicamente para exponer su pensamiento este radica en dos maneras de utilizar la descripción. Primero, realiza descripciones de realidades que podría llamar —Zubiri no lo nombra— conceptuales y que son o parte del problema planteado

¹⁵³ Cfr. Corominas Jordi, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2000, p. 272 Aunque Corominas se refiere al segundo momento de la tercera época del pensamiento zubiriano, específicamente de su inteligencia sentiente, estas palabras se pueden aplicar a esta segunda época zubiriana, nada más que en esta no me refiero a hechos, sino a cosas, y esto porque Zubiri así lo refiere.

como la descripción del hombre para el problema de Dios y la verdad para esclarecer la situación intelectual o son parte del mismo problema que describiéndolo bordea su respuesta, como la historia. Aunque el filósofo easonense no nombre estas realidades como conceptuales y en cambio describa conceptos como vislumbre a su problemática, es claro que no describe cosas físicas como un árbol, sino realidades que abarcan muchas cosas sea nombrándolas o explicándolas, entonces cómo llamar a estas realidades que describe. También hay que advertir que en esta segunda época en este pensamiento no hay un claro distingo entre <<cosa>>, <<realidad>>, <<ente>>, y en cambio sí hay una clara tendencia por el <<ser>> como la clara radicalidad y ultimidad de las cosas y esencias. La segunda manera de que utiliza la descripción se decanta en dos ocasiones en esta época y es en la descripción del acto del pensar.

Si nos atenemos a este primer nivel nos encontramos con la descripción que hace Zubiri de alguna realidad para solventar la problemática por él planteada, pero no sólo esto, sino que esta descripción tiene la pretensión de ser primaria y radical, ante esto uno se puede preguntar qué clase de descripción es esta que ostenta llegar a la radicalidad de la realidad, pero aquí entra el segundo nivel o estrato metodológico que planteamos para dilucidar cómo lleva a cabo esta descripción, con ello está implícito que clase de descripción está llevando a cabo el pensador donostiarra.

Si tomamos, como ejemplo, para ilustrar este recurso metódico el problema que presenta Zubiri en su trabajo *En torno al problema de Dios* es mostrar la posibilidad del problema de Dios en el ámbito filosófico. Para mostrar esta posibilidad antes tiene que plantear cuál es el problema de Dios. Este problema no consta de la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios, el problema radica en aclarar el supuesto del que parte toda demostración, negación o sentimiento de la existencia de Dios.¹⁵⁴

Dentro de las cuestiones y afirmaciones que va planteando hay una donde se puede partir para mostrar la descripción que va hacer: <<la posibilidad filosófica

¹⁵⁴ Cfr. NHD p. 420

del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada>>.¹⁵⁵ Esta dimensión humana la muestra como ya el mismo Zubiri declara apelando a un análisis de la existencia humana.¹⁵⁶ Este análisis no es otro que una descripción que hace del hombre en cuanto existiendo. El influjo que el maestro easonense recibe de Heidegger es claro, basta constatar que las afirmaciones que hace el filósofo español contienen una raigambre ontológica del hombre, y esta visión no es otra que la de Heidegger —aunque precisamente el filósofo donostiarra se diferencia de Heidegger en que el primero denuncia la religación como parte ontológica del hombre y el filósofo alemán exponga al Dasein arrojado—, por ejemplo, dos afirmaciones dentro de su análisis de la existencia humana dejan constancia de lo que decimos: La existencia humana está arrojada entre las cosas y el hombre se encuentra implantado en el ser.¹⁵⁷ El influjo de la obra heideggeriana es clara.

Para mostrar la dimensión humana y con ello la posibilidad del problema de Dios, Zubiri recurre a una concesión que consiste en que va a enumerar sus afirmaciones para ir mostrando esta dimensión, hay que recordar que esta enumeración responde al análisis de la existencia humana llevada a cabo por él y que no es otra que una descripción por esta realidad. Con esto quiero decir que estas afirmaciones zubirianas no están en su totalidad justificadas, sino que responden a una descripción.

Antes de la descripción parte de tres supuestos: a) El hombre se encuentra implantado en el ser; b) La persona es el ser del hombre; c) La persona se encuentra en el ser para realizarse.¹⁵⁸

Estos tres supuestos desgajan una afirmación que hace arrancar al filósofo easonense su descripción: La persona se realiza en el ser, por medio del vivir, y este vivir se expresa en el <<con>>, que quiere decir, que la persona vive con las

¹⁵⁵ NHD p. 423

¹⁵⁶ Cfr. *Idem*

¹⁵⁷ Cfr. *Idem*

¹⁵⁸ NHD p. 426

cosas, los demás y el mismo.¹⁵⁹ El siguiente paso metódico es enumerar once proposiciones que giran en torno al hombre. Estas proposiciones son rasgos que en cierta medida describen la ligazón entre el hombre y la realidad radical o fundante.

Dentro de esta descripción hay tres afirmaciones que vertebran la dimensión del hombre:

a) El hombre para hacerse a sí mismo necesita una fuerza que hace que el hombre se esté haciendo, que lo haga ser.¹⁶⁰

b) No solo hay una obligación de que el hombre se haga, sino la obligación es consecuencia de algo más profundo <<estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es “religación” >>.¹⁶¹ Esta religación hace que el hombre sea, que constantemente se esté haciendo.

c) Zubiri trata de mostrar que esta religación se patentiza como el fundamento de la existencia humana, <<fundamento es, primariamente, aquello que es raíz y apoyo a la vez (...) (es) la mera causa (...) de que estemos siendo>>.¹⁶²

Con estos elementos centrales de la descripción sobre la existencia del hombre se trata de presentar la dimensión humana como algo que es constitutivo del ser hombre, es decir, la religación es parte constitutiva del ser hombre. Ahora bien, como el objetivo del pensador español es aclarar cuál es la posibilidad de plantear el problema de Dios, este resultó ser la religación, pues <<como problema, el problema de Dios es el problema de la religación>>.¹⁶³ Él muestra esta dimensión por medio de una descripción del hombre que su misma existencia le presenta.

Pero esta descripción de la dimensión humana que posibilita mostrar su religación al fundamento de la realidad que no es otro sino Dios, arroja dos caracteres del ser humano que son parte de su estructura ontológica: una es la

¹⁵⁹ Cfr. *Ídem*

¹⁶⁰ Cfr. *Ibidem*; p.42

¹⁶¹ *Ídem*.

¹⁶² *Ibidem*; p. 429

¹⁶³ *Ibidem*; p. 433

libertad y otra es que para ser persona tiene que hacerse, es decir, vivir religado a la realidad, pero con ello también cabe la posibilidad de <<olvidar>> que está religado y enfocarse en la suficiencia de hacerse a sí mismo. Ambos caracteres son posibilitados por la religación en la cual consiste el existir humano. También estas dos características ontológicas permitirán explicar y justificar al filósofo easonense los problemas que ya surgen al plantear el problema de Dios. Uno es la libertad respecto a la religación y otro es la cuestión del ateísmo. Los dos problemas tienen que ver con la religación pero también es claro que por medio de éste se aclararán las cuestiones surgidas.

Ahora bien, que esta descripción se le presente al pensador donostiarra en el hombre en su existir y que él describa, deja una serie de cuestiones que hay que plantearle, ¿Sólo él ha visto estas características que el hombre le muestra? ¿Qué clase de descripción está realizando para que se le muestre estas características del hombre y que otros no hayan descrito?

Lo primero que hay que decir que esta descripción que realiza el pensador easonense es una serie de afirmaciones que no son producto de una descripción fenomenológica, pues ya parte de tres supuestos, y la fenomenología ante una descripción eidética no parte de ningún supuesto, es la pura descripción que hace la conciencia ante el fenómeno que se le muestra. Segundo, estas afirmaciones se van justificando partiendo de los tres supuestos y se van presentando como afirmaciones que no poseen una justificación que no sea la palabra del mismo filósofo donostiarra que vislumbra rasgos que el hombre le presenta en su existir, es decir, que da una serie de afirmaciones que se van concatenando y que muestran ideas que sólo él ha vislumbrado y que nos presenta. Esto se aclararía si él nos dijera que clase de descripción está realizando, y es que sólo nos da afirmaciones cuyo único sustento son tres supuestos y la afirmación de que el hombre tiene que realizarse viviendo. Pero estas afirmaciones pueden parecer que se sustentan ante la claridad en que se presentan y que en cierto modo todos aceptamos por esta diafanidad, pero la falta metódica en que incurre Zubiri es precisamente en que no justifica las afirmaciones y parece presentarlas como proposiciones que se tienen que aceptar por la diafanidad en que consisten.

A modo de otro ejemplo de descripción, en el trabajo *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* de 1942, el maestro donostiarra hace una descripción del acto del pensar.

Esta descripción está acotada en función de la diferencia entre el hombre y el animal. Como la intención del pensador donostiarra no es mostrar toda una descripción del acto del pensar, sino que se circunscribe a referirnos la función de la misma, esto lo realiza para justificar la afirmación o tesis sobre la inmersión y distancia que hay entre las cosas y el animal y el hombre respectivamente.

La descripción del acto del pensar lo expone en cuatro puntos: a) el pensar es una función del hombre; b) hace que el hombre se sitúe a distancia y contacto con las cosas; c) nos muestra lo que hay en las cosas en el contacto con éstas y d) el pensar nos muestra lo que son las cosas por la distancia con éstas.

Todas estas descripciones muestran que la función del pensar consiste en lo que hay y lo que son las cosas. Es la distancia y el contacto con las cosas que es posibilitada por el pensar y que en una palabra es la función del pensar.

Aunque pudiera suponerse que esta descripción es fenomenológica, no es tal. La razón estriba en que le falta aclarar la intencionalidad del pensar, porqué el pensar es función del hombre, cómo se da el contacto con las cosas. Lo que hace el pensador easonense es una descripción de lo que hace el pensar más, no cuál es la esencia del pensar con todas las implicaciones que esto lleva, una es la intencionalidad del pensar, por lo que no es una descripción fenomenológica, lo que hace es simple descripción y no ahonda en su idea. Ahora bien, para que esta descripción fuera fenomenológica le haría falta presentar otras características esenciales del acto del pensar, pues lo que presenta Zubiri es la distención de una realidad a otra realidad, esto no agota lo esencial del pensar, le hace falta distinguir el pensar como acto del conocer, saber, creer, sentir entre otros actos, no hay distingo y esto comparece en que no es llevada a cabo una descripción fenomenológica.

Otro ejemplo sobre el recurso de la descripción de realidades está en el trabajo *Nuestra situación intelectual* de 1942 que es el resultado de su magisterio en Barcelona, aquí plantea como en todos sus trabajos de esta etapa, el problema

que va a tratar de responder utilizando ya sea la historia del pensamiento, descripción de realidades o recurriendo alguna etimología para despejar malos entendidos sobre palabras que formen el tejido del problema o ayuden a darle una perspectiva diferente y en la cual se pueda responder la cuestión.

Ahora bien, lo rescatable metodológicamente que este trabajo ofrece son las dos descripciones que hace, una sobre las condiciones de la verdad y otra, la descripción del acto del pensar. Estas dos descripciones fungen dentro de su manera de ir desplegando su reflexión como presentaciones de ciertas afirmaciones que apoyan las razones que expone por las cuales la situación intelectual de principios del siglo XX estaba en franca bancarrota.

No sólo presenta los motivos por los cuales se presenta este problema, sino que da las razones por las cuales se ha llegado a ello. Para eso utiliza el recurso de la descripción de la condición de verdad para presentar ciertas afirmaciones que le servirán para fundamentar ulteriores explicaciones como por qué el hombre ha llegado a cubrir su soledad por medio de la técnica.

Pero el gozne de toda esta reflexión zubiriana está en el recurso que hace del acto del pensar, pues este muestra el problema esencial con respecto al pensamiento y la cosa en que ha caído las tres actitudes ante la verdad, pero también este acto presenta el punto de partida por el cual la inteligencia está con las cosas y con ello un nuevo enfoque de la ciencia. La manera en que presenta este acto del pensar es por medio de una descripción del mismo acto, es decir, qué es.

Estos recursos metódicos que utiliza el pensador easonense para ir desplegando su reflexión sobre un problema, y que en pocas palabras quedan evidenciadas por descripciones de tal realidad, son también un recurso que en sus anteriores trabajos ya habían sido utilizados.

Otro recurso que utiliza este pensador y que es frecuente en toda su obra es la etimología de la palabra. En este trabajo recae en la palabra verdad, aunque remita toda su explicación etimológica a una nota a pie de página, el mismo recurso metódico no puede pasar desapercibido.

Después de todo lo dicho, en este trabajo zubiriano consideramos que hay tres inconvenientes metodológicos que son palpables:

a) Nunca hace una distinción entre inteligencia, saber, ciencia y entendimiento, pues parece que los utiliza como palabras que se intercambian en el fluir del texto. Pasa lo mismo con las palabras cosa y objeto. Lo grave está en que constantemente utiliza la palabra cosa pero no aclara como la entiende y la intercambia con la palabra objeto denotando que tiene el mismo significado dentro del discurso;

b) Nunca aclara qué tipo de descripción va a hacer, sólo muestra lo descrito en una numeración;

c) No aclara su afirmación de que la filosofía es un saber trascendental,¹⁶⁴ primero, cómo entiende lo trascendental, aunque bien lo dice que no se está refiriendo en un sentido idealista,¹⁶⁵ pero no queda claro cómo lo entiende, acaso él estaba conformando un nuevo sentido a dicha palabra o simplemente estaba pensando en una filosofía trascendental de corte husserliano, pero Zubiri no lo aclara. Segundo, no dice qué tipo de saber es ese trascendental, pues lo dice, es un saber, pero cuál, esto implica aclarar lo que entiende por trascendental.

2.1.3.3. El recurso de la palabra

Antes de mostrar este recurso metódico que utiliza Zubiri en <<toda>> su obra¹⁶⁶ hay que aclarar que: el maestro donostiarra no pretende, al menos eso hemos interpretado, una eidética del lenguaje o una gramática pura al modo del

¹⁶⁴ Cfr. NHD p. 51

¹⁶⁵ Cfr. *Ídem*.

¹⁶⁶ Aunque este apartado se ubica en esta parte del trabajo que corresponde a la llamada etapa ontológica zubiriana, es pertinente señalar que este recurso a la palabra y lo que del se diga en este apartado se aplica para todas sus etapas, caso primordial, su etapa metafísica. La razón de ello obedece que este recurso lo siguió utilizando en todo su pensamiento, principalmente en su aspecto de neologías donde precisamente esta etapa metafísica hace uso continuo para acuñar palabras y sentidos que los límites del lenguaje filosófico le colocaba en su desarrollo metafísico. Por eso este apartado de la palabra se tiene que tomar en cuenta para todo la obra zubiriana, pues la palabra es un recurso continuo en su manera de ir reflexionando. Las variantes de recurso a la palabra que mostramos aquí se despliega en toda la obra zubiriana, una más que otras en etapas distintas, pero la utilización permea en su obra.

primer Husserl, sino que su objetivo al utilizar este recurso es una <<cierta>> depuración de las palabras que utiliza en la exposición de su pensamiento. Para esto utiliza la etimología y la filología de la palabra. Pero, en cierto modo, con la depuración de la palabra y su implicación en la historia de la filosofía se denota un influjo heideggeriano en el cual la destrucción de la palabra hasta llegar a la pureza de ésta es parte de su proyecto filosófico. El filósofo donostiarra adquiere este modo de proceder que se muestra ya en sus cursos universitarios y en su posterior pensamiento después de su viaje a Friburgo y Berlín.

Aunque también a este influjo heideggeriano hay que adjuntar la atención y estudio que Zubiri realizó en la lingüística. Estos estudios permean en la depuración de las palabras que utiliza en su pensamiento. Por ejemplo, la argumentación que parte de la lingüística cuando afirma que el verbo <<ser>> no yace en todas las lenguas. Esto trae a colación que el pensador easonense refuerce su tesis filosófica, desde la lingüística, de que el <<ser>> es ulterior a la realidad, no temporal, sino formal y físicamente. Esta utilización de la lingüística por parte del filósofo donostiarra y su incorporación como proceder metódico queda ejemplificada si tomamos la afirmación que Merleau-Ponty expresa sobre la lengua y la lingüística: <<La idea de un lenguaje posible se forma y se apoya sobre el lenguaje actual que hablamos, que somos, y la lingüística no es otra cosa que una manera metódica y mediata de esclarecer mediante todos los demás hechos del lenguaje esta palabra que se pronuncia en nosotros, y a la que, incluso en medio de nuestro trabajo científico, nos mantenemos unidos. >>¹⁶⁷ Esta manera metódica y mediata que expresa sobre la lingüística Merleau-Ponty es la que se puede adjudicar en la metodología zubiriana.

Este recurso que le he llamado de <<la palabra>> consta de tres momentos: el primero que utiliza el pensador donostiarra es el de la etimología. El segundo es una dilucidación de la palabra que en el transcurso de la historia de la filosofía se ha conformado es una especie de filología que recae no sólo en los textos sino que se desborda en la mentalidad filosófica o científica de la época, en este caso

¹⁶⁷ Maurice Merleau-Ponty. *La prosa del mundo*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1971, p. 41

me refiero a su trabajo *Ciencia y realidad* donde dos palabras son interpretadas desde mentalidades filosóficas y científicas dejando a un lado las culturales e históricas por nombrar algunas. Y tercero, la forjación de palabras que son de dos modos: primero, las que parten del uso cotidiano, pero que son incorporadas en su pensamiento dotándolas de un significado filosófico, y segundo, la forjación de neologías.

Ahora bien, este recurso es utilizado por el filósofo easonense en el transcurso de su pensamiento. Por lo que en este apartado hay que considerar no solo la utilización en una primera etapa de su obra, sino que también en toda su filosofía. Es decir, que este recurso de la palabra es utilizado en toda su obra, por lo que hay que considerar tres ejemplos que muestren este empleo, de modos distintos en su obra: dos de su etapa ontológica y otra de su etapa metafísica y propiamente neológica.

Un claro ejemplo del uso que hace Zubiri de la etimología está en su obra *Nuestra situación intelectual* donde plasma la etimología en nota a pie de página, señalando en la palabra del texto: patentización, para mostrar que descubrimiento o patencia no es el sentido primario de la palabra $\alpha\text{---}\lambda\epsilon\tau\eta\epsilon\iota\acute{\alpha}$, para eso va desplegando una explicación etimológica de la palabra verdad, recurriendo a distintas etimologías no sólo griegas. Esta nota tiene dos objetivos: Uno del mismo Zubiri, pues en esta nota que años después retomará con ligeras variantes en su libro *Inteligencia y realidad* (Apéndice 8) y que en este momento quiere resaltar tres dimensiones de la verdad: el ser, la seguridad y la patencia. El segundo objetivo no es del filósofo español, sino que nos permitimos mostrar independientemente del contenido y del uso que hace de la etimología, el recurso que éste utiliza para aclarar las palabras que dentro del tejido del problema resalta su importancia para ir allanando su explicación. El uso de la etimología por parte de este pensamiento queda constatado para precisar el manejo de la palabra verdad y con ello como un elemento en su metodología en esta etapa ontológica.

Un segundo momento de la palabra en la obra zubiriana es en el trabajo *Ciencia y realidad* donde es un ejemplo de la dilucidación que hace entre las palabras *episteme* y ciencia para la tradición griega y moderna. El problema es

que continuamente son confundidas estas palabras en su significado y esto hace que <<la idea de que lo que el griego llamó episteme significa lo mismo que lo que nosotros llamamos ciencia, y de que la gran obra de la ciencia moderna ha constituido en mostrar la falsedad o, cuando menos, la pobreza del contenido de la presunta <<ciencia>> aristotélica>>. ¹⁶⁸

Lo interesante de este trabajo radica en que metodológicamente Zubiri no solo utiliza la etimología para esclarecer los términos episteme, ciencia y realidad, sino que retrotrae al pasado y meditando como él dice, va exponiendo el significado, desarrollo y utilización de estos términos para sus respectivos tiempos históricos. Para eso recurre a la historia de la filosofía de una manera lineal y en ciertos momentos a la etimología para presentar el desenvolvimiento de estos términos.

Un tercer ejemplo se da en su *Inteligencia sentiente* cuando distingue las categorías <<haber>> y <<ser>>:

Pues bien, podría pensarse que frente al <<ser>> hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo <<haber>>. Se diría <<hay>> hierro a diferencia de <<es>> hierro. El <<hay>> expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El <<hay>> designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más <<realidad>>. La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma; no es cuestión de que haya o no haya. El verbo que a mi modo de ver, por lo menos en español, sirve para nuestro tema es el *verbo estar* a diferencia del *verbo ser*. ¹⁶⁹

Aquí el recurso a la palabra es realizado de un modo en que distingue las palabras fundamentándose en su propio pensamiento o a la consideración que dota a la palabra en su obra. No recurre a una etimología, sino que la palabra es utilizada con el sentido que le da él mismo. Pero hay que señalar que este ejemplo también muestra el desmarque con el Zubiri ontológico y el de antes de *Sobre la esencia*, respecto al distingo entre <<haber>> y <<ser>>. Hay que recordar que entre la primera etapa y la etapa metafísica, Zubiri se desmarca del <<ser>> heideggeriano presentando el <<haber>> como lo anterior y radical de la cosa. A partir de *Sobre la esencia* se perfilará la categoría de <<realidad>> como anterior al <<ser>> en la cosa. Esta afirmación de *Inteligencia sentiente* sirve para justificar

¹⁶⁸ NHD p.93

¹⁶⁹ IL p. 349-350

la postura del filósofo easonense ante el <<ser>> y para desmarcarse de su pasado ontológico.

El tercer momento de la utilización de la palabra por parte de este pensamiento radica en la forjación de palabras que parten del uso cotidiano, pero que son incorporadas en este dotándolas de un significado filosófico y la forjación de neologías. Esta forjación de palabras queda ejemplificada y ejercida por el maestro easonense en su pensamiento maduro y principalmente en la *Inteligencia sentiente*. Pues en esta obra se muestra esta forjación cuando al describir el acto intelectual utiliza palabras del ámbito cotidiano del uso español dotándolas de un nuevo significado filosófico al incorporarlas a la descripción misma. Es decir, las palabras como <<realidad>> <<inteligencia>> <<objeto>> entre otras son presentadas con una nueva significación que es ahora es filosófica. Pero también utiliza preposiciones, artículos que se incorporan para dar expresión a lo que está describiendo como acto intelectual. El ejemplo más claro son las preposiciones <<en>> <<de>> <<con>> que profusamente utiliza en esta obra, y que ya desde *Sobre la esencia* venía utilizando. Otro caso es cuando expresa <<lo real>> <<en realidad>> y en <<la>> realidad, aquí tanto la preposición como los artículos son utilizados para señalar como lo real va actualizándose en el despliegue intelectual. Aunque no haya separación entre <<lo>> <<en>> y <<la>> realidad, esta preposición y los artículos sirven para señalar el despliegue intelectual, y con ello mostrar como hay una aprehensión primordial de realidad, un logos y una razón. Esta reabsorción de palabras y dotarlas de un significado filosófico sólo muestra que Zubiri parte, y él lo señala constantemente en su obra, de las palabras cotidianas, pero que no siempre las utiliza como se dan en la cotidianidad, sino que son subsumidas para dar expresión a lo que descriptivamente está mostrando. Y es que si tomamos la descripción que hace del acto intelectual al momento de mostrar la esencia de este acto las categorías y palabras que podría recurrir desde un ámbito filosófico o palabras con una semántica filosófica no le ayudan a lo que la descripción le da cuenta como hecho intelectual, es decir, sea porque faltan palabras para nombrar lo que el maestro español está mostrando en

su descripción o sea porque las palabras o categorías filosóficas no le ayudan en la descripción es por eso que recurre a las palabras de uso cotidiano.

Aquí hay que señalar que esta utilización de palabras cotidianas se dan de dos modos: o respeta el sentido y significado en que se usa la palabra en la cotidianidad, y lo que hace es incorporarla en su pensamiento para expresar lo que una palabra o categoría filosófica o científica no expresa, como por ejemplo: <<habérselas con las cosas>>, <<hacer por la vida>>, <<virtud>>, <<cosa>>, <<aprehensión>> entre otras; o toma la palabra cotidiana y la incorpora en su pensamiento dotándola de un significado propio, por ejemplo: <<de suyo>>, <<realidad>>, <<objeto>>, <<en propio>>, <<historia>>, <<irrealidad>>, <<dinámico>>, <<nota>>, <<reificación>>, <<<afirmación>> entre otras.

Pero también cabe señalar que palabras, y aquí es claro, de una carga filosófica, científica y teológica son incorporadas por Zubiri con un nuevo significado desde su propio proyecto filosófico. Aquí yacen todas sus categorías filosóficas:

<<Dios>>, <<deidad>>, <<realidad>>, <<inteligencia>>, <<sentir>>, <<formalidad>>, <<logos>>, <<razón>>, <<fundamento>>, <<objeto>>, <<estructura>>, <<esencia>>, <<persona>>, <<yo>>, <<personalidad>>, <<hombre>>, <<irrealidad>>, <<verdad: verdad real, verdad dual y racional>>, <<sentimiento>>, <<voluntad>>, <<historia>> entre otras, que expresan las categorías de su mismo pensamiento. Cada categoría es justificada en su misma obra y en contraste con la significación y sentido que otros pensamientos le adjudican a estas categorías. Aquí yace la crítica y los distinguos que Zubiri muestra al momento de presentar y abordar dichas categorías en contraste con otros pensadores. En esta línea hay ocasiones que la palabra es sacada de un vocablo ya admitido por los usos y prácticas lingüísticas, pero que el pensador eusebioense modifica para expresar esta palabra con su contenido doctrinal, por ejemplo, la palabra <<atemperamiento>>: << [...] el sentimiento es un fenómeno tónico, pero de realidad, como realidad. Ahora bien, para designar esto hay un nombre, un vocablo adecuado, que es la palabra

atemperamiento. Sentimiento es estar atemperado a la realidad. (La palabra atemperación, por lo que me permito hacer esta modificación) >>¹⁷⁰.

Ahora bien, cuando las palabras son insuficientes para expresar lo que está describiendo o mostrando en su obra, es cuando forja neologismos. El mismo filósofo easonense indica y justifica la forjación de neologismos en su pensamiento. Sea porque la palabra no expresa lo que él quiere indicar o porque la palabra es polisémica para ser utilizada en su pensamiento. Entre varios ejemplos podemos indicar tres: la <<suidad>>, <<reidad>> y <<obsente>>. Estos neologismos son forjados precisamente para dar expresión a lo que él quiere mostrar y que las palabras cotidianas o las categorías filosóficas no dan cuenta, sea por una insuficiencia semántica en lo que quiere el pensador español mostrar, o porque las palabras que podría utilizar se presentan poli-semánticas y hacen inútil su uso.

2.1.3.4. Proceso <<estructural>> de modo circular o el incipiente esquema estructural zubiriano

Este proceso también lo podemos considerar como un recurso metódico de análisis radical o estructural o análisis por circularidad. Ahora bien, si pretendemos mostrar que en Zubiri se empieza a bosquejar un proceso estructural de modo circular ya nos encontramos con serias dificultades en dos sentidos, primero, que él mismo no nos dice ni tan siquiera deja entrever que va a realizar un proceso estructural circular, lo que sí dice y pretende mostrar en toda esta etapa es que quiere llegar a la estructura radical o esencia del problema o cosa planteada. Segundo, si apelamos a su pensamiento de *Naturaleza, Historia, Dios a Inteligencia sentiente* este proceso estructural considerado, desde su filosofía de la inteligencia, no procede la unión de estructuras, pues éstas son diferentes entre sí y tiene sentidos diferentes en este pensamiento.¹⁷¹ Y es que el proceso implica

¹⁷⁰ SSV p. 335

¹⁷¹ La diferencia a la que me refiero se da en Zubiri cuando aclara en *Inteligencia y razón* que el movimiento que hará la razón es una marcha recalcando que <<toda marcha es movimiento, pero no todo movimiento es marcha>>. IRA p.13 lo que le hace decir que la marcha no es un proceso

ir de algo que me permite ir a otro algo y así hasta llegar al objetivo perseguido, es decir, se va linealmente de paso a paso, es un movimiento. En cambio, la estructura implica una serie de puntos o notas que se implican mutuamente, aquí el punto o nota, determina —en cuanto función— incoativamente el otro punto o nota haciendo que se estructuren cíclicamente porque el primer punto sería determinado por el último punto, pero también este primer punto determinaría el segundo y el último formándose un todo circular. Esto que en el pensamiento zubiriano respecto al proceso estructural circular no procede adquiere un nuevo sentido si lo consideramos metódicamente.

Caso contrario sucede con el término estructura el cual es visto por Ellacuría como recurso metódico, especialmente desde *Sobre la esencia*. El uso de este recurso ya lo había señalado Ignacio Ellacuría como idea de estructura y en tres maneras son presentadas en la obra zubiriana:

a) Utiliza la idea de estructura como apoyatura verbal <<Con frecuencia va acompañado de términos como primario, radical, etc.; y esto nos indica que con él se pretende, ante todo, el planteamiento de un problema, pero con una marcada dirección: la pregunta por la estructura de algo no significa, en este primer uso, que ese algo esté formalmente estructurado, sino que la pregunta está dirigida hacia lo primario y radical>>. ¹⁷² Este primer uso es el que hace Zubiri en esta segunda época, especialmente cuando aborda los problemas filosóficos de la religación y la historia. Este es el uso que queremos mostrar en este capítulo.

b) Utiliza la idea de estructura como denominación cualificada <<Es decir, antes de la presencia de un concepto estricto de estructura, en Zubiri hay una visión estructural de la realidad. El concepto presupone una visión>>. ¹⁷³ Como mostraremos también este segundo uso que hace el pensador easonense del término de estructura como visión está presente de modo especial en su trabajo sobre *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*.

sino un momento estructural del inteligir. Dando a entender que dentro de su noología hay un distingo entre proceso y estructura, pues para él al describir el acto intelectual lo que hace es mostrar la estructura de la intelección y cuyos momentos son las modalizaciones del inteligir.

¹⁷² Ellacuría, Ignacio, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri.", en Ídem, *Escritos filosóficos II*, p. 445

¹⁷³ Ídem.

c) El tercer uso de la idea de estructura es su utilización técnica.¹⁷⁴ Este uso quedará claro en el tercer capítulo cuando el propio Zubiri se encargue de abordarlo como cuestión filosófica y como una parte importante de su construcción filosófica. El ejemplo claro es su obra *Sobre la esencia*.

Ahora bien, este recurso —visto desde el primer uso, ya que el segundo uso corresponde a una visión de la realidad que tiene él y en cierto modo mostraremos al final del apartado con su abordaje al problema de la historia— que utiliza el pensador español es lo que más caracteriza esta segunda época: el análisis radical, y que no es otro que llegar a la estructura de la realidad problematizada. Para este análisis se sirve de tres recursos que están tan imbricados que es difícil disociarlos. Estos recursos son: la historia de la filosofía, la descripción de alguna realidad conceptual y la etimología de alguna palabra que posibilite dilucidar la problemática planteada. Con estos tres recursos que más caracterizan este pensamiento de esta época, y que ya mostramos a modo de ejemplo su utilización en su pensamiento en los anteriores incisos, es aquí donde se reúnen con un fin: la radicalidad que buscará el maestro donostiarra para abordar los problemas. Los ejemplos que queremos presentar para mostrar esta radicalidad buscada son un escrito de 1932 y el abordaje que hace de la historia en toda esta segunda época.

Esta manera de abordar el problema filosófico para llegar a su esencia por medio de la circularidad fue intentado por Ortega y Gasset en sus cursos *Qué es filosofía* y *Lecciones de metafísica*. Como se puede apreciar en 1929 en su lección de *Qué es la filosofía* Ortega declara el procedimiento o camino que tomará para abordar su curso <<En filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata [...] yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos, cada vez más estrechos e insinuantes. Por eso, todos los asuntos que toquemos, aun los que tengan un primer aspecto más bien literario, reaparecerán una vez y otra en círculos posteriores de radio más estrecho y exigente. >>¹⁷⁵ Este procedimiento de circularidad, que en su centro yace la esencia del problema abordado en modo

¹⁷⁴ Cfr. *Ibídem*; p. 446

¹⁷⁵ José Ortega y Gasset <<Qué es filosofía>> en *Ídem. Obras completas. Tomo VIII -1926/1932-Obra póstuma*. España, Taurus, 2008, p. 245

circular, es en algún modo la expresión fenomenológica de Ortega para abordar los problemas filosóficos y que bien recuerda al proceder zigzagueante de Husserl en *Investigaciones Lógicas*. Zubiri retoma precisamente esta manera de conducirse ante los problemas o realidades filosóficas. Nada más que el contraste con Husserl y Ortega está en los tres recursos metódicos que hemos expresado. Aquí el recurso de la descripción es primordial pues no sólo describe sino que está es subsumida junto al recurso a la historia de la filosofía y la etimología en lo que Zubiri ha dado en llamar su análisis de la realidad problematizada, por lo que este análisis es el recurso que tomará para ir recorriendo circularmente el problema y llegar a lo que ha llamado lo radical o estructural del problema o realidad cuestionada. Si bien, no recurre al modo zigzagueante de Husserl es más claro su proceder orteguiano.

Ahora bien, ¿esto da derecho a decir que el filósofo donostiarra procede fenomenológicamente al recurrir al proceder por circularidad al modo orteguiano? Por proceder de manera circular no lo hace abordar fenomenológicamente el problema, pues puede ir presentando y abordando el problema desde distintos recursos metódicos. Que por análisis de la realidad lo hace proceder fenomenológicamente, para esto hay que mostrar qué entiende por análisis. Y si lo hace recurriendo a los tres recursos metódicos antes expresados, entonces tampoco hace decir que su análisis sea fenomenológico, pues si justificamos esta respuesta por el recurso a la historia de la filosofía, no es adecuada esta justificación porque ya Husserl en *Crisis* procede fenomenológicamente recurriendo a la historia. Que justifique esto por la etimología, esto requeriría que tal recurso estuviera al uso de una genética fenomenológica, cosa que el maestro donostiarra está lejos de hacer aquí. Si justificamos la respuesta por la negativa de que Zubiri hace análisis fenomenológico, porque recurre a la descripción, aquí hay que mostrar cómo lleva a cabo la descripción. Si la descripción es partiendo de supuestos como lo ha estado haciendo este pensador en esta época, entonces no es una descripción fenomenológica. Ahora bien, estos supuestos lo son porque él nunca nos dice de dónde sacó o por qué está afirmando las afirmaciones que hace para empezar la descripción, por ejemplo, de la historia o del problema de

Dios. El problema de que estas afirmaciones funcionan como supuestos lo da el ejemplo más que conocido de que las afirmaciones en el abordaje sobre el problema de Dios y en lo que atañe al hombre son afirmaciones que se expresan desde un sentido heideggeriano, dando a entender la clara influencia del pensador alemán. Esto es partir con supuestos. Por lo que dado que las descripciones parten de supuestos no son fenomenológicas, por lo tanto sus análisis no son fenomenológicos.

Si bien recurre al proceder del círculo concéntrico y no lo abandonará en sus cursos de la tercera época, es notorio que la influencia de Ortega en la cuestión metódica es palpable respecto a este recurso. Lo que si cambiará será la manera de entender su proceder metódico de análisis, pues con el transcurso del despliegue de su pensamiento el análisis cambiará de sentido.

Lo que debe quedar claro es, tanto la circularidad concéntrica, como modo metódico de abordar un problema filosófico, y ese centro buscado que es lo radical o estructural del problema o la realidad cuestionada, todo esto se mantendrá en la obra zubiriana. Se podría argüir que en *Inteligencia sentiente* es un mero expositor de su análisis del acto del inteligir, como bien lo expresa en su prólogo a dicha obra, pero cuando expone ese análisis del hecho del inteligir, no lo hace de una manera descriptiva, sino que va engulléndose de las capas más superficiales a las más radicales del acto intelectual, pues ese imbuirse no es sino ir circulando la realidad cuestionada, y esas capas no son sino los mismos círculos concéntricos, pues no hay rompimiento cuando va mostrando estructura tras estructura, sino que esas estructuras no expresan capas, sino precisamente la circularidad concéntrica que hace que la estructura sea respectiva con las otras estructuras. No hay estructura y luego otra que se aparte de la primera, sino que estas estructuradas, y esa estructuración, no es otra cosa que ir profundizando estructuras tras estructuras circularmente. También esto pasa cuando en sus cursos posteriores de *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* muestra la estructura de la persona humana, aquí procede mostrando estructura tras estructura de un modo circular, sin que haya rompimiento de las estructuras, sino que va mostrando cómo va profundizando hasta llegar a la estructura radical, esto es ir recorriendo

circularmente estas estructuras. Aunque en esta segunda época no hable enteramente y en una visión estructural, sino que la única estructura que apela es la esencia o lo radical del problema o la realidad que aborda, es pertinente traer a colación estos ejemplos de su pensamiento posterior para mostrar que el modo circular para ir abordando el problema filosófico lo acompañará en toda su obra.

Ahora bien, este modo de ir abordando y llegar a la estructura de la realidad problematizada que realiza este pensador no es otro modo sino lo que hemos venido manejando como proceso. Esta circularidad es un proceso que consiste en ir mostrando esos círculos concéntricos para llegar a mostrar la esencia del problema. Estos círculos concéntricos no son otra cosa sino el abordaje que hace el maestro easonense al problema o realidad cuestionada. Este ir recorriendo los círculos es el proceso, porque sin abandonar el círculo anterior, sino subsumiéndolo recorrerá a mayor profundidad otro círculo que le irá acercando a lo radical de la realidad. No es un proceso donde haya cortes entre círculos, sino una profundización sin cortes por circularidad concéntrica. Esta manera de proceder no sólo es acusante en esta segunda época, sino en la tercera y en su última obra lo realiza. Basta ver como en *Inteligencia sentiente* que para describir la unidad del inteligir sentiente tiene que mostrar previamente la estructura del sentir y el de la impresión.

En el escrito de 1932 *Goethe y la idea de naturaleza* desarrolla el concepto de intelección filosófica, pero también es una muestra temprana de cómo fue gestando y utilizando el recurso del análisis radical o estructural.

Hay que tener en cuenta que para el maestro donostiarra la filosofía es un sistema de ideas que se refieren o parten de las cosas mismas —él toma la palabra <<cosa>> de una manera muy general, como lo existente, aunque en este escrito zubiriano muestre el ejemplo de las plantas y no <<cosas>>, consideramos pertinente referirnos a las <<cosas>>, porque apelamos a un desarrollo conceptual general¹⁷⁶—. De ahí que haya intelección filosófica si hay contacto con las <<cosas>> mismas. Este contacto radica en tratar de esclarecer la esencia de

¹⁷⁶ Este de término de <<cosa>> lo empleará, como ya lo mencionamos, el maestro easonense en el transcurso de su obra.

las cosas, no sólo encontrar un concepto de lo que sea la cosa, sino esa esencia que está en las cosas mismas, algo en ellas y no sólo de mi mente.

En un primer acercamiento a la cosa se pensaría que lo que se busca aclarar como esencia sea la forma que conforma o configura a la cosa, su interna conformación y un brotar del fondo mismo de cada cosa. Pero el maestro donostiarra afirmará algo de suma importancia que este artículo de 1932 no se detendrá en desarrollar, dado que el objetivo del mismo es mostrar a Goethe como ejemplo de intelección filosófica, pero que esta afirmación contendrá una categoría clave en todo su pensamiento. Esta afirmación radica: <<Su figura [refiriéndose a las plantas] es lo de menos; lo esencial es su sistema, estructura que actúa allí donde hay algo que sea planta [o cosa para este inciso]>>. ¹⁷⁷ Con esta afirmación plantea que hay algo en donde la esencia no se queda y que sea su forma, sino que es el sistema o estructura de la cosa, lo esencial, que se busca y que hace que la cosa sea cosa.

Pero bajo el influjo de la fenomenología husserliana no sostiene este término de estructura, sino que apela a la manifestación que posibilita una misma forma fundamental. Como cada cosa contiene su forma y ésta muestra la cosa, a cada forma la llama fenómeno, pero como hay una forma fundamental o estructura que posibilita todo fenómeno, a esta estructura la llama proto-fenómeno. La clara sujeción a la fenomenología de tratar a las cosas como fenómenos es confirmada por este acercamiento a las cosas.

Para aclarar el proto-fenómeno coloca como ejemplo, tomando una región de cosas, a las plantas. Pues <<toda planta es fenómeno y no proto-fenómeno. Se trata de algo inmanente a cada planta y que sólo en cada tipo concreto puede tener existencia [...] El proto-fenómeno no es algo de donde nace cada ser vivo, sino lo que cada ser vivo es >>. ¹⁷⁸

Ahora bien, la intelección filosófica radicaría precisamente en tener una idea o visión de la esencia o estructura de las cosas mismas. Que unos apelen a la

¹⁷⁷ SPE p.126

¹⁷⁸ SPF p.127

razón u otros, como Goethe, a la imaginación, consistirían en ejemplos de intelecciones filosóficas.

Para el pensador donostiarra la auténtica filosofía nace del contacto con las cosas mismas, violentando interpretaciones, conceptos o visiones que nos apartan en un primer instante de las cosas. La filosofía parte de estas cosas para alumbrar en ideas o visiones su esencia y permanecer en éstas.¹⁷⁹ Por eso concluye que la filosofía no es inspiración, sino vida teórica.

Otro ejemplo que puede mostrar el recurso metódico del análisis radical o estructural que recae en el abordaje que hizo Zubiri al problema de la historia como *Geschichte* y no como un saber histórico (*Historie*) en esta segunda época, que es salvo sus trabajos, uno que procede de la quinta lección, donde aborda el mundo histórico —aquí ya empieza a mencionar la incorporación del hombre a la historia pero despersonalizándose, algo que profundizará en su curso de 1974— de su curso de 1960 *Acerca del mundo* y otro de 1974 en *Realitas I* y del mismo año el curso de tres conferencias sobre las *Tres dimensiones del ser humano*, donde aborda el problema de la historia. Es con esta segunda época donde se encuentra el tratamiento más primigenio y amplio sobre la filosofía de la historia. Aunque el tratamiento definitivo sobre esta problemática queda tratado en 1974, es el interés puramente metodológico lo que en esta segunda época cabe rescatar y mostrar.

Para llegar a una concepción de historia, Zubiri se expresó en primer término en una conferencia o comunicación presentada para la celebración —París, Soborna, 1937— del tercer centenario del *Discurso del método*, llamada *Res cogitans*; en segundo lugar, un ensayo de 1940: *Sócrates y la sabiduría griega* y en un tercer modo con la primera lección: *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* del curso Introducción a la filosofía de los griegos que impartió en la Universidad de Barcelona entre 1941-1942. El camino para desarrollar esta noción que presenta en estos escritos es divergente.

En *Res cogitans* expone la noción de historia a través de una serie de afirmaciones directas y sin un recurso a la historia de las ideas sobre historia. La

¹⁷⁹ Cfr. SPF p. 132

afirmación <<La historia es la dialéctica interna de las posibilidades humanas>>¹⁸⁰ es consecuencia de un supuesto que él asume como algo que se da al momento de razonar: el hombre se encuentra implantado y arrastrado por el ser (esto es algo que ya habría asumido y afirmado en 1935 en su artículo *En torno al problema de Dios*). Al asumir esta afirmación desgaja cuatro afirmaciones que le servirán de soporte para su concepción de historia.¹⁸¹

Aunque proceda por una serie de argumentos que van de la asunción de la implantación del hombre en el ser hasta la conclusión de que este mismo ser da las posibilidades al hombre para que sea esto o lo otro, este primer acercamiento que realiza el pensador easonense para esclarecer la cuestión de la historia, no como una historiografía, sino como algo que constriñe al mismo hombre en su ser, y con ello como problema filosófico, quedará mejor explicado en sus dos trabajos subsecuentes de la década del cuarenta —antes mencionados—.¹⁸²

Ahora bien, aunque no profundicemos en la noción de historia en este pensador, nuestro propósito es ir mostrando el camino que va recorriendo para presentar esta noción.

Como ya vimos el primer camino que recorre el pensador easonense para mostrarnos lo que es la historia filosóficamente como problema, radica en utilizar un supuesto y de éste deducir una serie de afirmaciones que concluirán en una tesis de historia como una dialéctica de posibilidades que se le presenta al hombre, desde el ser en que está implantado, para conformarse su ser. Esta manera de presentar argumentos deductivos para apoyar su tesis es algo que cambiará en los otros dos escritos en los que tratará la historia.

¹⁸⁰ SPF p. 296

¹⁸¹ Cfr. *Ibidem*; p. 296

¹⁸² Es indudable las claras reminiscencias e influencia de la historicidad heideggeriana. De aquí que se en cierta manera visible que el tipo de descripción que hace Zubiri para mostrar el problema de la historia sea sobre supuestos que de cierta manera están inspirados en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, pues cuando habla de posibilidad, proyecto, hombre instalado en el ser, es clara la inspiración heideggeriana. Basta comparar este escrito zubiriano con parte del párrafo 74 de *Ser y Tiempo*: <<La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente en *cuanto tales*>>. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2012, p. 397

En el trabajo *Sócrates y la sabiduría griega* de 1940, Zubiri trata de explicitar la noción de historia sin recurrir al supuesto de la implantación del hombre en el ser, ahora recurre a un supuesto que la filosofía ha hecho suyo: <<Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta experiencia>>. ¹⁸³

Lo que resalta de esta mostración que hace este filósofo español de la historia, entre 1937 a 1940, es que pasa del ser a la realidad, y con ello de la implantación en el ser a la experiencia en la realidad y por la realidad. Lo grave de esto es que nunca explica este cambio de ser a realidad. Ahora bien, esto llama la atención, porque para explicar una noción como historia, si bien, se fundamenta en una explicación aristotélica sobre la actualidad de la posibilidad como movimiento, es antes de esta afirmación, el supuesto, de donde parte, para explicar la historia, que en 1937 parte del ser como implantado y en 1940 de la experiencia desde la realidad, pero ¿qué pasa y por qué este cambio?

La pura explicación de cómo procede metodológicamente este pensador para llegar a su concepto de historia nos muestra un paso grave y fundamental que hace, y que nunca justifica, por qué del ser a la realidad.

Cabe aclarar que dentro de este pensamiento se entiende, por estos años en que escribe este trabajo de 1940, por realidad, como algo que existe o concreto. Esto queda justificado por dos afirmaciones: <<Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia>> ¹⁸⁴ y respecto a la experiencia <<...significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas>>. ¹⁸⁵ Aun así persiste el problema del paso del ser a la realidad como sedimento del hombre.

Para 1942, la manera de proceder que realiza el maestro donostiarra para explicar la historia como *Geschichte*, aunado con ello un ensanchamiento significativo en la reflexión de este ejercicio humano que es la historia, queda mostrado en su artículo *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado*

¹⁸³ NHD p.189

¹⁸⁴ NHD p.194

¹⁸⁵ *Ibidem*; p. 190

filosófico, donde el camino que sigue es un procedimiento —lo podría expresar así—, exposición y acercamiento que hacen otros pensadores al problema filosófico y que después en un viraje, y con pretensión de análisis radical, él encuentra dificultades en la respuesta al problema, y expone el fruto de su acercamiento radical que tiene a la cuestión.

Lo que queremos recalcar, antes de mostrar este camino que toma el pensador donostiarra para exponer su pensamiento y que lo utiliza con aseidada en su obra, es que lo importante para este trabajo no es qué respuesta o contenido da a la cuestión, sino cómo lo hace, qué método lleva a cabo. Pero como lo explicaremos a continuación su proceder de exposición, viraje y respuesta al problema, no es lo que queremos resaltar, pues a fin de cuenta eso se palpa al leer su artículo, nuestro interés es movernos en el segundo estrato que explicamos anteriormente, resaltar que lo que hace para realizar estos virajes no es otro proceder sino lo que él llama un análisis radical, pues con esto lo que deja entrever es que el problema de las respuestas de otros pensadores a la cuestión no radica en que sea esto o aquello, sino la manera de acercarse al problema. El pensador easonense es tajante, estos pensadores se acercan al problema de la historia superficialmente, lo que él pide es radicalidad y en sus respuestas expone que éstas son fruto de un radical modo de acercarse a la cuestión. Lo que queda claro es que los virajes y respuestas zubirianas son producto de esta radicalidad.

La situación metodológica es cómo acercarse a una cuestión, y en este caso, cómo tratar el problema de la historia como *Geschichte*. No nos interesa qué respuesta dio Zubiri, sino su acercamiento a la historia, es decir, el problema metodológico recae en saber cuál es ese camino radical que toma para llegar a resultados radicales y no sólo aparentes con respecto a cualquier cuestión filosófica. Este camino radical que emprende queda reflejado en la manera de acercarse y darle respuesta a la historia.

Pero nos encontramos con un problema metodológico: Zubiri nunca expone ese proceder radical, ese análisis —palabra que hay que utilizar con sumo cuidado

dado la riqueza semántica y manejo que ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento—¹⁸⁶que dice hacer.

Lo que el artículo del *Acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* muestra, cuando se expone a la historia como un acontecer de posibilidades de lo real, son los resultados de ese proceder radical. Para esto, el filósofo donostiarra realiza tres pasos metódicos en este artículo:

a) Expone el acercamiento y respuesta que se ha tenido ante el problema de la historia, principalmente en el siglo XVIII y XIX, donde el modo de entender lo histórico cambia respecto a los siglos precedentes.

b) En un viraje metódico, el filósofo donostiarra encuentra que el acercamiento de estos pensadores a lo histórico no ha sido radical, y es que no es que sus respuestas sean erróneas, sino que adolecen de una radicalidad para tratar la cuestión. No han profundizado suficiente en el análisis de lo que sea la historia y por eso sus respuestas quedan en la superficialidad. Esa falta de radicalidad se muestra en una manera más radical de presentar lo que sea la historia para él.

c) Después de exponer los problemas en las soluciones planteadas por otros pensadores ante la falta de radicalidad, en un viraje, el maestro easonense expone su respuesta ante lo que sea la historia. Esto es resultado de un análisis radical que él hace de esta cuestión, así que su resultado es lo que resalta de original y propositivo de su pensamiento en este artículo.

Pero ¿qué pasa con el análisis radical? Nunca lo expone, lo que muestra es el resultado de éste. Esta falta metodológica por su parte, queda como supuesto en su exposición al no mostrar este análisis radical, acaso ¿da por sabido que es tan claro para darlo a conocer o ya está suponiendo que el lector está realizando este análisis conforme prosigue el discurso? Y lo principal que hay que preguntarle

¹⁸⁶En esta cita lo que me interesa resaltar es la dificultad de conceptualizar la noción de análisis, bien lo ejemplifica el pensador Eulogio Palacios: <<‘Análisis’ es un término griego que quiere decir ‘resolución’; ‘síntesis’, también palabra sacada del acervo helénico, tiene su equivalencia latina en el término ‘composición’. Las dificultades que lleva consigo la semántica de estos vocablos son literalmente pasmosas: no las sospechan quienes los utilizan a troche y moche sin tiento de lo que dicen. Añádanse a estas aporías las escasas y contradictorias luces que sobre el asunto nos dan los filósofos, y se tendrá una idea del temor casi cerval que me invade en estos momentos, cuando me veo precisado a acometer la empresa de descifrar uno de los enigmas más persistentes del pensamiento humano>>. Leopoldo-Eulogio Palacios. *El análisis y la síntesis*. Madrid: Ediciones Encuentro. 2005, p. 17

¿cuál es este análisis radical?, ¿en qué consiste?, ¿es original o lo toma de algún filósofo?

Ante estas interrogantes, no cabe la cuestión ¿por qué no incluyó Zubiri el análisis radical en su exposición y sólo su resultado? La pregunta central es saber en qué consiste este análisis radical, la primera pregunta se mueve en suposiciones, y esta última es pertinente y necesaria preguntarla, porque tenemos su resultado, más no el proceder para llegar a ella.

Para explicar qué se entiende por historia en este pensamiento, el filósofo vasco emprende su andar metodológico mostrando en dos periodos de tiempo cómo concibe la historia. Aquí, procede exponiendo sucinta y linealmente las ideas que estos periodos tenían sobre la historia, no hace un análisis radical, sino que presenta en síntesis las ideas de otros.

Pero ya enuncia que su análisis radical partirá de la afirmación de la pervivencia real del pasado en el presente.¹⁸⁷ Lo que justifica este análisis es la manera de entender esta afirmación. Así que el análisis radical procederá precisamente arrojando los resultados, denotando en éstos cómo entiende esta afirmación.

Este análisis radical lo lleva a cabo por lo que afirma como análisis estructurales. Esto lo muestra por la estructura que tiene la realidad y quiere mostrar por análisis. Aunque en estos primeros años no diga qué entiende por estructura, ya podemos suponer que lo entiende, en este trabajo, como lo medular, lo que hace que todo ese cúmulo de ideas posea coherencia, es decir, lo principal, el centro en el cual giran y por el cual están las ideas que sobre la historia tiene el siglo XIX. Sin ahondar en esta fundamental categoría zubiriana hay que tomarla en este momento como un recurso metodológico con el cual se sirve para dejar claro que lo que arma, lo que posibilita el entramado conceptual, el núcleo principal de ideas por el cual se va construyendo o armando un pensamiento es: apelar a la noción de estructura conceptual. Aunque esta categoría no es mencionada tal como lo estamos haciendo por el pensador vasco, consideramos que referirse como estructura conceptual puede esclarecer un poco

¹⁸⁷ Cfr. NHD p. 364

este recurso que posibilita mostrar lo esencial de un pensamiento tal como trata de hacerlo éste.

El filósofo donostiarra utiliza esta palabra, radical, para señalar que su entender la historia es de manera profunda. Esta radicalidad es la pretensión de que la historia es vista como afectación al ser del hombre, lo radical consistirá en mirar de distinta manera la historia. Al mirarla de distinto modo no niega las otras miradas que ya expuso, sino que esta nueva mirada pretende ser más profunda, esta mirada consiste en que la historia es tratada en una relación diferente con el hombre, es decir, la radicalidad que propugnaba consta de mirar el problema desde un nuevo ángulo, este nuevo mirar pretende ser radical y con ello, profundo. Esta profundidad dará ocasión para posibilitar las otras visiones de la historia y en esta posibilidad consistirá lo radical de su visión.

En su análisis presenta tres momentos de la estructura que va mostrando —la historia—: el acto humano, suceso y proyecto, y es que conforme va describiendo esta estructura va dotando de una profundidad explicativa cada momento estructural. No los niega, y vuelve a ellos, que como estructura se mantienen articulados. Lo que hace con esta descripción es adentrarse a lo que permita esta articulación estructural, los nudos o armazones que permiten la estructura conceptual. Si recurre a términos nuevos que apoyen a los ya dichos es por la descripción estructural, es decir, lo que hace es ir describiendo las piezas conceptuales que permiten conformar una estructura conceptual, que en este caso es la historia.

Como se aprecia en este trabajo zubiriano, nos quiere presentar la estructura de la historia en tres momentos, del superficial al más profundo, y en un procedimiento de muestra y descripción. La estructura es: a) el acto humano; b) suceso; c) proyecto. Cuando él promete mostrar la estructura del <<hacer>> se está refiriendo a estos tres momentos que por medio de un análisis radical irá profundizando en cada momento de la estructura hasta completar la descripción de esta estructura conceptual.

Lo que a uno, como simple lector, le muestra este escrito es que el maestro donostiarra procede por medio de una descripción de la estructura de una manera

como se patentiza la historia —no es que la historia se patentice como una cosa real, sino que es un concepto de algo real— y que no es otra que el <<hacer>> de actos y cosas por parte del hombre. De aquí parte y por medio de una descripción de cómo se va presentando este <<hacer>> humano va a ir mostrando la estructura de éste. A esto le llama proceder radicalmente, porque lo que quiere es llegar hasta lo más profundo y esencial del <<hacer>>.

Ante este abordaje, que realiza el filósofo easonense ante el problema filosófico de qué es la historia, cabe afirmar que no procede metodológicamente utilizando la fenomenología eidética, porque, si bien, lleva a cabo una descripción de lo que se le presenta como un fenómeno, y que no es otro que el <<hacer>> humano, parte de una afirmación y un supuesto. La afirmación que demostrará por medio de mostrar la estructura del fenómeno que se le presenta. La afirmación es la pervivencia real del pasado en el presente, y el fenómeno que se le muestra es que <<la historia se halla tejida por las cosas y actos que el hombre hace o no hace, hace de una manera o hace de otra>>. ¹⁸⁸ Esto es que, el hombre es un hacedor de actos y cosas. El problema está en que el fenómeno del cual quiere partir para fundamentar y esclarecer la historia es un supuesto que hay que esclarecer, no es algo que sencillamente se presente como fenómeno a la conciencia o la inteligencia como gusta referirse Zubiri. Por lo que, si parto de un supuesto, no estoy iniciando con un proceder fenomenológico. Bien lo dice Edith Stein respecto al método fenomenológico <<(la fenomenología) no le estaba permitido presuponer como firmemente establecido resultado alguno de las ciencias positivas, ni tampoco hacer uso de la experiencia sin más>>. ¹⁸⁹ Ahora bien, también se podría decir algo de la afirmación, pero aquí cabe la sospecha de que precisamente un supuesto análisis fenomenológico nos ha arrojado tal afirmación y lo que quiere metódicamente el pensador donostiarra es presentar el resultado, en este caso la afirmación como lo que quiere demostrar por medio de una descripción fenomenológica, es decir, que el resultado de un procedimiento lo

¹⁸⁸ NHD p. 367

¹⁸⁹ Edith Stein, << ¿Qué es la fenomenología?>> en: *Ídem; Obras Completas III. Escritos filosóficos*, Madrid, Coeditores: Editorial Monte Carmelo, Editorial de Espiritualidad y Ediciones El Carmen, 2002, p. 549

coloca como lo que hay que demostrar sabiendo que el proceder nos tiene que arrojar su demostración, esto que pareciera ser un recurso un tanto elaborado, tendría un fin, que al demostrar la afirmación por medio de un análisis o descripción fenomenológico nos garantizaría la claridad en la mostración. Este supón que estamos exponiendo tiene también el otro lado, que simplemente Zubiri va a demostrar por medio de un análisis la afirmación. Ahora bien, cuál es la solución plausible. Si nos atenemos a la primera respuesta, nos estamos manejando en un supón que le adjudicamos al pensador español, que si bien, podría corresponder a su proceder metódico, esto implicaría alejarse de lo que el texto nos presenta, nos estaría, precisamente, moviendo en el terreno de los supuestos. Si tomamos la segunda respuesta, nos atenemos a lo que nos está presentando el mismo texto zubiriano, pues bien, si apelamos al primero o la segunda respuesta, Zubiri hace un análisis que no es fenomenológico. Pero ¿qué análisis hace?

El análisis radical que pretende presentarnos este pensador radica en que parte de una afirmación que quiere demostrar por medio de un análisis radical, este consiste en ir presentando afirmaciones que se irán mostrando por medio de explicaciones. Estas afirmaciones parten de un supuesto —que ya expusimos— y funcionan como partes descriptivas de este supuesto, es decir, la descripción está sujeta a un supuesto y lo que se quiere mostrar es que éstas le pertenecen como partes de una dimensión de su ser, esta dimensión consiste en la historia y esta dimensión responde al problema filosófico de la historia.

Por otro lado, la pregunta que le hacemos a este proceder no es por los contenidos de esta descripción, sino por qué la descripción toma a este fenómeno del hacer como una estructura, ¿acaso es un supuesto zubiriano proceder sus análisis o mostrar lo que quiere por medio de ver el fenómeno como una estructura? O ¿es el camino de la descripción lo que me arroja la estructura como perteneciente al fenómeno mismo?

Lo que podría quedar claro en este proceder zubiriano es que utiliza una descripción que le permite mostrar tres momentos de la historia. Lo curioso es que muestra estos momentos de un modo estructural, es decir, que como momentos

se conforman sin negarse, pero que en cierta manera se van superando en profundidad y que el último momento en profundidad posibilita el segundo y éste al más visible y en cierto modo más patente. Esta manera de copertenencia sugiere la idea que se vea como una estructura de estos momentos. Aunque él llame, en este escrito y sólo en este, al despliegue explicativo del <<hacer>>: estructura, le adjudicamos, sin justificación y con una tendencia a la claridad, que se está moviendo en una estructura no física, sino conceptual. Es lo que queremos referirnos cuando en nuestras preguntas planteamos si esta estructura conceptual es un producto de la descripción o es un supuesto por el cual él se dirige y trata la realidad o es una manera de cuestionar la realidad, y con ello está utilizando un recurso metodológico en que al desarrollar alguna explicación teórica utilice el concepto de estructura para facilitar el manejo de la realidad.

Cabe por último plantearle tres preguntas al análisis estructural en esta segunda etapa: ¿Cómo se relaciona el método zubiriano —anunciado en la introducción de este trabajo— con el análisis estructural presentado por él en esta etapa?, ¿el análisis estructural es un análisis fenomenológico o tiende a otra cosa, y si es esto, qué es? y ¿qué es el análisis estructural visto desde un método y el cual estamos mostrando?

Dos conclusiones metodológicas arrojan esta manera de abordar la <<historia>> en el pensamiento ontológico zubiriano:

- a) El camino que toma para abordar la cuestión de la historia es una descripción,
- b) La manera de presentar esta descripción es mostrar la estructura de lo que hace patente a la historia: el <<hacer>> en la realidad por parte del hombre.

De todo esto exponemos dos problemas metodológicos que encontramos en el trabajo zubiriano:

- a) No aclara qué análisis va a llevar a cabo para mostrar su pensamiento sobre la historia, sino que nos muestra la estructura de una afirmación que a la postre nos aclarará la cuestión de la historia,
- b) Surge la cuestión, si esta estructura es un supuesto o es resultado de una descripción previa al desglose de la estructura.

Lo que debe quedar claro en un primer momento en este pensador, para pasar a su tercera época, es que cuando declara que quiere mostrar la estructura de algún problema filosófico, por él planteado, también se está refiriendo a lo radical, último o profundo del problema, es decir, estos términos se utilizan para llegar a lo que él considera es la respuesta que mejor responda a la cuestión planteada, a esta respuesta y a el camino para llegar a ella lo llama: lo radical o estructural del problema. Otra manera de entender esto es que el modo de abordar el problema es radical. Ahora bien, los modos de llegar a esa radicalidad son principalmente la descripción o análisis del problema o la realidad que responda a esta cuestión. Esta descripción la realiza dando y apoyándose en afirmaciones que son de él o tienen influencia aristotélica o heideggeriana. El problema con el proceder zubiriano radica en que si bien trata de justificar algunas afirmaciones que son suyas, otras las presenta sin previa justificación, por ejemplo, cuando parte de algunas afirmaciones para mostrar la religación, no dice como llega o de donde provienen esas afirmaciones que le ayudan para responder a la cuestión.

.

Si queremos recoger lo que metodológicamente el pensamiento zubiriano nos ofrece en esta segunda época esto consistiría en: aborda con sus propios planteamientos los problemas del ser;¹⁹⁰ historia;¹⁹¹ saber; el horizonte filosófico;¹⁹² la religación;¹⁹³ la filosofía (su función, experiencia y objeto);¹⁹⁴ la verdad; el haber —que en la tercera época abandonará y verterá esta concepción

¹⁹⁰ Cfr. *Res cogitans*, p. 294-298; *En torno al problema de Dios* donde en cierta manera todo el trabajo ostenta una referencia al ser heideggeriano de *Ser y tiempo*.

¹⁹¹ Cfr. *Res cogitans*, p. 296-297; *Sócrates y la sabiduría griega*, p.194-195 y *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* donde el problema de la historia es abordado a partir de la página 362.

¹⁹² Cfr. *Sócrates y la sabiduría Griega*, p. 192-202 y el texto referencial *Sobre el problema de la filosofía*.

¹⁹³ Cfr. *En torno al problema de Dios* texto inaugural del problema de la religación que irá madurando su abordaje en el transcurso del pensar zubiriano.

¹⁹⁴ Este problema de la filosofía es uno de los que más caracteriza esta segunda época zubiriana, pues son varios los textos que lo abordan desde diferentes perspectivas, por ejemplo, el objeto de la filosofía y su diferencia con la ciencia es tratado en el *Prólogo a la historia de la filosofía de Julián Marías*, 312-313 p.; para aclarar el objeto de la filosofía *Naturaleza historia Dios*, p.146-151; para la función de la filosofía está el texto *Nuestra situación intelectual*, p.51-57; en *Sócrates y la sabiduría griega* se trata la experiencia de la filosofía, 187-193p.; en *El saber filosófico y su historia* expone tres conceptos de filosofía y en *Hegel y el problema metafísico* da las tres metáforas de la filosofía, p.284-287

en un tratamiento más riguroso y original como la realidad¹⁹⁵— y la posibilidad, cuando trata estas concepciones convertidas en apoyatura a algún problema o en algún problema filosófico lo hace con una metodología que se atiene a la descripción de realidades categoriales o conceptuales, al recurso de la historia de la filosofía y al uso de la etimología.¹⁹⁶ Pero cabe aclarar que con estas mismas concepciones convertidas algunas en problema en esta época —en cierta manera el problema del horizonte es subsumido como apoyadura metódico en sus cursos del segundo momento de la tercera época; el problema de la filosofía quedará como referencia, y ya no abordado en sus cursos posteriores; y la concepción del <<haber>> que en cierto modo se superara y se verterá en forma rigurosa como la concepción central zubiriana de realidad— van a seguir siendo abordadas por él en su etapa metafísica, pero cambiando en algunos aspectos su metodología. Un ejemplo claro consiste en su tratamiento de la historia como problema filosófico en: los escritos de *Naturaleza, Historia, Dios*; en la tercera época, en un primer momento, en las lecciones de 1960 en *Acerca del mundo* y en un segundo momento, en 1974 con *Realitas I*; del mismo año, en el curso de tres conferencias sobre las *Tres dimensiones del ser humano* de manera diferente.

Este tratamiento consiste en que va ampliando y radicalizando el abordaje que va haciendo de la historia, en un primer momento en *Naturaleza, Historia, Dios* lo hace desde una metodología de descripción de la concepción problematizada y recurriendo a la historia de la filosofía que desde la postura de P. Ramos es desde una interpretación recibida —con todas las implicaciones que ya le discutimos, y que no le hacen justicia a este recurso como primer momento en comparación con la historia desde los horizontes—, en segundo momento que corresponde a la

¹⁹⁵ Esta categoría del <<haber>> que no retomará para la tercera época y en cierto modo se referirá a ésta subsumiéndola y tratándola con rigor filosófico en la categoría de realidad. Esta categoría del haber aparece sin un tratamiento profundo en dos trabajos: *En torno al problema de Dios* parte IV y en *Ciencia y realidad*, p. 124-125

¹⁹⁶ Existen algunas concepciones zubirianas que en su tercera etapa retomará dándoles un nombre nuevo o dotándolas de un significado más amplio, por ejemplo: El <<unum>> que es mencionado en *Ciencia y realidad* aparecerá en *Sobre la esencia*; <<algo>> que aparece en el primer trabajo es mencionado en *Inteligencia y logos* o las dos concepciones que aparecen en *El acontecer humano...* <<marcha>> y <<proyecto>>, que son retomados dándoles una carga significativa más amplia en *Inteligencia y Razón* y su curso sobre *las tres dimensiones del ser humano* respectivamente.

tercera época de su pensamiento, Zubiri abordará la historia desde una metodología que corresponde con su método talitativo-transcendental, aunque este método empieza a vislumbrarse en sus lecciones de 1960 y al final de 1945 está en ciernes. Es en las lecciones de 1974 donde se ahondará en la radicalidad anhelada por el propio pensador easonense, como ya se apuntó, su pensamiento fue desplegándose y con ello ahondando en algunos problemas que en sus primeras épocas fueron señalados o tratados escuetamente en comparación con el tratamiento de los mismos que en sus últimos años pensará, el ejemplo de ello es el de la historia que le acompañó todo su peregrinar intelectual. En contraste con esto fue el problema de la verdad, donde en esta etapa, que estamos tratando, sólo apunta y no desarrolla más que una breve mención en *Naturaleza, historia, Dios*, en cambio, no es hasta *Inteligencia sentiente* donde adquiere todo el desarrollo que este pensador le dio.

También se debe señalar que en esta segunda época zubiriana la utilización del recurso a la historia de la filosofía se da de dos maneras:

a) De una manera interpretativa recibida —postura de P. Ramos— y que consideramos insuficiente, a lo que proponemos, también se considere desde una postura historiográfica llamada problematismo. Pero al ser mostrada y utilizada por el mismo maestro easonense lo hace de un modo dialéctico. Por ejemplo, en su trabajo *¿Qué es saber?*

b) Desde los horizontes occidentales, que si bien, en esta época es teorizada, ya en sus cursos posteriores se mostrará que desde esta postura va a considerar la historia de la filosofía como recurso metódico, y

c) Aunque esta tercera manera no la considera P. Ramos como un modo en que Zubiri utiliza la historia de la filosofía, consideramos pertinente mostrar que hay dos modos derivados de la primera manera desde la cual utiliza y presenta la historia de la filosofía en su tercera época de modo diferente a lo que mostró en esta segunda época. Estos dos modos derivados de la primera interpretación recibida les hemos nombrado:

1. Presenta la historia de la filosofía desde grupos de pensadores que responden a la cuestión que planteó. Lo que hace que los pensadores se agrupen y que

Zubiri les nombre a cada grupo de diferente modo es que la respuesta que dan esos pensadores es similar, y él los agrupa porque la respuesta es similar o el sentido de su respuesta es parecida.

2. Presenta la historia de la filosofía como la hace en el primer modo, pero lo diferente está en que tanto la manera de presentar las ideas como su crítica a esas tesis lo hace desde su postura. Lo que hace es mostrar los inconvenientes de esas tesis argumentando desde su postura o tesis, el ejemplo más claro es cuando en *Sobre la esencia* presenta las tesis hegelianas sobre la esencia y muestra los inconvenientes de dichas tesis hegelianas, lo hace desde sus tesis que ya podemos llamar zubirianas. Dejando a un lado lo valorativo, esta manera de utilizar la historia de la filosofía es algo que mostramos.

Si bien, va a seguir recurriendo a la etimología y a la historia de la filosofía desde un enfoque problemista, la descripción se decantará en análisis de la estructura de las realidades problematizadas, pasando de lo <<talitativo>> a lo <<transcendental >> y vislumbrando desde lo <<transcendental>> lo <<talitativo>>.

2.2. Método entre 1944-1983.

En este inciso pretendemos mostrar el método que siguió el filósofo easonense entre 1944 a 1983. En este trayecto es cuando fue desarrollando su metafísica intramundana y extramundana: <<Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica>>.¹⁹⁷ La justificación de la etapa ontológica a la metafísica la da él mismo en una afirmación que aparece en su prólogo de la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*: <<Heidegger atisbó la diferencia entre cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. >>¹⁹⁸. Esta afirmación que declara en 1980 es la muestra y argumento del desarrollo de su

¹⁹⁷ NHD p.15

¹⁹⁸ *Ídem.*

metafísica a partir de *Sobre la esencia*. Aquí es cuando hace el distingo y la primariedad de la realidad al ser. Ahora bien, esta afirmación, junto a otras afirmaciones, posibilita su tesis por una realidad sustantiva como estructura dinámica, que junto con la otra tesis: ante una logificación de la inteligencia, una inteligencia sentiente, conforman los pilares del pensamiento zubiriano que corresponde al periodo metafísico.

Pero aunque el cambio de lo fenomenológico a lo ontológico y de éste a lo metafísico puede suponer un cambio de preocupación filosófico, es en el mismo prólogo, retomado de *Naturaleza, Historia, Dios*, donde podemos presentar la afirmación por la filosofía de las cosas¹⁹⁹, tema de la etapa fenomenológica, como la que puede subscribirse para la etapa ontológica y metafísica. Esto se justifica porque si atendemos a las afirmaciones y problemas de estas etapas, éstas tienen que ver con Dios, la realidad o ser y el modo de acceso que esta cosa real se da en el hombre. Es decir, la cosa es tratada como realidad, ser y fenómeno —dependiendo de la etapa—, el fundamento de esta cosa es la consideración filosófica de Dios —que irá desarrollando en su transcurrir doctrinal hasta su artículo y conferencia sobre la eucaristía— y el acceso a esta cosa, que en cierto modo se ejemplifica en la inteligencia, desde su origen en los cursos universitarios hasta *Inteligencia sentiente*. Ahora bien, si nos atenemos al prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios*, y con ello a las mismas palabras zubirianas, esta filosofía de las cosas no es otra que el tema que permanece en su desarrollo doctrinal. Que en la primera etapa, el acercamiento y ejercicio de la filosofía de las cosas sea fenomenológico denota una etapa en su pensamiento, que el ontológico sea otra etapa, en tanto él pretenda con ésta la radicalidad por las cosas, sigue con el tema de la filosofía de las cosas. Es hasta la etapa metafísica donde el pensador donostiarra consolida un pensamiento propio: donde trata de justificar la radicalidad de la filosofía de las cosas. Es decir, en sus tres etapas el tema es la filosofía de las cosas. El ir buscando la radicalidad de estas cosas en sus tres subtemas Dios, inteligencia y realidad es lo que constituye el desarrollo metafísico zubiriano.

¹⁹⁹ Cfr. NHD p.14

Por eso una afirmación como: << Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. >>²⁰⁰ Denota un desarrollo filosófico que queda marcado por tres etapas donde el tema es el mismo, pero el modo de ir abordándolo y justificando es lo que queda expresado en las dos tesis zubirianas que sostienen su pensamiento metafísico: ante una logificación de la inteligencia, una inteligencia sentiente, y ante una entificación y sustancialidad de la realidad, propone una realidad sustantiva como estructura dinámica. Aquí ya nos encontramos con estas tesis que se van desarrollando y justificando en esta etapa metafísica el problema que la misma tesis trata de paliar. Pero también son propuestas ante un tema que ya desde sus primeros escritos se deja entrever como la filosofía de la cosa, y que ya enunciado y mantenido en todo su pensamiento que es el de <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>.

Así tenemos un tema, dos tesis y dos problemas que soportan el pensamiento metafísico zubiriano. Si atendemos al asunto del juego de este pensamiento ya se nos puede ir alumbrando como los mismo subtemas: Dios, inteligencia y realidad. Estas categorías no son nada nuevo en Zubiri, sino los viejos asuntos que siguen cuestionando al hombre y que él busca tratar de modo metafísico. Ya no desde lo ontológico, sino metafísico intramundano y extramundano. Así las pretendidas afirmaciones que tratan de ejemplificar el problema y tema primordial en su obra, en el hombre o sólo en la noología, no atienden que estos son acuciantes en él, porque están supeditados al esclarecimiento de Dios, la inteligencia y la realidad. Así el abordar al hombre y la inteligencia, desde una metafísica y para una metafísica, es consecuente con la misma afirmación zubiriana de su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios*.

Ahora bien, ésto da paso a considerar el método de esta etapa. Cabe señalar que una simple lectura que no atienda de un modo cronológico cómo va desarrollando su método, llamado por nosotros talitativo-transcendental, puede caer en la simplicidad de declarar que este método se muestra, en este pensamiento de estos años, cuando transcendentamente describe lo real como real, esto es cuando se presenta la metafísica zubiriana, y talitativamente, cuando

²⁰⁰ NHD p.15

describe el acto de la aprehensión sentiente intelectual de lo real como real, esto es, la noología. Pero considerar estas descripciones talitativas y transcendentales que hace Zubiri de la realidad de modo tan superficial es falsear su método. Este camino se muestra en su mismo desarrollo doctrinal, es decir, este método se presenta cuando se da el pensamiento.²⁰¹ Lo talitativo y transcendental se va mostrando cuando él mismo hace filosofía, y esto es posible porque va recorriendo un método. De ahí, que este método se vaya desarrollando conforme va desarrollando su pensamiento. Por lo que, lo talitativo y transcendental no se da por separado, sino que se da en una unidad estructural, por eso el guión denota esta unión: talitativo-transcendental. Por lo dicho, este método se muestra como talitativo-transcendental tanto para su metafísica y su noología.

Ahora bien, en esta tercera etapa —como el mismo maestro donostiarra declara en su prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios* la llamaba etapa metafísica— donde se puede vislumbrar un método que no sólo se agota en descripciones o usos etimológicos para abordar las cuestiones planteadas, sino que sin abandonar estos recursos metódicos es aquí donde su camino dentro un de <<proyecto filosófico>> adquiere paulatinamente una expresión que conforma un método que se desarrolla en el transcurso de su ejercicio filosófico y cuya intención es precisamente desplegar un <<proyecto metafísico o filosófico>>. Este método es el talitativo-transcendental.

Es en esta etapa donde podemos rastrear un método que en comparación con la etapa anterior es propio de Zubiri. Como esta etapa es la más original según palabras del filósofo español en su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios*, puede considerarse este método que prosiguió para desarrollar ese pensamiento como un camino o método original. Así que tendríamos que ese método, que en la segunda etapa corresponde a unos intereses ontológicos, en la tercera etapa es un método que va en vías de un interés metafísico. Pero no tomando —aunque si las cuestiones- el modo como fue abordado las cuestiones en la etapa anterior,

²⁰¹ De ahí que los elementos metódicos que enunciamos en la introducción y que nos permiten afirmar que en este pensamiento hay un camino talitativo-transcendental son precisamente lo talitativo <<y>> transcendental que se va desplegando cuando va haciendo su metafísica intra y extra mundana en su etapa madura. De aquí que se pueda afirmar que este método tal y como le hemos llamado se da a partir de su etapa madura.

sino con los recursos metódicos por él ensayados se enfrenta a una veta metafísica. Esto hace que el método anterior tomado en sus recursos metódicos, y en cierto modo, las cuestiones filosóficas también pero abordadas y respondidas desde un ámbito metafísico, sean utilizados para una nueva manera de conducirse, pues el cambio de <<proyecto filosófico>> fue otro, ahora el camino le conduce a lo trascendental de la realidad. Pues bien, si queremos vislumbrar este método hay que verlo desde la metafísica que fue desarrollando en esta etapa y aquí es donde encontramos la justificación del método talitativo-transcendental. Como un método que va de A a B es aquí donde este recorrido es impulsado por lo que hemos llamado <<proyecto metafísico zubiriano>>. Este <<proyecto>> que fue desplegándose en toda esta etapa fue realizado precisamente por método el talitativo-transcendental. Este método fue madurando desde 1944 hasta 1983. Pero no se piense que Zubiri hubo planteado desde 1944 un método talitativo-transcendental, sino que este método fue conformándose en el transcurso de sus cursos. Es en *Sobre la esencia* cuando de una manera más explícita ya podemos vislumbrarlo y esto porque es aquí donde encontramos una justificación desde los planteamientos zubirianos por los cuales podemos nombrarlo talitativo-transcendental. Ahora bien, hasta aquí hay que tener en cuenta que este método responde a un interés filosófico o como diremos a un <<proyecto metafísico>> y ante la problematicidad de la realidad —entendida coloquialmente— hay que tratar de buscar un esclarecimiento, Zubiri lo plantea y responde desde una metafísica propia. De aquí que tenía que conducirse desde un método.

Respecto a lo que se ha dado en llamar la metafísica zubiriana, Bañon hace una aclaración que en su momento tendremos que retomar para esclarecer la descripción como recurso metódico. Esta aclaración es entre filosofía primera y metafísica. En lo que respecta a lo que hace Zubiri sería según el estudioso zubiriano una filosofía primera y no tanto una metafísica, porque <<cuando [Zubiri] se dedica no a interpretar, ni a especular o conceptuar sobre lo que está dado, sino simplemente a intentar describirlo del mejor modo posible. La filosofía primera a, diferencia de la metafísica, tendría que dedicarse a esa tarea que

aparentemente es tan sencilla pero que, en realidad, es la más complicada y que consiste en tomar los hechos tal y como nos están dados y describirlos independientemente de toda teorización conceptual.>>²⁰² A esta aclaración tendríamos que objetarle, que Bañon, primero, está reduciendo la obra zubiriana a una descripción y esto porque él está tomando —aunque no lo diga, pero es clara la reminiscencia— la propuesta de Husserl de una filosofía primera como una descripción desde una fenomenología trascendental —aspecto que tendríamos que mostrar en Zubiri en cuanto a su método— y segundo, por lo tanto se está olvidando, que si bien, el pensador easonense no declaró en sus obras publicadas o en los cursos que posteriormente fueron publicados que él tenía un proyecto metafísico —aspecto que le atribuimos en cuanto <<proyecto>> pero no en cuanto que hace metafísica, porque en esto es claro el maestro donostiarra— es en *Sobre la esencia* y en su curso *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* donde esclarece cómo entiende metafísica, y ateniéndonos al prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* donde plasma sus etapas reflexivas es pertinente llamar a lo que él estuvo haciendo, metafísica. También en su misma obra se puede constatar su objetivo y mostración que fue lo trascendental.

Ahora bien, si es cierto que el pensador donostiarra describe este trascendental y que si para Bañon es filosofía primera —su referencia es Husserl cuando plantea a la fenomenología trascendental en *Ideas* como filosofía primera— es pertinente aceptarlo, pero lo que tendríamos sería un problema pues estaría tanto la metafísica como proyecto y la filosofía primera como proceder metódico, por lo que la cuestión radicaría en que la metafísica y la filosofía primera estarían subsistiendo en la misma obra zubiriana algo que si nos atenemos a lo que aclara Bañon sería una contradicción, por lo cual tendríamos que ceñirnos a lo que el mismo Zubiri afirmó que en esta tercera etapa era metafísica, ahora bien, que proceda por descripción para mostrarnos lo trascendental de la realidad y que hace Bañon le llame filosofía primera con claras reminiscencias a Husserl estaríamos aceptándolo siempre y cuando no se niegue que Zubiri estaba

²⁰² Juan Bañon, <<Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad>> en: Javier Muguerza, Jesús Conill y otros. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. España, Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1995, p. 92

haciendo un ejercicio metafísico. Que este ejercicio le falte justificación, la misma obra zubiriana fue un empeño de eso y las obras referidas constatan esa justificación. Por lo tanto, sin negar esta metafísica como proyecto aceptaremos que Bañon tiene razón al colocar como filosofía primera la descripción zubiriana, pero siempre y cuando no neguemos que esta descripción es parte metódica de un proyecto metafísico. Respecto a la cuestión de convivencia de la metafísica y la filosofía primera en la obra zubiriana tendremos que aclararlo.

Como un primer paso para esclarecer esto hay que considerar que el pensador easonense, dadas las referencias señalada, hace metafísica, que dentro de su metodología la descripción, sea lo que constantemente nos muestra, es aspecto que no se puede negar, pero que a esta descripción, siguiendo en esto a Bañon, se muestre como filosofía primera es afirmar que Zubiri hace descripciones fenomenológicas, y que éstas son conforme a las prescriptas por Husserl. Pero además que a esto se adhiera el mote de filosofía primera como lo sugiere Husserl es concederle a Zubiri el adjetivo de husserlista, es decir, que él se adhiere a la causa de Husserl, aspecto que queda refutado en sus constantes críticas a su obra. Pero de aquí que las descripciones que hace el filósofo donostiarra no sean fenomenológicas hay que demostrar que precisamente son, y si lo son, cómo lo hace, pues, puede suceder que Zubiri siga a Husserl en varios aspectos y lo cuestione en otros. Esto de distinguir metafísica y filosofía primera puede concluirse momentáneamente, dado que la intencionalidad de este trabajo es otra, que la filosofía primera tal y como la concibió Husserl en su propuesta y a simple lectura de la obra zubiriana son diferentes, pues el filósofo español estaba proyectando una metafísica y no una filosofía primera, ahora bien, que la descripción sea metódicamente su manera de proceder para mostrar las estructuras de la realidad no hace que se diga que sea filosofía primera, pues tendríamos que mostrar que este pensamiento está llevando a cabo las descripciones tal y como Husserl propugna, caso que como veremos a simple perspectiva no se realiza, pues ya de comienzo, Zubiri tiene antes de describir concepciones que le permiten realizar las descripciones, por ejemplo, la talidad. Aspecto que para Husserl no procede dado que antes tiene que suspenderse las

concepciones para realizar dicha descripción. Por lo tanto, la filosofía primera que se pudiera adjudicar al filósofo easonense, en cuanto utiliza descripciones, no procede, lo que se da en él es una metafísica intramundana que se sirve de la descripción para ir mostrando esa metafísica, ahora bien, ¿qué sea esa descripción en esta metafísica? Es un aspecto medular que este trabajo tiene que tratar de esclarecer.

Pero todo esto pareciera responder por un nuevo método al servicio de un interés metafísico. Pero surge una cuestión y radica en que no es que Zubiri no haya nombrado o hecho público un método talitativo-transcendental —aspecto que no implica que no haya realizado ese método talitativo-transcendental— o que los zubiristas y zubirianos no hayan mostrado y justificado qué método llevó, aspecto que sobrepasa las meras apelaciones de Diego Gracia de que el pensador easonense hizo una fenomenología radical o Conill haya dicho que esta filosofía realiza un método físico o para Juan Bañón que este pensamiento realiza una filosofía primera a base de una fenomenología física, sino que todo esto implica que para esclarecer que Zubiri hace un método, que se supone talitativo-transcendental, y en qué consiste, hay que plantear no sólo en qué consiste el impulso que llevó a ejercer ese método, y que no es otro que un <<proyecto metafísico>> que lo envuelve, sino superando las explicaciones de la misma metafísica realizada por él mismo en su obra y por sus comentaristas y con ello desde lo que se ha venido practicando como la lectura de su obra desde su noología, ante todo esto, hay que plantearse el problema fundacional que yace en esta tercera etapa y que alcanzamos a ver desde la primera y segunda etapas, pues él mismo lo refiere en toda su obra, aunque le llame <<objetivismo>> para la primera etapa, el <<haber>> en la segunda, <<realidad>> e <<inteligencia>> en la tercera, todo esto, que no es sino producto de su reflexión filosófica, que es impulsada por lo que consideramos y ateniéndonos al mismo maestro donostiarra es su problema fundacional en toda su filosofía y que no es otro que lo físico en su estructura radical o constitutiva.

Es lo físico tratado desde la filosofía y no es que nos refiramos a la filosofía de la naturaleza, sino que es lo físico como problema filosófico. Este término que

no es tan claro en la obra zubiriana pero que es de una fundamentalidad radical es lo que impulsa a nuestro entender toda su reflexión, pues ésta empieza tomando lo físico y sin abandonarla la aborda filosóficamente, de ahí que lo que haga sea metafísica, pues busca allende en eso físico lo más claro y último de lo físico mismo, y eso no es otra cosa para Zubiri que metafísica. Este modo de abórdala es filosófica, de aquí que para este pensador la metafísica sea igual a filosofía. Pero se acusará que esto no es nada nuevo pues al cabo los filósofos ejercieron metafísica al criticarla o al hacerla partiendo de lo físico, pero aquí es donde el método talitativo-transcendental da expresión de que todo este trayecto del punto A, lo físico, a lo B, lo transcendental, no es otra cosa que un trabajo metafísico.

De esta posición interpretativa —que en cierto modo tomamos desde el mismo Zubiri, y en la cual no estamos proponiendo nada nuevo, sino que su misma obra da clara cuenta de que lo físico es el problema fundacional de su metafísica— se puede considerar que la realidad, Dios —desde sus tres momentos de realidad como mostración filosófica y no en cuestión de fe y teológica— el hombre, la inteligencia, son precisamente expresión de que lo físico en ellos es lo que problematiza esta filosofía. Y no es que la inteligencia o la realidad en su construcción metafísica o noológica le preocupe, pues estas son precisamente respuestas que él da ante lo físico de éstas, es decir, que es lo físico de la inteligencia o la realidad lo que le llevó a hacer metafísica para explicarse lo físico último de ellas. Él le llama estructura o índole radical a lo último que puede explicarse de lo físico y que la ciencia no llega a esclarecerle. Es aquí donde entra la metafísica zubiriana como respuesta a lo físico de las cosas y con esto se justifica el método talitativo-transcendental, que aunque Zubiri no lo nombre, lo ejerce, y que en cierta medida lo encontramos justificado en *Sobre la esencia* y en *Inteligencia sentiente*.

Pero puede haber una objeción ante lo dicho, y es que para Bañón <<la tesis zubiriana de la congeneidad radical entre la inteligencia y la realidad intenta ser así la superación radical de la logificación y de la entificación>>²⁰³ y que él justifica

²⁰³ Juan Bañón, <<Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad>> en: Javier Muguerza, Jesús Conill y otros. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. España, Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1995, p. 78

porque <<la interpretación zubiriana de la historia de la filosofía se condensa en dos expresiones: logificación de la inteligencia y entificación de la realidad>>²⁰⁴, habría que preguntarle a Bañón que en el fondo esto, que ciertamente no negamos, parte de un <<proyecto filosófico>> que busca esclarecerse por la estructura física de las cosas, que estas sean la inteligencia y la realidad es asunto que lo mismo físico le llevó a abordar y responder, que haya tomado la historia de la filosofía y en ella haya interpretado un predominio del logos y del ente es asunto que adquiere justificación porque se estaba preguntando por lo físico de las cosas. Y aquí no estamos suponiendo que el filósofo easonense se haya cuestionado por lo físico y lo haya llevado a hacer metafísica, sino que él mismo lo muestra en las constantes referencias y apelaciones que hace cuando muestra las cuestiones que aborda y la resolución que le da, y que no es otra que un mostrar que lo que aborda es físico desde lo filosófico, y que esto es lo transcendental. Es el caso de la inteligencia, lo real o lo moral entre otros, pues ¿por qué recalca la expresión real y físico o realidad física en sus cursos y obras publicadas?

Ante todo lo dicho es pertinente decir que el problema intrínseco de Zubiri fue el esclarecimiento de lo físico, precisamente lo físico del hombre —desde la personalidad hasta la religación— cuyo acto intelectual, la realidad y Dios mostraron que en el fondo lo físico de estas cuestiones fue la incesante inquietud que lo motivaron a pensar una metafísica cuyo garante fue lo físico como expresión de lo radical. De ahí la afirmación que constantemente declaró y que es un lugar común entre los estudios zubirianos: desde las cosas mismas y no a las cosas mismas. Este desde es precisamente desde lo real y físico de la cosa real. Ya en los incisos pertinentes se aclararan estas afirmaciones, pues parte de algo o la cosa físicamente, y desde su postura filosófica presenta lo que considera la realidad de la cosa, de aquí que de una sola cosa tanto física como real se abra en comunicación transcendental con otras cosas mostrando no sólo lo real de la cosa, sino <<la>> realidad. Lo que sí debemos tomar, en estos momentos, de este pensamiento, no sólo es lo real, sino lo físico desde lo cual se va mostrando su

²⁰⁴ *Ídem.*

metafísica. Esto se puede constatar en *Inteligencia sentiente* << [...] lo que buscamos es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal. Un concepto general no nos da la realidad física misma de la intelección>>²⁰⁵ o en *Sobre la esencia* donde el aspecto metodológico que guía todo este trabajo zubiriano es: <<Enfrentados directamente con la realidad misma, es en ella donde ha de buscarse eso que es su esencia y cuál es la índole de aquellos cinco puntos [las tesis que quiere demostrar], es decir, cuál es esa que llamaba <<función especial>> que lo que designamos con el nombre de esencia desempeña dentro de la cosa real misma y por lo que ella es en sí misma. Esta función es lo que constituye la esencia como momento estructural <<físico>> de la cosa. He aquí lo que buscamos>>²⁰⁶, junto a esta afirmación expone el hilo conductor que posibilitará su exposición sobre la esencia: <<El hilo conductor de toda esta investigación ha sido [es] la idea de que la esencia es un momento físico de la sustantividad. >>²⁰⁷ Por eso tiene que recurrir a la ciencia para tratar de explicarse lo físico del hombre en su acto del inteligir, pero como no le explica todo tiene que remontarse, y sin negarla totalmente pero si interpretándola, hace desde éste una reflexión filosófica que queda expresa en la transcendentalidad. De aquí que el método que lleve a cabo parta del punto A, que es lo físico, y llegue al punto B, que es lo transcendental. A todo este recorrido es a lo que se puede adjudicarle como un ejercicio metafísico y cuyo método o vía es lo talitativo-transcendental.

Los términos que aparecen y la aclaración del método es el objetivo de este inciso y no su metafísica que cierta manera hay que hacer constantes referencias a ella, porque es precisamente el ímpetu que hace que el método se dé y que éste vaya conformando este ejercicio. Esta implicación hace que en subincisos nos detengamos en mostrar los elementos que implican tanto el método como la metafísica zubiriana, y es que son indisociables, se implican y por eso mostrar qué es este método zubiriano es apelar por qué y cómo es configurada esta vía y para qué es cruzada.

²⁰⁵ IRE p. 24

²⁰⁶ SE p.100

²⁰⁷ SE p.343

Ahora bien, con la lectura de la problematización de lo físico y su respuesta metafísica es donde el método talitativo-transcendental se justifica y se desarrolla. Tanto teórica como prácticamente este método se puede vislumbrar considerando que, para Zubiri, es lo físico el problema radical y medular de su obra, ¿por qué? la respuesta, y con ello el desarrollo de este método, es lo que esperamos mostrar en este apartado.

2.3. Desde lo físico a lo metafísico

2.3.1. Lo físico

a. Qué entiende por <<físico>>²⁰⁸ Zubiri

Como lo han expuesto los intérpretes zubirianos respecto a su metafísica intramundana, la vía de acceso que él toma es la <<vía física>>²⁰⁹ (Esto se muestra en que por esta vía describe la esencia como momento físico de lo real). Esto no retrotrae a Aristóteles por lo que el punto de comparación con sus similitudes y contrastes es inevitable. Aquí no vamos a exponer esta confrontación entre ambas filosofías en cuanto a la vía física. Esto en que de algún modo lo han expuesto sus intérpretes es una discusión que no procede en este trabajo dado el objetivo del mismo. Podría objetarse que parte de la clarificación de un método, en algún filósofo, es pertinente mostrar las influencias y desavenencias con los mismos. A esto se puede responder que en el mismo recorrido metódico que estamos haciendo por este método puede quedar tangencialmente las influencias y contrastes con filósofos que el mismo pensamiento zubiriano se encargó de mostrar y que sus intérpretes y biógrafos sean encargados de desocultar estos influjos y desavenencias, es decir, en este trabajo se da por dado que las influencias que implica ir mostrando algunos conceptos se conocen. Por lo que omitimos mostrar

²⁰⁸ Hay que aclarar por lo que permite entrever Zubiri son diferentes la <<cosa>> y lo <<físico>> en su pensamiento. Aunque se podría cuestionar si a veces la <<cosa>> como la viene utilizando Zubiri como <<algo>> o de modo coloquial no se presenta como lo <<físico>> que constantemente menciona o si lo <<físico>> no lo utiliza como <<cosa>>.

²⁰⁹ Villa nos recuerda que entre Aristóteles y Zubiri hay una vía física pero que también contrasta en su desarrollo: <<En la raíz de dos búsquedas filosóficas, las dos emprendidas por la vía física, se ha dado en las cosas, en una con el carácter de ser, caso de Aristóteles; en otra con su carácter de realidad, caso de Zubiri. Subrayémoslo: Zubiri ha echado a andar su metafísica, desde los mismos inicios, por la vía física de la realidad>>. José Alfonso Villa Sánchez. *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés Editores, 2014, p.122-123

la discusión de la vía física de Aristóteles y Zubiri para este trabajo. Lo único que debe de considerarse es que esta vía física es retrotraída por el pensador easonense con claros contrastes, pues mientras que esta vía en uno me es dado el carácter de ser en la cosa; en el otro se da el carácter de realidad.

Para abordar lo <<físico>> Zubiri lo presenta de dos maneras: Primero, la que corresponde en presentar lo <<físico>> como parte de su filosofía. Esto lo muestra en *Sobre la esencia*. A partir de aquí en sus cursos posteriores se atenderá a esta aclaración de lo <<físico>>. Una segunda manera, se rastrea en su curso universitario de 1932-1933 *Introducción a la filosofía desde la perspectiva del horizonte de la creación* donde presenta en clara mostración griega la posibilidad del *enérgeia* como resultante de la *physis*.²¹⁰ Aquí se puede aclarar la consideración de lo <<físico>> como *enérgeia* que para su acto de inteligencia sentiente señalará como un cambio a *noergia* y que en este curso se puede rastrear la importancia de lo <<físico>> en él. Aunque presenta la inteligencia como *noergia* este cambio es posible por la consideración de la *enérgeia*. Este segundo modo presenta lo <<físico>> en la tradición griega, principalmente aristotélica, es decir, este modo da cuenta de la *physis* griega sin ninguna pretensión para la filosofía zubiriana y sí como muestra del recurso de la historia de la filosofía como mostración de las ideas sobre la *physis* principalmente griega.

Respecto a lo <<físico>>²¹¹, como parte de su filosofía, ya *Sobre la esencia* constata lo primordial de lo <<físico>> <<El hilo conductor de toda esta investigación ha sido la idea de que la esencia es un momento físico de la sustantividad. >>²¹² y <<La esencia que buscamos es, pues, la esencia “física” y no la llamada esencia “metafísica”. A esta última llamaría personalmente “esencia conceptiva”, porque lo que hemos de decir de la esencia física es también rigurosamente metafísico, No es cuestión de preferencias>>. ²¹³ En nota general

²¹⁰ Cfr. CUV II p.149

²¹¹ Es interesante cotejar si lo físico en Zubiri y el residuo empírico de Lonergan son posturas parecidas. Cabe recordar que para Lonergan el residuo empírico es la individualidad, continuidad, conjunciones y sucesiones coincidentes y la divergencia asistemática respecto a normas inteligibles. Como no es el caso de este trabajo ahondar en lo físico en Zubiri y sus comparencias con otros filósofos es pertinente sólo anunciar la cuestión.

²¹² SE p.343

²¹³ SE p.178

de *Sobre la esencia* dilucida que entiende y cómo va a entender lo <<físico>>y con este sentido lo va a utilizar en su tratado de 1962.

Zubiri retoma el sentido de <<físico>> de la filosofía antigua —se refiere principalmente al pensamiento griego— porque el sentido que según él se le da en la filosofía moderna y en la ciencia es restrictivo en contraste con el que le da la filosofía antigua. Este sentido restricto es que se considera lo físico como cuerpos inanimados. Para la interpretación zubiriana de este vocablo, <<físico>> se entiende como un modo de ser,

El vocablo viene del verbo φυνί, hacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que nace o crece. En este sentido se opone a lo <artificial>. [...] De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó φύσις, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que <físicamente>, esto es, <naturalmente>, procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma.²¹⁴

También aclara —como nota aclaratoria que es— <<físico y real, en sentido estricto, son sinónimos. >>²¹⁵ Aunque real lo considere físicamente, cuando lo envuelva con su metafísica intramundana, tratará la realidad de lo real como <<de suyo>>, es decir, lo real tendrá en su pensamiento dos sentidos: físico y transcendental. Los dos parten de lo que él llama cosa: física y real. Esta conjunción muestra los dos sentidos en que maneja la cosa este pensador.

Pero ya al final del artículo 1 de *Sobre la esencia* hace un distingo: lo físico considerado positivo y metafísicamente, <<lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es <real>; y en este sentido, es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la <realidad> en cuanto tal; y en este sentido es término del saber metafísico. >>²¹⁶

Si bien, en la nota general nos dice el maestro donostiarra como considera lo físico esta aclaración corresponde a una visión filosófica, por no decir que metafísica de lo físico. Por esta visión filosófica entendemos que Zubiri

²¹⁴ SE p.11

²¹⁵ SE p.12

²¹⁶ SE p.276

conceptualiza a lo físico como pieza constitutiva para ir desarrollando y mostrando su metafísica intramundana. Es decir, lo que hace es considerar lo físico dentro de su proyecto metafísico como estructura formal y ultimidad de lo real. Ya con esta consideración está asumiendo que lo físico es estructura y ultimidad. Esta consideración que hace la expresa con su término <<formal>> y aquí está la clave por la cual lo físico queda cubierto por su metafísica como punto de partida para ir más allá de ella sin dejarla y más que nada asirse a ella. Pues bien, esta consideración <<formal>> se puede entender en que Zubiri por pura consideración conceptual toma a lo físico como estructura y ultimidad de lo real. Que a lo real lo conciba como <<de suyo>> esto es algo que se entiende —dentro de su mismo pensamiento, pues cabe cuestionarle por este <<de suyo>> y es que no es tan fácil aceptar que lo real es <<de suyo>> por la formalidad que se actualiza en la inteligencia— si antes se parte que la cosa es física y real, pero para mostrar toda su concepción de real tiene que partir de lo físico. Pero parte de que considera lo físico <<formalmente>> y aquí ya está conceptualizando sobre una concepción de lo físico que ya habían tenido los griegos.

Ahora bien, la concepción de la *physis* que tuvieron los griegos no se puede definir, ni acotar a una fecha o periodo fijo, sino que los griegos fueron teniendo diferentes concepciones de la *physis* conforme fueron separando mito y filosofía natural. Estos griegos son principalmente los presocráticos aunado a estos están las concepciones de Platón y Aristóteles: <<No obstante la reflexión sobre la *physis* irá adquiriendo nuevos atributos y diferencias. Una de éstas será la diferencia fundamental entre teorías sobre la naturaleza de los filósofos presocráticos y las de Parménides y Heráclito. >>²¹⁷ Pero las concepciones que en cierto modo perduraron sobre la *physis* pertenecieron a los presocráticos. Aunque se puede rastrear diferentes concepciones de *physis* en estos hay algo que hace que se refieran a una concepción de *physis* como puntos esenciales por los cuales se pueda decir que se están refiriendo a la *physis* y cuyo contenido en estos puntos cambia. Estos puntos son en cierto modo explicaciones que estos filósofos

²¹⁷ Ignacio AYESTARÁN y Álvaro GARCIA, *Filosofía de la naturaleza y de la sostenibilidad: un conocimiento renovado para el siglo XXI* en <<Eikasía, revista de filosofía>> Año VI, no.35 2010, p.301

presentaron para explicarse toda la realidad desde un proceso. Este proceso radicó en ἀρχή —de dónde— a κόσμος —a dónde—, es decir que la *physis* en un primer momento para explicarse la realidad consistió en explicarse un proceso en donde toda la realidad era cuestionada de dónde provenía a dónde iría, cuyo principio y orden eran las partes constitutivas de la explicación por el proceso del todo real. Pero como ya apuntábamos esta manera de explicarse la *physis* fue cambiando tanto conservando este proceso como dando otra consideración de la *physis* como la que la *physis* era lo real por oposición a la apariencia externa e inmediatamente perceptible, era la constitución interna de la cosa. No era solo explicarse el todo real por un proceso, sino que ahora la *physis* consistía en esa estructura interna que hace que la cosa sea real y no quedarse con la apariencia externa. Estas consideraciones no sólo fueron atenuándose o proporcionando otras consideraciones, sino que los puntos esenciales en cierto modo fueron plegándose a una consideración de la *physis* que las cubría.

Tomás Calvo Martínez nos presenta precisamente estos puntos esenciales que hay que considerar para esclarecer un poco lo que aquellos filósofos consideraban por *physis*, pues no hay que olvidar que este término fue considerado desde perspectivas diferentes en cuanto su contenido, pero que Calvo nos presenta estos puntos esenciales como constantes ante las explicaciones de estos griegos, ahora bien, la *physis* puede considerarse desde estos sentidos: a) como sustrato o materia de que una cosa se genera, es decir, su origen; b) como generación o proceso de la cosa a partir de aquella; y c) como constitución o estructura de la cosa en tanto que resultado final de un proceso natural de desarrollo.²¹⁸ Es decir, estos puntos esenciales por los cuales los griegos se están refiriendo a la *physis* son un proceso o génesis, sustrato u origen y resultado final del proceso, todo esto para explicarse la realidad desde estos puntos. Ante esto Calvo señala que la *physis* se puede entender como << A) [...] la *physis* de una cosa o sustancia es la constitución que ésta adquiere como resultado del proceso de su generación y crecimiento. B) [...] en cuanto que esta

²¹⁸ Cfr. Tomás CALVO MARTÍNEZ, *La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega* en <<Daimon, Revista de filosofía>> no. 21, 2000, p.35

constitución interna de las sustancias naturales comporta ciertas propiedades activas, es fuente o principio de determinadas actividades específicas. >>²¹⁹ Aquí lo importante es que a este proceso y constitución interna de la cosa se adhiere la consideración de la actividad específica fue perfilando Aristóteles.

Este acercamiento que Calvo nos da por el sentido que la *physis* fue adquiriendo y que en cierto modo con Aristóteles, que si bien tomó las consideraciones de los presocráticos, se puede considerar como la visión filosófica de la *physis* griega es, si se compara con lo que nos presenta Zubiri en su nota inicial de *Sobre la esencia* por la aclaración de lo físico, congruente con el sentido que Calvo nos proporciona de la *physis* griega. Si esta visión parte de los presocráticos es que Zubiri la considera. Basta colocar el ejemplo de que la *physis* como constitución interna por la cosa es lo que considera el pensador donostiarra cuando trata de mostrar en *Sobre la esencia* que la esencia de la cosa real es física. Nada más que el filósofo easonense parte de esta consideración presocrática de lo físico para conceptualarla desde su metafísica intramundana, esta consideración consiste en tomar lo físico como estructura y ultimidad de la cosa. Es decir, aunque él no lo diga, parte de la *physis* presocrática y que en cierto modo si atendemos a lo que la tradición doxográfica nos ha dicho, él parte principalmente de la consideración de que la *physis* es una estructura interna de la cosa y que hace que esta sea real.

b. La cuestión a lo <<físico>> de Zubiri.

La cuestión recae, precisamente, de que el filósofo easonense parte de la consideración de lo físico griego, como un modo de ser, —y que en cierto modo: <<El griego al plantearse el problema de la física no se pregunta por leyes, sino por el principio que hace que una cosa sea>>²²⁰.— para su proyecto metafísico, y que le ayuda como asidero para conceptualizar lo real. Partiendo de esta consideración, por lo físico, ahora la toma, el maestro donostiarra, desde otra

²¹⁹ *Ibidem*; p.37

²²⁰ CU III p.194

consideración, que si bien, él lo declara como <<formal>>: estructura y ultimidad, lo hace consistir como lo radical en que poder partir de la cosa para hacer el ejercicio metafísico de un ir allende en la propia cosa: <<Este allende no es el allende de una cosa hacia otras; esto sería un allende intra-campal. Se trata de <allende> de una cosa real y de su campo todo hacia la realidad misma como realidad, es decir, se trata de un allende el campo hacia el mundo. >>²²¹ El problema de tomar en cuenta lo considerado es que si supuestamente el pensar zubiriano es radical porqué partir de consideraciones y aparte sobre ésta hacer otra consideración. Si considera que lo físico es estructural y último de la cosa ¿cómo llega a esta afirmación? , ¿Cuál fue el camino que lo llevó a esta afirmación?, es decir, Zubiri no nos dice qué es lo físico. Si partimos que su pensar parte desde las cosas mismas como él declara en el transcurso de su pensamiento —él lo expresa como a partir de las cosas mismas para llegar a lo radical o último de ellas, es decir, aunque no lo exprese así, a su esencia o estructura radical o formal— ante este cuestionar ¿dónde está la radicalidad? Podemos decir que su consideración por lo físico como estructura y ultimidad no la justifica, pues no sabemos cómo llego a ella, pero también está la cuestión de que parte de una concepción ya dada como la griega.

Pero lo que más llama la atención es que el maestro donostiarra no dice qué es lo físico, se podría objetar que si lo hiciera tendría que presentar la perspectiva desde la que está considerando lo físico, desde una filosofía natural o desde una metafísica o desde la ciencia, lo que cabe conceder es que lo muestra desde una filosofía antigua, pero con esto no nos dice qué es lo físico, lo que hace es mostrar su consideración de lo que va a entender por físico es más, nunca vemos que ya elaborada su metafísica intramundana nos diga qué es lo físico. También se podría objetar que tampoco especifica lo qué es metafísica, pero aquí cambian las consideraciones, pues no tiene por qué explicitar lo que considera como metafísica, ésta se ejerce, se muestra con el hacer metafísico, Zubiri lo muestra de dos modos: como proyecto filosófico y como hacer metafísico. Él en cierta manera ejercita, hace metafísica en el desplegar de su pensamiento, si le queremos

²²¹ IRA p.160

preguntar que entiende o que se entiende por metafísica en él, hay que considerar su hacer metafísico, este radica en la forja de concepciones que le ayudarán y ayudan a abordar y responder los problemas por él planteados o que se plantean, en cierto modo sigue las enseñanzas del hacer metafísico que Ortega y Gasset promulgo en sus lecciones: una forja de concepciones que ayuden a abordar y responder los problemas de nuestra circunstancia. Aquí podría preguntarse si la metafísica zubiriana responde a su circunstancia. Una respuesta radicaría en que su metafísica es posibilidad de responder y abordar las circunstancias históricas ajenas a su vida: una es la recepción de su pensamiento en Latinoamérica.

Pero lo la objeción más grave que se nos podría dar contra nuestra objeción a lo físico en Zubiri radicaría que esta primera objeción vendría desde su pensar filosófico, pues si pretendemos que él nos diga qué es lo físico, lo que estamos pidiéndole es que nos diga el <<ser>> de lo físico, cosa que la filosofía zubiriana replicaría, porque si pretendemos radicalidad en un considerar a lo físico no tendría que ser por el <<ser>> de esta, sino por la <<realidad>>. Pero Zubiri considera la <<realidad>> antes que el <<ser>> en cuanto radicalidad, entonces le podemos objetar al filósofo español desde sus propios planteamientos, ¿por qué él no se pregunta por la realidad de lo físico? Y no lo hace porque si lo hiciera tendría que apelar a lo físico que él está suponiendo. Dentro de la filosofía zubiriana lo real se constituye en cuanto es como tal en una serie de notas físicas que son suyas que hacen que sea como es, es decir, la cosa es real porque tiene notas físicas que son suyas y que hacen que interactúe con las demás cosas y con ella misma, lo importante está en que estas notas físicas y suyas constituyen a la cosa haciendo de esta cosa real. Pero el problema es que sigue apelando a lo físico como una concepción que retoma de la metafísica griega, por lo que no se puede preguntar por la realidad de lo físico, porque ya al conceptuar lo real está suponiendo lo físico, y éste constituye una pieza clave para concebir su realidad.

Entonces, la objeción que desde el mismo pensar zubiriano se nos podría hacer no procede en cuanto no hay un preguntar radical o esencial por lo físico. Si bien, desde esta filosofía no procede un preguntar radical por el ser de lo físico, pues antes está lo real de lo físico, entonces le podremos objetar a Zubiri que no

es radical en considerar lo físico, es un supuesto que retoma para concebir su realidad. Si esta realidad parte de un supuesto, ¿cuál es la radicalidad de la realidad zubiriana?, ¿acaso se sigue sosteniendo con él que lo real es anterior al ser? ¿Tendríamos que volver a la radicalidad del ser de la cosa para así vislumbrar lo originario y último de la cosa? ¿Tendríamos que tomar la postura heideggeriana por el ser del ente? ¿Esto es lo radical? Pero en cierto modo con esta consideración por el ser caeríamos —dentro de la filosofía zubiriana— en el *esse reale* del cual Zubiri se muestra disconforme, pues supondría la prioridad del ser bajo lo cual la forma radical y última del ser sería la realidad; aspecto que la filosofía zubiriana niega y afirma un *realitas in essendo*.²²² En cambio la postura heideggeriana apela claramente a la diferencia ontológica donde <<se trata de decir algo del intento que piensa el Ser sin respecto a una fundamentación del Ser por el ente>>²²³ de aquí que esta postura se encuentra en un camino diferente al zubiriano donde la prioridad de la <<realidad>> respecto al <<ser>> como actualidad en el mundo es otro camino. Por eso no podemos discutir aquí la postura ontológica y metafísica de ambos filósofos.

Si tomamos metodológicamente el pensamiento zubiriano falta de un aclaración propia, si de pensamiento radical estamos tratando y desde la consideración heideggeriana, pues parte de lo físico e incorporado en un concepción que la toma de otro pensamiento, pues <<todo auténtico método se apoya en una adecuada mirada previa sobre la estructura fundamental del <objeto> o dominio de objetos que han de ser patentizados>>.²²⁴

Ante esto, esta crítica por lo físico en Zubiri en cuanto es pieza clave en su filosofía y como él mismo parte de las cosas mismas según expresiones suyas, es la filosofía zubiriana cuya pretensión de radicalidad es propensa a que se le pregunte por esta radicalidad, ya Merleau-Ponty nos recuerda que actitud debe tomar una filosofía radical en cuyo despliegue como ejercicio reflexivo yace la actitud fenomenológica si pretende ser radical como una pretensión de conducirse

²²² Cfr. ETM p.173

²²³ Martin Heidegger, <<Tiempo y ser>> en: *Ídem. Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria, 2007, p.288

²²⁴ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p.319

por la vida: <<La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo[...]. Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida. >>²²⁵ También Ortega nos orienta a un pensamiento radical: <<Al ser radical no podemos limitar el área de la vida sobre que vamos a orientarnos. [...] Ahora vemos, por contraposición, lo que es característico de ésta: no aceptar ninguna opinión de cuya firmeza no podemos responder. Por tanto, no dar por segura ninguna opinión que no aseguremos nosotros mismos. >>²²⁶ Y respecto al ejercicio fenomenológico que bien puede aplicarse a las pretensiones zubirianas de radicalidad que se expresa en partir de las cosas mismas y que como veremos este partir empieza apoyándose en lo físico para ir más allá de lo mismo físico —siguiendo a Ortega podemos apreciar que Zubiri parte de una tesis que no es primaria, sino lo físico en una tesis que supone una tesis anterior y que es la concepción de lo físico griego—²²⁷ y mostrar su estructura transcendental son las palabras del mismo Merleau-Ponty que podemos aplicar a la postura del filósofo donostiarra:

La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un <suelo> de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso.

²²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes, México, Editorial Planeta-De Agostini, 1985, p.20

²²⁶ José Ortega y Gasset, <<Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933 >> *Ídem*. En: *Obras completas. Tomo VIII - 1926/1932- Obra póstuma*, Madrid, Taurus, 2008, p.633-634

²²⁷ Respecto a partir sin supuestos en un pensamiento radical, ya Ortega llama la atención de esta supuesta radicalidad de partir sin supuestos, pues más que estos es casi inevitable partir de tesis <<El enunciado en que expresamos una convicción nuestra sobre el ser de algo se llama tesis, o posición, o proposición [...].

>>Ahora bien, nuestras tesis son de dos clases: de un lado, todas aquéllas que nos convencen porque se apoyan en otras ya firmes- de otro, las tesis primarias cuya firmeza no les viene de ninguna tesis previa.

>>Aquí tiene ustedes la dificultad constitutiva de una orientación radical: que necesita partir de ciertas tesis primarias —las cuales no funden su firmeza o verdad en otras y que, sin embargo, se afirman a sí mismas. Todas las demás se apoyan en éstas, dependen de éstas, extraen de éstas su seguridad. >>*Ídem*. El problema con el término zubiriano de físico es que fundamenta todo su pensamiento partiendo de este término y el cual es no es una tesis primaria, sino que se apoya en las tesis de la física griega. Esto hace que su pensamiento adolezca de un principio radical, pues si parte de una tesis primaria tenía que haber mostrado en su concepción sin presupuestos cómo concibe lo físico.

Como, también ella, está en la historia, utiliza, también ella, el mundo y la razón constituida. Será, pues, preciso que se plantee a sí misma el interrogante que plantea a todos los conocimientos.²²⁸

Este texto citado aclara desde la posición de un fenomenólogo, como es el filósofo francés, que si bien, el ejercicio reflexivo parte de postulados, es en el ejercicio fenomenológico donde no se debe partir de postulados, sino que se debe allanar el camino fenomenológico para la reducción y darle el sentido al fenómeno. El mismo Ortega habla de una asepsia conceptual cuando pretendemos abordar algún fenómeno con claras perspectivas de radicalidad. Estas afirmaciones se pueden aplicar al mismo pensamiento zubiriano si este trata de mostrar una asepsia para la radicalidad de sus propuestas. Por lo que lo físico como postulado que se toma sin ejercerle una reducción fenomenológica y sin que el residuo se nos dé, es partir de un pensamiento que no es radical desde una actitud fenomenológica, si es que el mismo Zubiri expresa partir de las cosas mismas.

Esto tiene consecuencias funestas para todo su pensamiento, pues si él apela <<desde>> las cosas mismas²²⁹ que son consideradas sin una concepción sobre ellas y en cierto modo son físicas, el problema es que nunca cuestiona o trata vislumbrar lo físico en su radicalidad o ultimidad sin supuestos para llegar a la desnudez de lo físico, entonces este pensamiento se desgaja respecto a su presunta radicalidad que enuncia él, entonces su pensar adolece de radicalidad.

Pero con lo físico cambia las consideraciones, pues con este término no se ejercita una física, sino que la física como ejercicio presupone una concepción de lo físico, es el caso de lo físico en la ciencia y lo físico, radicalmente considerado de una manera en el pensar griego. Si Zubiri plantea una metafísica desde el comienzo de *Sobre la esencia*, entonces tiene que esclarecer por sus fueros qué es lo físico, si es una filosofía, no puede suponer una concepción o partir de dicha concepción para construir su pensamiento filosófico, acaso es preciso retener las palabras de Ortega sobre el camino de alguien que quiera encaminarse por el sendero del hacer filosofía: <<Es evidente que cuando el propósito es salir de

²²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes, México, Editorial Planeta-De Agostini, 1985, p.20

²²⁹ No a las cosas mismas, sino desde las cosas mismas.

toda mera opinión, de todo lo que es interpretación nuestra a lo que verdaderamente hay o realidad, todo el cuidado, el método, tiene que estribar en no poner como real lo que ya es reacción interpretativa de nuestro intelecto, en suma, idea>>.²³⁰ Pero visto desde el mismo ejercicio del reflexionar zubiriano, lo que hace respecto a la noción de lo físico es tomar una concepción ajena y no se arroja a interpretar lo físico mismo, acaso <<Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza [el hombre] en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir >>.²³¹

Lo que en cierta manera cuestionamos es que Zubiri no parte de una filosofía radical en que todas las concepciones no pueden ser tomadas como presupuestos, sino que uno se acerca al fenómeno sin ataduras conceptuales y lo cabe en una actitud radical es cuestionar ese fenómeno. Si él lo hizo antes de adherirse a este presupuesto por lo físico desde la concepción antigua, no lo aclara, pero si pretende mostrar que su metafísica es radical, tiene que empezar por esclarecer lo físico sin adherencias. Esta objeción por lo físico en su pensamiento la planteamos porque este término es elemento clave para considerar su metafísica. Ni en *Sobre la esencia* ni en sus cursos anteriores o posteriores, no nos dice qué es lo físico, sino presupone una concepción.

Pero en la cita antes expuesta del artículo 1 de *Sobre la esencia* tampoco nos dice qué es lo físico, sino como lo va a retomar para su metafísica intramundana, lo que muestra es que esta consideración de lo físico es incorporada a su metafísica con una nueva consideración respecto a lo que es lo físico en la nota general. Si bien, el maestro easonense viene considerando lo físico como lo muestra en la nota general, en su metafísica con la nueva consideración no niega la anterior, pero ahora se la considera como estructura formal y última de la realidad, es decir que se está refiriendo a la esencia constitucional como sistema de la sustantividad. Esta consideración muestra lo

²³⁰ Ortega y Gasset, <<Principios de metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1933-1934]>> en *Ídem. Obras Completas Tomo IX - 1933-1948- Obra póstuma*. Taurus, p.110

²³¹ Ortega y Gasset, <<Historia como sistema y del imperio romano>> en *Ídem. Obras Completas Tomo VI - 1945-1955-*, Taurus, 2010, p.64

que él no dejó de insistir en su pensamiento metafísico, y es que se está ateniendo a lo físico para ir mostrando que la esencia no es considerada primordialmente como concepción, sino como algo físico. Este recalcar, que la pieza primera de la realidad es física, es algo que denota su insistencia a concebir la conceptualización de la esencia como falta de radicalidad, partiendo de lo físico quiere justificar este apego a la cosa como tal y no partir de lo conceptualizado en ella, pero no quiere quedarse en lo físico, sino como bien muestra la cita referida, quiere considerar lo físico desde una metafísica, parte de lo físico y quiere ahondar en la realidad desde una metafísica.

Pero hay una seria objeción a esta nueva consideración de lo físico en lo metafísico, pues como ya dijimos, su consideración de lo físico es desde una metafísica clásica y esto quiere decir que ya desde el inicio hay una concepción de lo físico, es decir, hay un constructo, una elaboración teórica sobre lo físico. Lo físico es considerado y sigue dentro de <<la>> metafísica, es decir, es una concepción.

El reproche de la esencia como esencia conceptiva que hace Zubiri en toda su reflexión no procede porque él mismo empieza concibiendo lo físico y de ahí todo su apego a la cosa misma cae porque si lo físico es lo que lo mantiene en la cosa misma cómo esperar estar en esta si se aleja de esta conceptualizando lo físico. Esto tiene para su pensamiento graves consecuencias de falta de radicalidad, y esto empezando con sus cursos anteriores a 1962 donde muestra lo moral como una estructura física del hombre o toda la consideración física en que parte para ir desarrollando sus concepciones, y es que si por partir de lo físico está atenido a la cosa misma y desde esta puede ahondar en esta por una metafísica hasta lo diáfano de la cosa, esta concepción o constructo teórico de lo físico derrumba la atención a la cosa misma. Pero se puede objetar esta cuestión diciendo que, si bien, tanto la ciencia como la filosofía se acercan a lo físico desde una concepción previa para vislumbrarla o para vislumbrarla se necesita una concepción de lo físico, hay que apelar a un anhelo del propio Zubiri cuando se refiere a la aprehensión primordial de la realidad o a lo que constantemente él expresó en sus cursos, el partir y ahondar en la cosa misma tal y como se da sin

concepciones o presupuestos sobre ella, ¿acaso no pretende con sus análisis radicales partir de la cosa misma, entendida como cosa desnuda y tal como se da?

Ahora bien, donde más insistencia hace Zubiri por lo físico en esta etapa metafísica es en *Sobre la esencia*²³² y esto para dotar a su esencia de un apego y radicalidad a la esencia misma. ¿Qué método llevó a afirmar lo físico de la esencia? Él precisa de un análisis a la realidad misma, esto supone partir de lo físico, pero si lo físico es una concepción dada, puede hablarse de que la concepción de la esencia zubiriana es tan radical en comparación con otras concepciones sobre la esencia, dado que según él, su radicalidad parte de lo físico y esto conlleva a no partir de concepciones dadas, pero si lo físico con el que él parte ya es una conceptualización, entonces su esencia no puede gozar de un comienzo radical y, por lo tanto, su mostración de una esencia radical no es nada radical desde sus comienzos, pues parte de supuestos.

Lo que queda claro es que considere la esencia constitutiva (desde un sentido físico) y como esencia quidditativa, de lo físico a lo metafísico de la esencia, todo esto es desde una consideración metafísica, es decir, su mostración de la esencia es pura metafísica, es más, lo físico de la esencia es considerado desde un carácter metafísico. Esto es porque si lo físico es entendido desde una filosofía antigua, es recogido por la metafísica zubiriana e incorporada como elemento constante en su despliegue. Lo físico como concepción supuesta es incorporado en la metafísica intramundana y sólo desde esta adquiere el fundamento metódico para su pensamiento.

El ejemplo más claro de lo físico de la esencia, y visto desde una metafísica intramundana, es cuando Zubiri muestra que las notas constitutivas cuya unidad constructa es posible —tratada desde las notas—, porque todas estas notas tienen carácter físico constructo que se denota por el <<de>>, son notas-de las demás notas-de, constituyendo un constructo circular de notas-de. Independientemente de la concepción metafísica de la esencia por notas, aquí hay

²³² En su última etapa es en la *Inteligencia sentiente* donde también se encuentra una insistencia mayúscula en el aspecto físico del acto intelectual.

que resaltar que estas son constructas físicamente para que sean sistema y de ahí esencia —dejando de lado la previa unidad y cuyos analizadores son estas notas— lo que hay que resaltar es que él concibe que en lo físico de la nota está ya su carácter de ser versión intrínseca —es la respectividad interna de las notas que tiene una sustantividad— con otras notas, pero además la concepción sobre lo físico recae en que estas notas constituyen sistema, es decir, todo lo que dice que es por el carácter de lo físico de la nota ya está concebido ya es un constructo metafísico.

¿Es cierto que lo físico se manifiesta —retomamos este término como lo hace Zubiri, como una dimensión de la realidad— de un modo constructo y por sus notas-de? Se podría objetar que la concepción notas-de y el término <<nota>> son respuesta metafísica a como una realidad está constituida por lo que nombramos como sensibilidad, inteligencia, sentimiento entre otras características que presenciamos del hombre, pero aunque si bien, es una respuesta metafísica, la cuestión recae en que lo físico se manifieste así: como notas-de, como constructo. Pero si toma lo físico y se le hace que tenga un carácter como lo hace desde una metafísica, es justificada sus afirmaciones, pues a lo físico lo dota de una concepción que posteriormente pueda explicar como lo que la sustantividad es físicamente. Si apelamos a lo que él dice,

Estamos esforzándonos, en efecto, por dar una concepción metafísica de la esencia y de sus notas, como momento de la sustantividad. [...] Para ello necesitábamos encontrar un órgano conceptual distinto también del usual; y este órgano adecuado nos lo suministra el estado constructo. No se trata, pues, de una mera descripción o ilustración lingüística, sino de una estructura real y física, independiente de las vicisitudes de su expresión gramatical.²³³

La cuestión que estas palabras zubirianas nos impele es si es cierto que lo real y físico se presenta como constructo, pues si concebimos previamente a lo real y físico como constructo, claro que toda la metafísica intramundana que parta de esta concepción física responderá asertivamente a lo que declara el filósofo easonense, pero ¿así se muestra lo real y físico como constructo? ¿Cómo

²³³ SE p. 293

acceder o qué modo aprehensivo se tiene que dar para que se dé lo constructo de lo físico? ¿Es tan obvio que se nos escapa a la intelección? ¿Necesitamos llegar a lo diáfano de lo real y físico para que se nos muestre como constructo? Si es así ¿qué nos lleva a esa diafanidad? ¿Acaso una metafísica intramundana como la desarrolla Zubiri? Si es cierto todo esto, entonces ya hay una concepción previa de lo físico y real como constructo antes de que se considere lo real y físico metafísicamente. Si bien, él concibe lo real y físico como constructo, hay otra justificación por lo cual lo considera así. Esto tiene que ver con el lenguaje como expresión de una mentalidad humana <<El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia, nos ha descubierto la concepción de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et perse* unidad de sistema. Con lo cual la expresión <estado constructo> ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física>>. ²³⁴ ¿Esta justificación es suficiente para confirmar que lo físico y real es constructo? La pregunta decisiva por toda esta cuestión radicaría en que ¿las cosas son constructas o lo constructo es un recurso metódico o es una concepción que hace Zubiri para explicarse las cosas?

Desde su filosofía, la estructura es tanto un recurso metódico, como un carácter estructural en que consiste la realidad, la realidad es estructura dinámica y esto lo sé, porque primeramente se me actualiza en impresión de realidad, después vendrán intelecciones ulteriores a esta intelección primaria para esclarecer los elementos estructurales de esta estructura que es la realidad, por eso Zubiri en el transcurso de su reflexión al abordar las cuestiones reales que le impone la realidad busca esclarecer su estructura. Esto está justificado, porque primeramente entiende sentientemente esa realidad estructural y lo que sigue es obra de la razón, es decir, la metafísica zubiriana es ejercicio de la razón sentiente, y por eso desde la impresión hasta su utilización como apoyatura metódica la estructura es lo que busca esclarecer en su abordaje y muestra de los problemas anunciados por él, pero además como apoyatura metódica él está

²³⁴ SE p.355

considerando que la realidad es estructural, él lee o ve la realidad estructuralmente, por eso aborda y considera la realidad como estructura. La respuesta a la pregunta antes enunciada sólo podrá ser contestada hasta terminar este trabajo, pues tendremos los elementos para considerar si esta estructura es sólo una apoyatura o lo físico y real es estructural o porque es estructural el pensador donostiarra lo toma como apoyatura metódica.

Si con estas palabras el filósofo easonense pretende fundamentar que su metafísica parta de lo físico y real tal y como es, sin concepciones previas y respetando lo real tal y como es, entonces hay un inconveniente en esta pretensión, pues ya previamente hay una concepción de lo físico que en cierto modo es metafísico, es una construcción metafísica porque esta concepción es parte del desarrollo del mostrar que lo físico es <<necesario>> para explicar y entender toda la esencia que es mostrada y sustentada por esta metafísica.

Pero ya dentro del mismo pensamiento zubiriano se puede argüir a lo que él mismo presenta en su curso de 1973 sobre *El espacio* comentando que la inteligencia puede caer o estar bajo la presión de <<estructuras inducidas>>²³⁵ donde coloca el ejemplo, de otros que da —filosóficos y físicos—, sobre el pensar que toda suficiencia real es sustancialidad <<creer que toda sustantividad es sustancialidad es resultado de una estructura inducida>>²³⁶ porque en la filosofía zubiriana <<La suficiencia de lo real no es sustancialidad sino sustantividad>>.²³⁷ Es decir, que estas <<estructuras inducidas>> son estructuras que nos permiten comprender las cosas, son apoyaturas conceptivas por las cuales podemos explicarnos y comprender las cosas, por eso él coloca los ejemplos, tanto filosóficos, como físicos, para que podamos darnos cuenta que este paso de mostrar estructuras, como unidades de constructos conceptivos que da un pensador, puede quedar o sernos inducido por el carácter histórico del hombre —entendido como lo hace Zubiri— a lo que él propugna es darnos cuenta de estas <<estructuras inducidas>> y darnos cuenta que hay otras estructuras conceptivas por las cuales podemos comprender y explicarnos las cosas, es lo

²³⁵ Cfr. ETM p.201

²³⁶ ETM p.202

²³⁷ *Ídem.*

que hace al desplegar su pensamiento e ir mostrando estas <<estructuras inducidas>> por la metafísica tradicional, y partiendo de esto, mostrar sus estructuras que constituyen su metafísica intramundana.

Pues bien, si partimos del mismo pensamiento zubiriano, y lo retrotraemos a su propio despliegue reflexivo, nos daremos cuenta que él, respecto a lo físico, está asumiendo una <<estructura inducida>>, pues él mismo la induce en su metafísica, por lo que ya en el inicio de su ejercicio metafísico está asumiendo una <<estructura inducida>>, y por lo que, si esta concepción, por esta <<estructura inducida>>, es presentada en 1973, y lo físico es presentado en 1962 en *Sobre la esencia*, lo que hace pensar es que esto físico, como <<estructura inducida>>, le fue necesario inducirla para ir desplegando y justificar cierta radicalidad a su metafísica, es decir, lo físico como <<estructura inducida>> fue un paso metódico para justificar que apelar por lo físico era apelar a lo radical y no conceptual de su metafísica.

Con todas estas cuestiones antes plasmadas se adjunta una cuestión que es consecutiva de las anteriores y que se enclava en el centro de la filosofía zubiriana: Dejando a un lado la concepción de lo físico por parte de éste y ateniéndonos de que parte de lo físico como él lo presenta, la cuestión central es en que parte de lo físico de las cosas está montado: no es ir a las cosas mismas, sino partir desde las cosas mismas, y parece que este partir se da desde lo físico, entonces todas las concepciones zubirianas que parten de lo físico y que están en lo real y físico de la cosa como la causalidad, el poder, las dimensiones transcendentales y las talitativas, la respectividad que es un carácter de la estructura de lo real, y demás concepciones o caracteres en términos zubirianos que van vertebrando su metafísica, y que el garante de que se encuentran en lo físico de lo real es la inteligencia sentiente que actualiza esta realidad, a todo esto se le tiene que cuestionar dos cosas: ¿es cierto que en lo físico se dan todos estos caracteres que Zubiri presenta como elementos de la cosa física? Con ello arrastra la siguiente pregunta ¿en la realidad se presentan estos caracteres que sustenta desde lo físico? Pues hay que considerar que parte de lo real y físico de las cosas que le impresionan como formalidad de realidad al hombre, y la tercera

pregunta cuyas implicaciones son claras ¿es cierto que la inteligencia, como la conceptúa, actualiza estos caracteres reales y físicos de las cosas tal y como lo muestra este pensamiento en la estructura talitativa y transcendental?

Ante todas las cuestiones sobre lo físico en esta filosofía y dada la importancia en su desarrollo, las cuestiones se reducen a una crítica que le hacemos ante su postura de lo físico y a dos cuestiones: Afirmación que le hacemos ante su postura de lo físico: En el pensamiento zubiriano se parte de una concepción de lo físico debilitando su actitud de partir desde las cosas mismas. Cuestiones ante la postura de lo físico: a) en cierto que todos los caracteres que dentro de esta reflexión parten y están en lo físico de la realidad son parte de esto físico y b) si la única manera de comprobar estos caracteres en lo físico de la cosa real es porque le son actuales a la inteligencia sentiente en impresión de formalidad real, ¿es cierto que se dan así en este acto intelectual o es una concepción de intelecciones ulteriores o saliéndonos de esta filosofía es una concepción atribuida que hace Zubiri a la inteligencia —primordial en *Inteligencia sentiente*— para su impresión de realidad radical o primera?

Pero estas palabras zubirianas citadas anteriormente deja una afirmación que será conveniente utilizar para seguir mostrando su método: el estado constructo como órganon conceptual para explicarse la realidad. Bien lo señala el maestro easonense, es un instrumento conceptual para concebir lo que en el fondo es la realidad, pero no justifica con profundidad —aparte de lo señalado por él lingüísticamente— esta concepción. Dejando a un lado el problema que si lo constructo se da en lo físico y real y como se acceda a ello, la utiliza como concepción de lo real que ya en sus cursos posteriores a 1949 venía mostrando al abordar las cuestiones que trataba responder en esos años y que es hasta 1962 en *Sobre la esencia* donde declara el órganon que utilizó está utilizando y utilizará para concebir la realidad —concepción primordial para entender la reflexión zubiriana—.

c. La reversión de la cuestión de lo <<físico>> de Zubiri.

Ante lo dicho, es pertinente preguntar qué queda después de la cuestión por lo físico en la reflexión zubiriana. De modo conclusivo de este inciso podemos afirmar dos conclusiones que tratan de responder a esta cuestión.

Por una parte, lo físico —junto a la consideración de la <<realidad>> como <<de suyo>>, pero que en esta conclusión nos abocaremos a lo físico por ser a) el primer elemento con el que empieza Zubiri a construir y mostrar su metafísica intramundana y b) en cierto modo es un carácter en cuanto incorporado como <<talidad>> en lo real— en la filosofía zubiriana funciona como un garante de radicalidad y ultimidad, en el sentido de que no es conceptivo, sino el suelo en el cual se elabora la concepción con la cual quiere partir el pensador español, desde las cosas, para justificar que partiendo por lo físico no está partiendo de concepciones. Este partir por lo físico lo realizó en contraposición de los pensamientos que parten de concepciones para ir desplegando su reflexión. Es decir, lo físico metódicamente considerado en la filosofía zubiriana es un garante para asegurar la no concepción de su metafísica intramundana²³⁸. Pues partiendo de lo físico le garantiza que, asirse a ello, puede ir concibiendo, ahora sí, una metafísica que en ningún momento se aparte de lo físico, sino vaya allende en lo físico mismo —esta es la diafanidad de la metafísica que Zubiri afirma para cualquier metafísica que se jacte de serlo y por supuesto la de él—. Ahora bien, que ésta metafísica sea conceptiva al modo de que se parta de lo conceptivo para realizarla, es lo que el filósofo easonense trató de evitar en su metafísica, precisamente partiendo y asiéndose desde esto físico a lo transcendental de la realidad. Con este asirse a lo físico el maestro easonense partió para fundamentar como radical o último, en el sentido que es antes de toda concepción de la cosa, la realidad, la inteligencia sentiente y la actualidad, términos clave en su propuesta filosófica. Este partir de lo físico para desplegar su metafísica intramundana es la

²³⁸ Esto se puede apreciar aduciendo a lo que dice Zubiri respecto a la opción dentro de su concepción de <<historia>>: <<Toda opción tiene un momento <<físico>> de apropiación. [...] Por consiguiente, entre hecho y suceso hay una diferencia no meramente conceptiva, sino <<física>>. La apropiación es lo que constituye una acción en suceso. Por tanto, la realización de un proyecto es <<físicamente>> diferente del mero <<acto>> de una potencia>>. TDSH p.138

justificación que encuentra para desmarcarse de las filosofías concipientes y tratar de mostrar una filosofía radical —pues esta radicalidad consiste en que parte de lo físico de las cosas—.

Ante esta pretensión zubiriana por lo radical de las cosas, el presente apartado sobre lo físico nos ha arrojado que este pensamiento parte de una concepción de lo físico, la toma y sobre ésta considera otra concepción en la que lo físico es estructura y ultimidad de la cosa. Como vimos su supuesta radicalidad se viene abajo pues parte de una concepción ante esto ¿la filosofía zubiriana tiene que dejarse a un lado por falta de radicalidad? Nada de esto, pues si bien, parte de una concepción y nos promete que su reflexión no empieza conceptualmente hay que considerar que cualquier filosofía parte de ciertos supuestos con los cuales empieza a desplegar su reflexión. Metódicamente se comete una falta cuando estos supuestos no son esclarecidos o puestos en claro y desde los cuales se empieza a reflexionar. En el caso de Zubiri, en la nota al principio de *Sobre la esencia* parte de cómo considera lo físico y de ahí parte para ir desplegando su metafísica. Ya Ortega nos llama la atención de que no sólo se parte de supuestos en un reflexionar filosófico, dado que es un pensar riguroso y aséptico de cualquier supuesto no aclarado, sino que la filosofía como pensamiento último y radical contiene dándose cuenta de ello o no: creencias, es decir, este pensar radical parte de ciertos supuestos que a veces le son necesarios para reflexionar pero que inevitablemente contiene creencias que sin ellas le impediría partir para filosofar, estas creencias consideradas desde Ortega son algo inevitable en el hombre. Tomando esta consideración que nos hace Ortega podemos ver que el pensamiento zubiriano no está exento de esto, pero se dirá, por qué cuestionar por lo físico en esta filosofía si de ante mano podemos tomar la recomendación de Ortega de los supuestos y creencias; la cuestión que le planteamos al maestro donostiarra se justifica en su plantear, porque él mismo afirma constantemente en sus tratados, artículos y cursos que su pensamiento es radical y último, y que esto es, porque se aisa en lo físico, pues si parte de una concepción por lo físico tomada de la *physis* griega ¿dónde está la radicalidad de su pensamiento?

Otra conclusión que nos arroja este apartado es que desde el mismo pensamiento zubiriano no es consecuente con su propio despliegue, pues si en 1962 muestra cómo va a considerar lo físico para su desarrollo metafísico, es hasta 1973 con su curso sobre *el espacio* donde afirma las <<estructuras inducidas>> como algo inevitable para el ser humano, pero como inducidas pueden ser dejadas por otras estructuras que expliquen y comprendan las cosas. Si tomamos esta afirmación, pues es lo físico recogido por Zubiri de la tradición griega una <<estructura inducida>>, es decir, lo físico como <<estructura inducida>> fue un paso metódico que hizo para justificar que apelar por lo físico era apelar a lo radical y no conceptivo de su metafísica.

Pero la posible respuesta a qué nos queda ante esta cuestión se puede considerar desde su ejercicio metafísico, pues si bien, parte de lo físico y lo considera como último —que hay que considerar de la cosa en cuanto lo más seguro y no conceptivo— y además es estructural, esto que es una concepción por parte del maestro easonense, es parte de su ejercicio metafísico. Así que lo que podemos rescatar ante estas pretensiones por la radicalidad es que, si bien, parte de una concepción y luego monta sobre esta otra concepción, todo esto lo hace desde un ejercicio metafísico, así que podemos ver precisamente este pensar como uno ejercicio metafísico enclavado en todo el cuestionar por los proyectos metafísicos del siglo XX, y cuyo garante en lo físico se retrotrae a la *physis* griega, si aparentemente subsume la ciencia en lo que él llama <<talidad>>²³⁹, la *physis* griega la subsume como físico de lo físico y de éste da un paso conceptivo para proponer la <<talidad>> y de aquí a lo <<transcendental>>, todo esto es el camino que fue cruzando como un ejercicio metafísico. Por lo tanto, lo que nos queda de este pensar radica que en el siglo XX hubo filósofos que tuvieron el ánimo de ejercitar un pensamiento metafísico dando y buscando respuestas a los problemas y rupturas que desembocarían a finales del siglo XIX y en todo el siglo XX, aquí lo que cabe rescatar es si este ejercicio metafísico puede abocarse ante panorama del siglo XXI.

²³⁹ Como veremos en el apartado correspondiente qué considera por <<talidad>> Zubiri, dejemos planteado desde su metafísica que esta <<talidad>> es lo que la cosa como real es como tal, es decir, todo el contenido que notifica que la cosa es tal.

Pero lo más importante de todo este apartado es que lo físico, aunque ni haya sido esclarecido por Zubiri, es un motivo de reversión por la falta de esclarecimiento a un ejercicio por esclarecer lo físico. Precisamente ahondar en lo físico, sin abandonarlo es el ejercicio metafísico que emprendió este pensador. Aquí yace la respuesta de por qué no haya quedado esclarecido lo físico por el maestro donostiarra, pues es precisamente su filosofía una búsqueda de eso radical que yace en lo físico. La actitud reversiva consta que por falta de claridad ahora hay que sumirnos en esto físico para esclarecerlo y esto yace no sólo con mantenernos con las respuestas de la ciencia, sino en ahondar aún más en lo físico. De aquí que en este trabajo se propulsado que lo físico y su esclarecimiento radical o esencial sea el inicio de un pensamiento como el zubiriano. Esta obturación que presenciamos con respecto a lo físico es porque el filósofo eusebio va es pos de la diafanidad de esto físico, de ahí que en *Problemas fundamentales de metafísica occidental* el modo de mostrarnos la metafísica como diafanidad este apelando a lo físico y de ahí que constantemente se refiera a lo real y físico de las realidades. Por lo tanto, todo esto nos ha traído que lo físico es precisamente, a mejor término, lo <<presente>> en el cual busca esclarecimiento y éste en el proyecto zubiriano tiene que ser radical. La manera de conseguirlo es precisamente lo que expresa su metodología. Por lo tanto, lo físico funciona en este pensamiento como partida de una metafísica donde éste busca ahondar en aquella y llegar a su esencia, y como garante de que la metafísica zubiriana se está desarrollando desde lo físico y nunca más allá de lo físico, sino en lo físico y para explicarse de manera radical lo físico.

Ante todo lo dicho, se puede considerar lo físico en Zubiri de dos modos: primero, cómo parte de su metafísica. En el <<algo>> o <<cosa>> en el cual sin ir más allá de ella, sino en ir en ella misma, comprenderla filosóficamente, esto quiere decir, esclareciendo la estructura radical de lo físico, y en segundo lugar, como garante metódico de que no se ha abandonado lo físico, sino que se permanece en ello, pero en un ejercicio de ahondamiento, esto es, tomarlo metodológicamente como garante de radicalidad —aspecto que comparte la realidad desde la propuesta zubiriana—. Esto se puede apreciar en *Inteligencia*

sentiente cuando muestra las estructuras del sentir y de la impresión, aunque esto remita a aspectos biológicos es en el fondo lo físico el garante de radical —lo mismo biológico en este sentido explica lo físico al modo científico—, Zubiri lo expresa refiriéndose a estas estructuras: <<No se trata de meros momentos, conceptivos, sino de la estructura <<física>> de aprehensión de realidad>>.²⁴⁰

d. Lo real y físico

La conjunción de estas dos ideas en el pensamiento zubiriano funciona metódicamente como garante de la radicalidad que él pretende acuñar a su filosofía.²⁴¹ Esto queda expresado en el partir <<desde>> las cosas mismas²⁴², este <<desde>> es precisamente considerar lo físico y lo real de la cosa, para después ir allende en la cosa misma a la comprensión de la estructura última o radical de la cosa, esto es lo que llama Zubiri lo físico mismo como *trans*²⁴³ y no es otra cosa que su metafísica. Este camino que pretende mostrar es el que constantemente realiza al ir mostrando los abordajes, análisis y descripciones de los problemas y concepciones de los cuales sus cursos son ejemplos. Este apelar

²⁴⁰ IRE p.73

²⁴¹ Visto dentro de la filosofía zubiriana, se dan lo real y físico en la realidad y ésta como es actualizada por una inteligencia a ésta se le da lo físico y real, es decir, lo físico y lo real se da en el hombre porque está en la realidad y esto porque su inteligencia está abierta a la realidad, y esto es posible por la impresión de realidad en que consiste el acto que realiza el hombre: intelección sentiente (pues en la medida en que es impresión es sentiente y en la medida en que es de realidad es intelección). De ahí que la inteligencia está abierta a la realidad sentientemente, <<Por ello, estamos *velis nolis* físicamente en la realidad *qua* realidad, porque la forma primaria y radical de la intelección es, justamente, intelección sentiente >>. HRI p. 92

²⁴² Hay que señalar que para Zubiri la realidad no sólo es en y por sí misma, sino que realidad son también los fictos, las concepciones y los perceptos. Estas cosas irreales, en cuanto al contenido de la cosa real y física, son reales, porque no desrealizan <<la>> realidad de la cosa real, sino el contenido. De ahí que se puede considerar reales y físicas, no en cuanto al contenido, sino en su formalidad de realidad, que en todas las irrealidades es el mismo. Estas cosas reales y físicas que son los fictos, las concepciones y los perceptos están justificadas como realidades desde una inteligencia sentiente, cuando considera Zubiri la formalidad de realidad, desde su noología, y el contenido y el <<de suyo>>, desde su metafísica intramundana. Lo físico y real de estas irrealidades le viene entonces por la formalidad de realidad de la cosa real donde se desrealiza el contenido en ficto o percepto o concepto. El contenido ya no es físico y real, es irreal, pero <<la>> realidad del contenido es físico y real, por lo que estas irrealidades son físicas y reales. Cfr. IL y H: HRyl. Es en *Inteligencia y logos* donde profundiza y justifica los objetos matemáticos como objetos o cosas reales. Estos objetos matemáticos los presenta como postulados construidos en su contenido, pero reales por su formalidad de realidad. De ahí que las cosas matemáticas y una piedra sean reales por la formalidad de realidad. Cfr. IL p. 144

²⁴³ Cfr. IRE p.129

a lo físico y real es el garante que permite fundamentar las concepciones como inteligencia, voluntad²⁴⁴, la conciencia²⁴⁵, lo moral,²⁴⁶ lo irreal²⁴⁷, el *phylum*,²⁴⁸ la misma realidad al ser inteligida remite a lo físico de la cosa en cuanto es <<de suyo>>²⁴⁹ <<Y, en consecuencia, por tratarse de una remisión física, el carácter de realidad, el momento de realidad, no es simplemente formalidad con que la inteligencia humana, en tanto que humana, se enfrenta con las cosas, sino que es además el momento radical que pertenece a las cosas en sí mismas. >>²⁵⁰ El mismo estar en la realidad en el hombre es un estar real y físico²⁵¹, entre otras

²⁴⁴ Sin pretensión de agotar lo que Zubiri constantemente indica con lo real y físico en la inteligencia y la voluntad esta cita puede mostrar este constante apelar: <<De ahí que la inteligencia y la voluntad no se agoten en los caracteres físicos que tienen como estructuras psicobiológicas, sino que envuelven real y físicamente este momento de intencionalidad, por el que trascienden de sí mismas. Diríamos que, como realidades, son físicamente intencionales. La realidad física intencional, esta sutil implicación entre lo físico y lo intencional, es un carácter psicológico; pero por lo que tiene de intencional es algo que trasciende de los momentos puramente psicológicos. >> SSV p. 263. O <<La inteligencia es la capacidad de enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales, pero con ello inexorablemente es la capacidad de estar en lo inteligido real y físicamente, cualquiera que sea la índole de lo inteligido>>. HRI p.91

²⁴⁵ El partir de lo físico en el pensamiento zubiriano es parte inicial de su método que no mostrar su indispensable consideración es no parar en el método que despliega este pensar y cuya justificación es que partiendo de lo físico es que inicio en lo no-conceptual y por lo tanto puro. Esto es ejemplificado con la manera de considerar la conciencia <<Y esto es lo esencial de la voz de la conciencia: no lo que dice, sino el dictar mismo. Dicho en otros términos: si bien lo que dicta la conciencia es un deber, algo intencional, la fuerza del dictar mismo no es intencional sino física >>. PFHR p.302

²⁴⁶ El aspecto interesante del pensamiento zubiriano es que se puede atender su moral como una propuesta que parte de lo físico y termina con una moral cuyo ejercicio es dotarla de contenido. Aranguren ya advertía esto y lo preciso llamándolo moral como estructura y moral como contenido respectivamente considerado. Estas palabras de Zubiri plasman lo físico de la intención y la moral: <<El hombre como realidad físicamente intencional es, desde el punto de vista de su voluntad, una realidad moral. Lo moral es, por consiguiente, a su modo algo físico, de la misma manera que lo intencional es a su modo físico. Decir que el hombre es una realidad físicamente intencional significa que en algunas de sus dimensiones es una realidad físicamente moral >>. SSV p.264

²⁴⁷ Precisamente como lo irreal se da en la realidad y esta hace que la inteligencia este en ella en su carácter físico <<Estos tres modos –decía– se inscriben en el carácter físico de realidad en cuanto tal. Son justamente forjados por el hombre, pero manteniendo intacto el carácter físico de realidad e inscribiendo dentro de ese carácter justamente el contenido diverso que forjamos, sea en forma de espectro, sea en forma de ficción, sea en forma de idea >>. HRI p. 69

²⁴⁸ En su curso de 1974 *La concreción de la persona humana* y que está parcialmente recogido por Ellacuría en la edición de *Sobre el hombre* dice: <<El hombre pertenece a un phylum muy preciso. Y pertenece a él <de suyo>, es filético <de suyo>. Su carácter específico es, por tanto, un carácter real y no meramente conceptual. Este momento real es justo el <esquema> filético según el cual cada hombre está constituido>> SH p. 191

²⁴⁹ Esta cita lo expresa muy bien <<Por consiguiente, hay una remisión del contenido meramente impresionante de una impresión sensible a lo que la cosa es *de suyo*; se trata de una remisión física, no meramente ilativa >>. SR p. 36

²⁵⁰ SR p.36

²⁵¹ Cfr. HRI p.92

concepciones zubirianas que lo que indican es que lo físico y lo real es el inicio radical para iniciar un camino metafísico.

Este <<desde>> las cosas mismas que Zubiri considera como asidero de todo su despliegue intelectual, empieza considerando que lo físico y lo real es lo que permite mantenernos en la cosa misma e ir allende a su estructura última o diafanidad, esto que realiza el filósofo easonense y que no es otro asunto que su ejercicio metafísico y que queda planteado en *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* y realizado antes y después de *Sobre la esencia* como cursos, es la muestra de que este pensador presenta su método o camino para ir ejerciendo su reflexión.

Si consideramos por qué el filósofo easonense apela a lo físico y real como un asirse a ello y con lo cual puede dotar a su pensamiento de radicalidad, esto es, por la visión que él tiene de la filosofía y que declara en 1970 en su curso *El sistema de lo real en la filosofía moderna*: <<La filosofía no es ni puede ser una teoría representacional de la realidad, sino que tiene que ser forzosamente y no puede ser sino una teoría presentacional de ella. [...] La infinitud de una inteligencia no consiste en el logro de un concepto total y agotador de los detalles de lo real, sino en tener lo real presente a sí mismo sin necesidad de concebirlo >>. ²⁵² Las claras referencias a su inteligencia primaria son claras, pero dejando esta referencia, hay que notar que ya desde su anunciamiento por una concepción como el inteligir hay una actitud de querer partir sin supuestos, aunque ya se puede discutir que al presentar la inteligencia primaria está partiendo de supuestos científicos sobre el hombre, pues el inteligir es un acto psicobiológico que hace el humano.

Pero este <<desde>> que pretende empezar en la misma cosa y que según Zubiri es lo que me permite asirme a esta para ir allende a ella, no es sino partir de concepciones ya forjadas por él. Lo físico lo retoma de la metafísica griega y pasando por el tamiz de la ciencia cuya conceptualización retoma el pensador donostiarra de un modo que la conceptúa estructuralmente y así lo presenta como talidad. Lo real como <<de suyo>> es partir de algo que dentro de su misma

²⁵² CLF p. 306

filosofía se me da en actualización pero que este <<de suyo>> es constatado por una inteligencia cuya conceptualización es elaborada por este pensar zubiriano desde la ciencia, es decir, que tanto lo físico como real en este pensamiento parten de concepciones ya hechas por la ciencia, lo físico en cuanto busca explicar la cosa, y lo real en que es una actualización que es verdadera en cuanto es impresa formalmente por una inteligencia que es una explicación tomada de la ciencia en cuanto acto psicobiológico del hombre.

Este partir de concepciones ya hechas por la ciencia hace que este <<desde>> de la cosa quede despojado desde un mirar limpio o radical, sin presupuestos, tal y como quiere por ejemplo la fenomenología. Pero si el pensador easonense no declara que hace fenomenología, y en cambio lo que busca es partir de algo seguro y sin presupuestos de toda conceptualización, pero pretende que lo físico y lo real sea eso radical de donde partir, entonces por qué considerar esto físico y con ello lo real desde concepciones científicas. Pero quede en claro que no negamos las explicaciones de la ciencia, sino que si el filósofo easonense pretende un partir desde las cosas mismas, entonces eso físico y real tendría que ser despojado de concepciones hechas sobre ellas y partir tal y como se dan ante un aprehensor.

Ante esto se puede acusar que el mismo pensador español exprese que eso físico y real desde donde muestra las cuestiones que aborda se le presentan así, pero ya considerar estructuralmente una inteligencia sentiente como acto que me actualiza lo real y físico es partir de algo que la ciencia me proporciona conceptualizado, por ejemplo, la formalidad o el sentir. Pero sobre esto conceptualizado presenta otra concepción que es su inteligencia sentiente, es decir, ya hay dos concepciones, una de la ciencia y a partir de esta, la zubiriana, para después constatar que algo es físico y real. Por lo tanto el pensador español no parte desde algo radical.

Apelando a Ortega afirma la diferente marcha intelectual entre la ciencia y la filosofía respecto a ésta <<la filosofía camina de otra manera. No acepta como dados y buenos principios ningunos. Su preocupación nativa consiste precisamente en asegurar la solidez de los principios. Por eso no se fía de

ninguna opinión recibida, establecida –ni establecida en la conciencia pública ni establecida en las ciencias. La filosofía tiene, pues, por ocupación primaria e inicial la crítica de los principios de las últimas o fundamentales opiniones recibidas y en curso. >>²⁵³ Pero aplicando lo que hace Ortega con Descartes en cuanto éste coloca en cuestión la realidad del mundo y no el dudar mismo, en esto discrepa Ortega, pues para él Descartes <<sigue en la creencia, de que sólo es real el mundo si es en absoluto independiente de mí, del mí que es Descartes o cualquier otro sujeto consciente. Lo admite sin hacerse cuestión de ello: por eso sorprende aquí un caso típico de los que he llamado creencia>>.²⁵⁴ Esta crítica orteguiana a Descartes se entiende dentro del contexto filosófico de ideas y creencias que Ortega aplica al proceder cartesiano. Pues bien, esto mismo respecto a las ideas y creencias que el hombre tiene para asirse y hacer su vida puede aplicarse al proceder zubiriano concerniente a su toma de postura teórica para ir mostrando su pensamiento. Si se parte que la crítica que le hace Ortega a Descartes y con ello en su vertiente idealista y fenomenológica respecto a que la relación del yo con el mundo se da por una *cogitatio* y que para Ortega el hecho auténtico de este yo y mundo es que el yo se encuentra directamente con el mundo o conjunto de cosas que le es patente directamente, es decir, que hay una coexistencia nuda del yo y el mundo, cabe preguntarle a la primera postura zubiriana que es partir de lo físico —y con ello en su ejercicio metafísico desde la talidad—, si es éste directamente patente al hombre, no es cuanto conceptuado y que le llama físico y real, sino que eso a lo que el hombre le es patente a eso le corresponde llamarlo físico y real a esa cosa que con generalidad y cotidianidad llamamos cosa, a eso corresponde la claridad que Zubiri le adjudica nombrándole físico y real.

Con esto es pertinente aclarar que el filósofo donostiarra no es claro al referirse a lo físico y real, si bien, trata de mostrar qué entiende por real, parte para justificarlo de que la inteligencia lo actualiza tal y como se le da, pero esta inteligencia es una concepción. Otra justificación que utiliza para mostrar lo real es que es físico que se da en la cosa que es ella, pero parte de lo físico y aquí solo

²⁵³ José Ortega y Gasset. <<La razón histórica [curso de 1940]>> en *Ídem. Obras completas. Tomo IX -1933/1948-. Obra póstuma*, Madrid, Taurus, 2009, p.487-488

²⁵⁴ *Ibidem*; p.503

en *Sobre la esencia* le dedica una nota al principio de este tratado para aclararnos que entiende por físico y después no vuelve a mencionar en cursos posteriores esto, dando a entender que lo físico es lo claro que hay que entender para comprender su pensamiento. Lo cual vuelve la cuestión que le planteamos al pensamiento zubiriano ¿cómo mostrar lo físico con radicalidad, como el mismo pensador español está empeñado en mostrar otras concepciones? Y de ello ¿es clara su concepción de lo real como <<de suyo>>, cuyo garante es lo físico que cuestionamos, y una aprehensión que es el entender y que es una concepción de concepción²⁵⁵, es decir, la inteligencia y lo físico como creaciones son sustento suficiente para vislumbrar qué es la realidad? Estas cuestiones no tienen por qué aminorar el interés y resalte que hace por partir de lo que considera como lo radical y sin presupuestos, y que es lo real y físico. Pero esto nos permite ya ir vislumbrarnos un camino o método que él bosqueja en *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* y *Sobre la esencia*, y que no es otro que el ejercicio metafísico: partir de la cosa e ir allende a esta en busca de lo diáfano. Pues bien, ya aquí se presenta que lo físico y lo real es ese camino que le lleva a ir reflexionando, pues parte de lo físico y va a la diafanidad de lo real, este puente que cruza su metafísica no es otro que un esbozo de su método, camino que no es otro que el ejercicio de hacer metafísica y que hay que ir aclarando en este trabajo.

2.3.2. Lo físico mismo como trans o la metafísica intramundana

Antes de abordar brevemente la metafísica zubiriana que la nombra metafísica intramundana²⁵⁶ en *Sobre la esencia* y cursos posteriores o lo físico

²⁵⁵ En el pensar zubiriano se le nombra a una idea que parte de una idea para configurarse: creación. De ahí que consideramos que lo <<talitativo>> y lo <<transcendental>> sean creaciones de esta filosofía.

²⁵⁶ Se podría plantear si la metafísica intramundana que propone Zubiri podría caer en una <<realitasfanía>> término que no se presenta en esta metafísica, ni lo manejan sus intérpretes, sino que lo planteamos nosotros en una lectura que Pierre Aubenque da de Gilson sobre el despliegue metafísico y su olvido del ser: <<Estas expresiones extraordinarias —<<agathofanía>>, <<enofanía>>, <<teofanía>> [también una <<logofanía>>], etc.— no hay que entenderlas como si fueran títulos de metafísicas plurales y legítimamente diversificadas, sino como otras tantas capturas, como otras tantas maneras de aprisionar la metafísica —que en sí es no-figurativa— en

mismo como trans en *Inteligencia sentiente*²⁵⁷ es conveniente presentar cómo concibe la metafísica, pues de esto se aclara su propio ejercicio metafísico.

La primera afirmación por lo cual se puede partir para entender por qué el camino reflexivo de Zubiri es metafísico y no ético, lógico, estético u otro es que <<la Metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía. E insisto en la palabra <materialmente>. >>²⁵⁸ Pero en cuanto a lo formal de la filosofía aquí si hay un distingo, pues la metafísica para él tiene un carácter que da a la misma búsqueda filosófica, que es la ultimidad radical, una formalidad, esto queda expresado en que la <<Metafísica es la definición formal de la filosofía. >>²⁵⁹ Este carácter que la metafísica le da a la filosofía como ultimidad radical radica en que la búsqueda filosófica sea metafísica o formalmente allende o trascender, es decir, la búsqueda de la filosofía por la ultimidad radical de las cosas es un allende o trascender. Y aquí es donde muestra el sentido que le da a

unas figuras determinadas del pensamiento. >> Pierre Aubenque. *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012, p.19 Desde esta lectura de Aubenque se podría plantear si la metafísica intramundana es una <<realitasfanía>>. Y esto porque siguiendo al intérprete de Gilson <<Estas expresiones constituyen en Gilson un primer instrumento para desconstruir las metafísicas existentes que pretenden hablar del ser y, en realidad, hablan de otras cosas: del bien, del uno, de Dios, del mundo o del hombre. La metafísica, que debía ser una ontología, un logos sobre el ser o del ser es de hecho un discurso sobre Dios, sobre el hombre o sobre el mundo. >> *Ídem*. Ante esta declaración, que Aubenque retoma de Gilson, se pensaría que la metafísica intramundana entraría en esta crítica y por eso se le podría nombrar una <<realitasfanía>> donde la realidad desplazaría al ser. Pero esto es totalmente lo que esta metafísica intramundana no pretende, pues su planteamiento no responde por el ser, de ahí que no es ontología, sino que pretende una metafísica que dé cuenta por <<la realidad>>. Es decir, su pretensión no es el ser, sino la realidad. Además si esta metafísica se refiere a Dios, al hombre, la naturaleza o al mundo lo hace porque estas son <<realidades>> que en esta metafísica acusan como intramundanas, aunque el caso de Dios se despliegue a una metafísica extramundana, ésta parte de una metafísica intramundana. De aquí que esta crítica no se aplique a esta metafísica dado que es la <<realidad>>, y no el <<ser>>, es lo que pretende mostrar en sus estructuras. Por eso puede hablar del hombre, la naturaleza, historia, mundo y del mismo <<ser>> sin pretender que al referirse a estas se está haciendo ontología, sino que estas son <<realidades>> y que es pertinente referirse a ellas porque se está desarrollando una metafísica intramundana. Por lo cual tomar esta crítica de Gilson a las metafísicas que se han desarrollado y quererla aplicar a la metafísica intramundana es no atender al proyecto de metafísica que el maestro easonense plantea. Él no parte del <<ser>>, sino de la realidad, el <<ser>> de la realidad se da precisamente cuando esta realidad es mundanal. Es decir que el <<ser>> le antecede la <<realidad>>. Ahora bien, es pertinente contrastar entre ellas las posturas y críticas que han dado tanto Heidegger, Gilson y Zubiri, y que se denotan por una desconstrucción de la metafísica, pues estas responden a los síntomas que ya se había denunciado desde el siglo XIX. Pero como este no es el objetivo de este trabajo, quede para posteriores trabajos.

²⁵⁷ Cfr. IRE p.129

²⁵⁸ PFMO p.16

²⁵⁹ PFMO p.17

la metafísica y con ello en su carácter de un allende o trascender: <<estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales. >>²⁶⁰ Esta diafanidad es lo que con tanta insistencia muestra el pensador easonense como lo <<transcendental>>²⁶¹. De aquí que su reflexión filosófica la justifique como metafísica porque precisamente es un ejercicio para vislumbrar lo diáfano <<La dificultad radical de la metafísica estriba justamente es eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano. >>²⁶² De aquí si queremos comprimir estas afirmaciones es pertinente decir que la metafísica zubiriana precisamente busca la visión de lo <<transcendental>> de las cosas, pues diafanidad es <<transcendentalidad>>.

Pero una década posteriores al afirmar la diafanidad en su curso de 1969-1970 podemos encontrar que esto metafísico como diafanidad es lo que *Inteligencia sentiente* ya afirma como orden de lo real en cuanto real, es decir, lo que en *Sobre la esencia* ya había presentado como orden transcendental nada más que en *Inteligencia sentiente* ya está desarrollado la dinamicidad de la realidad: <<Lo metafísico es el orden de lo real en cuanto real, esto es, el orden de lo transcendental. Ahora bien, lo transcendental no es algo conclusivo y a priori; es

²⁶⁰ PFMO p.19

²⁶¹ Hay tener en cuenta que este término en cierto modo se mantuvo con la concepción que a partir de *Sobre la esencia* hasta *Inteligencia sentiente* presento Zubiri. Lo transcendental es entendido por Zubiri, dejando todas las implicaciones que trae este término para su pensamiento y discusión con otras filosofía, lo entiende como: <<Aquello que constituye lo transcendental en cuanto tal es lo real en cuanto tal, la realidad en cuanto tal. El orden transcendental no es el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto tal. >> SVV p.378 Aquí hay señalar que Zubiri se deslinda y trata de justificar que lo trascendental en su pensamiento es orden diferente a los transcendentales de la metafísica clásica: <<La filosofía clásica ha entendido que aquello radical que constituye el carácter transcendental de todo, es justamente ser. >> *Ídem*. Y esto porque <<La filosofía antigua llamaba transcendentales a los caracteres que poseen las cosas reales, no por ser de tal o de cual manera sino por el mero hecho de ser. >> *Ídem*. Este distingo y desmarque que hace Zubiri de lo que considera transcendental en su filosofía y los transcendentales de la filosofía clásica se aboca en un principio a que para Zubiri el ser es ulterior a la realidad y que también en que esta realidad no es algo que se puede predicar de las cosas, sino que es algo sentido como <<de suyo>> de la cosa impresa. Esto hace que esta realidad en su orden transcendental se de impresivamente en el sentiente, es decir, que lo transcendental se da en impresión de realidad a una inteligencia sentiente. Todo lo que dice Zubiri de esta transcendentalidad son descripciones que muestran sus cursos y publicaciones.

²⁶² PFMO p.19

algo *dado en impresión* (impresión de realidad), y es algo *abierto*, y abierto *dinámicamente*. Las verdades metafísicas son sólo estadios de la marcha intelectual hacia la verdad de la realidad >>. ²⁶³

Ahora bien, lo diáfano tiene una estructura: el a través de o dejar ver el otro lado de la cosa; el hacer ver el otro lado y lo que constituye lo visto en el sentido de que lo diáfano es un momento mismo de la cosa. ²⁶⁴ Este tercer momento estructural de lo diáfano está justificado por una afirmación: <<Es lo transcendental [...] en el sentido de que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias. >> ²⁶⁵ Este tercer momento es lo que en *Sobre la esencia* se refiere Zubiri al momento <<transcendental>> de la cosa real.

Para mostrar que lo diáfano es transcendental el pensador donostiarra parte de dos consideraciones:

a) Lo diáfano como <<transcendental>> va allende a las cosas obvias << [...] es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible. Es transcendental en esta dimensión>>; ²⁶⁶

b) lo diáfano de una cosa nos remite envolventemente a la diafanidad de las demás cosas. Esto es lo que Zubiri en *Sobre la esencia* y en sus cursos posteriores se refiere al <<carácter de realidad>> de las cosas, a <<la realidad>>, a <<la realidad en cuanto realidad>>.

De estas dos consideraciones no sólo lo diáfano es <<transcendental>>, sino que aquí es cuando el filósofo easonense justifica porque su filosofía se muestra como metafísica y en este sentido en que consiste <<Pues bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo transcendental, en el sentido referido. Y esto es la metafísica. >> ²⁶⁷ Pero para ir a eso diáfano de las cosas como ejercicio de la metafísica se ejerce en las cosas una visión violenta, esta es caracterizada por: a) Es una visión que está en todas las cosas; b) esa visión

²⁶³ IRA p.284

²⁶⁴ Cfr. PFMO p.20

²⁶⁵ PFMO p.19

²⁶⁶ PFMO p.21

²⁶⁷ *Ídem.*

diáfana no nos saca de las cosas, sino reteniéndonos en ellas hace ver lo diáfano de ellas en un allende en ellas para ver lo más obvio de ellas, es decir, lo diáfano o <<transcendental>>.

Si reunimos estas razones por las cuales la visión diáfana es violenta esa visión que está en todas las cosas es la visión de su diafanidad, es decir, que la metafísica nos lleva allende a las cosas mismas para tener la visión de lo <<transcendental>> de las cosas.

Pero, y aquí está la metafísica como formalidad de la filosofía, pues la metafísica como visión de la diafanidad de las cosas es filosófica, porque busca la visión de la diafanidad última, para eso va allende en la cosa tal y como es, es decir, parte de lo físico para vislumbrar el que sea la cosa, su diafanidad última o <<transcendentalidad>> <<La ultimidad de las cosas constituiría la ultimidad en el orden del ser allende toda talidad. >>²⁶⁸ De ahí que la metafísica sea un ir allende en la cosa para tener la visión de <<que son>> las cosas o la última diafanidad de ellas. Aunque Zubiri no lo mencione en *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* esta visión de lo diáfano es la visión por <<la estructura de la realidad>>; por el <<de suyo>>; por el <<orden transcendental>>; por <<la realidad en cuanto real>>; por <<la realidad en cuanto tal>>.

Con lo anteriormente dicho ya se anuncia ese camino que el desplegar como ejercicio reflexivo tiene que hacer la metafísica zubiriana y que parte de lo <<físico>> a lo <<transcendental>>, es todo el puente que va trazando constantemente el filósofo easonense para mostrarnos el ejercicio metafísico que va ejecutando y que la visión diáfana queda mostrada en las descripciones que nos presenta en su tratado —*Sobre la esencia*— y cursos.

Pero se puede preguntar quién tiene o realiza esa visión de lo diáfano, para Zubiri es la <<inteligencia sentiente>>²⁶⁹ que arrastrada por las cosas mismas en cuanto son actualizadas por ella en impresión de formalidad de realidad y que

²⁶⁸ PFMO p.26

²⁶⁹ En la medida en que es impresión es sentiente y en la medida en que es de realidad es intelección. pero además la inteligencia es física y real y esto porque <<sentientemente es como la inteligencia está abierta a la realidad. Por ello, estamos *velis nolis* físicamente en la realidad *qua* realidad, porque la forma primaria y radical de la intelección es, justamente intelección sentiente >>. HRI p.92

retiene a la inteligencia en la realidad de la cosa para que ejecute esa visión en un ir allende en la cosa ya actualizada y pueda realizar la visión de lo diáfano, es decir, la inteligencia actualiza lo diáfano de la cosa y a partir de ahí en intelecciones ulteriores marcha allende en la cosa inteligida o actualizada en busca de esa visión diáfana que ya en esa búsqueda está en lo diáfano y que lo que hace la metafísica es buscar esa visión diáfana. Como veremos esta concepción de la metafísica zubiriana parte de afirmaciones que previamente son conceptuadas por su metafísica.

Ahora bien, también cabe preguntarse cómo se realiza esa visión de lo diáfano, pero ya esto, es apelar al camino o método de la reflexión zubiriana tanto desde su pensamiento o filosofía, como desde un ejercicio filosófico, es decir, cómo el filósofo español llevó a cabo esa visión de lo diáfano. Estos dos caminos, uno interno, y otro externo, uno que pregunta por el camino y que parte de sus afirmaciones, y otro externo, que pregunta cómo recorrió él como filósofo el camino para mostrar su pensamiento, todo esto es reunido en la cuestión por el método que siguió este filósofo para pensar una metafísica, es la pregunta por el método de un ejercicio metafísico. Esto que no mostró en cierto modo él y que es pertinente preguntarse, es lo que se está mostrando en este trabajo.

Hasta 1962, ni en *Naturaleza, Historia, Dios*, ni en sus cursos o escritos que en este momento se han publicado se muestra lo que es la metafísica zubiriana, es en *Sobre la esencia* en el artículo 1, parte 1, del párrafo 1, donde da a conocer, desde el objetivo de la mostración de la condición metafísica factual de esencia, la reflexión sobre su metafísica intramundana. Independientemente que presente su metafísica dirigida a explicar la esencia hay en esta mostración un esclarecimiento de lo que es la metafísica zubiriana, cuya característica principal es que es intramundana. Esta mostración que posteriormente de 1962 no se detendrá a explicar y más que nada todo el desarrollo de su pensamiento tiene que ser leído desde esta metafísica, siempre y cuando nos mantengamos en un plano filosófico.

También es preciso resarcir que con esta aclaración de una metafísica intramundana, Zubiri proyecta la madurez de su reflexión y no sólo esto, sino que

la tercera etapa de su obra queda acotada como un pensar metafísico. La filosofía que hará de aquí en adelante será una metafísica es decir, no hay antropología ni filosofía de la naturaleza ni filosofía de la religión ni teoría del conocimiento ni ética, que con este nombre y sentido haya elaborado este filósofo, pues todas las cuestiones y respuestas que estos <<modos filosóficos>> se hacen tendrán que dar cuenta de una metafísica o ausencia de ella, si esto es posible, para ejercer su reflexión, para el pensador donostiarra las cuestiones principales de estos <<modos filosóficos>> quedarán cubiertos y abordados por una metafísica. Es partiendo de una metafísica desde la cual abordará al hombre, materia, tiempo, espacio, inteligencia, la volición y a Dios.

Ahora bien, dada la importancia de esta metafísica intramundana para justificar el método que guía su reflexión es pertinente en modo breve y expositivo dar algunas someras ideas de esta metafísica. Zubiri muestra rasgos muy generales lo que es su metafísica en pocas páginas de *Sobre la esencia* dada la importancia que tiene para justificar su reflexión de la esencia. Aquí queremos señalar que, si bien, él muestra lo que entiende por el ejercicio metafísico que ha realizado y realizará, esto no es sólo una muestra articulada de ideas para justificar la posición en que está abordando la esencia —aunque ya en sus primeras páginas de *Sobre la esencia* menciona que abordará la cuestión de la esencia desde una posición metafísica, no muestra cual— sino que también se le puede considerar como proyecto filosófico, aunque él no lo mencione, podemos considerarlo como el proyecto de reflexión filosófica que pretende guiar la obra zubiriana, si bien, ya da sus primeros atisbos en los cursos anteriores a 1962 es aquí donde consideramos que se plantea este proyecto con toda claridad, y esto porque desde este anuncio del proyecto adquiere sentido la posición y el modo en que abordará las cuestiones posteriores a este anuncio.

Ahora bien, un primer punto que hay que considerar es la condición metafísica de la cosa real, hay que aclarar que Zubiri maneja el término <<cosa>> sin una carga significativa especial para términos expositivos de su pensamiento <<cosa>> la utiliza como: <<Por eso cuando hablo <cosa>, aunque el ejemplo no se refiera más que a cosas externas, lo dicho vale para todo lo real, sea cosa

externa, sean esas otras cosas tales como los estados, mentales de cualquier índole. Hablo, pues, de <cosas> en la acepción más inocua y amplia del vocablo. >>²⁷⁰ Para Bañon, Zubiri maneja el término <<cosa>> de esta manera, <<El término <cosa> está tomado aquí en un sentido laxo. Denomina la multiplicidad de aspectos, de contenidos, de notas, que están meramente actualizados en la aprehensión. No tiene, pues, un significado metafísico ni conceptual, sino que se refiere a lo inmediatamente dado incluso cuando eso que está dado no sea lo que se entiende normalmente por <cosa>. >>²⁷¹ Cuando el maestro donostiarra se refiere a lo real en cuanto real, aquí ya no se refiere a cosa, sino a un aspecto <<transcendental>> de lo <<real>>, en cambio cuando nombra <<cosa>> se refiere a lo físico de lo <<real>>. Para mostrar esta condición se atiende a dos concepciones netamente metafísicas, y esto porque adquirirán significado precisamente dentro de la metafísica que trata de mostrar. Estas concepciones son: <<fundamento>> y <<respectividad>>. La condición metafísica se da <<en>> la cosa, es un carácter intrínseco de lo <<real>> mismo, es previo o congénere a lo <<real>>, <<si referimos intelectivamente una cosa que nos es dada a eso que llamamos <fundamento>, nos encontramos ante todo con que es la cosa misma la que nos descubre un carácter real intrínseco suyo, a saber, su respectividad a aquel fundamento>>²⁷² es decir, es la remisión <<respectiva>> que tiene la cosa como carácter intrínseco en ella misma a su <<fundamento>> para que ella pueda tener <<realidad>>. Pero es condición por la <<respectividad>> que es un carácter intrínseco a la cosa que le afecta a ella misma y es también condición por la fundamentalidad que es intrínseca a la cosa y posibilita la <<realidad>> de esta. Esta remisión <<respectiva>> al <<fundamento>> <<Es, pues, un momento de la cosa, en primer lugar, <real> y, en segundo lugar, <previo> a su realidad misma o cuando menos congénere a ella. Y esto es lo que llamo <condición metafísica> de la realidad>>²⁷³.

²⁷⁰ PFHR p.285

²⁷¹ Bañon, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999, p.86

²⁷² SE p.198

²⁷³ SE p.199

Teniendo esta concepción de condición metafísica para lo real, Zubiri introduce otro concepto metafísico que le posibilitará proyectar una metafísica propia, esta es la concepción de <<mundo>>, y es aquí donde enuncia la afirmación central del posible proyecto²⁷⁴ metafísico que está y estará construyendo hasta 1983:

[...] nada impide, sin mengua de la causa primera, tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas. [...] Entonces puede elaborarse una metafísica, que les sea propia, desde este otro punto de vista; puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal. Es una metafísica de la realidad mundana en cuanto tal.²⁷⁵

Estas palabras que Zubiri escribe en *Sobre la esencia* enuncian —él no lo enuncia como proyecto— puede considerarse el proyecto filosófico que desarrollará hasta 1983. Es un proyecto metafísico e intramundano. Si se quiere preguntar a la filosofía zubiriana cuál es el propósito de ésta puede declarar que es un reflexionar metafísico de lo <<real>>, con precisión, es pensar la condición metafísica de las <<realidades>> que en cierto modo es ejercer la metafísica para esclarecer la condición de la <<realidad>> —con esto se aclara porque cuando reflexiona sobre el hombre, tiempo, espacio, historia entre otras cuestiones, lo haga desde una metafísica—.

Ahora bien, consideramos pertinente el motivo por el cual Zubiri muestra su metafísica en *Sobre la esencia* y también por qué llama a esta metafísica intramundana: factual. El motivo por el cual se puede presentar este proyecto enunciado como una metafísica intramundana factual es para mostrar lo absoluto en el sentido de autosuficiencia que tiene la esencia, este carácter es la condición metafísica de esas notas constitucionales que le llama esencia. Al mostrar la

²⁷⁴ Manejo posible proyecto porque como posibilidad de construcción conceptual un proyecto dejará de ser posibilidad cuando se lleve a cabo en la vida. Zubiri lo realizará en el ejercicio de su obra, con esto no deja de ser proyecto pues continuará desplegando, por eso no deja de ser proyecto, aunque ya no posibilidad, pues lo estaba desarrollando. Cuando me refiero aquí a posibilidad de proyecto, precisamente, me refiero a su anuncio, como una posibilidad ya deja de ser posibilidad en el mismo instante en que desarrolla todo su análisis de la esencia, por eso sigue considerando como proyecto la posibilidad sólo en su anunciamiento. El final del proyecto se da cuando fenece Zubiri.

²⁷⁵ SE p.201

condición metafísica de la esencia está en el ámbito metafísico y así lo declara cuando considera que haber mostrado la absoluta factual —noción que forja ante lo fáctico como condición metafísica de los hechos en su contingencia, él apela a que la absoluta de la esencia no es ni contingente ni necesaria, sino que es simplemente realidad y nada más— es mostrar en la perspectiva de la constitución las últimas piezas sobre las que se aposenta el mundo, <<La ultimidad estructural del <<mundo>> es pura factualidad esencial. El mundo en cada instante [...] está basado en unos últimos sistemas de notas constitutivas>>.²⁷⁶ Esta factualidad de la condición de la esencia como ultimidad constitutiva del <<mundo>> es base para todo cuanto ocurre en el <<mundo>>, sea necesario o contingente, esto queda enmarcado en una metafísica intramundana.

Como no es nuestra intención desglosar la condición metafísica de la esencia, sino que pretendemos presentar de manera escueta el posible anunciamiento del proyecto filosófico zubiriano para que desde este se considere las concepciones que nos ayudarán a entender su método, que aunque no explícito y enunciado por él, si se puede ir aclarando este método intra—conducido por él.

Pero hay que detenerse en dos aspectos o cuestiones que le hacemos a esta cita. Pues este proyecto por una metafísica intramundana presenta cuatro concepciones que previamente fueron concebidas metafísicamente —no nos referimos a que estas concepciones fueran puestas en papel o dichas en sus cursos— es decir, estas concepciones fueron proporcionadas o elaboradas por la misma metafísica que quiere tratar de ellas. Estas concepciones son: <<estructura>>, condición metafísica, <<realidad>> y <<mundo>>. El punto cuestionable radica en que presenta un proyecto —Zubiri no enuncia que lo va hacer, pero se puede considerar y su obra posterior lo confirma que se pueden considerar estas palabras como su proyecto filosófico, de cierto modo la objeción considera la metafísica intramundana vista o no como proyecto— que en su proyectar incluye cuatro concepciones ejes de éste, y que ya previamente el

²⁷⁶ SE p.209

mismo proyecto conceptuó desde el proyecto mismo, es decir, él ejerció su metafísica intramundana al concebir estos cuatro términos para después plantear su proyecto por una metafísica intramundana.

Pero el punto más cuestionable es que presenta como proyecto metafísico el descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo sin esclarecer en qué consiste el distingo entre <<estructura>> y condición metafísica, aunque en el transcurso de su pensar pareciera que hay diferencias, lo importante en este punto es que, si bien, ya esclareció en *Sobre la esencia* qué entiende por condición metafísica no es así para con estructura, ya Ellacuría se había percatado de ello al referirse en su artículo sobre *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri* en la falta de aclaración sobre el término de estructura en la obra zubiriana. Lo grave en esta cuestión radica que si está planteado un posible proyecto de reflexión o un esclarecimiento de la metafísica intramundana, que seguirá en su vida, no haya aclarado el término estructura, pareciera que en el ejercicio de sus reflexiones se sobre entendiera este término. Visto metodológicamente es inadmisibles esta falta de aclaración a este término primordial de su posible proyecto filosófico.

La <<realidad>> es la concepción central para entender todo el proyecto metafísico zubiriano, pero además lo es para esclarecer el método zubiriano, que en este momento no se sabe en qué consiste, lo que si supongo es que debe tener un método para conducirse en su pensamiento.

Ahora bien, con lo dicho tenemos dos afirmaciones: una concepción muy escueta de qué es la metafísica intramundana y una afirmación que nos da la posibilidad de pensar en un proyecto filosófico. Con esto está claro que no se puede mostrar qué es esta metafísica. Pero si consideramos estos dos resultados como meros inicios ya estamos en vías de una afirmación más: sólo se podría mostrar la metafísica intramundana en el mismo ejercicio de ésta. Esto no sólo se logra mostrando todo el entramado conceptual, —que es buena medida va de lo físico a lo metafísico—, sino el camino que se tuvo que recorrer para conformarlo, en nuestra consideración, este se puede mostrar con la <<función trascendental>> y esto porque ésta nos posibilita precisamente lo trascendental,

y a esto, en cierto modo, aboca todo el despliegue conceptivo de la metafísica zubiriana. Así que si se quiere mostrar esta metafísica consideramos que es pertinente considerar el camino que llevó a la conformación de ésta, no tanto en qué dice o qué conceptos contiene, sino cómo se da el camino de su conformación, de aquí que con estos inicios nos sea en este momento suficiente, porque tendremos que mostrar la <<función trascendental>> y para esto tenemos que mostrar algunas concepciones que la hacen posible. Pero haber mostrado estas dos afirmaciones de esta metafísica dan la posibilidad de visualizar el horizonte desde el cual la <<función trascendental>> va a conformarse, es decir, se tiene que considerar esta función desde una metafísica, porque en cierto modo esta función es la que hace hacer metafísica a Zubiri.

Si se va a demostrar que lo <<físico>> tiene sentido desde una metafísica zubiriana y esta adquiere pleno desarrollo en la concepción de realidad, es por esto que al mostrar qué es la <<realidad>> para Zubiri se estará apelando a los dos momentos de la <<realidad>>: lo <<talitativo>> y lo <<trascendental>>. Al mencionar lo <<talitativo>> se requerirá mencionar lo <<físico>> y al mostrar lo <<trascendental>> se presentará sus dos momentos: <<trascendental>> en cuanto <<trascendental>> que es el <<de suyo>> de lo real y el orden <<trascendental>> —su estructura interna—, todo esto como un ejercicio de la metafísica zubiriana.

Ante estas consideraciones sobre la metafísica intramundana zubiriana viene al momento la discusión de si la noología no es una metafísica, sino filosofía primera. Esto porque en *Inteligencia sentiente*, donde se plasma su noología Zubiri, describe hechos —es el caso del hecho del acto intelectual sentiente—, y en la metafísica se describe lo trascendental de la realidad. Ante esta postura de desmarcar la noología de la metafísica en Zubiri, que es promulgada por Pinto-Ramos, Diego Gracia, Juan Bañón entre otros, es pertinente aclarar nuestra postura ante esto. Y ésta consiste en que siendo consecuente con nuestra interpretación de la obra zubiriana, lo físico y su comprensión filosófica o este ir a lo radical de ella, y que no es otro asunto que metafísica, es un ejercicio metafísico, es decir, el filósofo easonense lleva a cabo lo que Ortega decía respecto a la

metafísica y la filosofía, en que hay que ejercitarla, pues bien, Zubiri hace este ejercicio, y lo muestra en sus descripciones del orden o estructura de lo transcendental de la realidad. Pues bien, parte de lo físico y es en este donde va transcendentalmente a lo radical pasando por su contenido —talidad— que lo instala en lo radical. Por esto su constante remitirnos y recalcar nos que lo que hace es una descripción que se encuentra en lo físico y real de la cosa. Ante esto, si en su noología nos aclara que lo que hace es una descripción del hecho del acto del inteligir, es claro que lo que está en el fondo es el distingo entre hecho y transcendental, ya que los describe a ambos, en un caso hace noología y en otro metafísica. Pero como veremos este hecho supone concepciones científicas que con su esquema estructural presenta en estructuras. Esto también pasa con la cosa, pues para instalarse en lo transcendental como estructura parte de la talidad y esta también es una concepción científica que estructura por su esquema. Por lo tanto, si el hecho y la cosa comparten de que son físicas y reales, y para describirlas parte el maestro easonense de las explicaciones científicas que luego pasan por su esquema estructural, entonces la noología pertenece a la metafísica zubiriana, en la línea no solo de que describe estructuras para llegar a la estructura radical, sino que comparten un método común.

Aquí está el punto, en el método zubiriano, y por el cual no los hace ser diferentes, sino que en la línea de su ejercicio metafísico la noología comparte este ejercicio zubiriano. Pues tanto, la metafísica y la noología parten de lo físico, yacen en ésta, y van a un trans en busca de su estructura radical. En el caso del acto del inteligir *Inteligencia sentiente* describe los momentos que constituyen este acto, y que no es otro que la estructura radical llamada inteligencia sentiente. Respecto a la realidad en ésta describe la estructura transcendental. Para mostrar que la noología es parte del ejercicio metafísico basta recurrir a las palabras de *Inteligencia sentiente*: << [...] la actualidad es un momento físico de lo real. >>²⁷⁷ Y respecto a los caracteres de la transcendentalidad que están en la realidad como

²⁷⁷ IRE p.229

actualidad en la inteligencia: <<Este <<ser>> no es, pues, un momento conceptivo, sino físico. Pero es un momento físico de actualidad>>²⁷⁸.

Ahora bien, como la finalidad de este trabajo no es discutir denodadamente con estos estudiosos del maestro easonense y su consideración de dividir su obra en metafísica y noología, y que en nuestra consideración la noología está dentro de un ejercicio que incumbe a un proyecto metafísico por la radicalidad de lo físico de la cosa, desde un pensamiento filosófico, y que incumbe principalmente a el hombre, no es pertinente ahondar en esto dado los límites del trabajo.

.

De modo conclusivo este capítulo nos ha arrojado una serie de planteamientos que hay que retener para pasar al siguiente capítulo, que no es sino continuación de éste.

Una primera conclusión que nos ha permitido la mostración del método zubiriano de la etapa llamada ontológica es que los recursos metódicos utilizados son la historia de la filosofía, ciencia y teología; el uso de la palabra, la descripción del asunto que quiere mostrar para llegar a la esencia de éste, y con esto e implícitamente se empieza a vislumbrar el modo metódico de la descripción circular, el diálogo de sus reflexiones con la ciencia, lingüística, teología, y la conformación, al menos en sus obras se deja mostrar, de un esquema estructural. Ahora bien, esta mostración metódica de estos recursos fue posible porque nos estamos moviendo en un primer nivel mostrativo, es decir, estos recursos son los que a simple consideración de acercamiento a su obra nos sale a su encuentro. Pero con esto no queremos indicar que sólo hemos señalado estos recursos metódicos, sino que tratamos de plantear, describir, justificar y discutir su ubicación y utilización en esta obra.

Una segunda conclusión tiene que ver en que ya nos movemos en un segundo nivel metódico que hace posible el primer nivel. Este segundo nivel nos permitió mostrar el puente que abarca lo físico y metafísico de la realidad. Pero ya aquí nos topamos con un nudo que la misma obra zubiriana nos presenta: la

²⁷⁸ IRE p.220

pregunta por lo físico de la cosa. Al considerar varias posibilidades a partir de su misma obra, pudimos plantear que este nudo por una respuesta filosófica a lo físico, puede ser desatado si recurrimos a la interpretación de su filosofía como un <<proyecto>>. Esto que afirmamos y justificamos parte desde sus primeras obras hasta *Sobre la esencia* donde ya interpretamos que aquí hace más claro y plantea un <<proyecto>> metafísico intramundano que permea en su obra madura. Este <<proyecto>> nos puede desatar el nudo por lo físico de la cosa y también nos permite interpretar el resto de su filosofía como una metafísica que subsume su noología y metafísica extramundana. Es decir, a partir del ejercicio de una metafísica intramundana encontramos un proyecto que la hace posible y hemos mostrado a partir de sus obras.

Este <<proyecto>> que arranca de su obra madura conlleva el planteamiento, ejercicio y justificación de lo <<talitativo>> y <<transcendental>>. Con esto ya empezamos a mostrar un método talitativo-transcendental en cuanto que en su interior les subyace un <<proyecto>> metafísico.

Así, como tercera conclusión, tenemos que este capítulo nos presenta que el método zubiriano se da en un etapa, la ontológica, como no talitativo-transcendental, sino como una utilización de recursos metódicos, que si bien, perdurarán en para el resto de su filosofía, son lo que podríamos decir, constituye el método de esta etapa ontológica. Pero que también hay que endosarle la influencia, que también ya tratamos, de Heidegger y la ciencia matemático-física del momento. Es cuando interpretamos que se empieza a enunciar su proyecto metafísico y con los cursos después de 1944 cuando se empieza a desarrollar el método talitativo-transcendental. Si bien, como veremos, en los cursos anteriores a *Sobre la esencia* ya emplea lo <<talitativo>> y <<transcendental>> lo hace sin un <<proyecto>> que le permita la unión de lo talitativo-transcendental como un camino. En estos cursos anteriores al tratado de 1962, la realidad mostrada y descrita es tratada tanto talitativa como transcendental, pero esto es como la <<conformación>> o <<preparación>> de la metafísica intramundana. Esto que corresponde al método que se desarrolla a partir de 1944 es lo que veremos en el siguiente capítulo.

CAPITULO III: EL MÉTODO EN LOS DOS MOMENTOS DE LA TERCERA ETAPA DEL PENSAMIENTO ZUBIRIANO DE 1944-1983. (CONTINUACIÓN DEL MÉTODO ZUBIRIANO)

3.1. Método en el primer momento de la tercera etapa en el pensamiento zubiriano de 1944-1962.

El pensamiento zubiriano y su desarrollo, para este primer momento de la tercera etapa de su obra que corresponde de 1944 a 1962, está expresado en una serie de cursos que van de 1945 a 1961 y de la publicación de *Sobre la esencia* en 1962.²⁷⁹

En consideración de Diego Gracia²⁸⁰ la etapa que va de 1942 a 1962 le nombra una etapa <<antropológica>>²⁸¹ cuya preocupación es el hombre y en la

²⁷⁹ Estos cursos son: a) (1945-1946) Ciencia y realidad: introducción al problema de la realidad; b) (1946-1947) Tres definiciones clásicas del hombre; c) (1947-1948) ¿Qué son las ideas?; d) (1948-1949) El problema de Dios; e) (1950-1951) Cuerpo y alma; f) (1951-1952) La libertad; g) (1952-1953) Filosofía primera; h) (1953-1954) El problema del hombre; i) (1959) Sobre la persona; j) (1960) Acerca del mundo y k) (1961) Sobre la voluntad.

Estos cursos no se han publicado, excepto el de 1960 y 1961. Pero Ignacio Ellacuría ordeno material con previa autorización y revisión de Zubiri en donde se vierte todo lo relacionado con el hombre. Este material es sacado de cinco cursos que Zubiri dio en el transcurso de su vida, aunque no están todos los cursos en los que habló del hombre y tampoco están plasmados en su totalidad, Ellacuría utilizó estos cursos y les dio el orden que previamente el maestro easonense, por medio de un índice, fue completándose como material sobre el hombre. Este fue publicado después del deceso de Zubiri, pero el libro *Sobre el hombre* nos da alguna idea y en cierto modo material de cinco cursos que el maestro donostiarra dicto. El libro está compuesto de los siguientes cursos de la siguiente manera: (1953-1954) El problema del hombre (35 lecciones) donde se vierte en los capítulos VI, VII y X del libro; (1959) Sobre la persona (5 lecciones) está vertido en IV e inciso A del capítulo V; (1971) La realidad humana vertido en capítulos I, II e inciso A, C, D del capítulo III y capítulo XI; (1974) La concreción de la persona humana vertido parcialmente en: inciso B del capítulo III, inciso b sub-inciso a) y b) del capítulo V y capítulo IX; (1982) La génesis humana en capítulo VIII.

²⁸⁰ Desde una biografía intelectual abocada a la sustantividad Gracia considera que la obra zubiriana se puede dividir en tres etapas: <<entre 1942 y 1960 define la realidad como “haber”, de 1960 a 1972 caracteriza la “cosa-realidad” por oposición a la “cosa-sentido”, y entre 1973 y 1983 resalta su carácter de “actualidad” >>. Diego Gracia. *Ciencia y filosofía*. The Xavier Zubiri reviews a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, 2004, Volumen 6, p.9

²⁸¹ Dado que efectivamente en esta primera época de esta tercera etapa predomina los cursos referentes al hombre sería pertinente realizar un estudio entre los estudios sobre el hombre que realizó Zubiri y la propuesta orteguiana de la Biognosis como teoría general de la vida humana. Este estudio aparte de situar las propuestas de cada filósofo lo interesante radicaría en mostrar si hay un influjo de Ortega en Zubiri, pues tanto los estudios de Gehlen, Plessner como los de Scheler (es decir, la escuela scheleriana de antropología) son notorios en los estudios zubirianos del hombre. Aquí el posible influjo radicaría en la parte social y en la vida como argumento que

cual las cosas expresan su ultimidad en el <<haber>>. Pero donde la sustantividad —control y autosuficiencia del medio— está considerada para el hombre y el cosmos en cuanto contiene materialmente sustantividades. Formalmente sólo el hombre sería sustantividad. Las sustancias serían las demás cosas. También considera que la etapa que va de 1962 a 1972 sería una etapa metafísica, donde el <<haber>> sería cambiado por el de cosa-realidad y donde ya haría su distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido. En cuanto la sustantividad se consideraría, de aquí en adelante, como la cosa-realidad, y donde no se aplicaría solo para el hombre, sino para las realidades que son independientes y suficientes. Esto hace decir a Diego Gracia que Zubiri cambió de una etapa antropológica a una metafísica y de ésta a una noológica (1973 a 1983 donde la actualidad sería el concepto clave de su pensamiento) y que esto expresaría el constante cambio del pensamiento zubiriano, que no solo sería en un cambio de interés, sino que esto correspondería a que fue profundizando en su pensamiento²⁸² (Estos cambios lo muestra el mismo Zubiri, por ejemplo, cuando en *Inteligencia y logos* aborda el <<haber>> y la realidad para mostrar el <<estar siendo>>, es con esta concepción la que ejemplifica que es hasta *Inteligencia sentiente* donde la realidad y el ser ya no son el <<haber>> o solo que la realidad es antes que el ser en cuestión de la cosa, sino que tanto la realidad como el ser

Zubiri desarrollo en sus cursos y que en cierto modo se deja entrever algunas ideas que Ortega manejaba en su Biognosis.

²⁸² No sólo Zubiri expone sus etapas en el prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios*, sino que en su mismo pensamiento él muestra los abandonos que de su misma doctrina hacía. Por ejemplo en *Inteligencia sentiente* marca el distingo y el abandono que años después habría señalado Diego Gracia respecto al haber y a la realidad de la cosa, Zubiri no sólo hace está diferencia entre realidad y haber, sino que ya en *Inteligencia sentiente* esclarece aún más la diferencia que en *Sobre la esencia* había señalado entre ser y realidad, nada más que en *Inteligencia sentiente* el ser es presentado como un <<siendo>> y su diferencia con el <<estar>> que respondería a la realidad en la inteligencia. Ambos estar siendo implicaría una actualización por parte de la inteligencia, pero nada más que aquí este <<estar siendo>> al mostrarse actualizado implicaría que es físico, es decir, el ser también es físico como <<siendo>> actualizado oblicuamente al actualizarse el <<estar>>. Pero lo que quiero ejemplificar es que el mismo Zubiri presenta estos cambios en su misma doctrina: << [...] podría pensarse que frente al <<ser>> hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo <<haber>>. Se diría <<hay>> hierro a diferencia de <<es>> hierro. El <<hay>> expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El <<hay>> designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más <<realidad>>. La realidad es una formalidad de la cosa en y por si misma; no es cuestión de que hay o no hay. >> IL p.349-350. Este párrafo muestra el cambio por las tres etapas que quiere ejemplificar D. Gracia, pues apela del haber a la realidad y de esta a la actualidad de esta realidad en el inteligir.

son físicos y actualizados en la inteligencia, claro que con ello se está desarrollando lo que en *Sobre la esencia* dijo sobre la realidad y el ser). Esto lo muestra Gracia que de la etapa antropológica que abandonaría en su consideración (preocupación que para Javier San Martín nunca abandonaría Zubiri, y cuyo cuestionamiento y respuesta fue el hilo conductor de todo el pensamiento zubiriano haciendo que esta interpretación que hace San Martín²⁸³ sea opuesta a la de D. Gracia) y cuyo haber fundamentará la visión del hombre, pasará a una metafísica donde el haber ya no es suficiente en cuanto radicalidad, pues el sentido y lo físico le eran momentos constitutivos, y pase a la distinción cosa-realidad y cosa-sentido. Este paso que parecería simple consideración es, al menos interpretamos, hacia lo que quiere dar a entender Diego Gracia, con un apoyo de los adelantos y el constante acercamiento de Zubiri a la ciencia, específicamente a las ciencias biológicas y físicas. Estos le permitieron al maestro donostiarra esclarecer e ir considerando la insuficiencia del haber y pasar a una distinción. Esta distinción expresaría que de aquí en adelante debería quedar despejada su convicción por una metafísica donde lo físico sería el punto a dilucidar filosóficamente. En esto seguiría e interpretaría a su interés la doctrina aristotélica.

Esto que parecería una simple nota de Diego Gracia a las etapas zubirianas, nos proporciona elementos necesarios para instalarnos en cómo fue desarrollando su pensamiento el maestro donostiarra, en cuanto a lo que aquí nos interesa y que

²⁸³ La interpretación que hace San Martín de un desarrollo antropológico de la obra zubiriana como hilo conductor de su pensamiento está sustentada en la misma concepción antropológica que tiene el mismo San Martín de lo que considera es el objetivo de la Antropología filosófica: <<El objetivo de la antropología filosófica no es entonces elaborar una nueva imagen del hombre, que fuera una más, sino una tal basada en la mera capacidad del ser humano en cuanto racional, y por tanto con la pretensión de ser la verdadera imagen, lograda como la única posible desde el esfuerzo infinito de la razón. >> Javier San Martín. *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p.112-113 Es decir << [...] lo que buscamos es en definitiva una Idea del ser humano pero que sea válida para todos los seres humanos. >> *Ibidem*; p.130 Pues bien, para San Martín —esto es lo que interpretamos de sus afirmaciones sobre Zubiri y su posible antropología en él que le adjudica— la filosofía zubiriana plantea una <<Idea del hombre>> desde un proyecto filosófico que es una antropología filosófica. Por lo que al ir proyectando esta antropología, en Zubiri, quede reflejado con lo talitativo-transcendental el modo de ir planteando una <<Idea del hombre>>. Es decir, para San Martín el pensamiento y método zubiriano es un proyecto para responder a qué es el hombre y plantear una <<Idea del hombre>>. Su pensamiento giraría en torno al hombre como hilo conductor. Tanto la inteligencia sentiente como la realidad serían respuestas que incumbirían a una antropología filosófica.

es no desarrollar el paso del haber a la cosa-realidad y de aquí a considerar la actualización de esta cosa-realidad en la inteligencia, pues esto ya está presentado y estudiado con cierto rigor por los zubirianos y dado que además nuestro interés para este trabajo no es este paso ontológico a lo metafísico o en interpretación de Diego Gracia de lo antropológico (en cuanto fundamentado todavía por una ontología del haber y que precisamente se va desgajando por una metafísica de la realidad) a lo metafísico, sino que lo que queremos rescatar es que en esta época el filósofo easonense se acerca a la ciencia para ir dilucidando su proyecto metafísico y con ello según nuestra interpretación acercarse a la radicalidad de lo físico de la cosa. Por eso la interpretación tanto de San Martín, de que el hilo conductor de Zubiri fuera el hombre o que para Diego Gracia, los cortes del maestro donostiarra fueran dados por un ahondamiento y dilucidación de los problemas que su mismo pensamiento le iban presentando, no es para nosotros suficiente, pues si él en su prólogo a 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* hace un recuento de su pensamiento y en este se muestra que su preocupación era eso radical de las cosas, es a nuestra consideración, que es lo físico en cuanto filosófico, el hilo conductor de su pensamiento, por eso ese considerar por parte de él a la ciencia como un complemento de la filosofía en pos de vislumbrar la esencia de la cosa, y por eso es que en esta etapa de 1942 a 1962 se muestre en sus cursos ese constante incurrir más de la cuenta, comparado con sus cursos posteriores, en la ciencia para responder, sí al hombre, pero pos de una ahondamiento en la realidad misma o a lo físico mismo²⁸⁴.

²⁸⁴ Para contrastar nuestra afirmación y justificación de que en el pensamiento zubiriano no hay una etapa antropológica en medio de su etapa ontológica y metafísica, y que nosotros afirmamos que hay una metafísica después de la etapa ontológica, que si bien, se ocupa principalmente del hombre, es el desarrollo de una metafísica intramundana en ciernes lo que su obra nos muestra; ante esto podemos contrastar esta afirmación de una metafísica y no una antropología en Zubiri, con lo que si declara y hace Karol Wojtyla con su obra *Persona y acción*, que es considerada y justificada por él como una antropología filosófica —que si bien hay una metafísica aristotélico-tomista en el fondo, esta metafísica no la hace, sino que parte de ella para desarrollar su antropología—. En cambio cuando requiere de hacer metafísica lo declara. Así, hay en Wojtyla un distingo entre una antropología filosófica y ejercicio metafísico. Distingo que en Zubiri no ocurre, pues cuando trata del hombre lo hace bajo un ejercicio metafísico. Ahora bien, el ejercicio de la metafísica en Wojtyla puede quedar ejemplificado en la misma afirmación —dentro de su antropología filosófica— que señala, la cual como él dice necesita verificación y ésta se lograría por un ejercicio metafísico: <<tanto la realidad misma del alma como la de su relación con el cuerpo únicamente pueden ser expresadas correctamente en categorías metafísicas. >> Karol

Ahora bien, si seguimos estas etapas en que se divide el pensamiento zubiriano, es en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* donde él menciona que después de esta obra hasta cuando escribe dicho prólogo en 1980 hay una tercera etapa llamada metafísica.

Aquí es conveniente considerar que esta tercera etapa nombrada por el mismo filósofo donostiarra como metafísica no es nada homogénea, y que si apelamos a sus cursos y obras publicadas encontramos que podemos dividir esta tercera etapa en tres momentos que la constituyen y que precisamente son momentos porque lo que las unifica es la metafísica zubiriana. Ahora bien, que consideremos dividir esta etapa en tres momentos está justificado por el modo en que fue desarrollando su pensamiento. En un primer momento que va de 1944 a la publicación de *Sobre la esencia* hay un Zubiri que muestra su pensamiento en cursos que si bien el tema es preponderantemente el hombre ya hay elementos y cuestiones que desembocaran en *Sobre la esencia* y lo que luego retomaremos para mostrar su método es que en este primer momento hay una implicación en el mismo modo de su reflexión que consiste en abordar sus cuestiones filosóficamente atendiendo los aportes de la ciencia, pero no solo como dato científico sino incorporándolo en la mostración estructural que va haciendo de la cuestión. Esta incorporación no solo se muestra en que se da como estructura, sino que precisamente la ciencia cuyos aportes son considerados estructuralmente es algo que metódicamente hay que considerar como una incorporación de lo científico a la metafísica zubiriana, no como algo que no satisface la radicalidad que busca el pensador easonense en lo físico, sino que sin negar lo científico y a veces subsumiéndolo le permite responder filosóficamente a la cuestión planteada, es decir, que lo científico es incorporado por él a su metafísica como estructura de notas que en cierto modo explica la cuestión pero

Wojtyla. *Persona y acción*. Trad. Rafael Mora. Madrid. Biblioteca Palabra, 20014, p.372 Es decir, el <<expresar>> es el ejercicio metafísico. La consideración del cuerpo y del alma, dejando a un lado cómo las considera, ya es parte de su antropología filosófica. Ahora bien, este contraste entre estos dos pensadores nos muestra que Wojtyla hay un distingo entre hacer antropología filosófica —que si bien, se fundamenta en una metafísica aristotélico-tomista— y hacer un ejercicio metafísico —sin aclarar cómo entiende él por este ejercicio—. En Zubiri no hay una antropología, sino un desarrollo metafísico que ira haciéndose desde realidades como la del hombre hasta su noología. Por eso para este pensador español hay una ejercicio metafísico que se irá desarrollando tomando realidades intramundanas, el hombre es una de estas.

que quedándonos solo con esto no es suficiente o radical y aquí que el maestro donostiarra partiendo de esta estructura muestre otras estructuras que ya no son científicas sino producto de su ejercicio filosófico. Estas estructuras no negaran las anteriores sino que serán más profundas en cuanto van a permitir según a él mostrar lo radical de la cuestión. Cabe aclarar que entre estas estructuras no hay corte y a la manera de su segunda etapa que se expresa en forma de ejemplo en *Naturaleza, Historia, Dios* hay una circularidad de círculos estructurales. Las estructuras no se cortan, sino que sin negarse se va profundizando estructura tras estructura. Esto que ya lo había ejercitado para su segunda etapa adquiere aquí una novedad y es que la ciencia se incorpora como estructura en su mostración metafísica.

El segundo y el tercer momento que consideramos pertinente dividir la tercera etapa zubiriana están justificadas porque para el segundo momento que iría de 1962 a los cursos de los años 70, hay un predominio y mostración de la <<realidad>> en cambio para el tercer momento, que comprende la *Inteligencia sentiente* la preponderancia es la <<inteligencia sentiente>>. Esto no significa que no estos momentos estén separados o haya un corte, no, pues precisamente los estoy considerando como momentos, y es que no se puede separar tajantemente estos momentos ante la justificación, por ejemplo, desde la <<realidad>>, pues en el segundo momento la <<realidad>> es considerada como <<de suyo>> y en cambio en *Inteligencia sentiente* ya hay un distingo entre <<en propio>> y <<de suyo>> o considerado este corte momentual como <<realidad>> y <<reidad>>. Si no que estamos considerando es que si dividimos esta tercera etapa en tres momentos es en la línea de mostración de su método. Y es precisamente por línea metódica que queremos mostrar que tanto el segundo como el tercer momento los une el método zubiriano, en cambio en el primer momento de esta etapa hay una formación de este método, aquí se dan los esbozos de este método, de ahí que la división resulte apropiada para mostrar esto. Esto adquirirá mayor justificación conforme vayamos mostrando este método.

Ahora bien, lo que cabe resaltar de este primer momento de la tercera etapa es que no tiene un libro que en vida el filósofo donostiarra haya publicado, aunque

si tiene un libro que en cierto modo es el resultado de este primer momento y que es el resultado de la marcha que su pensamiento llevó a cabo en un ejercicio metafísico y que *Sobre la esencia* expresa ese resultado. Así que este primer momento hay que verlo precisamente como un estadio preparatorio y que en *Sobre la esencia* confluye. Si bien, este momento de esta tercera etapa está compuesto por cursos y *Sobre la esencia* sea al fin y al cabo el resultado, hay que tener en consideración que en ésta obra confluyen temas que fue abordando más profundamente en sus cursos, la esencia como problema filosófico no consistió en su tema principal en ese primer momento, sino como ya han aclarado los estudiosos de Zubiri fue un problema, el de la esencia, que a tenor del problema principal que fue el hombre tuvo que aclararlo, caso parecido respecto a la inteligencia que se menciona en *Sobre la esencia* y que tuvo que desarrollar en *Inteligencia sentiente*.

Esta consideración que estamos exponiendo es pertinente porque si pretendemos mostrar el método que fue siguiendo el filósofo donostiarra en este primer momento de esta tercera etapa hay que considerar que nos estamos fundamentando en cursos, y no en todos, que se han ido publicando y que dejamos para otro inciso mostrar metodológicamente el segundo momento que va de *Sobre la esencia* al trabajo sobre la inteligencia. Por lo que este inciso consiste tomarlo como un periodo preparatorio de *Sobre la esencia*, pues es en esta publicación donde enuncia qué es lo metafísico para él y con ello los temas como realidad y inteligencia que le acompañaron en ulteriores desarrollos.

Si tomamos este primer momento de su tercera etapa encontramos que los temas que desarrolló Zubiri en sus cursos contienen un hilo conductor, el hombre, incluso su curso *Acerca del mundo*, aunque en apariencia sea un curso donde se aborda algo metafísico como es el mundo, es en convergencia con el hombre donde confluye el mencionar el mundo hasta la transcendencia.

Ahora bien los recursos metódicos que utiliza Zubiri en esta primera etapa de esta tercera época y que en cierto modo algunos de estos recursos como la utilización de la historia de la filosofía o la etimología ya había utilizado en su segunda etapa y otros como una insipiente visión o esquema estructural para

abordar los problemas filosóficos encontraran en este primer momento su gestión y en su segundo momento se hará más acuciante su utilización:

1. Sigue utilizando la historia de la filosofía nada más que en algunos casos lo que hace es agrupar las ideas que otros han abordado sobre el problemas que planteo, en grupos donde lo que les reúne en la similitud que encuentra Zubiri para responder a la problemática:²⁸⁵ << Lo cierto es que no existe nunca una exposición de ideas ajenas que no tenga algún punto de vista, y el punto de vista que aquí me importa es aquél al cual yo voy a ir a parar. De modo que a pesar de una cierta inexactitud —no tan grande, sin embargo—, agrupo bajo determinadas rúbricas las ideas usuales acerca de la libertad>>.²⁸⁶ Aquí ya se empieza a vislumbrar su consideración o esquematismo estructural para mostrar las cosas o los fenómenos;

2. Para abordar las cosas problematizados Zubiri intenta abordarlos y darles una respuesta radical, es decir, quiere llegar a la esencia de las cosas;

3. Para analizar un problema utiliza el recurso de la descripción;

4. Esta descripción recae en mostrar estructuras. Aquí se podría considerar que sigue un esquema estructural para considerar las cosas. Esto lo expresa en la <<talidad>> y la <<trascendentalidad>> y en la manera de estructurar las ideas de otros pensadores para mostrar su falta de radicalidad. Es lo que ahora es esta etapa con sus momentos considerados donde más se nota la interpretación de la historia de la filosofía por parte de Zubiri y su mostración por medio de la consideración de un esquema estructural que recae sobre la interpretación de la historia de la filosofía y que se muestra en ideas estructuradas pero que

²⁸⁵ Un ejemplo de esto lo encontramos en 1961 en sus lecciones sobre la voluntad. Su metodología es: a) presenta en pocas líneas cómo se ha venido abordando el problema de la voluntad, desde un aspecto ético, psicológico hasta psicológico profundo; b) el maestro easonense pretende abordar el problema de la voluntad en cuanto voluntad. Después de considerar su delimitación ante cómo se ha tratado y entendido la volición la tradición, plantea la cuestión que quiere responder en el transcurso de sus lecciones y es vislumbrar el acto de volición, es decir, el acto de querer en tanto que acto de volición; c) recurre a la historia de la filosofía para mostrar tres posturas que han respondido a la cuestión planteada: voluntad tratada como apetito, determinación y como actividad; d) Para el maestro donostiarra estas respuestas al problema del acto volitivo no son radicales y es que esta radicalidad sugiere en el pensamiento zubiriano mostrar la esencia de la volición en cuanto tal. (Cfr. SSV p.34) Estas respuestas no lo muestran y Zubiri intentará ir en pos de esa radicalidad; e) la radicalidad que es la esencia de la volición es para el pensador donostiarra el querer, así que su problema será mostrar que el querer es la esencia de la voluntad.

²⁸⁶ SSV p.87

previamente se tiene que considerar que el maestro easonense interpreta y esquematiza de manera estructural estas ideas para presentarlas como una estructura no radical y que mediante pasos descriptivos-estructurales ira mostrando una estructura más radical;

5. Su apego a los avances y respuestas científicas a las cosas es apreciable al considerar antes de proceder filosóficamente para responder un problema a las respuestas que la ciencia ha dado a éste;

6 .El detalle de lo que hace el pensador easonense con este recurso de la descripción radica en que: hay una manera <<especial>> de presentar la <<talidad>> para que de ahí vaya profundizando en lo <<transcendental>>, qué es eso <<especial>>, hay que mostrarlo;

7. Aborda los problemas por él presentados, empezando de lo talitativo o así cual tal;

8. Aborda las cuestiones empezando por lo talitativo, pero desde un enfoque trans;

9. Utiliza el término <<Esto supuesto>>²⁸⁷ ¿Qué quiere decir Zubiri con esto?: a) no es otra cosa que una explicación transcendental que parte de lo talitativo, es decir, lo que hace es mostrar las cosas desde el plano metafísico —una explicación metafísica—, pero también lo utiliza cuando; b) Son sus afirmaciones o tesis filosóficas expuestas cuando ya anteriormente hizo un análisis o presento tal o trans la cosa;

10. Ante esto procederes metódicos que a primera mano nos es visible en su mostración de los problemas que aborda Zubiri hay un distingo que hay que mostrar. Él habla de fenómenos y con esto ya empieza a dotar dentro de su reflexión a la realidad de un significado que dentro de su pensamiento no se reduce a que realidad es lo existente sino, como ya en *Sobre la esencia* dilucidó, lo existente junto a lo esencial son posteriores a lo real como <<de suyo>>. Con

²⁸⁷ La utilización de estas palabras <<esto supuesto>> es muy recurrente a partir de su etapa metafísica. Esto hace sugerir que ya no está en una descripción <<talitativa>>, sino <<transcendental>>. Pero esto ya implica un proyecto metafísico que hace posible plantear estas categorías y el mismo ejercicio metafísico de describir lo <<transcendental>>. Este <<esto supuesto>> denuncia en cierto modo que la descripción de la realidad ya implica un ejercicio metafísico que al mostrarse utiliza la descripción. Es decir, cuando describe lo <<talitativo>> de la cosa se apoya en la ciencia, cuando pasa a lo <<transcendental>> se apoya en el ejercicio metafísico. Este <<esto supuesto>> se enclava en la mostración descriptiva de <<transcendental>>.

este distingo entre fenómeno y realidad ya se puede mostrar que un problema como lo voluntad es abordado como un fenómeno y no como una realidad. Pero además hay que notar que en este periodo no hay distingo entre fenómeno y hecho como ya en *Inteligencia sentiente* lo dejará claro en cuanto el hecho con índole real y física: << [...] nos pregunte [a] mos por el hecho de la voluntad, de cómo es en sí mismo el fenómeno de la voluntad. Y a este problema de la voluntad como momento estructural de la realidad humana, es al que vamos a dedicar estas rápidas lecciones. >>²⁸⁸

3.1.1. La conformación del esquema estructural y sus dos momentos: como estructura heurística de la realidad²⁸⁹ y como recurso metódico.

Aunque el filósofo easonense no haya utilizado estas afirmaciones que colocamos como título de este inciso es pertinente adoptarlas, porque como veremos pueden señalar lo que tanto como visión y recurso metódico llevo a cabo este pensamiento. Este llevar acabo se ve reflejado en que como proyecto filosófico o metafísico Zubiri pretende mostrar lo radical de la cosa, sea que mencionara al hombre, la realidad o el mal, todo esto engloba lo que por <<cosa>> quería mostrar. Esa manera de hacerlo fue precisamente la descripción desde las explicaciones que dan de la cosa la ciencia hasta llegar a la comprensión filosófica de la cosa. Esta descripción supone un esquema por el cual se ve las cosas de determinado modo, en el caso de este pensador, es estructural.

²⁸⁸ SSV p.18

²⁸⁹ Aunque no es mi intención comparar esta estructura heurística zubiriana con la de Lonergan, pues se sale de los límites de este trabajo, para Lonergan esto tiene que ver con que la metafísica se concibe como una estructura heurística integral del ser proporcionado. *Cfr.* Ver Capítulo 14 de *Insight*. Nada más que para Lonergan este ser proporcionado será conocido mediante la experiencia, la aprehensión inteligente y la afirmación razonable *Cfr. Insight*, p.509 pero <<El contenido de la aprehensión inteligente del ser proporcionado permanece necesariamente incógnito hasta haber alcanzado una explicación plena>>. *Ibidem*; p.510 Es claro que Lonergan parte de un esquema diferente que el de Zubiri, pues mientras el primero menciona el conocimiento desde este proceso: residuo empírico → acto intelectual → acto reflexivo, Zubiri menciona una estructura del acto intelectual cuyos momentos forman la unidad de la inteligencia sentiente y son: aprehensión primordial → logos sentiente → razón sentiente y que desemboca en la comprensión de realidad → aprehensión primordial.

Aunque el mismo Zubiri no afirma que está utilizando un esquema o de que parte de alguno, una afirmación que hace en su curso de 1971 *La dimensión teologal del hombre*, nos insta a que le adjudiquemos un esquema a su pensamiento. Esta afirmación que puede perderse entre su discurrir mostrativo por lo teologal, al tomarlo y ubicarlo en su mismo pensamiento, justifica que en maestro easonense también se pueda mencionar un esquema. La afirmación dice: <<Es que todo concepto, por muy abstracto que sea, tiene en su base algo que yo llamaría el esquema, un esquema de ese concepto, que no coincide con el concepto mismo. >>²⁹⁰ Si tomamos, que en su pensamiento, hay una red de concepciones, tomando esto como mostraciones de lo que él dice que es, <<un algo>> o <<cosa>> real y física, entonces podemos aplicar sus propia afirmación a su pensamiento, y pretender que en esta red de conceptos yace un esquema.

Antes de continuar cabe aclarar que el término que proponemos, y que no utiliza Zubiri, para esta visión o lente estructural es el de <<esquema>>. Lo primero que cabe señalar es que este término se puede comparar con el esquema kantiano. Pero si cotejamos el esquema zubiriano con la arquitectónica kantiana y el esquematismo que aquí señala en cuanto que para realizarse la idea (idea que a su vez posibilita el sistema que es la unidad de los diversos conocimientos²⁹¹ precisamente bajo una idea) requiere un esquema.²⁹² Pero para trazar este esquema se requiere partir del fin primordial de la razón o idea, es decir, << el que surge [...] como resultado de una idea (donde la razón propone los fines a priori y no los espera empíricamente) funda una unidad arquitectónica. >>²⁹³ Entonces nos veríamos a forzar el influjo de Kant sobre Zubiri en la línea del esquematismo tan sólo porque la arquitectónica y con ello el esquema transforma los conocimientos en sistema. Y ante lo cual supondríamos que el sistema del que habla Kant es lo que Zubiri lleva acabo con el sistema de notas de la realidad. Pero si emparentamos el esquematismo zubiriano con el kantiano tendríamos que

²⁹⁰ PTH: DRC p.246

²⁹¹ Precisamente la <<arquitectónica [es] el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema. >> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México, Taurus, 2011, p.647

²⁹² Cfr. Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México, Taurus, 2011, p.648

²⁹³ *Ídem*.

precisar que la idea que requiere el esquema para trazarse en Kant es en el filósofo easonense la idea de una estructura. Con lo cual volveríamos a suponer que en el pensador español hay una idea que es estructural y que posibilita el esquematismo estructural. Esto que es puro artificio si lo aplicamos en Zubiri, por lo tanto dejamos esta comparación de esquemas, y esto sencillamente porque lo que pretende Kant es una arquitectónica y lo que en Zubiri, suponemos se da, es una visión estructural que le es insuflada por la ciencia y la lingüística. Además que en Kant para que se dé la idea es pertinente que la razón proponga fines *a priori*, en cambio para el pensador easonense la idea estructural vendría precisamente de la ciencia teórica y empírica o desde su pensamiento por la realidad *simpliciter* o hecho factual que me es actualizada en impresión de realidad y que se actualiza como una realidad estructurada. Por lo cual, ni remotamente se puede pretender aplicar la idea de la arquitectónica kantiana a una supuesta idea estructural en el maestro donostiarra. Si consideramos que Zubiri al momento de utilizar su esquema estaba realizando una arquitectónica es forzar y mal interpretarlo, pues lo único que a manera de conjetura afirmamos es que parte de un supuesto esquematismo entendido como visión de la realidad, la cual es estructural. Esta le permite mostrar y tratar la realidad de modo estructural.

También cabe presentar el esquema husserliano y tratar de considerar si esta visión zubiriana es comparable al esquematismo husserliano. Pero para tratar de hacer esta comparación entre esquemas hay que dirigirnos a algunas afirmaciones en las cuales se muestre lo que Husserl entiende por esquema: En *Ideas II* y como parte de la descripción de la constitución de la cosa dice: <<Ya el esquematismo es una unidad de manifestación, o más precisamente: unidad en las multiplicidades de las matizaciones. El puro esquema espacial es la mera figura corpórea (la extensión plenitud sensible). >>²⁹⁴ Y en el Anexo XII a *Ideas II* expone: << A *la cosa* en cuanto naturaleza. Ella es como tal sustancia intuitiva en el sentido de una unidad intuitiva de propiedades *reales*. Es en lo más bajo *cosa* sensiblemente intuitiva que se exhibe mediante esquemas. El esquema es aquello

²⁹⁴ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: UNAM, 1997, p.166

en ella que es dado mediante apercepción sensible propia. >>²⁹⁵ O si tomamos de un modo general el <<estrato>> —y no nos detenemos a considerar qué es este estrato— lo que dice Husserl en el párrafo 150 de *Ideas I*: <<Es decir, se pone de manifiesto (siempre en intuición fenomenológico-eidética) que toda aparición de cosa alberga necesariamente en sí un estrato que llamamos el ESQUEMA DE COSA. >>²⁹⁶ A simple consideración se puede decir que en Zubiri la visión o esquema de la cosa se le presenta no en impresión de realidad, y que mostrar que esta realidad consiste en una estructura ya es parte de la marcha de la razón. Esto que en el filósofo español se da en impresión, puede considerarse si lo comparamos con Husserl y su intuición del esquema sensible, como <<símil>>, pero esto daría una consideración rápida y no pondría atención que, aparte de que en el filósofo español se habla de impresión de realidad y en Husserl de intuición del esquema sensible, hay otra consideración de peso, y es que para el pensador donostiarra este esquema se actualiza como estructura en la inteligencia, en cambio, Husserl menciona un esquema sensible que se exhibe en la intuición.

Aquí lo que hay que resaltar es precisamente en que tanto en Zubiri como en Husserl subyace un modo de considerar la cosa. Para Husserl se exhibe la cosa como esquema sensible, en el pensador español la cosa es una estructura talitativa y transcendental, no sólo tiene un contenido que en este caso funciona como lo sensible husserliano, sino que hay una transcendentalidad que es <<de suyo>> de la cosa. Pero además este contenido y lo transcendental de la cosa en el maestro donostiarra se da en estructuras, en Husserl en esquemas. La diferencia entre ambos pensadores se da —si no se considera que en ambos se puede hablar de esquematismo— en que Husserl menciona esquema y Zubiri estructura. Aunque consideremos que se puede atribuir a este último una visión o esquema, este es estructural. Pero, hay un reparo en afirmar la coincidencia en

²⁹⁵ Edmund Husserl. <<Anexo XII: II. La subjetividad como alma y como espíritu en actitud científico-natural y científico-espiritual. # 1. La realidad del alma y del hombre >> EN: *Ídem. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: UNAM, 1997, p.392

²⁹⁶ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenología pura*. Trad. Jos6 Gaos. Nueva edici6n y refundici6n integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.454

ambos filósofos y es que hay que tomar en cuenta, si seguimos el desarrollo del pensamiento zubiriano, la consideración de que su visión estructural puede explicar por qué en su obra se menciona estructuras y no fenómenos como lo hace Husserl. Si bien, se puede atender que Zubiri trata fenomenológicamente, en cuanto descripción de su esencia, a la realidad —si proseguimos su método—, lo está haciendo como estructura. Esto explica por qué si consideramos lo estructural como visión o esquema en su pensamiento menciona realidades estructurales y no realidades fenomenológicas. De todo esto se puede concluir que respecto al esquema no hay influjo de Husserl en Zubiri, aunque a simple consideración se puede afirmar que ambos disponen de un esquematismo de la cosa, en el filósofo español se da como una estructura en dos momentos constitutivos de la cosa: talitativo y transcendental. En Husserl se da la cosa en esquema sensible.

Ante estos deslindes de un esquematismo estructural zubiriano de los esquematismos kantianos y husserlianos todavía nos queda la cuestión de ¿qué origen puede tener una posible visión o esquematismo estructural, que le hemos adjudicado como simple interpretación, en el pensamiento zubiriano? una posible respuesta —dejando a un lado lo que pudiéramos aplicar desde el mismo pensamiento zubiriano cuando menciona la marcha de la razón y el esquematismo que hace para considerar las cosas y aplicarla para esta visión estructural que él tuvo de las cosas — es aquella que podemos considerar atendiendo a un posible influjo de Ortega, sino directo, si en sus publicaciones, las cuales haya tenido acceso el propio Zubiri, como tantos otros lectores orteguianos e interesados.

Si quisiéramos cotejar el esquematismo zubiriano con el esquematismo intelectual que señala Ortega: <<El ser de una cosa no es, pues, una cosa ni una hipercosa; es un esquema intelectual. Su contenido nos expresa o descubre *lo que* una cosa es. Y <lo que una cosa es> está constituido siempre por el papel que la cosa representa en la vida, por su significación intravital. >>²⁹⁷ Se podría prever un influjo de Ortega en Zubiri en la línea del esquematismo pues para Ortega el esquematismo intelectual es una representación en la vida por lo cual la

²⁹⁷ José Ortega y Gasset. << ¿Qué es el conocimiento? (trozos de un curso)>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IV (1926-1931)*. Madrid, Taurus, 2005, p.592

cosa es en ella. A simple consideración se podría aplicar esto en el esquematismo zubiriano pues precisamente su quehacer metafísico es mostrar la estructura transcendental, con lo cual si bien se puede considerar que parte de un esquema intelectual que le proporciona la ciencia y la lingüística esto se puede explicar desde el esquematismo intelectual orteguiano porque Zubiri representa la cosa de modo estructural en la vida, es su significación intravital y por eso su visión es estructural. Es decir, si consideramos estas palabras orteguianas sobre el esquematismo aplicadas esta visión estructural adquiere sentido esta visión, y además se justifica que llamemos a esta visión un esquema, sino intelectual lo cual lo es, si estructural, porque el papel que la cosa le presenta al filósofo easonense es estructural. Con lo cual no se niega el influjo de la ciencia y la lingüística para esta visión estructural, sino que lo que retomamos de Ortega es el significado intravital que estas influencias tuvieron para Zubiri, esto es haciendo que se confirmara un esquema intelectual adjudicado en él como estructural.

Pero también podemos considerar el influjo orteguiano en la línea de las ideas como visión de la realidad, que en caso zubiriano, es una realidad estructural. Ortega dice: <<En suma, tenemos que aprender a no ver la realidad en las ideas –esto, es las ideas como realidad-, sino, al revés, a hacer del pensar un medio al través del cual, merced al cual veamos la realidad. El conocimiento es, en última instancia, visión — no pensamiento, ni idea. El pensamiento, la idea, nos sirve para hacer posible la visión o presencia inmediata de lo real. >>²⁹⁸ Es este caso la idea de estructura nos posibilita considerar la realidad como estructura. En este aspecto Zubiri tendría una idea de estructura para la realidad. Pero esto no explica suficientemente la realidad como estructura.

Si se quiere ir rastreando hasta donde nos puede llevar las palabras orteguianas cotejadas y aplicadas al esquematismo estructural zubiriano nos pueden presentar este esquema como idea que funciona en Zubiri como creencia. Es decir, si apelamos a lo que Ortega señala de las creencias y las ideas: <<Conste, pues, que lo que solemos llamar mundo real o <<exterior>> no es la

²⁹⁸ José Ortega y Gasset. <<Principios de Metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1933-1934] en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933-1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2006, p.110

nuda, autentica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea. >>²⁹⁹ Entonces el esquematismo estructural es una idea de la realidad o cosa que se ha encargado de interpretar tanto la ciencia y la filosofía. Para Zubiri y apoyado en la ciencia y la lingüística, la realidad se da como estructura y se da en impresión de realidad. Esto que podría contradecir lo que dice Ortega, pues, para Zubiri, que la realidad sea una estructura talitativa y transcendental no es interpretación, sino nuda realidad que se da en impresión de realidad. Marchar a mostrar qué sea esta y cómo se estructura esta realidad es labor de la ciencia y la filosofía. Pero esto que en el pensador donostiarra es físico y real, sigue siendo idea en cuanto él depende y parte de que la ciencia y la lingüística interpretan a la realidad en sus respectivos campos como estructura, es decir, la explican y le dan sentido precisamente de modo estructural, por lo cual esto hace que él parta de una idea en tendida como lo señala Ortega.³⁰⁰

Pero ante esto cabe aclarar que cuando decimos que el filósofo easonense toma esta visión estructural de la realidad, no sólo lo hace como explicación que da la ciencia y la lingüística para las cosas que ellos estudian, sino que él parte de esta visión que de las cosas dan estas investigaciones para ampliarla en cuanto consideración estructural de la cosa y absorberla para su metafísica. Esto queda mostrado cuando menciona un orden talitativo y un orden transcendental. El primero es precisamente absorber de la ciencia tanto sus explicaciones de las cosas como el considerar dentro de estas explicaciones estructuras que dan cuenta de lo que la cosa sea como tal. Esto hace que Zubiri absorba estas consideraciones como lo talitativo de la cosa o realidad. Es decir, con esto está

²⁹⁹ José Ortega y Gasset. <<Ideas y creencias>> en: *Ídem; Obras completas Tomo V (1932-1940)*. Madrid, Taurus, 2006, p.678

³⁰⁰ Esto se puede completar recurriendo a lo que dice Ortega del mundo exterior y mundo interior: <<Lo que solemos llamar realidad o <mundo exterior> no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que es *lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad. Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Estas ideas forman los <mundos interiores>, en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención nuestra. >> *Ibidem*; p.681

asumiendo que el orden talitativo muestra el contenido de la realidad. Y por lo tanto, el dar cuenta de este contenido es asunto de la ciencia. Ahora bien, respecto a lo transcendental ahí entraría precisamente el ejercicio metafísico que al absorber las explicaciones científicas de modo que el pensador easonense la llama talidad le permite pasar en función transcendental instalarse en lo transcendental. Tanto el contenido de la cosa y que es explicado por la ciencia como lo transcendental de la realidad es ya parte de su metafísica. Ante todo esto la aclaración consiste en que él toma a la ciencia en cuanto explicación del contenido de la realidad y su apelación a la estructura como interpretación de lo que la realidad es como tal. De aquí que el pensador easonense desborde esta interpretación estructural de la cosa a una visión o esquema estructural que no solo da cuenta del contenido de la cosa, sino de lo transcendental de la realidad. Por eso para él dentro de su metafísica la realidad tiene dos órdenes o estructuras: la talitativa y la transcendental. Y de aquí que la talitativa le de paso en función transcendental a vislumbrar estructura transcendental (Esta estructura no es otra que <<del suyo>> que soporta tanto lo talitativo como su misma transcendentalidad). Este paso de lo talitativo a lo transcendental es precisamente todo el mostrar descriptivo de su metafísica. Por eso lo talitativo y lo transcendental como el <<de suyo>> son los supuestos aparentes de los que parte su metafísica y que consiste en describir el <<de suyo>>. Pero si atendemos al diálogo de la ciencia y la filosofía que en Zubiri ya había anunciado desde sus primeros escritos, entonces podemos mostrar que en su descripción del orden transcendental subyacen dos supuestos aparentes que son derivados de este diálogo. Pero como supuestos aparentes como también veremos les subyacen unas consideraciones que son precisamente un esquematismo estructural —que es cierto modo es la apertura dialógica entre la ciencia, lingüística y la filosofía en el pensamiento zubiriano— y una consideración metafísica. Respecto a la primera consideración en cuanto visión estructural es lo que posibilita que en esta metafísica se considere como un supuesto lo talitativo y lo transcendental de la realidad como estructuras. En cuanto a la segunda consideración la mostremos en el apartado correspondiente.

Con estas palabras de Ortega podemos señalar que Zubiri tiene en la visión o esquema estructural una idea y que después la va consolidando como creencia en cuanto ya la muestra tanto metódicamente en sus descripciones sobre la realidad, así como que en su pensamiento la realidad o cosa es estructural. De aquí que tanto la sustantividad como la inteligencia sentiente, la volición tendente y el sentimiento afectante sean estructuras que se estructuran en una unidad en el hombre y la cual es precisamente su estrato esencial o constitutivo. Esto es posible porque la realidad como estructura se ha impuesto en su pensamiento desde una idea a una creencia. Esto desde una lectura orteguiana y que desde el pensamiento zubiriano no procede pues para él la estructura es física y real y se actualiza (por eso la conocemos porque previamente en impresión primordial se nos ha actualizado la realidad en sus estructuras talitativa y transcendental) en un impresión de realidad. Si bien, la ciencia y la filosofía tienen que dilucidar esta estructura desde lo que les compete: explicar y comprender, pero esto es posible, porque ya nos es impresa en una inteligencia sentiente. Esto que adquiere sentido desde Zubiri, puede leerse en cuanto para que éste filósofo muestre este desarrollo, parte de un esquema estructural de la realidad, pues bien, un posible origen de este esquema en el pensador easonense se puede leer desde la filosofía orteguiana de las ideas y creencias —categorías que adquieren significado en esta filosofía—. Con esto no queremos dar a entender que Ortega haya influido, en esta línea, en Zubiri, sino que lo que tratamos de mostrar es una posible lectura desde Ortega y la cual nos posibilita vislumbrar como se presenta este esquema estructural en el filósofo donostiarra para desarrollar su filosofía.

Ahora bien, hemos señalado para esta visión o lente que tiene Zubiri de la realidad que puede deberse a la ciencia y la lingüística, no es nombrado ni conceptualizado claramente por él, si bien, se puede mostrar cuando plasma las descripciones de las estructuras que quiere tratar. Pero no dice cómo ni porqué se presenta la estructura. Y esto es porque previamente hay un esquema mental que le permite, al él, considerar a la realidad o a las cosas como estructuras. Pues bien, ante este innombrable esquema estructural hay que diferenciarlo de lo que sí muestra y utiliza dentro de su pensamiento de modo afirmativo. Este es la

estructura esquemática. Es decir, el esquema estructural que estoy presentando como esquema o visión estructural no es el esquema de replicación estructural o estructura esquemática como constitutivo de cada animal llamado *phylum*, por el cual hay una unidad filética de individuos llamada especie. Este esquema de replicación por el cual se constituye una especie es a lo que con todo esto se refiere como código genético. Además que esto que pertenece a las afirmaciones que constituyen su pensamiento es tomado de la ciencia biológica y le permite compenetrarlo a su metafísica intramundana como un elemento talitativo que pueda ayudar a explicar y luego comprender al ser viviente. Esto que muestra, como incorporación de la ciencia en su descripción estructural, es diferente en cuanto recurso metódico a lo que nos estamos refiriendo cuando mencionamos esquema estructural como visión de la realidad. El esquema estructural que menciona y muestra es parte de su metafísica intramundana, el otro esquema estructural que le adjudicamos como visión estructural, a él, es producto de una interpretación de su pensamiento. Pero además los dos se diferencian en que uno es nombrado por él —el esquema de replicación— y el otro el que le adjudicamos a su método, aunque no nombrado por él, puede explicar por qué toma a la realidad como una estructura. Que aparte del influjo de la ciencia o la lingüística hay un esquema que gracias a estos le van conformando una visión para tratar y considerar a las cosas. Por eso a partir de 1942 y con un grado de insistencia en su pensamiento se muestra el apego y la descripción de estructuras. Pero los dos, si se quiere considerar su punto de acuerdo, consiste en que son producto de la explicación bilógica, es decir, que su método, para presentar la replicación esquemática estructural en el viviente, supone un esquema estructural, y ambas son por la consideración científica que incorpora en sus descripciones estructurales, pero que además esto es posible, porque la ciencia le implica considerar la realidad como estructura, en su caso, en cuanto talidad.

Ahora bien, pero este lente que se coloca el pensador donostiarra para tratar a las cosas de modo estructural es con una intención heurística, donde tanto la ciencia, la filosofía y la teología, le ofrecen sus explicaciones e interpretaciones para comprender a la cosa o realidad, es decir, este esquema está conformado

por una visión científica, filosófica, teológica y artística de la cosa. De aquí que entre o se presente un segundo momento de este esquema estructural, que es utilizarlo metódicamente tanto para acercarse a la cosa desde la ciencia y filosofía como modo de ir mostrando la cosa que quiere tratar Zubiri. Por eso ya en la etapa anterior era aún incipiente cómo presentaba las descripciones de las estructuras de la cosa. En esta tercera etapa es predominante la utilización de este esquema, tanto como estructura heurística al atender lo que la ciencia a dicho de la cosa y que no niega sino que por no ser suficientemente radical las explicaciones científicas de la cosa va a un más allá en la cosa misma, sin salirse de ella busca eso radical y último que la filosofía le puede proporcionar. De esta manera entra lo metódico del esquema estructural al ir mostrando estructura tras estructura de un modo circular y hasta llegar al centro de estos círculos concéntricos y cuyos círculos son las estructuras. La manera de hacerlo es describiendo estas estructuras que ya previamente son esquematizadas estructuralmente por el maestro donostiarra, y que suponen una estructura heurística de la realidad, el ejemplo más conocido es cuando va tratando al hombre desde sus notas psico-físicas hasta la suidad como un carácter de la estructura transcendental del hombre.

3.1.2. El diálogo de la ciencia y la filosofía como elemento metódico para la conformación del método zubiriano.

Dejando a un lado su trabajo sobre la *Introducción al problema de Dios*³⁰¹ que expresa las descripciones de *Naturaleza, Historia, Dios* por las descripciones

³⁰¹ *Introducción al problema de Dios* es un trabajo de 1948-1949 (En 1963 Zubiri recoge parcialmente de su curso de 33 lecciones de 1948-1949 <<El problema de Dios>> la parte *Introducción al problema de Dios* y lo incorpora a la 5ta edición de *Naturaleza, Historia, Dios*. Por eso aunque se encuentre en un libro de su segunda época, esta parte es del primer momento de la tercera época.) Que se encuentra en *Naturaleza, Historia, Dios* y en donde podemos apreciar la manera de proceder metódica por parte de Zubiri unos años antes de su etapa de madurez que está representada por su libro *Sobre la esencia* de 1962. Esta *Introducción...* que puede ser considerado como el cierre de su época ontológica proporciona un buen ejemplo de la manera metódica que en general procedía el pensamiento zubiriano.

Como se ve en este trabajo zubiriano el acercamiento es filosófico, <<filosóficamente, la inteligencia emprende justificadamente, desde el hombre mismo y desde las cosas, una marcha según aquellos tres pasos ya indicados: deidad, realidad divina, Dios>>. *Ibidem*; p.415

de sus cursos que abarcan este primer momento de la tercera etapa donde las descripciones muestran el diálogo entre la ciencia, principalmente la biología y la física, con la filosofía y que queda expresado en la consideración explicativa y su absorción en la reflexión filosófica.

Es en este primer momento donde Zubiri deja muestra de este diálogo aplicándolo a su propio pensamiento al abordar las realidades desde la ciencia y la filosofía (este diálogo quedará justificado en el apartado correspondiente cuando mencionemos la función talificante que puede fungir como justificación de este diálogo). Es desde aquí hasta final de su pensamiento donde este diálogo se da en su obra de un modo ejecutivo y posibilitador del desarrollo de su filosofía, es aplicando este diálogo de un modo que la filosofía absorba a la ciencia para mostrar lo que sea la realidad y así ir mostrándonos un método que es el talitativo-transcendental. Precisamente de un modo tosco se puede ir vislumbrando este camino zubiriano —que en el fondo yace un <<proyecto>> metafísico intramundano factual y por el cual se abre a una metafísica extramundana o transmundana— donde el diálogo entre ciencia y filosofía se patentiza como lo talitativo y transcendental.

Al señalar que yace en el fondo un <<proyecto>> metafísico es porque la ciencia al ser considerada por esta filosofía como parte de la explicación de cómo son y cómo acontecen las cosas reales es absorbida y conceptualizada como talidad. En la misma línea de este proyecto lo que sea la realidad en cuanto realidad es presentada como lo transcendental. Y aquí entra este diálogo precisamente porque son absorbidas bajo un <<proyecto>> que busca precisamente <<comprender>>³⁰² o el qué sea la realidad de la cosa. Como yace un <<proyecto>> metafísico, la ciencia y la filosofía son bajo ésta, la talidad y la transcendentalidad, que como son absorbidas, entonces ambas son vislumbradas

Precisamente ahondar en este problema radicará un constante pensar del propio filósofo easonense en el transcurso de su vida hasta su última labor editorial: *Hombre y Dios*. De aquí que esta precariedad en el tratamiento de Dios justifique el título de este trabajo de 1948-49 como una introducción.

³⁰² Este término de <<comprender>> se refiere a la re-actualización que hace la inteligencia desde <<la>> realidad de la cosa. Esta vuelta a partir de <<la>> realidad para actualizar lo real que ya se aprehendió primordialmente es lo que en la noología se nombra como comprender. Así lo vendremos utilizando en este trabajo con un sentido noológico.

bajo una filosofía, así Zubiri considera lo talitativo como estructura y lo transcendental como estructura. Si bien, para presentar ambas estructuras como estructuras en cuanto la visión o esquema que tiene es estructural es gracias a la influencia de la ciencia y la lingüística, esto no quiere decir que la ciencia se dé estructuralmente, sino que este considerar a la talidad como estructura es desde una metafísica intramundana, es decir, que al considerarla estructura es bajo una filosofía, que le haya influido la ciencia o la lingüística es aspecto que él mismo señala, pero que considere a la talidad y a lo transcendental como estructuras esto ya es bajo un <<proyecto>> metafísico. Es decir, si las explicaciones científicas presentan a la realidad como estructura es desde su ámbito sea lo biológico o físico, el pensador donostiarra absorbe la explicación científica y le nombra talidad y la considera como estructura en cuanto lo está haciendo bajo una metafísica.

Ahora bien, si consideramos que a partir de *Naturaleza, Historia, Dios* y hasta *Inteligencia sentiente* Zubiri muestra este diálogo entre ciencia y filosofía en su misma obra de modo que esto se patentiza en su método y es ejecutado por él mismo para desarrollar su pensamiento, está la otra vertiente aclaratoria en la que es hasta 1982 cuando expone, sino la filosofía, pues la había hecho en el transcurso de sus cursos y más claro en *Sobre la esencia* con su <<proyecto>> de una metafísica intramundana factual, es en cambio en esta fecha tardía cuando deja de un modo más claro lo que hace la ciencia en contraste con la filosofía y de ahí la afirmación de un diálogo pertinente entre ambas. Si bien, en sus primeros escritos ya había sugerido este diálogo, hasta 1982 en su discurso *¿Qué es investigar?* Donde de un modo claro señala este diálogo. Pero al indicar este diálogo en este discurso, no quiere decir que no la haya llevado a cabo, sino que precisamente este diálogo se expresa en su método que fue desarrollando al par de su pensamiento. Lo que queremos indicar es que es hasta 1982 donde de un modo claro y teórico, no ejecutivo, pues esto ya lo había y estaba haciendo con su método, aclara este diálogo.

Si atendemos a este discurso, Zubiri indica la investigación tanto científica como filosófica y su posible diálogo para que tanto la ciencia como la filosofía sean beneficiadas en sus respectivas investigaciones. Hay que aclarar que estas

indicaciones zubirianas les subyace todo un recorrido filosófico en el cual él había estado trabajando y que no es otro que una metafísica intramundana factual. Esta se expresa en que para él la filosofía investiga en qué consiste ser real. Esto que proviene del mismo pensador español es una justificación por la cual consideramos que en él hay un <<proyecto>> filosófico llamado metafísica, y no es tanto lo que los zubirianos actuales le han dado en llamar filosofía primera cuya expresión es la noología zubiriana.

Por lo dicho es pertinente considerar qué entiende el maestro donostiarra por investigación científica y filosófica, y por su diálogo, dado que si bien, estas afirmaciones son de 1982, son adecuadas presentarlas porque muestra lo que él considera como investigación de estas dos órdenes de las cosas. No afecta que sean afirmaciones de 1982, porque este filósofo no cambió estas posturas si atendemos el seguimiento cronológico de su pensamiento. Desde *Naturaleza, Historia, Dios* hasta *Inteligencia sentiente* no modificó estas posturas de las investigaciones por lo real. Este discurso es, si lo queremos considerar así, el resultado de un ejercicio filosófico que fue desarrollando y que es expresado de modo discursivo y claro hasta 1982. La justificación de hacerlo hasta esa fecha es sencillamente porque la ocasión le permitió hacerlo. Presentar un discurso para agradecer la distinción de un filósofo y un científico fue la oportunidad que Zubiri expresa en el modo que considera la investigación científica y filosófica, y que nos permite rastrear si llevamos un seguimiento metódico cronológico que esto es el resultado de un trabajo filosófico.

Ahora bien, el maestro easonense señala que la investigación científica se <<Investigar las notas o caracteres propios de cada orden de cosas reales es justo lo que constituye la investigación científica, lo que constituye las distintas ciencias. Ciencia es investigación de lo que las cosas son en la realidad. >>³⁰³ De ahí que respecto a lo que es la realidad en la realidad en sus notas de contenido, le llame, en su pensamiento, talidad. Por eso, la talidad es tal o cual realidad en la realidad. Pero en complemento con esta investigación, está la filosófica que para el filósofo easonense es << [...] la investigación del carácter mismo de realidad [...] es justo

³⁰³ EM p.323

lo que pienso que es la filosofía. Es la investigación de en qué consiste ser real. >>³⁰⁴ De esto el otro orden de lo que es la realidad en la realidad en su transcendencia y que le llama transcendentalidad. Por eso la transcendentalidad le considera como la realidad en cuanto tal o realidad en cuanto realidad. Precisamente su metafísica da cuenta de este orden transcendental en el que se instala por la talidad. Es decir, que la talidad le lleva a lo transcendental de la realidad, por eso estas órdenes consideradas por él como estructuras expresan en su unión estructural la <<comprensión>> o el qué de la realidad. De aquí que para el pensador español queda absorbida por pertinente la ciencia en su filosofía. Esto, porque la ciencia da cuenta de modo explicativo de la talidad de la realidad con lo cual la transcendentalidad es partir de la talidad y en función transcendental ir hacia lo transcendental, y de este modo en lo transcendental acceder a la realidad radical y última que exprese el qué de la realidad o la <<comprensión>> de la estructura radical de la realidad. Este ejercicio que muestra Zubiri es su metafísica, es decir, es filosofía.

De aquí que la ciencia sea pertinente y necesaria para el filósofo easonense para elaborar el ejercicio metafísico, pues sin esta talidad no podría haber esa instalación en lo trascendental de la realidad y por lo tanto no podríamos acceder al qué de la realidad. Esta absorción pertinente de la filosofía para con la ciencia es lo que de un modo llano hemos llamado diálogo entre la ciencia y la filosofía, y esto por los primeros escritos zubirianos los cuales ya estaba expresado el pertinente diálogo entre estas investigaciones. Este diálogo que continuó de modo ejecutivo y expresado en su método es afirmado en cuanto diálogo en su discurso de 1982: <<Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. [...] Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. >>³⁰⁵ Esta afirmación que expresó casi al final de su ejercicio filosófico señala dos aspectos de su filosofía: Primero, que su <<proyecto>> filosófico se centró en comprender y mostrar descriptivamente en

³⁰⁴ *Ídem.*

³⁰⁵ *Ídem.*

qué consiste ser real. De ahí que este <<proyecto>> filosófico no es una ontología, sino una metafísica, pues la justificación y separación tanto de Husserl como Heidegger le fue confiriendo decantar por una metafísica factual intramundana y transmundana. Segundo, esta afirmación muestra el método que siguió para desarrollar este <<proyecto>> metafísico y que de un modo tosco se podría rastrear para mostrarlo como un diálogo entre la ciencia y la filosofía. Y que en cuanto Zubiri hace filosofía este diálogo se da como una absorción de la filosofía a la ciencia. Este absorción queda patente en que él considera la realidad como constituida desde dos órdenes: talitativo y transcendental. Tanto la esencia como la existencia de esta realidad suponen precisamente la realidad en sus dos órdenes, esto es lo que muestra en *Sobre la esencia*.

Ahora bien, para señalar estas dos aspectos de esta afirmación zubiriana, que hemos citado, es pertinente hacer un lectura cronológica de su pensamiento, pues si empezamos de la *Inteligencia sentiente* hasta sus primeros escritos esta afirmación no puede darnos estos dos aspectos, que una lectura cronológica sí nos proporciona, pues ya tenemos presente al llegar a esta afirmación, si hacemos esta lectura cronológica, el modo en que fue desarrollando su método y el <<proyecto>> metafísico que desemboca en la *Inteligencia sentiente*. Con esto lo que queremos dar a entender es que precisamente gracias a una lectura cronológica hemos mostrado que los primeros escorzos de este método se fueron dando desde la consideración del diálogo entre la ciencia y la filosofía y la configuración de una visión o esquema estructural de la cosa real.

Pero cabe señalar que junto a Zubiri hubo pensadores que señalaron y señalan³⁰⁶ la pertinencia del diálogo entre la filosofía y la ciencia.³⁰⁷ En el aspecto

³⁰⁶ Si mostramos estos pensadores que están en la línea zubiriana respecto al dialogo y relación entre la filosofía y la ciencia es pertinente nombrar a Apel y Habermas. Carlos Beorlegui lo señala: <<Si comparamos el enfoque de Habermas/Apel y el de Zubiri [...] Ambos entienden que entre las ciencias y la filosofía hay y debe haber una necesaria e insustituible relación y complementariedad, cuyas reglas de juego se establecen o se sitúan en un ámbito transcendental, que para Habermas y Apel, desde posturas postmetafísicas, se sitúa en la estructura lingüística, en la semiótica transcendental, para Zubiri se sitúa en la formalidad de realidad, desde la que cobran sentido la realidad humana y la realidad de todo lo que hay. >> Carlo Beorlegui. *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao, Universidad de Deusto, 3ª. Edición. 2009, p.256 Como ejemplo nos muestra que no solo Zubiri en su pensamiento y en cuanto método se caracterizó por un dialogo entre la filosofía y la ciencia, sino que esto se plasmó en que su filosofía se dio partiendo de la ciencia. Por eso la función transcendental es precisamente la que realiza el

filosófico se propino la apertura a la ciencia para que la filosofía pudiera ejercitarse. El filósofo donostiarra fue más tajante al presentar en el desarrollo de su pensamiento y como parte constitutiva del mismo la absorción de las explicaciones científicas, no solo en su aspecto más claro con el hombre, sino en lo que se podría nombrar problemas de <<filosofía natural>>: materia; espacio; tiempo; mundo. El maestro easonense fue constante en esta absorción de lo científico en sus realidades abordadas precisamente porque el contenido en el cual las explicaciones científicas tratan es parte de la realidad. La otra parte la trascendentalidad ya le corresponde a la filosofía. Ahora bien si ésta pretende un saber radical es pertinente considerar a la realidad tanto en su momento talitativo como transcendental. De aquí que esta etapa prepara los elementos que conformaran su método talitativo-transcendental, pues estas palabras señalan precisamente el diálogo entre ciencia y filosofía que expresó en la consideración que tiene que hacer la filosofía a las explicaciones científicas. Esto lo expresa las concepciones de talidad y trascendentalidad. Pero aunque es hasta *Sobre la esencia* y cursos posteriores donde mencione la función talitativa y la función transcendental es en esta etapa donde la talidad y transcendentalidad se van a

paso de la talidad a la trascendentalidad. En el caso de Habermas y Apel y en un ámbito y respuesta diferente ante los desgarros filosóficos, se nota un dialogo entre la filosofía y la ciencia.

³⁰⁷ Por mencionar algún pensador es pertinente hacerlo con Lonergan dado que su apertura es similar a la de Zubiri en cuanto que el mismo Lonergan para abordar la comprensión humana lo hace desde lo matemático; físico; estadístico; sentido común hasta lo metafísico. Es decir, que el aplica metódicamente lo que él mismo señala para la metafísica: <<En la práctica, es necesario que el metafísico tenga siempre en mente que las visiones científicas están sujetas a revisión. Pero ni la posibilidad teórica ni la restricción práctica confirman la conclusión de que el metafísico haría bien en mantenerse alejado de las ciencias; pues esa falta de contacto no sólo significa que la metafísica deja de ejercer su función integradora en la unidad de la mente humana, sino también expone al metafísico al peligro siempre recurrente de discurrir acerca de quiddades, sin sospechar que la quiddidad significa aquello que ha de ser conocido mediante la comprensión científica. Por consiguiente, así como el científico tiene que suscitar preguntas últimas y buscar sus respuestas a partir de una metafísica, así también el metafísico tiene que suscitar preguntas próximas y buscar respuestas a partir de los científicos. >>. Bernard Lonergan. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Trad. Francisco Quijano, Salamanca, Ediciones Sígueme/Universidad Iberoamericana, 1999, p.594 Si comparamos estas palabras de Lonergan con lo que hace Zubiri en su filosofía y que no es otra cosa sino metafísica es pertinente resaltar la línea en común que ambos pensadores planteaban y realizaban en favor no solo de un diálogo entre filosofía y ciencia sino que lo llevaron metódicamente a cabo en sus obras. Acaso sea que Zubiri respondiera al ámbito que en el mismo tenor la antropología filosófica respondía al abordar desde las ciencias humanas y científicas la comprensión totalizadora del hombre. Posiblemente el influjo de la escuela scheleriana en Zubiri no solo se deje apreciar en las explicaciones sobre el hombre, sino de la mentalidad de diálogo entre filosofía y ciencia o en su caso de antropología y ciencia.

presentar en sus cursos con la función que después plasmará con precisión en 1962.³⁰⁸

Aunque la talidad sea concebida como contenido formal de la realidad y este contenido adquiera su justificación por las explicaciones científicas es absorbida por la metafísica zubiriana como estructura de contenido que le llama talidad. Lo transcendental correspondería a la filosofía que ya Zubiri afirmaría como metafísica. Es así que la ciencia y sus explicaciones quedarían incorporadas a su metafísica con el nombre de talidad. Esta talidad expresaría precisamente el contenido de lo real que la ciencia se encarga de explicar en cuanto lo que de las cosas tiene que explicarse y esto es porque son tal y como son: <<talidad es tal o cual realidad>>. Lo transcendental que también es considerado como estructura por este pensamiento le correspondería a la filosofía que precisamente por ser transcendental es ya un ejercicio filosófico, que sin desligarse de la talidad y cuya función transcendental que parte de ésta nos instalaría en lo transcendental. Todo este pasar de la talidad (lo tal) a la transcendentalidad (lo trans) de la cosa es el ejercicio metafísico zubiriano. Mostrar el camino de este ejercicio ya corresponde mostrar el método, que posibilitó este ejercicio y que no es otro que el método zubiriano. Pero éste se caracteriza no solo por las descripciones y la actitud de radicalidad que es expuesta por sus intérpretes, sino que lo que yace en el fondo de estas descripciones es un constante remitirse a la talidad y a la transcendentalidad. El por qué de esto es algo que arranca precisamente de este diálogo entre la ciencia y la filosofía que queda incorporado en su proyecto metafísico y que se expresa en *Sobre la esencia* y cursos posteriores.

Si queremos justificar este apartado y cuyos elementos irán haciendo patente el método zubiriano es porque tratamos de esclarecer la afirmación que Diego Gracia presenta respecto a los términos utilizados por Zubiri: << Es interesante advertir que muchos de los términos que Zubiri cree necesario introducir en su descripción de la realidad son de prole científica. Muchos proceden de la

³⁰⁸ Para esclarecer este punto de las funciones podemos recurrir a su curso de 1971 la *realidad humana* donde aclara estas funciones: <<Las notas tienen, pues, una doble función: la función de constituir la sustantividad <<tal>> como es, función talitativa, y la función de constituir la manera de ser <<de suyo>>, el carácter de realidad. Esta segunda función es la que llamo función transcendental. >> SH p.66

biología. [...] Otros proceden de la química [...] [y] La sustancia es un concepto físico-químico, y Zubiri parte de ahí para llevar a cabo sus descripciones. >>³⁰⁹ Y esto es porque partiendo al principio del diálogo entre la filosofía y la ciencia y tal como va desarrollándose el pensamiento zubiriano éste acaba incorporando en su filosofía las explicaciones científicas. Esta incorporación y el modo de hacerlo es lo que expresa la afirmación de Diego Gracia. Ante tal vislumbre, y dado que ir detectando la genealogía de los términos no es parte de este trabajo, es pertinente dejar para futuros trabajos esta genealogía terminológica zubiriana y quedarnos para este trabajo con el paso del diálogo a la incorporación de la ciencia a su filosofía. Esta incorporación no sólo se hace patente en el origen terminológico, sino que sus descripciones muestran lo que la ciencia explica de la realidad que está abordando.

Pero hay que señalar que esta incorporación de la ciencia al desarrollo doctrinal zubiriano no cae en lo que años después en 1973 Habermas denunciaría a la postura tomada por la teoría de la ciencia y que podía aplicarse al pensamiento zubiriano como cientificismo: << [...] Llamo cientificismo, a la fe de la ciencia en sí misma, es decir, la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como una de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia. Es cientificista el intento de instalar el monopolio de conocimiento de las ciencias e incluso normalizar en este sentido la autoconcepción metateórica de las mismas. >>³¹⁰ Ante este señalamiento habermasiano no se puede aplicar a la filosofía zubiriana, porque precisamente la ciencia es incorporada para trascenderla en radicalidad, y esto es la trascendentalidad. Si apelamos al proyecto zubiriano de su metafísica, que es una trascendentalidad o lo físico mismo como trans, esto es la filosofía que va desarrollando, y si para él, filosofía es metafísica, la cual incorpora a la ciencia a su metafísica para superarla subsumiéndola, entonces, no se le puede aplicar el adjetivo de cientificista.

³⁰⁹ Diego Gracia. *Zubiri en los retos actuales de la Antropología*. Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 2004, Volumen 36 p.114

³¹⁰ Jürgen Habermas. *¿Para qué aún filosofía?* Trad. José María Cabañes. Teorema IV/2. 1975 p. 206

Ya en su trabajo *Zubiri en los retos actuales de la Antropología*, Diego Gracia menciona que a partir de 1945 y en su curso *Ciencia y realidad*, Zubiri va mostrando con más claridad, en comparación con sus etapas anteriores, el diálogo entre la ciencia y la filosofía, que más que diálogo hay una incorporación por parte de este pensamiento de la ciencia a su filosofía: <<Con esto tenemos claramente perfilado el proyecto de Zubiri a la altura de 1945: utilizar toda la ciencia, pero sobre todo las ciencias de la realidad, las ciencias naturales, para penetrar en el conocimiento de lo real y de ese modo mejorar la descripción de su estructura >>

311

Tomando postura ante Diego Gracia y ateniéndonos a la interpretación de lo publicado por Zubiri, esto que queda plasmado en sus descripciones cuando parte o considera dentro de estas descripciones que hace de alguna estructura o de algún problema las explicaciones científicas para pasar luego a las descripciones filosóficas. Esto que constantemente en su obra se deja ver como la descripción estructural no es otra cosa que la incorporación científica a su filosofía. Metodológicamente puede considerarse, y esto Gracia lo expresa en la consideración de este curso de 1945, que cuando Zubiri hace descripciones y se dice que hace descripciones fenomenológicas, en cuando realiza *epojé* y reducciones a la ciencia, es incorporada en sus descripciones y no hace alguna *epojé* y por lo tanto reducción sobre las explicaciones científicas sobre la cosa que está describiendo. Esto que sería una falta fenomenológica, porque no realiza *epojé* sobre la ciencia, es para Zubiri una consideración y una visión de la fenomenología que no debe desdeñarse. Este no hacer *epojé* sobre la ciencia es lo que diferencia claramente a Zubiri de Husserl; Heidegger y Scheler, en cuanto que el maestro donostiarra incorpora dentro de sus descripciones a la ciencia y en ningún momento le aplica la suspensión fenomenológica. Esto que si bien, Gracia lo explica como la consideración que Zubiri tiene de la ciencia como explicación de la cosa y que también tiene que tenerse en cuenta como parte de la descripción, le falta a esta interpretación de Gracia completarla con la visión esquemática

³¹¹ *Ibidem*; p.113

estructural que va desarrollando Zubiri con el contacto de la ciencia y la lingüística. Si consideramos esta visión estructural para tratar a la cosa como estructura, entonces ahora la explicación de Gracia puede decirnos más. Pues ya no sólo, como bien lo dice Gracia, considera Zubiri fenómenos y en su lugar realidades, sino que con la visión estructural esta realidad es estructural, es decir, ya no hay fenómenos sino realidades estructurales. Esto implica que en esta estructura la ciencia y la filosofía, la explicación y la comprensión se plasmen en la realidad zubiriana como lo talitativo y lo transcendental de la realidad. Por eso su modo de ir considerando la cosa filosóficamente es desde la ciencia y el ejercicio filosófico. Este ejercicio que es la descripción fenomenológica, donde ahora ya no hay fenómeno, sino realidad estructural, y en donde ésta se toma desde la explicación científica o incorporado en su filosofía como talidad, y la transcendentalidad como la descripción fenomenológica de la cosa. Esto quiere decir que la fenomenología para el filósofo donostiarra tal y como sus maestros fueron cultivándola adolece de no considerar las explicaciones científicas como parte de la cosa que quieren describir. Esto es así porque él no considera la cosa como fenómeno sino como estructura donde yace como momentos suyos lo talitativo y lo transcendental. El primero lo explica la ciencia y el segundo es a lo que va abocada la filosofía. Si así se considera constitutivamente la cosa como estructura en estos momentos es consecuente que Zubiri incorpore a la ciencia en su filosofía. Con esto el diálogo que en un principio de sus etapas había, se va mostrando en esta tercera etapa como una visión o esquema estructural y como una incorporación de la ciencia en su metafísica intramundana. Por eso en sus descripciones de estructuras muestra en un primer término las explicaciones científicas sobre la estructura que está tratando para después de un modo circular concéntrico sin negar estas explicaciones pasa descriptivamente a estructuras transcendentales que implica ya moverse en la filosofía. Este pasar de una estructura a otra sin negarla pero considerando que no es suficiente en cuanto no muestra lo radical de la cosa o realidad es ir esclareciendo el método zubiriano. Moverse de círculo a círculo concéntricamente pasando por las explicaciones científicas y llegar a la estructura circular radical y que en todo esto yazca un esquematismo estructural y se

expresarse en sus descripciones donde la cosa no es fenómeno sino estructura real aplicándole tanto la *epojé* como las reducciones necesarias considerando las explicaciones científicas como parte de la realidad en cuanto talidad, todo esto es ir vislumbrando y mostrando el método zubiriano.

Este método que estamos mostrando empieza a diferenciarse del fenomenológico en un primer paso. Este consiste que, si bien, en el filósofo easonense hay una descripción de la cosa, ésta no es un fenómeno, sino una estructura. Pero además considerar esta estructura es incorporar las explicaciones científicas sobre la cosa que se han dado en cuanto contenido, esta incorporación se expresa como lo talitativo de la estructura. A esto hay que considerar que la filosofía se encarga de lo trascendental de la cosa. Esta consideración del fenómeno por una estructura implica la incorporación de la ciencia haciendo que la *epojé* y las reducciones que se hagan sobre la estructura no se apliquen a la ciencia en cuanto explica el contenido de la estructura real. Ahora ya reducido a pura realidad estructural emplea la descripción fenomenológica sobre esta estructura para mostrar la estructura radical. Ante esto cabe nombrar dos diferencias del método zubiriano con el método fenomenológico: Primero, Zubiri parte de un esquema o visión estructural de la realidad y segundo, no considera las cosas como fenómenos, sino como estructuras realidades. En ambas consideraciones yace la incorporación de la ciencia en su filosofía y con ello se muestra un elemento que empezó como diálogo en sus primeras etapas, pero que luego paso a pertenecer como elemento a su método, este elemento es la ciencia en cuanto explicación del contenido de la cosa expresando su incorporación a su filosofía como talidad de la cosas y como visión estructural de la cosa.

3.2. Método en el segundo momento de la tercera etapa en el pensamiento zubiriano de 1962-1983.

Es en esta etapa donde sus intérpretes, caso específico de Pintor Ramos, alcanzan a ver la preponderancia de lo talitativo y trascendental, aunque no señalan que esto sea un método, es pertinente considerar sus afirmaciones sobre

esta preponderancia para así mostrar que en Zubiri yace un método que es talitativo-transcendental. Aunque no lo nombre ni el filósofo easonense ni sus intérpretes y comentaristas, es con el mismo despliegue en la obra zubiriana de este método en el cual se puede considerar que se está en un camino talitativo-transcendental.

Al esclarecer lo talitativo-transcendental en la obra zubiriana, no en cuanto método, sino en cuanto dimensiones donde se mueve el maestro español, dice P. Ramos:

Podríamos decir, entonces, que la filosofía de Zubiri se mueve en dos planos. Un acarreo de hechos que es el camino de acceso de la realidad, y un enfrentamiento directo con ésta. El primer nivel se podría denominar <<positivo-descriptivo>> o, como terminología más zubiriana, <<talitativo>>: recoge aquellas notas que hacen que una determinada realidad sea *tal* realidad. Pero frente a ello existe un nivel <<transcendental>>: una realidad sólo es <<tal>> porque precisamente es *realidad* sin más. No se trata de <<dos realidades>> distintas, sino de una sola realidad, de la misma realidad considerada en dos aspectos complementarios.³¹²

Pero haciendo una lectura cronológica de la obra zubiriana, y respecto a sus etapas anteriores —caso de *Naturaleza, Historia, Dios* y cursos anteriores de *Sobre la esencia*—, el método talitativo-transcendental es por fin mostrado con los nombres de físico a metafísico en las páginas 196-197 de *Sobre la esencia*. Aquí no solo devela el método zubiriano, sino que dará paso a la exposición de su metafísica intramundana que de las páginas 200-210 justificará esta metafísica. Y es que con el pretexto de tratar a la esencia desde la condición metafísica factual muestra en el paso de la condición de hecho a la condición real de la cosa y sus notas, el camino que desplegará con los nombres de talidad-transcendentalidad. Es en estas páginas donde ya podemos encontrar en cierta manera el método que en cierto modo ya había transcurrido en sus anteriores cursos de esta tercera etapa.

Lo que estas páginas de *Sobre la esencia* expone el maestro donostiarra es precisamente la primera justificación de su método que va de lo físico a lo metafísico en su metafísica intramundana.

³¹² Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996^{3a}, p.105-106

Para Diego Gracia: <<Es importante llamar la atención sobre este punto, que Zubiri juzgó siempre capital. La filosofía es un tipo de saber autónomo, irreductible a cualquier otro, también al de la ciencia. Si por algo se caracteriza, es por desarrollarse en el orden “transcendental”, en tanto que la ciencia se ocupa de otra dimensión de la realidad que cabe denominar “talitativa” >>. ³¹³

3.2.1. Las dos consideraciones de lo talitativo-transcendental: como filosofía y como método.

Para esclarecer el método talitativo transcendental hay que considerar que este método se presenta como filosofía y como método. Por la primera consideración entendemos no sólo lo que quiso decir Zubiri con talitativo y transcendental, y que son elementos propios de su filosofía, sino que implica mostrar el lugar que ocupan en su pensamiento y este no es otro que su misma metafísica y noología. Respecto a la segunda consideración es mostrar que estos elementos primos de su metafísica, y con ello de su filosofía, se pueden considerar como un modo por el cual fue desarrollando y mostrando su filosofía, es decir, que este modo es el método por el cual pudo mostrar lo talitativo y lo transcendental. Ahora bien, estas consideraciones no se dan idénticas, sino que el método conlleva el elemento rector de éste, que es la descripción, en tanto esta filosofía, si bien, muestra lo talitativo y lo transcendental como momentos constitutivos de la realidad esto corresponde a su doctrina, mientras la descripción pertenece a la metodología para mostrar precisamente la constitución de la realidad. La consideraciones que presentamos de lo talitativo-transcendental consiste en que lo tal y lo trans funcionan en un aspecto metodológico y en otro como parte del pensamiento zubiriano. Con lo cual lo talitativo y lo trascendental considerado como método es entendido a partir la doctrina zubiriana, es decir, al cuestionar qué es lo talitativo sólo recibe su significado desde esta filosofía, que este término funcione como parte de su método es un aspecto que hay que

³¹³ Diego Gracia. *Ciencia y filosofía*. The Xavier Zubiri reviews a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, 2004, Volumen 6, p.11

mostrar. Es así que lo talitativo y lo transcendental puede verse desde su filosofía y método, nada más que estos términos, como método, se entienden desde la metafísica intramundana, que si los tomamos como método esta nos presenta la ciencia y la filosofía, pero que si nos detenemos en esto adquieren sentidos desde una metafísica intramundana, así estos términos metodológicos adquieren su sentido metódico por lo cual es pertinente detenernos sólo en considerar brevemente lo tal y lo trans desde esta filosofía para dar el paso a su método.

Ahora bien, con este inciso se da ya los primeros pasos para ir justificando una afirmación que se nos ha ido constituyendo conforme vamos avanzando en la mostración metódica zubiriana, esta afirmación es que su método y pensamiento z son congéneres en su desarrollo, por eso, lo talitativo-transcendental se nos presenta como filosofía y como método, y esto porque hay una congeneidad de desarrollo. Esta afirmación se justificará conforme mostremos los niveles metódicos zubirianos.

3.2.2. Lo talitativo-transcendental desde la filosofía zubiriana.

3.2.2.1. La función transcendental entre 1962-1979.

En este inciso mostraremos la importancia de considerar la función transcendental como el ejercicio filosófico zubiriano y que no es otro que su pensamiento metafísico.

Cinco son las concepciones zubirianas que vertebran la <<función transcendental>>:<<físico>>;<<metafísico>>;<<talidad>> ;<<transcendentalidad>> y <<realidad>>. Pero como veremos la <<inteligencia>> se mostrará como una concepción que permitirá esclarecer la <<función transcendental>> convirtiendo la <<inteligencia>> en primordial para explicarse nudos que la filosofía zubiriana muestra en *Sobre la esencia* y en cursos subsiguientes. Pero esto no es producto de una lectura que parte de *Inteligencia sentiente* para tratar y mostrar la <<función transcendental>> de *Sobre la esencia*, sino que la lectura que nos permite darnos cuenta de estos nudos es una lectura cronológica. Por otra parte,

para ir esclareciendo estas concepciones, no sólo hay que mostrar qué sentido tienen en este pensamiento, sino que para llevar a cabo esta aclaración hay que mostrar dos concepciones base que posibilitan el darle sentido a la <<realidad>>, <<talidad>> y <<transcendentalidad>>, estas concepciones básicas son: <<físico>> y <<metafísico>>. Esta última queda aclarada con su metafísica intramundana factual de dos maneras: primero, como proyecto filosófico que cubre toda su reflexión filosófica; segundo, con el ejercicio de esta metafísica en su obra, es decir, cuando plantea, aborda y responde por algún fenómeno cuestionado, aquí está el ejercicio de su metafísica, también cuando se dirige o trate alguna concepción y aclare la manera en que lo está haciendo, sea metafísicamente, entonces —casi siempre aclara Zubiri desde que metafísica está abordando el problema o concepción— lo hará desde su metafísica, es cuando la concepción es el logro de un ejercicio metafísico, en su caso, desde su metafísica intramundana o extramundana —cuando aborde a Dios tanto filosófica como teológicamente—.

Ahora bien, ante este objetivo hay que considerar que en este inciso vamos a proceder como en este momento de su etapa reflexiva Zubiri mostró la función transcendental, pues como ya se ha tratado en este trabajo, lo que buscamos es un seguimiento metódico del modo cómo fue desarrollándose este pensamiento, por lo cual no hacemos la lectura que los conocedores zubirianos hacen actualmente de la obra del filósofo easonense, es decir, una lectura desde la *Inteligencia sentiente* a las obras anteriores a ésta, o una lectura que parta de *Sobre la esencia* como Ellacuría trató de hacer. Nuestra lectura es de principiante, y ésta es desde los primeros documentos que han sido recogidos y publicados hasta *Inteligencia sentiente*, es decir, una lectura que no parte de *Inteligencia sentiente* o *Sobre la esencia* sino una lectura cronológica desde sus tesis de grado hasta *Inteligencia sentiente*. Esto hace que la mostración y la implicación metódica que conlleva la función transcendental sea desde la obra en que apareció plasmada nítidamente y que es en *Sobre la esencia*, y no suponerla en los trabajos o cursos anteriores a esta obra o que se muestre desde *Inteligencia sentiente*. Esto lo consideramos, porque precisamente cuando Juan Bañón reflexiona sobre la función transcendental y la manera en que se da en una

inteligencia sentiente —y esto porque para Zubiri la función transcendental se da en la impresión de realidad— hace un distingo del modo en que Zubiri presentó el inteligir en *Sobre la esencia* y en *Inteligencia sentiente*. Este distingo radica en que el sentir en *Sobre la esencia* está presentado como estimulidad y en *Inteligencia sentiente* como impresividad.³¹⁴ Omitiendo las consecuencias que esto trae para Bañón respecto a que en *Sobre la esencia* la función transcendental no pudo desplegarse en cuanto lo está tratando desde la inteligencia sentiente, esto que es un distingo pertinente, lo está realizando desde una lectura desde *Inteligencia sentiente*. Pues es claro que su reproche a que Zubiri no haya mencionado un sentir como impresión sea estimulica o de realidad en *Sobre la esencia*, y las consecuencias que esto trae, lo realiza porque ya tiene la lectura de *Inteligencia sentiente* y lo que hace es mirar *Sobre la esencia* desde *Inteligencia sentiente*, por lo que la función transcendental plasmada adolece respecto a lo que en *Inteligencia sentiente* está presentado. Es decir, sabe que la función transcendental no responde al despliegue que debe tener en la inteligencia sentiente, porque está viendo su insuficiencia desde *Inteligencia sentiente*, en donde esta función se presenta desde los desarrollos de la inteligencia. Esta insuficiencia que muestra acertadamente Bañón lo hace porque lo está presentando desde la lectura de *Inteligencia sentiente*. Esto que pudiera resultar baladí es pertinente presentarlo porque muestra que las faltas de precisiones que el pensamiento zubiriano presenta, desde las lecturas de los conocedores zubirianos, la hacen desde *Inteligencia sentiente*. Como lectura de la obra zubiriana es una de dos lecturas que se pueden hacer de este filósofo, pero como nuestra intención es seguir un camino filosófico, lo más pertinente es no hacer saltos o recorrer el camino de B a A, por lo que la lectura que estamos realizando, si bien, no se podrá apreciar los ajustes y aclaraciones que el filósofo donostiarra fue realizando y trató de realizar en *Inteligencia sentiente*, es pertinente realizar una lectura que vaya desde sus primeras obras a las últimas, esto hará que se vaya mostrando su método en su realización misma o cómo fue modificándose si

³¹⁴ Cfr. Diego Molina García, <<Inteligencia y función transcendental en Xavier Zubiri>> en: *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 24, 200, p.167-168

es que lo hace al ejercer su metafísica. En el caso de la función, si bien, consideramos que en *Inteligencia sentiente* lo trata desde el análisis de la intelección, es en *Sobre la esencia* donde por primera vez lo presenta.

a. La realidad.

Como previamente habíamos afirmado: la metafísica intramundana zubiriana comprende el arco que va de lo físico a la <<realidad>>³¹⁵ y que su filosofía recorre este arco conceptual. Ahora hay que mostrar que entiende este pensador por <<realidad>>³¹⁶.

³¹⁵ A la <<realidad>> se le puede nombrar en el pensamiento zubiriano como: <<formalidad>>; <<de suyo>>; <<transcendental>>; <<esencia>>; <<estructura dinámica>>; <<diáfano>>; <<realidad en cuanto tal>>; <<realidad en cuanto realidad>>; <<carácter de realidad>>; <<la realidad como dato>>; <<lo real>> y <<la realidad>>. Leonard P. Wessell en su libro *El realismo radical de Xavier Zubiri* coloca una lista de 32 características en forma de voces del <<de suyo>> <<1) simpliciter 2) <de> y no <para> 3) no relativo [entre otras] >> p. 108 También se pueden considerar algunos caracteres que permiten identificar a la <<realidad>> en la obra zubiriana: con lo <<físico>> respecto a que una inteligencia está físicamente en lo real porque tiene una impresión de ella y como carácter de realidad es físico; con lo <<sustantivo>>; <<realidad simpliciter>>, como una <<realidad última>>, <<realidad posibilitante>> y como una <<realidad impelente>>; como integración de lo <<irreal>> a lo <<real>> es decir, la necesidad de lo <<irreal>> en el hombre para estar en<<la realidad>>.

³¹⁶ Hay tomar la consideración que nos recuerda Cerezo Galán respecto a la aclaración de Diego Gracia respecto a cómo considerar la <<realidad>> zubiriana. <<Habría, no obstante, en Zubiri para distinguir entre filosofía primera en cuanto <estudio de la realidad actualizada en la aprehensión> (realidad en cuanto formalidad) y metafísica como <ciencia de la realidad en tanto que realidad> (realidad en cuanto fundamentalidad) tal como ha propuesto Gracia>> Pedro Cerezo Galán, <<Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri >>. En: Jorge J. E. Gracia (edición) *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 267 Es pertinente retomar esta consideración y lo hará para mostrar la <<realidad>> zubiriana pues es un error metodológico dentro de la filosofía zubiriana separar la <<realidad>> y la <<intelección sentiente>>. Otra consideración que hay que tener en cuenta es la que señala Marquínez Argote con el doble sentido de la palabra <<realidad>> en Zubiri: Ahora bien, es sabido que Zubiri emplea la palabra realidad en un doble sentido, noológico y metafísico. Noológicamente hablando <<realidad>> significa la forma en la que las cosas quedan actualizadas en los actos de intelección sentiente, que Zubiri, llama <formalidad de suyo> o <formalidad de realidad>. En cambio, metafísicamente <realidad> es lo que las cosas son <de suyo allende la aprehensión>, en el mundo. >> Germán Marquínez Argote <<Antropología, noología y metafísica>> en Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (Eds.) en: *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva. Fundación José Ortega y Gasset, 2010, p.183 Esta consideración de Marquínez Argote tiende a privilegiar la división entre Metafísica y Noología que si bien, el mismo Zubiri respecto a la Noología queda expresada en *Inteligencia sentiente*, pero olvida Argote que esta formalidad <<de suyo>> en *Inteligencia sentiente* adquiere el nombre de realidad para darle el sentido noológico que pretende Zubiri, no es que no utilice el término de formalidad de <<de suyo>> sino que este queda distinguido con el nombre de realidad para distanciarse de los realismos ingenuos y así postular un realismo congénere entre realidad e inteligir sentiente.

En términos metafísicos —de Zubiri— el arco comprende de lo físico a lo <<transcendental>> o <<diáfano>> o <<realidad>> ya que al mencionar lo real se está refiriendo a lo <<talitativo>> y <<transcendental>> dándole prioridad metafísica a lo <<transcendental>> de la <<realidad>>. Si se quiere mostrar este arco de lo físico a lo transcendental se puede justificar esta interpretación acudiendo a una afirmación del mismo Zubiri cuando menciona dentro de sus descripciones de lo físico de lo moral o la religación que lo que está haciendo es <<La física del trans en cuanto tal. >> O cuando menciona su metafísica <<Lo físico mismo como trans. >>³¹⁷ Pues este puente de lo físico a lo trans es su metafísica y esta es una física como transcendental. Por eso trata de justificar que nunca se sale de lo físico de la cosa en cuanto la está describiendo en su transcendentalidad. No otra cosa es cuando Conill ha señalado que el método zubiriano es físico. Pues esto físico es tratado como trans y esto la hace que lo físico sea tratado filosóficamente y esto es la metafísica. Aunque Conill ha vislumbrado parte del método zubiriano su referencia adolece de parcialidad pues le hace falta mostrar otros elementos que constituyen este método.

Como es un concepto clave y junto al concepto de lo físico vertebran la construcción zubiriana es importante ser concisos y claros en su exposición. Pero como este trabajo no versa sobre la exposición o desarrollo de este concepto clave no nos detendremos en su exposición. Para subsanar la exposición exorbitante que implicaría mostrar qué entiende Zubiri por realidad, recurriremos ha *Sobre la esencia*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, *Sobre la realidad*, *El hombre y la verdad*, *El hombre: lo real y lo irreal* y *Estructura dinámica de la realidad* por dos motivos: primero, si en este trabajo vamos esclareciendo y mostrando el método que fue utilizando este pensador en el transcurso de su obra, y en cierto modo nos estamos ateniendo a los periodos en los cuales fue realizando su reflexión, es claro que *Sobre la esencia* está mostrando por primera vez, y de manera clara, lo que es la realidad; segundo, junto con este motivo está, que para maneras expositivas y clarificadoras, es en *Sobre la esencia*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, *Sobre la realidad*, *El hombre y*

³¹⁷ IRE p.129

la verdad, *El hombre: lo real y lo irreal* y *Estructura dinámica de la realidad* donde expone de una manera nítida lo que es la realidad.

Dos son los caracteres que expresan la <<realidad>> en Zubiri: la <<realidad>> es el <<de suyo>> y la <<realidad>> es formalidad³¹⁸: << [...] como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es si de suyo>> propio. >>³¹⁹ O en su curso de 1967 se refiere a la <<realidad>> como dato.³²⁰

Aquí cabe señalar, y hacer un paréntesis sobre, que también le nombra a esta <<realidad>> *simpliciter* —en el contexto de *Sobre la esencia* y *Sobre la realidad*— o realidad en y por sí misma. Ya desde *Sobre la esencia* anunciaba el maestro donostiarra que la realidad no sólo es en y por sí misma, sino que realidad son también los fictos, las concepciones y los perceptos. Es en su curso *El hombre: lo real y lo irreal* y la publicación de *Inteligencia y logos* donde muestra y justifica, desde sus afirmaciones metafísicas, porqué estas irrealidades son reales y por lo tanto también hay que considerarlas como cosas reales. Para ejemplificar esto podemos considerar a los objetos matemáticos como objetos o

³¹⁸ Considerar a la <<realidad>> como formalidad y que la inteligencia la actualice tanto en su contenido específico como en su carácter de realidad inespecífica puede interpretarse este carácter de realidad como un gran océano donde las cosas se alojarían, ante esto Zubiri ya en 1967 advierte <<Porque in re la realidad no es como un océano dentro del cual naveguen, floten, unas barcas, que serían cada una de las cosas sensibles y concretas. Esto no. El carácter de realidad es una formalidad, una mera formalidad que tiene todas las cosas reales. Lo que pasa es que ese carácter es más o menos igual en todas ellas. >> HRI p.115; es decir, la misma cosa real nos abre en ella el carácter de realidad y con ello un campo de realidad donde el carácter de realidad de otras cosas están en un campo de realidad en cuanto las intelijo.

³¹⁹ IRE p.193

³²⁰ Cfr. HRI p.183 Explícitamente dice Zubiri: <<La realidad es un dato>> Esto que a simple vista pudiera considerarse banal, es algo que va contra la argumentación de Juan Bañón de que Zubiri mostro explícitamente la congeneidad entre la realidad y la inteligencia en *Inteligencia sentiente* y que con ello haya un hiato entre *Sobre la esencia*, donde no queda conceptuado esa congeneidad y que se ha interpretado un realismo ingenuo y que es hasta *Inteligencia sentiente* donde se muestra un nuevo realismo, no estoy de acuerdo con que haya un hiato, pues en esta cita de su curso de 1967 y donde hay un contexto que circunda esta frase, es que ese dato está en unión con la inteligencia. Es cierto que Zubiri no menciona una congeneidad, pero ya estaba considerando una unión estructural entre realidad y inteligencia, pues ese dato sólo es posible en cuanto es aprehendido, si la realidad es dato es porque ya Zubiri está considerando que lo real es en cuanto esta intelegido, la prueba está en que en este curso considera las percepciones como reales porque están percibidas en la inteligencia, su crítica va que no puede asegurar que las percepciones sean en una realidad fuera de la inteligencia, no por eso cae en un subjetivismo, sino que la percepción se da en la intelección y si corresponde a una realidad *prius*, ese contenido que se percibe es cuenta de la ciencia señalarlo. Con esto espero mostrar que Zubiri ya iba mostrando una unidad estructural entre realidad y inteligencia. Esta realidad como dato es una afirmación que tendré que detenerme a cotejarla con otras afirmaciones que apelan a lo físico y real.

cosas reales: <<Los objetos de la matemática son <objetos reales>, son objetos en la realidad, en esta misma realidad de las piedras o de los astros; la diferencia está en que los objetos matemáticos están postuladamente contruidos en su contenido. La piedra es una realidad en y por sí misma; un espacio geométrico o un número irracional son realidad libremente postulada. >>³²¹ Sea que se postule la construcción del contenido de la matemática o que el contenido de lo real sea un ficto o un percepto, estas cosas son reales porque lo que se desrealiza es el contenido y no la realidad de la cosa. Es decir, lo que hay es realidad en ficción y no ficción de realidad, y esto porque lo que es ficto es el contenido y no la formalidad de realidad como momento de <<suyo>> de la cosa. Por lo cual estas cosas irreales —los fictos, los objetos matemáticos, perceptos, conceptos— son reales, porque la inteligencia sentiente desrealiza el contenido, sea como ficto u otras desrealizaciones, pero lo hace ya instalado en la realidad, es decir, la formalidad de realidad en que el contenido de la cosa va a desrealizarse es la misma realidad para estas cosas irreales. Esta mismidad de realidad es <<la realidad>> de la cosa, la formalidad de la cosa o el <<de suyo>> de la cosa.

Continuando con el párrafo anterior, a el paréntesis hecho sobre las cosas irreales, la realidad es considerada por Zubiri como <<de suyo>> y como <<formalidad>>. En el primer caso se consideraría la <<realidad>> como real *simpliciter* o en y por sí mismo, y en el segundo, desde un inteligir sentiente. Además dos son las afirmaciones que expresan los dos momentos en que queda concebida la <<realidad>> para este filósofo: La realidad es el <<de suyo>> y ésta es actualizada en impresión de realidad por el hombre: <<Realidad es ese <de suyo> de las cosas>>³²², <<realidad es el <carácter> [...] de las cosas como un <de suyo>. Este carácter es primario en las cosas y, consiguientemente, primero en la intelección>>³²³ y la otra afirmación: <<Y precisamente porque la intelección intelige algo que ciertamente es en ella, pero que es *prius* a ella misma, por esto. Digo, es por lo que la intelección remite físicamente a la realidad, a lo que la cosa es <de suyo>. Por esta razón es por la que la intelección no es mera

³²¹ IL p.144

³²² SE p.395

³²³ SE p.413

objetividad sino simple actualización de la realidad misma en cuanto tal. >>³²⁴
Para justificar estas afirmaciones, Zubiri apela que son una explicación en línea al
enfrentamiento inmediatamente con las cosas y no en una línea conceptual.³²⁵
Aquí cabe resaltar que estas afirmaciones que vertebran su pensamiento están
justificadas por una explicación y ésta es por un enfrentamiento desde las cosas.
Ahora bien, un momento de la concepción es desde la realidad y la otra es desde
la aprehensión de dicha realidad. Estos dos momentos son conceptualizados por
Zubiri en su *Inteligencia sentiente* como congéneres.³²⁶ En *Sobre la esencia* y los

³²⁴ SSV p.220

³²⁵ Cfr. SE p.395

³²⁶ Para Juan Bañón el concepto de realidad en Zubiri va madurando sin que se sepa cómo. Cfr. Juan Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p.65 Bañón nos señala dos nociones de realidad que Zubiri presenta en el despliegue de su obra y que expresa la problemática con el realismo que en algún modo trató de desligarse. Por eso señala este autor que en *Sobre la esencia* el filósofo easonense utiliza el término <<realidad>> y en *Inteligencia sentiente* introduce el término <<reidad>>. Esto tiene una consecuencia, pues en *Sobre la esencia* hay prioridad en el <<de suyo>> respecto al inteligir, dando por resultado una recaída a un realismo que años posteriores el mismo Zubiri llamará ingenuo. En *Inteligencia sentiente* hay un cambio y una nueva postura realista <<La introducción de la aprehensión primordial de realidad junto con el término <<reidad>> que nombra la realidad en ella presente, originan una nueva noción de realismo. Estas dos modificaciones señaladas dotan de sentido a la tesis de congeneridad, como fundamento del nuevo realismo zubiriano, substituye de modo radical a la tesis de la prioridad del <de suyo> que fundamentaba el discurso de *Sobre la esencia*. >> *Ibidem*; p. 66 Para Bañón este nuevo realismo es operado en *Inteligencia sentiente* por este nuevo viraje en considerar no el <<de suyo>> o <<realidad>> en su prioridad respecto al acto aprehensor, sino en el nuevo término que utiliza Zubiri que es el de <<reidad>> donde ahora esa realidad es considerada como actualizada por la inteligencia sentiente, una realidad que sigue conservando ese prius pero Ahora es tratada como actualizada. <<Realidad>> y <<reidad>> denotan como da a entender Bañón ese desarrollo por un nuevo realismo que estaría desligado de un realismo de corte clásico y de un subjetivismo, y que queda expresado en la congeneridad entre la inteligencia y realidad, nada más que esta realidad actualizada es <<reidad>>.

Si bien, Bañón muestra este señalamiento con citas de *Sobre la esencia* que afirman su postura y aclara << [...] Diego Gracia afirmaba que la recepción de SE produjo en la mayoría de los lectores la impresión de que lo que allí se defendía era un realismo ingenuo [...] Sin embargo, hay que dar un paso más y preguntarse: ¿por qué la mayoría de los lectores incluso de lectores especialistas, interpretaron SE de ese modo? >> *Ibidem*; p.75 y aquí Bañón coloca los textos en forma de citas que justifican y responden a la cuestión de que *Sobre la esencia* daba que entender un realismo ingenuo, aunque también coloca citas donde da un valor a la inteligencia como acto actualizador de aquella realidad que en *Sobre la esencia* tenía que analizar dada la prioridad del objetivo y que no era otro que mostrar la realidad.

La cuestión que le planteo a Bañón es que para él el cambio que opera Zubiri va de *Sobre la esencia* a *Inteligencia sentiente* y con este una nueva matización de un realismo, muestra los textos en forma de cita que lo confirman, pero mi cuestión a eso está en que pareciera mostrar Bañón un hiato entre *Sobre la esencia* a *Inteligencia sentiente* donde Zubiri no fue modificando y madurando, cosa que lo sostiene Bañón, su postura inicial a la de la congeneridad, es decir, Bañón muestra un brinco de *Sobre la esencia* a *Inteligencia sentiente* sin considerar que ya en cierto modo y muy próximo a *Inteligencia sentiente* en *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* cuando en la primera parte del curso menciona la importancia de la inteligencia para

cursos donde apuntaló y desarrolló ciertas ideas que fueron surgiendo en años posteriores a la publicación de su libro de 1962 no hay esta afirmación de una congeneidad entre el inteligir y la realidad, lo que hay son desarrollos, en su parte, prominentes de la realidad y su otro momento que es la aprehensión, que cierto modo en su obra de 1980-83 acabará desarrollando. Aunque en el curso de 1967 pronuncia una afirmación que ya denotaba la estructuración entre realidad y inteligencia sentiente <<Realidad es una formalidad, no es una cosa >>³²⁷ o de una más clara en su curso de 1969-1970 <<La diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. [...] La unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafanidad, la propia transcendentalidad. >>³²⁸ Pero en los cursos posteriores a 1962 preferentemente son desarrollos y explicaciones de su concepción de realidad, como el curso de 1968 donde su concepto de realidad es distinto en cuanto a la preeminencia de la estructura de la realidad: <<la realidad [...] es [...] algo de suyo. Y este de suyo es algo radicalmente estructural. La realidad es constitutivamente estructura, y no es constitutivamente sustancia. No es sujeto sino que es estructura>>.³²⁹ También en el curso de 1967 muestra la concepción de recurrencia³³⁰, término que no había presentado en *Sobre la esencia* ni en cursos posteriores, y donde esta apelación a la recurrencia fundará la distinción entre realidad y parecer.

reconducir la metafísica en su radicalidad ya está justificando con el señalamiento a la inteligencia sentiente una unidad con la realidad de la cosa, esto lo expresa como unidad diáfana que es muy próxima a su congeneidad que años posteriores mostrará en *Inteligencia sentiente*. O en la afirmación de 1967 <<Realidad es una formalidad, no es una cosa. >> HR y I p.25 Con estas referencias entre otras, quiero dar a entender que ya Zubiri fue desarrollando a partir de cursos posteriores a *Sobre la esencia* una conceptualización por una unidad entre realidad y inteligir y que *Inteligencia sentiente* es la consecuencia de este despliegue, si bien, con su termino de <<reidad>> hay un realismo de nuevo cuño, no hay un hiato entre *Sobre la esencia* a *Inteligencia sentiente* respecto al problema de un realismo ingenuo, Zubiri fue cambiando su postura y para eso los cursos que dio como modo de ampliar o corregir posturas de *Sobre la esencia* lo muestran.

³²⁷ HR y I p.25

³²⁸ PFMO p. 28

³²⁹ EDR p.38-39

³³⁰ La recurrencia se da en algunas o todas las notas de las cosas reales y por las cuales el hombre puede hacer su vida. Zubiri le llama el rodeo que tiene que hacer el hombre por lo irreal para estar <<en>> <<la realidad>>. Este hacer su vida consiste en ir configurando su ser sustantivo. La manera de configurar este ser sustantivo es ir forjando ideas o ficciones para que nos acerquemos cómo son las cosas, los demás y uno mismo, el modo de ir forjando esas irrealidades es por recurrencia. Cfr. HRI p.124

También cabe señalar que en *Naturaleza, Historia, Dios* ya había dado algunos caracteres de la realidad en relación con la <<deidad>>. Es en su curso de 1965 *El problema filosófico de la historia de las religiones* donde podemos encontrar tres caracteres de la realidad que irán completando la concepción de la realidad zubiriana:

a) La realidad es ultimidad: cuando <<una cosa que es real es lo último y más elemental que se puede decir de ella>>³³¹,

b) la realidad como posibilidad para que el hombre vaya realizando la figura de su ser, de su personalidad,

c) la realidad como imposición³³² o impelencia al hombre para que se realice *en y por* la realidad.

Estos tres caracteres definirán una actitud radical en el hombre para con la realidad en cuanto realidad y vaya realizando su ser³³³.

Por lo que tenemos dos aspectos que hay que considerar para mostrar la concepción de realidad:

a) Zubiri muestra dos momentos para concebir la realidad, uno es la concepción de la realidad misma, otra es como aprehensión de una inteligencia sentiente. La precariedad del desarrollo de este último, en contraste con los cursos y libros posteriores, es subsanada por su *Inteligencia sentiente*. Así que si se quiere mostrar la realidad, como concepción zubiriana, se tiene que considerar estos dos momentos de la realidad, la realidad en sí o simpliciter y la aprehensión de ella que hace el hombre. Pero también tomando en cuenta que este acto aprehensivo, en cuanto mostrado, corresponde a una etapa donde no había desarrollado con rigor el acto del inteligir. La realidad como <<de suyo>> queda actualizada en impresión de realidad en el hombre, esta afirmación puede ser vista desde este acto de actualización y también por la realidad simpliciter. En este apartado nos detendremos en este segundo aspecto sin descuidar en menor medida el otro;

³³¹ PFHR p.38

³³² A partir de 1971 utilizará este término en lugar de impelencia.

³³³ Este vínculo del hombre para con lo real en cuanto real no es físico, ni por presión social es <<enfrentarse con el carácter de realidad de todo ello>> PFHR p.40

b) La mostración de la realidad en su modo más riguroso recae en *Sobre la esencia* pero en los cursos posteriores sigue desarrollando su concepción de realidad, caso notorio es en su curso de 1968 donde la realidad es una estructura que <<de-suyo-dan-de-sí>>. Aquí la atención y desarrollo recae en que la realidad <<da de sí>> pero también hay una primariedad en tratar a la realidad como estructura. Otro ejemplo radica en su curso de 1966 donde el orden trascendental de la realidad es desarrollado con más ahínco. Ante estas situaciones de desarrollos y apuntalamientos que hace Zubiri para su concepción de la realidad en cursos posteriores a 1962 permite que los tomemos en consideración para que sus términos queden mejor glosados.

La concepción que da Zubiri de <<realidad>>, en un primer momento, radica en que <<Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee. >>³³⁴ El término nota es entendido como propiedad que tiene una cosa como suya y que permite constituir la como tal. Esto le permite conceptualizar la realidad como aquellas cosas que son reales porque tienen como susyas notas que las hacen constituir como tales cosas y porque gracias a estas notas la cosa puede actuar sobre otras cosas o sobre sí misma. Si la realidad es <<de suyo>> este es de <<la realidad [...] es primariamente sustantividad, esto es, un sistema de notas. Y dentro de ella, la esencia es el subsistema o sistema fundamental, el sistema determinante del sistema total. >>³³⁵ De esto Zubiri distingue entre cosas-reales y cosas-sentido, las primeras precisamente son reales porque tiene <<de suyo>> notas o propiedades que la constituyen como real. En cambio, las cosas-sentido pueden poseer notas como suyas y permitir que estas cosas-sentido en cuanto a sus notas actúen sobre otras cosas, es la actuación de nota a nota, pero no en cuanto carácter formal asignado en la vida, como cosa-mesa, cosa-pared. <<Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda no son, formalmente, cosas reales, son justo <otra cosa>, otro tipo de <cosa>: son

³³⁴ SE p.104

³³⁵ SE p.480

posibilidades de vida. Claro está que si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. [...] Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido. >>³³⁶ De aquí que le llame a estas cosas: cosas-sentido.

Para mostrar que se entiende por realidad, en un segundo momento, en la obra zubiriana, recurrimos a su obra de 1962, ahí expone como va a manejar el término realidad,

Realidad es el <carácter> (de alguna manera hay que expresarse) de las cosas como un <de suyo>. Este carácter es primario en las cosas y *consiguientemente*, primero en la intelección a) Es primario en las cosas. Es, en efecto, aquello según lo cual las cosas son cosas; realidad es lo formalmente constituye eso que llamamos cosas. Las cosas empiezan y terminan donde empieza y termina el <de suyo>; b) Es primero en la intelección. El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primeramente a las cosas sintiéndolas. [...] Pero el hombre no sólo siente las cosas como estímulos, sino también como realidades [...] como estímulo <real>. La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia.³³⁷

Dejando por este momento la <<unidad>> entre realidad e inteligencia, es claro que la realidad de la cosa es el <<de suyo>> de la cosa. Este <<de suyo>> es conceptuado por Zubiri desde el <<prius>>, que con relación a la inteligencia, es << <remisión> a lo que es la cosa antes de la presentación [a la inteligencia] [...] la cosa me es presente como algo de <de suyo>. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo <de suyo> *antes de estarnos presente*>>.³³⁸ Como concepción, la realidad como <<de suyo>> implicará su distingo de lo arreal y lo irreal, ambos se caracterizarán por no tener el <<de suyo>>, la pura estimulidad y el espectro son ejemplos respectivos de estas presentaciones de las cosas.

También hace el distingo ante la metafísica clásica (griega y escolástica, ésta con sus diferentes momentos.), entre existencia, esencia y realidad. La realidad tendría anterioridad respecto a la esencia y la existencia —se podría decir que el <<de suyo>> absorbe la esencia y la existencia de la cosa de la que es realidad— <<Es anterioridad tan sólo en el sentido en que una razón formal es anterior a

³³⁶ SE p.105

³³⁷ SE p.413-414

³³⁸ SE p.394-395

aquello de que es razón formal; sin existencia y esencia no habría realidad; pero aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de <de suyo> según el cual la cosa es existente y está esenciada>>.³³⁹ Para que la existencia y la esencia se muestren como momentos de la realidad, Zubiri apela a un supuesto: a que estos momentos son momentos del <<de suyo>>. Lo que él hace dentro de su metafísica intramundana es mostrar estos momentos del <<de suyo>> y lo hace apelando a una razón formal que bien mirado es mera suposición para justificar el distingo y dar un desarrollo más explícito a la realidad.

Ante nuestra escueta referencia a la realidad en esta doctrina filosófica, lo que metodológicamente queremos resaltar es una afirmación, en la manera metódica, en que justifica la explicación de la realidad. Afirmación tan importante que cabe apelar a sus palabras: <<Realidad es ese <de suyo> de las cosas. No es, claro está, una definición, pero es una explicación. Toda explicación coloca lo explicado en una cierta línea. En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí en cambio colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es el <de suyo> [la cursiva es mía] >>.³⁴⁰

La cuestión respecto a la justificación que hace Zubiri metódicamente para su explicación de la realidad recae en la parte que colocamos en cursivas. Pues la primera cuestión que se le puede hacer, y que será la más común, es si el enfrentarse con las cosas en inmediatez me es dado el <<de suyo>>, ¿Cómo llegó este pensador a esta prístina inmediatez de la cosa? ¿Qué método le llevó a esta prístina inmediatez, en el sentido de enunciar los momentos del <<de suyo>>, pero principalmente como acto intelectual? Ante esto caben dos posibilidades que interpretamos para de entender qué método o camino está llevando Zubiri para acceder a este enfrentamiento con las cosas en inmediatez, y con ello afirme que le es dado el <<de suyo>> de la cosa:

a) Primera posibilidad: apela al método fenomenológico, si es así, cómo lo hace,

³³⁹ SE p. 400

³⁴⁰ SE p.395

b) segunda posibilidad: un enfrentamiento pleno con lo físico y que éste se presente como <<de suyo>> al cognoscente.

Las dos posibilidades que proponemos, por una interpretación de sus palabras, difieren notablemente. Pues en la primera se necesita una mirada fenomenológica sobre el fenómeno de <<lo real de la cosa>>, en la segunda algo físico o la cosa que se muestre nítidamente en el cognoscente. El problema de esta segunda posibilidad radica en que no se especifica que mirada hay que poseer para que se me muestre la cosa inmediata ¿acaso pasivamente se me muestre la cosa? ¿Asiendo a un lado las mentalidades del aprehensor? ¿Qué lenguaje se necesita para mostrar lo mostrado? ¿Acaso el lenguaje no tiene su carga histórica y esta enturbia la pretendida nitidez de la muestra? En cierto modo estas preguntas y su respuesta ya está aclaradas si apelamos al método fenomenológico sea husserliano, heideggeriano o scheleriano, el mismo Husserl en *Investigaciones lógicas* donde responde a estas y otras objeciones más radicales a su primera propuesta por un camino fenomenológico con aras de esclarecer los fundamentos de la lógica.

Ante estas dos posibilidades se podría colocar una tercera posibilidad que ya Zubiri se encargará de mostrar cuando esclarezca la inteligencia sentiente y su actualización de lo real como <<de suyo>>. Es por la impresión de realidad donde se le actualiza al hombre el <<de suyo>> o lo que antes de la aprehensión es el *prius* de la cosa. Si bien, muestra este acceso a la realidad mostrando este acto del inteligir desde su metafísica, si apelamos no a lo que él —que en cierto modo voy a proseguir la mostración del método que le llevó a plantear su acto del inteligir— conceptúa, sino al método por el cual afirma lo que afirma, entonces consideramos que se presentan las dos posibilidades ya planteadas. Porque en el fondo es esclarecer que método le llevó a afirmar que el <<de suyo>> es presente a un inteligir y no es apelar a una explicación que procede del mismo pensamiento que se quiere esclarecer en sus procesos metódicos. Si hay una unidad o congeneidad —término que apela a *Inteligencia sentiente*— entre la realidad y la inteligencia sentiente y con ello el acceso al <<de suyo>> de la cosa inteligida, es decir, la afirmación que lo real se presenta como <<de suyo>> en la impresión de

realidad, en la inteligencia sentiente, lo que planteamos es el camino que le llevó a conceptualizar esta afirmación, esto se muestra apelando a la metodología que él llega a entrever en sus escritos, por ejemplo, en la cita anterior.

Ahora bien, como las dos posibilidades que hemos planteado precisan tener en claro qué es el inteligir acotemos en breves palabras cómo conceptualizó Zubiri, por esta época, la inteligencia, advirtiendo que su desarrollo más acabado fue en *Inteligencia sentiente*.

En su curso de 1969-1970 *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri menciona una <<unidad>> que se muestra como diáfana entre la inteligencia y la claridad —la realidad—. ³⁴¹ También en su curso de 1973 sobre el espacio se refiere en un tono más claro a dicha unidad <<Pero como esta aprehensión se lleva a cabo en impresión, resulta que dicha aprehensión no solamente un inteligir, sino también sentir. Es una estructura unitaria y única, que llamo, por eso, inteligencia sentiente. >> ³⁴² Esta <<unidad>> es estructural y con ello desde *Sobre la esencia* hasta este curso de 1973 no omitió esta estructuralidad entre estas estructuras, porque hay que recordar que la realidad es una estructura dinámica y la inteligencia sentiente es una estructura que es parte constructa de la talidad del hombre que a su vez es talidad estructural, pues esta estructura de estructuras es lo que en *Inteligencia sentiente* llamara congenieidad entre estas estructuras. Ahora bien, como ya indicábamos, la conceptualización de la inteligencia es endeble en comparación a *Inteligencia sentiente*, pero ya en ciernes se puede mostrar que importante fue para el pensar zubiriano ir desplegando conceptualmente, a la par que su concepción de realidad, la de inteligencia sentiente, pues más que respectividad entre dos realidades fue mostrando que eran una unidad, este mostrar, que fue afinando con el transcurrir de sus cursos después de *Sobre la esencia*, sirvió para irse deslindando y esclareciendo su deslinde de todo realismo ingenuo como él le nombraba.

³⁴¹ Cfr. PFMO p.28

³⁴² ETM p.191

En *Sobre la esencia, El hombre y la verdad* y en el artículo *Notas sobre la inteligencia humana* que son los trabajos³⁴³ que en cierto modo desarrollan la <<inteligencia sentiente>> afirman que el inteligir es un acto, —en su curso *El problema filosófico de la historia de las religiones* le nombra como órgano con que formalmente se enfrenta el hombre con las cosas y consigo mismo y lo demás, pero salvo esta acotación en este curso, lo va a nombrar como acto—³⁴⁴ y que consiste en una <<actualización>>³⁴⁵ de la cosa.³⁴⁶ Esta cosa es actualizada con un carácter formal³⁴⁷ que es el de realidad.³⁴⁸ Pero esta cosa ya es real independientemente de que sea inteligida, su realidad se presenta como un *prius*

³⁴³ Hay que ser claros respecto a lo que muestra ya la concepción que Zubiri tenía sobre la inteligencia antes de *Inteligencia sentiente*. Este periodo comprende de *Sobre la esencia* a las *Notas sobre la inteligencia humana* de 1967-1968, en este periodo de una manera no tan clara, si lo comparamos con *Inteligencia sentiente*, muestra su concepción de inteligencia sentiente con unidad a la realidad, en cierto modo se ve forzado por la misma metafísica intramundana ir desplegando su realidad y más que nada su interés por la realidad humana esto producto de su reflexión sobre la realidad y la inteligencia como unidad para mostrar una adecuada justificación de ambas. Pero cabe preguntarle al pensamiento zubiriano si su concepción del inteligir en este periodo es porque su interés quedo abocado a lo real como trans o porque no tenía todavía los elementos necesarios para desplegar su concepción de la inteligencia.

³⁴⁴ En 1965 en su curso de Barcelona sobre *El problema de Dios en la historia de las religiones* dice << [...] el hombre tiene ese ingrediente elemental de su inteligencia, la cual, a mi modo de ver, es el órgano con que el hombre formalmente se enfrenta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidad>>. PFHR p.30

³⁴⁵ Por este término entiende Zubiri <<Al hablar de actualidad, no me refiero al <acto> de una potencia, sino simplemente a <actualidad>, como cuando se dice que una noticia tiene mucha actualidad en una sociedad o en un momento determinado [...] que es actual delante de la mente. >> PFMO p.336 En *Sobre la esencia* Zubiri presenta dos modos de actualización <<simple>> que es como una actualización de <<golpe>> de lo real, como una <<instantánea>, que en *Inteligencia sentiente* y con un desarrollo pormenorizado le llama <<primordial>> y una actualización <<compleja>> donde se actualiza las notas de lo real, ambas quedaron ampliamente acotadas y explicadas en *Inteligencia sentiente*. Pero cabe señalar que el mismo Zubiri declara que hay otros tipos de actualizaciones distintos de las dos que se muestra, pero en este periodo se deslindará de mostrarlos —salvo lo él llama comprensión— por la justificación de que no estaba elaborando en *Sobre la esencia* y otros cursos una teoría de la inteligencia.

³⁴⁶ Para Zubiri la posición, ideación, correlación intencional y develación son modalizaciones de un previo actualizar la cosa por parte de la intelección. Esta primariedad del acto intelectual como actualización respecto a los anteriores actos sean de la conciencia o la comprensión o la razón, hace que el acto intelectual como actualización de la realidad sea para este pensamiento, radical y último.

³⁴⁷ La formalidad de realidad desde el punto de vista de las cosas <<no representa un contenido específicamente determinado, sino algo que he llamado la formalidad, la manera como de hecho se nos presentan impresionablemente las cosas: una impresión de realidad [...] es la realidad misma>>. SR p.24

³⁴⁸ En el pensamiento zubiriano hay un distinguo entre las dos formas o formalidad las cuales aprehenden los seres vivos: estimulidad y realidad. El hombre por ser animal y poseer una inteligencia, aprehende estímulos reales. El animal siente estímulos objetivos.

respecto del momento de su actualidad intelectual.³⁴⁹ Pero además, lo real se actualiza reduplicativamente <<La realidad está en ella [en la inteligencia] dos veces [...] una, como momento de la cosa (<real>), otra como momento de su actualización (<realizándose>). La remisión o reduplicación es, por tanto, un momento o propiedad de la cosa misma en cuanto actualizada. >>³⁵⁰ Esta reduplicación de la cosa como real, y realizándose como momento en que se actualiza, permite afirmar a el maestro easonense <<en la intelección la cosa real remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como a un *prius* respecto de la intelección [...] Y es la cosa misma la que, por la forzosidad <física> de esta actualización remite a la realidad, nos <remite> en ella. La cosa nos retiene *velis nolis* porque su actualización intelectual es <físicamente> remitente. >>³⁵¹ Esto hace que en el acto intelectual, la inteligencia este quedándose en la cosa actualizada, es un quedar en la realidad propia o <<de suyo>> de la cosa.

Esta cosa actualizada físicamente a la inteligencia le es actualizada como realidad simpliciter, esto es, la cosa real se actualiza en sus notas o momentos reales en cuanto son propios de la cosa, es decir, son suyas, es el <<de suyo>> como actualizado en la inteligencia y éste se presenta como simpliciter en notas reales. Esta realidad simpliciter se actualiza en el hombre por un acto que involucra una unidad —en *Inteligencia sentiente* ya menciona que es estructural— entre el inteligir y sentir. El sentir <<es la presencia impresiva de las cosas. No es mera intuición sino intuición en impresión. >>³⁵² Por esta época Zubiri muestra que la impresión se estructura en dos momentos: afección física de la cosa a los sentidos y la alteridad que es la cosa que nos afecta. Esta alteridad está constituida por dos momentos: contenido y formalidad. En el hombre la afección de esa alteridad se le da con un contenido y con una formalidad de realidad, los dos momentos le impresionan y por la formalidad que es de realidad —Zubiri le

³⁴⁹ Esto permite diferenciar a Zubiri respecto a la cuestión de la verdad entre <<realidad verdadera>> que es la verdad cuando la realidad es inteligida y la <<verdad real>> que es la verdad de la cosa cuando la realidad queda ratificada como realidad propia en su actualización por la inteligencia. En *Naturaleza, Historia, Dios* estas concepciones sobre la verdad no eran tan nítidas pues faltaba toda la concepción de la inteligencia sentiente, en aquel libro la verdad estaba enfocada desde el saber.

³⁵⁰ SE p.118

³⁵¹ *Ídem.*

³⁵² SR p.247

nombra a esta impresión de realidad—. Esta realidad como ya vimos es referida por él como un <<de suyo>>, es decir, que el contenido de la cosa es suyo, es propio, de ahí que lo que el hombre le impresiona de la cosa sea tanto su contenido como su realidad en cuanto real, todo ello hace que la cosa sea real porque es <<de suyo>> es lo que ella impresiona al hombre. Esta impresión es física, porque le afecta una alteridad cuya formalidad y contenido es propio, es <<de suyo>> de esa alteridad y esto hace que sea real, por lo que éste impresiona físicamente al hombre. Esta justificación a lo físico de la impresión es encausada por este pensador en el *prius* de la cosa real, <<Un *prius* no es cronológico, pero sí algo previo según su propia razón. Y por eso la remisión a la cosa real es una remisión física y posee una inmediatez física también. En la impresión sensible estamos físicamente remitidos a la realidad *por* la realidad misma. >>³⁵³

Pero ¿cómo puede Zubiri mostrar el acto del inteligir como actualización de lo real? En curso *El hombre y la verdad* lo justifica así: << [...] no por una teoría sino por una apelación a un hecho bien claro, que en cualquier acto de intelección que el hombre realice [...]. Lo propio y lo formal de la intelección consiste en aprehender algo como real y simplemente en actualizarlo como real. >>³⁵⁴ Esta actualización de lo real se presenta como <<de suyo>> con una prioridad respecto a este acto, es decir, <<pero como siendo antes de la cosa quede su presentación; el <de suyo> se presenta como un *prius* de la cosa que remite a su realidad. >>³⁵⁵ Para justificarse de que este *prius* no es resultado de un razonamiento o inferencia, Zubiri apela a lo actualizado por la inteligencia como remisión física a la cosa real <<remite físicamente a la cosa real, no como a *otra* cosa, sino al carácter real de la cosa presente. Remite a la cosa solamente por su carácter de realidad. >>³⁵⁶ Es decir, lo físico que remite lo intelegido es a lo real en cuanto real de la cosa real que esta actualizado en ella, esto físico es el <<de suyo>> que es lo real como cosa real y que está actualizado en la inteligencia, eso físico que independientemente que me engañe por el contenido de lo que

³⁵³ SR p.250

³⁵⁴ HV p.28-29

³⁵⁵ HV p.33

³⁵⁶ HV p.34

actualizo es el <<de suyo>> que es tanto no actualizado como actualizado. Esta apelación por lo físico es el garante en que se afinsa el pensador easonense para alejarse de los realistas —ingenuos como él les llama—. Este prius le sirve como justificación para mostrar que lo que aprehendemos primariamente como impresión de realidad me remite físicamente a la cosa real que está actualizada en mí, esta remisión física queda expresada con el <<de suyo>> y este con el prius del acto del inteligir, ya aquí se puede ir vislumbrando su justificación por la unidad de la inteligencia sentiente y la realidad que ella intelige.

Es muy importante aclarar, para términos de la intelección ulterior que abordaremos en párrafos siguientes, que esta remisión a lo físico como <<de suyo>> de la cosa y lo actualizado como <<de suyo>> de la cosa independientemente del contenido presenta dos caracteres: la verdad real³⁵⁷ y el retenimiento al carácter de realidad (a la realidad en cuanto real) de la cosa y con ello a <<la>> realidad por parte del hombre.³⁵⁸

Pero esta impresión de la formalidad de realidad lleva en el hombre, según el filósofo donostiarra, a un acto que en unidad con el sentir humano posibilita la versión a la realidad como <<de suyo>> que son las cosas reales, <<en este sentido, la aprehensión de la realidad es el acto elemental de la inteligencia. >>³⁵⁹ Este acto intelectual es posible, en el hombre, por la estructura psicobiológica de éste, El maestro easonense expresa esta estructura en que el hombre es un animal <<hiperformalizado>>, esto permite que este animal en su sentir las cosas como estímulos se haga cargo de ella como realidades, es decir, que por su sentir se esperaría una respuesta adecuada a cualquier estímulo como la tiene cualquier sentir animal por su estructura de formalización que le permite darla, en el hombre

³⁵⁷ Esta verdad real es aclarada por Zubiri como <<La verdad primaria y radical no consiste en la adecuación de un pensamiento conceptivo o judicativo con las cosas, sino pura y simplemente en la reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectual primario. >> SV p.34 Es decir, la verdad se da en la inteligencia cuando esta actualiza la realidad o la cosa real, la preposición <<en>> indica precisamente que es en la inteligencia donde se da la verdad. A esta verdad le nombra Zubiri verdad real porque <<en>> la inteligencia la verdad es <<de>> la cosa.

³⁵⁸ <<Este está retenida a <<la>> realidad >> por el hombre, Zubiri ha afirmado que este animal de realidades está henchido de realidad. Cfr. HV p.38-39 Pero no sólo esto, llego hablar de tres caracteres que el hombre se encuentra en la realidad o está en <<la>> realidad: atenido a la realidad, henchido de realidad y lanzado dentro de la realidad.

³⁵⁹ SR p.252

se suspende esta respuesta ante cualquier estímulo y se hace cargo de ese estímulo como real: como realidades estimulantes, esto le permite elegir una respuesta ante la realidad estimulante que está sintiendo, este hacerse cargo del estímulo como realidad ante la suspensión de una respuesta a este estímulo, es lo que Zubiri nombra como el <<orto de la inteligencia>>³⁶⁰ Este acto que es inteligencia es biológico, y es un hacerse cargo de la realidad.

Ahora bien, como el hombre siente impresivamente la cosa como formalidad de realidad y el inteligir es la versión a la realidad que el sentir humano tiene y que hace que su sentir sea intelectual, por tanto para el maestro donostiarra <<la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde si misma a la realidad sensible dada en forma de impresión. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado inteligencia sentiente >>,³⁶¹ a esto también le llama impresión de realidad, porque dicha afirmación implica un momento del sentir humano y otro momento del inteligir que tiene que ver con que aprehendamos una formalidad de realidad, esta manera de aprehender es una impresión que es el sentir, y este impresiona una formalidad que es de realidad, por eso en el hombre, tanto sentir como inteligir, conforman una unidad estructural que se plasma como un único acto de impresión de realidad.³⁶²

También por esta época Zubiri presenta un inteligir ulterior —no cronológicamente, sino como momento de un solo acto del inteligir— a este inteligir primario que es el de la impresión de realidad o la aprehensión de la nuda realidad, pues sin desligarse de ésta, el inteligir va <<hacia>>³⁶³ a lo trans de la cosa, esta inteligencia *quaerente* que el mismo hombre en impresión de realidad

³⁶⁰ Cfr. SR p.32

³⁶¹ SR p.255

³⁶² Esto no omite que el hombre, si bien, no es sólo puro sentir como en el caso de los animales y es un sentir las realidades, pero hay que considerar como lo hace Zubiri que la inmensa mayoría de los sentires humanos son puro sentir la estimulación, por ejemplo, <<Toda célula siente a su modo y la transmisión nerviosa es una estricta liberación del estímulo, es decir, un auténtico sentir>>. SR p.257

³⁶³ Este hacia es la inteligencia en <<hacia>> como modo de aprehensión de la realidad que tiene el inteligir en el <<hacia>> como de sentir la realidad. Para Zubiri la realidad no se presenta delante a la inteligencia sentiente en su acto intelectual, sino como algo en <<hacia>> que la intelección va hacia el interior de la realidad.

pone en marcha cuando le es actualizada la realidad y va <<hacia>> lo trans o allende a la realidad misma sin salirse sino marchando hacia ello: es la inteligencia situada en <<hacia>> allende la realidad en su realidad misma, es a esto a lo que el filósofo donostiarra le nombra razón³⁶⁴ *quaerente* o inteligencia en <<hacia>> la realidad ya previamente —no cronológicamente sino como momento de un solo acto— actualizada.³⁶⁵ Precisamente el conceptuar tiene que ver con esta razón <<El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas [...]. Es decir, la conceptuación es una de las maneras con las que se las ingenia razón [sic.] para buscar las cosas en su función <quaerente> >>.³⁶⁶ Como esto lo vamos a utilizar como una respuesta tentativa desde la filosofía zubiriana para responder a cuestiones metodológicos mostremos esto desde el curso de 1966 *El hombre y la verdad* donde de un modo más detenido desarrolla esta intelección ulterior.

En 1966 Zubiri expone un modo ulterior del inteligir primero y radical que es la actualización de lo real por la impresión de realidad y que se expresa en la inteligencia sentiente. Este modo ulterior que también es un acto de inteligir, nada más que ulterior en cuanto momento, es un modo de actualizar la realidad, este modo presupone el inteligir primario por eso es ulterior, este modo es comprender como acto de la razón.

³⁶⁴ El maestro donostiarra lo aclara <<El conocimiento no es inteligir: no basta con tener un acto de intelección primera y primaria de una cosa, para que con esto digamos que tenemos un conocimiento de ella. Hace falta algo más. Hace falta que esa intelección vaya acompañada inexorablemente por lo menos del momento de la comprensión. >> HRI p.163 Aunque ya había enunciado esta intelección ulterior en *Sobre la esencia* no es sino hasta su curso *El hombre y la verdad* donde expresa esta intelección como razón y que busca la comprensión de lo real, es también mencionada en sus cursos *El hombre: lo real y lo irreal* y *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Es con la comprensión donde Zubiri puede en esta época apaliar esas cuestiones sobre la concepción que pudiera hacer la inteligencia, pero el filósofo easonense justifica esta comprensión desde una inteligencia sentiente y que se caracteriza esta fundamentación por dos caracteres: la razón como intelección ulterior parte de la intelección primaria y el carácter más importante y que hace que la razón no sea un inteligir concipiente es que para forjar esa razón se está en la realidad que previamente fue actualizada en impresión de realidad, es decir, que es sentiente, que la razón es ejecutada desde una realidad sentida y que sentientemente es impelida a comprender.

³⁶⁵ Esta inteligencia en <<hacia>> que es la razón es una búsqueda que la realidad le lleva en el modo del <<hacia>> a la inteligencia <<La inteligencia no va hacia las cosas porque se proponga buscarlas; es al revés: la inteligencia se propone buscarlas precisamente porque está llevada por la realidad en el modo del <hacia> >>. PFMO p.343

³⁶⁶ PFMO p.327

Un primer carácter de esta comprensión radica que a diferencia del inteligir primario, que actualiza la nuda realidad de la cosa, lo que actualiza esta comprensión es la estructura de la cosa real. Un segundo rasgo es que esta comprensión, para este pensamiento, es función primaria de la razón o entendimiento³⁶⁷ para actualizar la estructura real. En tercer lugar, este modo de actualizar de la comprensión es por la búsqueda de cómo son las cosas, es decir, comprenderlas. Ahora bien, la búsqueda es originada por el lanzamiento que la misma inteligencia hace cuando esta henchida de realidad, es porque ya la realidad está actualizada en el hombre y éste encontrado en <<la>> realidad es lanzado <<hacia>> ésta en búsqueda de lo que es la estructura de lo real.

Hay que resaltar que para el pensador easonense lo estructural de la cosa real se refiere a cómo son las cosas, para aclarar esto me tiene que ser actual la realidad y ya encontrado en <<la>> realidad me lanzó a la búsqueda <<hacia>> <<la>> realidad misma que me es impresa en busca de lo que es <<la>> realidad. Esta impresión buscará precisamente esta estructura cuya vislumbre es la comprensión de la estructura, por eso la comprensión que es función de la razón es lo que nombra respecto a la razón como un inteligir *quaerente* o *inquirente*, porque lo que busca es comprender la estructura real de algo que ya me está actualizado en un inteligir primario. Por lo que hay que distinguir tres asuntos: a) <<la razón se encuentra lanzada a una búsqueda y esta búsqueda es aquello cuyo correlato es precisamente la comprensión>>,³⁶⁸ b) por lo que la búsqueda es un modo de intelección y c) hay dos modos de intelección: intelección primaria e intelección en búsqueda.

Por lo dicho, se presentan dos cuestiones a lo mostrado anteriormente, pues parecer reducir este pensamiento la razón, que no esclarece el filósofo easonense en su justificación, con un inteligir. Además la razón, si bien, no sólo comprende y descubre cosas para comprender estas, no queda claro por qué la razón es nombrada como inteligir, sea por el motivo de que buscar comprender las cosas,

³⁶⁷ En Zubiri, razón y entendimiento se utilizan como equivalentes <<Porque de lo que se trata no es de esa seriación de funciones intelectuales, sino del bloque entero de esas funciones, en orden a la comprensión de la estructura real de algo, y entonces nos da igual llamarlo entendimiento y razón, por lo menos provisionalmente>>. HV p.50

³⁶⁸ HV p.50

es decir, ¿es suficiente ese motivo como justificación para nombrar a la razón en función de búsqueda como inteligir?, porque se puede apelar que la razón es un inteligir, y así deja entreverlo Zubiri, porque se mantiene en la intelección sentiente y es una tensión dinámica de los mismos modos de sentir, por ejemplo el <<hacia>> que me remite a estar en <<la>> realidad, ¿es suficiente esta justificación? O también se puede apelar por el lado de la verdad, ya que la razón busca que le den razón las mismas cosas por encuentro con ellas fundando la verdad por encuentro, pero esto es por la línea de la verdad ¿es suficiente esta justificación y llamar a la razón un inteligir por esta verdad, ya que es una actualización? Aunque las respuestas a estas preguntas pueden responderse porque la razón nace y permanece por una impresión de la realidad queda todavía por justificar con más claridad estas preguntas. Pero la pregunta que en el fondo puede hacerse a esta propuesta es ¿por estar apoyada la razón en el inteligir ya lo hace un modo de intelección? Pues puede ser que sean actos diferentes pero estructurados utilizando el recurso de los modos de sentir.

Dejando para un esclarecimiento posterior estos reparos, cuando abordemos ya su inteligencia sentiente en *Inteligencia sentiente* con un desenvolvimiento más claro, hay que tener en cuenta que estos reparos que hacemos a este planteamiento de la razón, son desde esta justificación que hace el maestro easonense en 1966.

Es factible mostrar por motivos que se aclararán en este inciso cómo opera esa búsqueda. Para acotar esto, Zubiri muestra la posibilidad y la necesidad de la razón, y con ello aparte de mostrarnos cómo se desenvuelve la razón es la justificación de este inteligir ulterior como comprensión.

Es posible la razón, porque para que haya intelección *inquirente* tiene que haber intelección primaria, pues éste por impresión de realidad, actualiza la cosa en sus dos momentos, tanto de contenido como de realidad, a esto real es a lo que el filósofo donostiarra le llama trascendental porque trasciende del contenido de la cosa y le es común a otras cosas, pues estas son cosas reales, este reales es lo trascendental, de ahí que ha esto le llame esta reflexión <<la>> realidad, es decir, la cosa real actualizada no sólo no impresiona en su carácter

real sino que nos instala en <<la>> realidad que es también la de otras cosas reales. Cuando la intelección se instala por impresión de realidad en este trans de las cosas la inteligencia cobra un carácter de libre movimiento en <<la>> realidad para realizar actos de intelección por encima de las cosas, hay una intelección que es libre para moverse en la transcendentalidad de las cosas, <<Ahora, una de estas libertades de movimiento es la búsqueda: es justo la razón>>. ³⁶⁹

La necesidad de la razón, la justifica el pensador donostiarra, por una afirmación que apela a la necesidad que el hombre le hace presente a él mismo: <<que el hombre no puede no querer y no proponerse la comprensión de algo.>> ³⁷⁰ Esta afirmación la funda en un sentir intelectual, entre otros, como es el de <<hacia>>, es decir, el sentir la realidad es una orientación o dirección la cual circunda al hombre, no es un ir hacia una realidad, sino es sentir la realidad <<en>> hacia <<La realidad misma es el hacia>>. ³⁷¹ La apelación que hace por este sentir la realidad es pensando que este sentir recubre —como los otros sentires— a los demás sentires, y esto posibilita que la impresión de realidad con sus recubrimientos de sentires nos lanza aun ir hacia las cosas, —aquí sobresale el recubrimiento del tanteo, la tensión dinámica y el hacia— a esto le nombra búsqueda, esto es la realidad en búsqueda porque por ir <<tanteando-hacia-en tensión dinámica>> ³⁷² trazamos un camino o método en la realidad, es decir, estamos en <<la>> realidad hacia las cosas. De aquí que la inteligencia en cuanto siente el ir hacia algo es realidad en búsqueda, es la búsqueda de la estructura interna de las cosas, <<Ahora bien, la búsqueda es la definición de la razón [...]. La razón no se apoya en sí misma, sino que es precisamente la intelección desplegada en la totalidad de sus modos de aprehensión de la realidad >> ³⁷³.

³⁶⁹ HV p.55

³⁷⁰ HV p.56

³⁷¹ HV p.60

³⁷² El <<hacia>>, <<tanteo>> y la <<tensión dinámica>> son modos de sentir la realidad realizada por el acto del sentir intelectual o intelección sentiente dentro del pensamiento zubiriano. Con respecto a la tensión dinámica muestra Zubiri: <<La orientación, en su dimensión de tendencia, porque interviene también el sentido muscular, es un *ir hacia* sentido en forma de una tensión dinámica desde el centro. Y esta tensión dinámica *hacia algo*, desde algo que es un centro y un punto firme de apoyo>>. HV p.60

³⁷³ HV p.65

Por lo dicho, la justificación zubiriana radicaría en que como el hombre siente intelectivamente <<la>> realidad en el modo de sentir en <<hacia>> y este recubre los otros sentires coloca a la inteligencia en la situación de lanzarse tanteando en tensión dinámica a la búsqueda entre la realidad de las cosas por un camino o método que le lleve a esbozar alguna posibilidad que le lleve a la interna estructura de <<la>> realidad de la cosa.³⁷⁴

Cuando la búsqueda actualiza esta estructura de la cosa es cuando para el filósofo easonense hay comprensión. Pero para llegar a esa comprensión, no sólo se lanza uno a la búsqueda de esta estructura, sino que se coloca uno en camino hacia ello, ese camino es el problema que la búsqueda tiene que solventar, este camino o método trazado para ir a las cosas tiene que actualizarnos el encuentro con las cosas, esta actualización de las cosas, por el camino trazado hacia ellas, lo expresa el encuentro; es la verdad en encuentro o la verdad como razón. Aquí precisamente, con el encuentro³⁷⁵ sucede que las cosas nos pueden dar o quitar la razón pues << [...] la razón es una actividad que me pertenece a mí, al hombre, a mi inteligencia. Y, por otro lado, una verdad objetiva. Por un lado mi razón, por otro lado, la verdad *de las cosas*. >>³⁷⁶ La verdad como encuentro, que hay que considerar como verdad ulterior a la verdad real, recae en el dar o quitar la razón que tienen las cosas al momento que el hombre se encuentra con ellas por el camino que previamente había trazado. El término clave para ese encuentro con la estructura de las cosas es el camino. Este trazo para el encuentro con las cosas, puesto por la razón de un modo determinado, es un esbozo como camino hacia el encuentro con las cosas.

³⁷⁴ Pero esta estructura de la cosa la entiende Zubiri como << [...] la intelección sentiente lleva al hombre inexorablemente hacia dentro de lo que ve, a través de la manifestación hacia la cosa manifiesta, y allende una cosa hacia otra. La unidad de estas tres dimensiones: el dentro, el hacia otra cosa y la manifestación, es justamente lo que he llamado la estructura de algo. >> HV p.69 Estas palabras que contratan con lo que ha venido mostrando de la estructura que busca comprender la razón hace pensar en que aquí se refiere a un nivel sentiente de la realidad y como la ha venido refiriendo en sus cursos y en *El hombre y la verdad* la estructura es lo que hace que la cosa sea real, su orden.

³⁷⁵ La cuestión del encuentro del esbozo con la estructura de la cosa es distinguida por Zubiri entre coincidencia entre el esbozo y lo que es la cosa: lo racional y la convergencia cuando el esbozo se aproxima a lo que es la cosa: lo razonable.

³⁷⁶ HV p.71

Este esbozo tiene dos caracteres: el acceso a las cosas no es azaroso, por lo que es un camino o método trazado que lo lleva a las cosas y un segundo carácter, es previo a la cosa como encuentro por eso es esbozo. Estos dos caracteres permiten mostrar al filósofo donostiarra como esboza la razón: a) cuando la razón determina un esbozo lo que hace es forjar una o varias posibilidades para el encuentro; b) de esto permite que <<Pensar, lo que se dice dar vueltas a las cosas, es justamente forjar distintas posibilidades desde las cuales concebimos que podemos llegar a las cosas mejor por un camino que otro: esto es pensar. >>³⁷⁷; c) para forjar esta posibilidad la razón tiene que apelar a otras cosas reales como posibilidades, esto lo hace la razón en <<la>> realidad en forma de proyecto que por serlo es una posibilidad que toma otras cosas para llegar a comprender la cosa a la que tiende su proyecto, por lo tanto este proyecto que proyecta comprender una cosa engendra una posibilidad y las posibilidades de otras realidades para que la razón proyecte un esbozo, es decir, <<El esbozo es precisamente la posibilidad constitutiva interna de la inteligencia humana, en tanto en cuanto recibe su carácter concreto de las cosas que constituyen la posibilidad que en cada momento cuenta el hombre *desde su situación*. >>³⁷⁸ Esto hace que existan niveles en la comprensión porque puede haber esbozos de posibilidades para acercarnos a las cosas a distinto nivel o manera —o perspectiva—.

b. La talidad

Un primer momento conceptual para mostrar qué es la realidad en la metafísica intramundana es partir de lo físico de la realidad, aunque ya Zubiri muestre que entiende por lo físico en su nota general de *Sobre la esencia*, ya empieza con una concepción de ésta. Partir de lo físico es un garante en que él se asía en todo su pensamiento para mantener la pretensión de que está en las cosas mismas, que parte de lo físico y no de concepciones previas para ir

³⁷⁷ HV p.82

³⁷⁸ HV p.89

desplegando su concepción de realidad. Con este asirse a lo físico empieza su trabajo propiamente metafísico, aunque la clara objeción que le hacemos a este comienzo radique que esta previa concepción de lo físico es retomada de la metafísica griega y no aborde que sea lo físico con una clara actitud filosófica que le permita no partir de supuestos.

Pero ateniéndonos a su proceder, lo que el pensador easonense intenta es que esto físico, como momento de la realidad, se denota en otra concepción: notas.³⁷⁹ Estas propiedades de la cosa muestran la realidad en su carácter³⁸⁰ físico. Esto también es una concepción zubiriana, pues si bien, parte de datos que acontecen o tiene la cosa y cuya legitimación es proclamada por las ciencias, estos datos son incorporados como notas para explicarse como es <<tal>> realidad, por ejemplo, tanto lo psíquico como lo físico-químico que es predicado en el hombre por sus respectivas disciplinas es incorporado en la metafísica zubiriana como notas del hombre. Estas notas son tomadas metafísicamente para explicarse qué es tal cosa. Ahora bien, este explicar metafísico es cuando el filósofo donostiarra muestra que la nota tiene dos momentos que según él son físicos y que le pertenecen a la nota, el <<de>> y el <<en>>, ambos son momentos que hacen que las notas sean constructas. El <<en>> corresponde a la unidad previa a la nota³⁸¹ y el <<de>> es el carácter que tiene cada nota de ser nota-de todas las demás notas, es la versión de una nota a todas las demás. Tanto el <<en>> y el <<de>> estructuran el constructo de notas que posibilita la sustantividad³⁸² —hay que recordar que la sustantividad vista desde sus notas

³⁷⁹ Zubiri entiende por notas de la realidad << [...] llamo notas o propiedades no sólo a lo que en sentido restringido es un *propium*, sino también a todo lo que forma <parte> propia de la cosa, sea como *propium*, sea como materia, estructura, composición química, psiquismo, etc. >> SE p.147 Zubiri considera tres tipos de notas: constitutivas (el subsistema sustantivo o la esencia), constitucionales (sistema sustantivo) y adventicias.

³⁸⁰ Aunque Zubiri no esclarezca que entiende por carácter de algo, una interpretación somera da interpretar que es como una característica o propiedad de la estructura o realidad que está siendo abordada y que se quiere sacar o mostrar este carácter.

³⁸¹ El <<en>> es una preposición que en la filosofía zubiriana es utilizada para posibilitar una explicación metafísica de la realidad: <<La unidad está en cada nota como momento absoluto y previo de su propia realidad física. Es un estar estrictamente físico>> SE p.328

³⁸² Aunque el término sustantividad es una concepción principal del pensamiento zubiriano y es injusto tan siquiera reducirlo en palabras que requerirían explicación, es por la inteligibilidad de este trabajo y porque no estoy mostrando la sustantividad por lo que esbozo en pocas palabras lo que a grandes rasgos quiere dar a entender Zubiri por sustantividad, más que definir, doy

<<es sistema clausurado y total de notas constitucionales, sean elementales, aditivas o sistemáticas>>³⁸³—. Pues el modo de imbricación entre <<en>> y <<de>> para que se dé lo anterior es <<el modo como la unidad domina intrínsecamente en cada nota es <exigencia> del todo. La unidad es sólo <momento> de cada nota, y este momento es <exigencia>. [...] Cada nota, pues, no sólo está en unión intrínseca con las demás, sino que este estar es algo más que mero estar, es un estar exigitivo>>,³⁸⁴ la exigencia de la unidad en las notas es para que estas sean notas de otras y así se dé físicamente el constructo de notas.

Esta apelación que se está haciendo de la concepción de esencia que va mostrando Zubiri en *Sobre la esencia* es para mostrar qué entiende por <<talidad>>, posteriormente se mostrará su implicación y sentido como parte de un método. Pero lo que en este momento nos interesa es mostrar esta <<talidad>> desde la misma filosofía zubiriana. Si se apela a la esencia es porque <<la esencia es aquello que hace que lo real sea <tal> como es>>.³⁸⁵ : Talidad es tal o cual realidad y la realidad es en cuanto tal o realidad en cuanto realidad. Siendo la esencia real y determinando lo constitucional de la sustantividad es claro que cuando se está mencionando la esencia y la sustantividad se está apelando que ambas son reales, término central del pensamiento zubiriano y en el cual por su momento esencial se estará mostrando dos aspectos que le son suyos: <<talidad>> y <<transcendentalidad>>, es decir que para tener en cuenta que son dos caracteres de la esencia y cuando el pensador español menciona que la realidad tiene el carácter talitativo o transcendental es porque parte de la esencia que determina la sustantividad y con ello la realidad. Por eso la importancia de la esencia que no sólo constituye la realidad³⁸⁶, sino que posibilita que él se refiera a lo <<talitativo>> y <<transcendental>>.

características: la sustantividad se caracteriza como una unidad sistemática clausurada, suficiente y total de propiedades o notas constitucionales.

³⁸³ SE p.170-171

³⁸⁴ SE p.328-329

³⁸⁵ SE p.357

³⁸⁶ Esta igualdad entre esencia y realidad es considerada por la función transcendental. Esta consiste a grandes rasgos en que esta función parte de la talidad para instaurar lo transcendental, como éste es el <<de suyo>> y éste es la realidad en cuanto realidad, y como la esencia tiene un

Como la esencia hace que lo real sea <<tal>> como es, <<averiguar <cuál> sea esta esencia, es decir, cuál sea este <tal>, es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptualización de la <talidad> misma. La esencia, pues, es esencia ante todo en el orden de la talidad>>.³⁸⁷

Allí se aclara por qué decíamos que las notas como constructo son una concepción zubiriana, pero qué sean estas notas, su contenido, es cuestión de la ciencia. Pero también me refería que el nombre nota y toda su concepción como nota <<en>> y <<de>> así como su carácter físico es parte de la metafísica zubiriana. Lo que es la nota, su estructura propia, es ya asunto del saber positivo. Pero Alberto Del Campo lo aclara: <<tanto las propiedades físicas individuales como las de valor universal son igualmente propiedades talitativas pero, como vemos, las unas y las otras poseen muy distinta función transcendental >>.³⁸⁸ Dejando a un lado esta función lo que hay que resaltar es este distinguo en las propiedades talitativas.

Para aclarar lo <<talitativo>>, Zubiri considera el contenido de la esencia, este contenido es de las notas-de, es decir, que es de la esencia y por lo tanto el contenido es de la unidad sistemática de la sustantividad <<al decir que las notas esenciales son esenciales no por su contenido sino por su <de>, lo que afirmamos no es que el contenido no forme parte de la esencia, sino que el contenido pertenece a la esencia solo en virtud del <de>. Ser <nota-de> es, pues, ser también <contenido-de>. Y el <contenido-de> es justamente la talidad de las notas>>.³⁸⁹ Este contenido de las notas y por lo tanto estructurando en <<de>> es lo que hace de la esencia <<tal>> esencia.^{390/391}

carácter talitativo y éste tiene la función que instaura lo transcendental, entonces la esencia tiene otro carácter llamado transcendental, de ahí que la esencia considerado desde la función transcendental sea realidad, esencia es realidad como <<de suyo>>.

³⁸⁷ SE p.357

³⁸⁸ Alberto Del Campo. << La función transcendental en la filosofía de Zubiri >>, en: *Realitas I*, 1974, p.145

³⁸⁹ SE p.359

³⁹⁰ Cfr. *Ídem*.

³⁹¹ Zubiri remarca la importancia constitutiva de las notas en cuanto es la esencia: <<Por eso es en rigor falso decir que una esencia tiene notas. No es que tiene notas, sino que es sus notas>>. SR p.121

Ahora bien, si se apela a un contenido y con ello a su nota en un sistema es porque la nota referida es nota-de, esta talificación por parte de las notas a sus contenidos es por el <<de>> de las notas, es decir, que si quiero determinar algún contenido de la esencia este es posible porque está talificado por el <<de>>, es contenido de un constructo. Esta talificación pasa en la esencia y por eso <<Las notas meramente constitucionales y las adventicias son <determinantes> de la realidad sustantiva, pero no hacen de ella <tal> realidad, no son <notas-de> [...] <ser tal>, talificar, es formalmente un carácter o función exclusiva de las <notas-de>. >>³⁹² Pero si menciona un talificar por las notas, con ello también se refiere a la unidad, al <<en>> de las notas, esta unidad es <<tal>>, <<Es una talidad conferida por las notas. En el orden de la talidad, pues, son las notas esenciales las que talifican la unidad >>³⁹³.

Pero no se piense que la talidad de la esencia es solo el contenido de cada nota, sino que precisamente el <<en>> como exigencia del <<de>> de las notas hace que la talidad de una esencia sea una talidad de un constructo de notas. El contenido de la esencia tiene que ser mirado constructivamente, si por ejemplo se considera el contenido de una nota este no me dice la talidad de la esencia, pero en cambio sí considero este contenido de la nota en su carácter de <<de>> entonces tengo los otros contenidos de las otras notas, esto es posible en una constructividad de notas y que esto sea posible es por el <<en>> de las notas, por la unidad previa de las notas. Si se quiere referir precisamente a la talidad de una esencia esto es posible por la unidad que exige de las notas un constructo, y si las notas tienen un contenido para que sea posible referirse a una talidad de la esencia es pertinente considerar esta unidad, por eso le nombra unidad de talidad.

En conclusión, la concepción de la talidad es presentada con rigor por Zubiri en *Sobre la esencia*, así que nos atuvimos para mostrar esta concepción en dicho tratado. La talidad la muestra apoyándose en la esencia, en su momento físico y no en su otro momento que es el de la especie. La talidad de la esencia parte de la consideración de que la esencia es algo físico como momento de la realidad

³⁹² SE p.359

³⁹³ SE p.360

sustantiva.³⁹⁴ Aunque ya él considere esto físico desde un ámbito metafísico <<porque lo hemos de decir de la esencia física es también rigurosamente metafísico. >>³⁹⁵ En una primera consideración <<la esencia, digo, es un momento de la realidad sustantiva en cuanto tal. >>³⁹⁶ Aquí <<tal>> no es tal realidad en cuanto tal realidad, sino realidad tal y como es, es decir, y para lo que aquí nos incumbe, la esencia se presenta en un momento <<tal>> de la realidad. Este momento <<tal>> de la sustantividad son sus notas constitucionales por las cuales se constituye esta realidad, pero la esencia visto desde su <<talidad>> es verlo como sistema constitutivo de notas que constituyendo presuponen las notas constitucionales. Aquí el pensador easonense entiende por notas todas las propiedades de la realidad o lo propio de la cosa, él les nombra notas físicas —lo físico concebido como lo hace en su metafísica intramundana—. Ante esto la esencia como <<tal>> funda la sustantividad como <<tal>>, nada más que aquí esencia es un subsistema del sistema sustantivo: aquel subsistema que posibilita el sistema entero.

Considerado desde este pensamiento, dejando a un lado las implicaciones metódicas, doctrinalmente se da lo talitativo y transcendental como momentos de la realidad, el primero específicamente y el segundo inespecíficamente. Esta justificación de estos momentos de la realidad se efectúa apelando a las funciones talificante para que se dé lo talitativo de la realidad y la función transcendental para que se dé lo transcendental de la realidad. Como la talidad y la transcendentalidad se dan como momentos de la realidad se implican para poder darse. De ahí que el contenido y lo formal no se han separables en Zubiri. Pero también de aquí, que lo talitativo sea contenido y formalidad pero talificada, y lo transcendental sea contenido y formalidad transcendental, porque precisamente lo transcendental no puede ser sólo formalidad, porque para que se transcendentalidad necesita del contenido al cual transcender en la realidad —no fuera, sino <<en>> la realidad misma—. De igual modo sucede con la talidad,

³⁹⁴ Zubiri considera a la esencia desde dos momentos: esencia física y esencia metafísica. En la primera muestra un sistema constitucional de notas y en la segunda se muestra la especie, a ésta esencia le llamará esencia conceptiva.

³⁹⁵ SE p.178

³⁹⁶ SE p.188

pues si sólo se sitúa en el contenido sin la formalidad de <<en propio>> ¿cómo podría tarificarse el contenido como <<de suyo>> de la cosa? Esta mutua pertenencia es clarificada por el filósofo donostiarra desde *Sobre la esencia* y mantenida en *Inteligencia sentiente*. Pero como la talidad se presenta en el contenido porque por ella se puede decir que la realidad es tal o cual realidad, por eso venimos utilizándola como talidad o contenido, aunque sabemos que en ella se da la formalidad. Lo mismo sucede con lo transcendental pues en esta hemos venido utilizándola como la realidad en cuanto tal o realidad en cuanto realidad, pues parte del contenido para instalarse en la realidad en cuanto realidad, también se da que no excluye el contenido, pues éste le permite trascenderlo en la realidad misma, no fuera de ella, sino dentro.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que aunque Zubiri se refiera a lo físico de la esencia y con ello a sus notas físicas, todo esto lo está mostrando desde una metafísica intramundana. Si es que se mueve en lo físico y con ello quiere dar a entender la posibilidad de considerar la talidad de la realidad, esto lo hace desde una perspectiva metafísica. La discusión con el pensador easonense no es que lo trate desde una metafísica, sino que la consideración de la esencia como física es un constructo con interés para ir conformando una metafísica. Pues visto simplemente parecería que la consideración talitativa es iluminada por una metafísica, pues consideramos que ya desde lo físico no se ilumina por su metafísica, sino que es una concepción al servicio de una metafísica, es parte de la construcción intramundana metafísica.

Estas afirmaciones arrojan otra conclusión, de que la esencia permite que una realidad sea tal como es, este tal es la talidad de la realidad. Pero esta talidad es una interpretación desde la metafísica zubiriana por la cual se muestra como desde lo físico de la esencia hasta su intelección como constructo de notas se trata de mostrar la realidad tal como es. Y aquí remarcamos, desde lo físico hasta lo talitativo, pues, en el filósofo easonense, es pura construcción intelectual que en uno de sus momentos descansa sobre dos previas concepciones, la de lo físico y la del contenido de las notas —cuyo contenido es legitimado por las ciencias—, es decir, que él conceptúa la talidad sobre dos concepciones previas, y ante esto

¿qué pasa con lo partido desde las cosas mismas? Pareciera que a Zubiri se le han ido de las manos las cosas y se ha quedado con puras concepciones. Si se pensaba que con lo talitativo estaba en su carácter más físico parece que lo que hay es una concepción —talidad— montada en otras concepciones —en lo físico y lo científico—. Es claro que partir de las cosas mismas en Zubiri es ir encubriendo con concepciones a la cosa misma, acaso las palabras de Heidegger en su curso de 1923-1924 se puedan a esta falta zubiriana por las cosas mismas << Para *llegar a las cosas mismas*, tienen que *ser liberadas* y el mismo liberarles no es poner en libertad un impulso momentáneo, sino una investigación fundamental. *El ver debe ser desarrollado*, y esta tarea es una tarea tan difícil que no puede ser superada fácilmente, porque nosotros estamos, como en ninguna otra época, impregnados por la historia y tenemos asimismo una conciencia de la multiplicidad de la historia>>³⁹⁷.

Pero visto desde una fenomenología, que trata de describir en una de sus líneas cómo se dan los conceptos³⁹⁸, funciona lo que Zubiri hace respecto de la talidad como concepción científica e incorporada en su metafísica intramundana. Esto se puede esclarecer siguiendo a Sokolowski cuando muestra en su fenomenología de la persona cómo se dan los conceptos:

Así que ahora X no solo piensa en Y; piensa en Y en tanto se le presenta a Z. Ése es el concepto de Y. Ése es 'Y' (concepto o significado). El concepto de Y es la inteligibilidad de Y recibida por X según se le presenta a Z o, de manera más generalizada, la inteligibilidad de Y según se le presenta a cualquiera que está al tanto de lo que hoy en día se sabe de Y. Para redondearlo más, es la inteligibilidad de Y como podía, en principio, hacerse completamente presente a alguien.³⁹⁹

³⁹⁷ Martín Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p.274

³⁹⁸ Esta descripción fenomenológica de los conceptos es algo que queda enmarcado en la afirmación que hace Blumenberg para todo quehacer del fenomenólogo, sea conceptos, situaciones o cosas físicas: <<Como fenomenólogos describimos situaciones que no tenemos delante de nosotros en el momento de la descripción. >> Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Argentina: F.C.E. 2011, p.668 En un ejemplo notable de esta descripción de conceptos, es la genética de la lógica que lleva a cabo Husserl respecto a los juicios lógicos y la previa experiencia que requiere el sujeto para ir formulando estos juicios. Este trabajo genético husserliano de una genética de la lógica queda expresado en un trabajo póstumo y recopilado por Landgrebe en *Experiencia y juicio*. Pero también es llevado a cabo este trabajo genético por Husserl en la misma obra publicada por él en *Lógica formal y lógica transcendental*.

³⁹⁹ Robert Sokolowski. *Fenomenología de la persona humana*. Trad. Nekane de Legarreta Bilbao. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, p.242

Sokolowski coloca un ejemplo: <<‘leopardo’ (el concepto o significado) es la inteligibilidad de los leopardos, aquello que hace que sean lo que son, pero es la inteligibilidad siendo explícitamente recibida como estando <<poseída> por alguien o como estando presente en alguien. Es esa inteligibilidad en tanto que asimilada por una persona o por cualquiera en general >>⁴⁰⁰

Aunque esta cita corresponde para la inteligibilidad del concepto desde una descripción fenomenológica, puede aplicarse en cuanto cómo se puede dar la concepción de la talidad que le proporciona la ciencia a Zubiri.

Pero estas objeciones que le hacemos a la consideración que hace Zubiri a lo físico y talitativo no consisten en cómo elabora su pensamiento metafísico a partir de estas, sino que precisamente los supuestos que hay en estos términos son los que objeto. Pero tampoco es el contenido de estos supuestos lo que cuestionamos, sino los supuestos en cuanto supuestos por los que él empieza a construir su pensamiento, es decir, que si él constantemente está apelando o afirmando en sus reflexiones que parte de las cosas mismas y un modo de partir de estas cosas mismas es considerarlas desde su carácter físico para que de este modo se empiece sin conceptos, pues bien, el maestro donostiarra empieza con conceptos, no cuestiona y encara filosóficamente —sin supuestos— lo físico. Respecto a lo talitativo que en cierto modo dice estar fundamentado en lo físico, pues el problema no es que las notas tengan un contenido que en cierta manera son legitimados por la ciencia, sino que nos trata de mostrar que lo talitativo en su carácter es físico y por lo tanto toda su construcción que va de lo talitativo a lo transcendental goza de radicalidad porque ya lo talitativo es físico. Pero además, las notas constructas como son físicas, entonces gozan de radicalidad, y si su constructo es de notas, entonces es físico, ¿Es claro en Zubiri que la realidad se nos muestre constructamente en notas?

Tampoco objetamos que la filosofía tenga que hacer a un lado las contribuciones científicas, pero él las incorpora a tal grado en su metafísica que aunque den contenido a su talidad precisamente hacen que tal realidad sea, si hubiera una contribución que modificara el contenido nota del viviente, ¿resistiría

⁴⁰⁰ *Ídem.*

la talidad del viviente tal modificación, no estructural, sino de contenido para que se siguiera mostrando como tal? Es decir, ¿la talidad, en su contenido, resistirá los cambios científicos para que siga mostrando lo tal de la realidad? La pretensión de la filosofía zubiriana radica que pueden surgir, cambiar o ampliarse las concepciones científicas respecto a los contenidos de las notas pero lo que estará permaneciendo sería la estructura de estas notas. Ante esto, la pregunta ahondaría más y preguntaríamos ¿si la realidad corresponde a ser estructura, es decir, la unidad que posibilita la estructuración de notas de la realidad es una unidad estructural? La pregunta recae en que si ¿la unidad es estructura o hay otra manera de vislumbrar esta unidad de las cosas? ¿Es tan nítido que la unidad de la cosa es estructura? O ¿es una concepción de estructura aplicada a la cosa?

c. Lo Transcendental

En la segunda parte dedicada a la *Lógica* de Hegel de su curso de 1933-1934 *Despertar y comienzo de la filosofía* Zubiri enuncia mostrar que << Toda la filosofía moderna se halla caracterizada por la transcendentalidad. Pero no basta ver que es una idea antigua, sino hay que ver el modo concreto como el transcendentalismo ocupa la filosofía moderna. >>⁴⁰¹ Esto que enuncia para su curso, es lo que pretendemos mostrar en este inciso para su pensamiento: su transcendentalidad.⁴⁰²

Un comienzo para mostrar qué es lo transcendental⁴⁰³ o lo diáfano —que siendo rigurosos tendría que nombrarse como diafanidad última— en el

⁴⁰¹ CU III p.379

⁴⁰² Como quedará mostrado, más no tratado, la transcendentalidad zubiriana es diferente de la transcendentalidad medieval y moderna. Esta diferencia radica que esta transcendentalidad zubiriana es física y real. Su afirmación lo denuncia: << la física de lo trans >>

⁴⁰³ Es pertinente traer las palabras de Cerezo Galán para recordar cómo se ha venido entendiendo transcendental en la metafísica clásica y significado que el mismo Zubiri recordará cuando aborde el problema de los transcendentales y que él lo reformule desde su metafísica intramundana dotándole de la concepción de mundo y ser. << Como es sabido, en la metafísica clásica se entendía por transcendental unos caracteres inherentes a todo ente por ser ente o en cuanto ente, prescindiendo, por tanto, de su modo de ser. Y en este sentido se dice que trascienden a cada cosa determinada para caracterizar el ámbito de lo entitativo en cuanto tal >>. Pedro Cerezo Galán, << Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri >>. En: Jorge J. E. Gracia (edición) *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p.279

pensamiento zubiriano proviene de hacer dos distinguos que hace. El primero es distinguir transcendentalidad y transcendencia. El primer término lo aclararemos en este inciso, el segundo se refiere a una realidad y es utilizado para referirse a la divinidad como realidad personal, única y trascendente, es decir, lo utiliza en discusión y exposición de su filosofía de la religión.⁴⁰⁴ Aunque él hace el distingo entre estos términos cuando desenvuelve su metafísica intramundana y donde trata de expresar la diferencia: <<Trascendente alude siempre a una realidad. Transcendental, en cambio, alude al carácter que tiene todo lo real en tanto que real. >>⁴⁰⁵ Este distingo lo realiza porque como la metafísica es filosofía para él, entonces su metafísica intramundana, como trata de las realidades que constituyen el mundo, y esto desde su carácter de realidad en tanto real, y como para su pensamiento <<la filosofía formalmente y en sí misma no es una ciencia de lo trascendente. Es algo distinto: es una ciencia de lo transcendental, que es diferente >>⁴⁰⁶, entonces su metafísica trata de lo transcendental, dejando lo trascendente para la ciencia y filosofía de la religión y la teología.

⁴⁰⁴ La posición de lo trascendente en Zubiri se deja notar en su discusión con la ciencia y la concepción de mundo y en su fundamento último que muestra en su curso de 1960 *Sobre el mundo*: <<Por tanto la realidad mundificante, como esencialmente existente que es, es ciertamente raíz del mundo y de su evolución, pero no es una parte ni física ni metafísica de él, sino una realidad propia en y por sí misma, distinta del mundo radicado y fundado en ella. Por esto es por lo que decimos que es una realidad trascendente. >> SM p.257-258 Este trascendente, y fundamento del mundo y del cosmos, es para Zubiri Dios <<Transcendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, del cual no se desentiende, pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es sólo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, <hace que éstas hagan> >>. SM p.258 Es pertinente hacer el distingo que él mismo hace y ejecuta entre trascendente —que tiene que ver con un fundamento de la realidad, esto que está impregnado por su filosofía de la religión— y transcendentalidad que tiene que ver con su metafísica intramundana. Pero ante esto podemos hacer un distingo más conciso, pues lo transcendental es parte de una metafísica intramundana y lo trascendente de una metafísica extramundana, para este pensamiento no hay porque separarlos, si somos consecuentes con una metafísica que se abre en cuanto reflexión racional a una realidad trascendente. Que Zubiri dote de caracteres cristianos a su Dios, es cosa que no abordaremos en este trabajo, pues aquí nos interesa su metafísica intramundana. Ahora bien, ¿se puede dar una metafísica intramundana sin apelar a lo trascendente? Como metafísica intramundana puede y es pensada sin un apelar a lo trascendente. El mismo *Sobre la esencia* y la *Inteligencia sentiente* son libros que pueden leerse e interpretarse sin una trascendencia y por pueden ser vistos desde una metafísica intramundana.

⁴⁰⁵ ETM p.15

⁴⁰⁶ *Ídem*.

El segundo distinguo que hace el maestro donostiarra es en el modo de considerar la realidad o esencia⁴⁰⁷ respecto a su orden⁴⁰⁸ o estructura, por un lado el orden talitativo, el cual expresa la esencia como <<tal>>: tal cosa o talidad es tal o cual realidad, es la talidad de la esencia y con ello es la talidad de lo real: la realidad es tal realidad, es el contenido por el cual digo que esa cosa real es tal cosa., por otro lado, considera un <<orden transcendental>>, este es un orden de la realidad en cuanto realidad o realidad en cuanto tal, es lo que insistentemente ha expresado como formalidad de lo real⁴⁰⁹, pero lo <<transcendental>> de la cosa real puede considerarse de dos maneras: lo transcendente en cuanto transcendental que él lo expresa con el <<de suyo>> de la realidad y el orden transcendental de la realidad que nos es otro que la estructura interna de lo transcendental de la realidad. Aunque él distingue dos maneras de lo transcendental, lo hace por pura exposición y aclaración de lo transcendental, porque al mencionar el orden transcendental lo que ello está refiriendo es a la realidad en cuanto realidad y esto es el <<de suyo>> de lo real. Para aclarar esto, se puede ver lo transcendental de la realidad como el <<de suyo>> y al mencionar su orden, lo que hace es referirse a la estructura del <<de suyo>> de lo real.

Independientemente de cómo se considere tal contenido de una realidad, ésta tiene un carácter de formalidad de realidad para una inteligencia. En este sentido lo transcendental << [...] expresa pura y simplemente los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma tan sólo en las cosas que realmente son>>⁴¹⁰ << [...] es un orden físico, es una dimensión real y efectiva que tienen las cosas.>>⁴¹¹ Ahora bien, la relación que se da entre lo transcendental y la

⁴⁰⁷ Para que se den estas dos órdenes –lo talitativo y lo transcendental- como momentos de la cosa real, Zubiri en *Sobre la esencia* ha ido conceptualizando la esencia de lo real, pues este permite mostrar estas órdenes.

⁴⁰⁸ Zubiri entiende por orden la estructura tanto de lo talitativo como de lo transcendental: <<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, por razón de su carácter transcendental. Orden significa, pues, estructura interna>>. SE p.417 ¿qué sea estructura? No lo dice ni lo deja apuntado en su obra.

⁴⁰⁹ Zubiri expresa lo talitativo como <<talidad es tal o cual realidad>> y lo transcendental como <<realidad en cuanto tal o realidad en cuanto realidad>>.

⁴¹⁰ SR p.91

⁴¹¹ SR p.93

inteligencia queda aclarada en el curso que dio en 1966 *Sobre la realidad*, donde expone que lo trascendental, como orden físico que tiene las cosas, está presente al hombre en impresión, ésta como es de realidad, y las cosas que entiende impresionadamente son reales, y por serlo son <<de suyo>>, y además lo trascendental se refiere a lo real en cuanto real de la cosa, entonces lo trascendental, que es realidad: <<de suyo>>, es entendido por el hombre. Lo físico de lo trascendental le viene por la misma realidad que en cierto modo es físico en cuanto es talidad. Lo importante de esto es que lo trascendental es entendido impresionadamente por el hombre, porque lo trascendental está en la formalidad de realidad que impresiona al hombre, es decir, el hombre está en lo trascendental porque está en la formalidad de realidad que siente intelectivamente, por eso el pensador donostiarra puede referirse al orden trascendental de la cosa porque es la cosa real en cuanto real que impresiona.

La cuestión a todo esto radica que esto lo vislumbra el pensador español por una consideración posterior a la mera impresión de realidad, es decir, nos presenta que lo trascendental se da en las cosas que aprehendemos, pero él recurre a intelecciones posteriores y conceptivas para que nos muestre este orden trascendental ínsito en la cosa, si fuera que lo trascendental está en las cosas que todos los días nos impresiona realmente ¿por qué no atisbamos a esta orden, y tiene que llegar Zubiri para que él si se percate de este orden? ¿El problema es por el orden trascendental o por lo trascendental, es decir que ¿el orden o estructura que muestra tal y como lo hace en la formalidad de realidad está en la cosa o es un constructo de él? Pues él lo afirma: << [el orden trascendental] no es el sistema de conceptos más universales que puedo tener acerca de las cosas reales, sino que es algo completamente distinto: la estructura misma de la formalidad de realidad tal como me está dada en la impresión de realidad>>.⁴¹² Si cuestionamos no el orden trascendental, sino lo trascendental mismo, esto sería tanto como cuestionar la pertinencia por lo trascendental en la historia, y esto es un problema sobre la legitimidad de la filosofía o como Heidegger la estructura

⁴¹² SR p.94

esencial del filosofar⁴¹³: <<La filosofía es trascender, es decir, filosofar>>⁴¹⁴ caso que no es conveniente plantearse en este trabajo. Así que la cuestión recae en si este orden que muestra el pensador español es físico, ya que nosotros podemos aprehenderlo porque es la cosa real que nos impresiona.

Dejando en este momento la relación inteligencia y trascendentalidad prosigamos exponiendo y cuestionando este orden transcendental.

Por lo anteriormente dicho, lo transcendental de lo real le viene porque no importando que contenido tenga la cosa real es una realidad, es la realidad en cuanto es considerada real, para una inteligencia es una formalidad que se le presenta en impresión pero como real: <<la impresión de realidad es constitutivamente transcendental, >>⁴¹⁵ y vista desde la realidad es la realidad tomada en cuanto real: <<la transcendentalidad es el carácter de realidad en cuanto tal, a saber: el <de suyo> >>⁴¹⁶.

Pero se puede preguntar cuál es esta orden transcendental. Sin glosar o comentar este orden, pues ya Zubiri se encargó de mostrarlo en el transcurso de su pensamiento, la estructura transcendental es realidad-mundo-ser. Donde realidad es *realitas in essendo*, el mundo respectividad de lo real en cuanto real con otras realidades en cuanto realidad y el ser⁴¹⁷ la reactualización de la realidad en el mundo.⁴¹⁸

⁴¹³ En este sentido Heidegger es tajante con respecto a lo transcendental como filosofar <<Pero esto no puede querer decir que en el filosofar la transcendencia se convierte propiamente en tema, al igual que una ciencia convierte en objeto de investigación un determinado ámbito que tiene ahí delante, por ejemplo: el de las plantas. Nosotros no decimos: el filosofar es investigación de la transcendencia, sino: el filosofar es un trascender expreso [...] la transcendencia no puede describirse, por cuanto que la transcendencia no es nada que pudiese estar-ahí-delante como objeto de una ciencia>>. Heidegger Martín, *Introducción a la filosofía* [Curso de Friburgo, semestre 1928-1929] Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p.419 Palabras que difieren de la muestra que hace Zubiri con su orden transcendental, pero que metódicamente lo que está haciendo el pensador español es precisamente filosofar en sentido heideggeriano.

⁴¹⁴ Heidegger Martín, *Introducción a la filosofía* [Curso de Friburgo, semestre 1928-1929] Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p.233

⁴¹⁵ SE p.416

⁴¹⁶ SE p.508

⁴¹⁷ El ser en Zubiri como ulterioridad de la realidad se sustenta en su pensamiento de dos modos: Primero, desde la metafísica intramundana y esto lo hace desde la inteligencia sentiente y la formalidad de realidad con ello crítica y se deslinda del pensamiento filosófico que hace de la realidad un ente, es decir, con esta postura zubiriana de la realidad como anterioridad de ser está implícita sus afirmaciones de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad ambas objeciones que le hace a la filosofía. El segundo modo de que sustenta su afirmación del ser es desde la lingüística: Zubiri fundamenta la posterioridad del ser respecto a la primariedad de la

realidad en la lingüística: a) No todas las lenguas poseen el verbo ser y b) La estructura de algunas lenguas es muestra que su mentalidad no verbalizaban todo con el ser. Ante estos modos de justificar y mostrar el ser en su postura metafísica cabría cuestionar si Zubiri retoma el planteamiento de la posterioridad del ser respecto a lo real de Suárez. Dado que hay similitudes ante esta postura. Como esta cuestión se sale del objetivo del trabajo omito darle respuesta o tan siquiera considerar una interpretación del mismo.

Pero sí se puede de manera esquemática y sin justificar estas afirmaciones dado que el presente trabajo no persigue la aclaración del ser, presentar la índole del ser en Zubiri: 1. Actualidad ulterior de lo real; 2. Re-actualización o actualidad segunda de lo real: <<es la misma realidad, pero su actualidad, en ese respecto, constituye lo que llamamos el ser. >> HyD.; p.3 Como el ser es re-actualización de la realidad en el mundo, es idéntica en cuanto contenido y no formalmente a esta identidad de contenido del ser con la realidad le llama Zubiri <<ser de lo sustantivo>>. Porque el ser es la re-actualización de la sustantividad en el mundo.

⁴¹⁸Como ya se dijo esta estructura es instalada por la función trascendental que parte de la estructura talitativa, como lo talitativo es constructo de notas porque tiene su estructura propia <<Significa que un sistema <constructo> es formalmente <estructura> >>, SE p.512 Y como lo trascendental es estructura, tiene que ser un constructo, ¿de qué es constructo? Zubiri trato de mostrar este constructo a lo largo de su metafísica. Para mostrarlo trato de exponer un puente entre estructuras: de la estructura talitativa a la estructura trascendental, que son mediadas por la función trascendental. Esta función ya quedo mostrada en el inciso anterior, en este hay que mostrar en breves rasgos cuál es ese orden trascendental, de qué está estructurado, qué caracteres tiene.

Para mostrar este orden Zubiri apela a la respectividad de la constitución de la cosa real, esta me permite vincularla tanto con las demás cosas como consigo misma. Cuando la respectividad se da en la realidad en cuanto real de la cosa con las demás cosas reales en cuanto real se llama mundo a esta respectividad. Este elemento constructo de este orden es externo. Pero si la respectividad se da en la cosa misma en y por sí misma se funda un constructo trascendental interno, este tiene tres momentos estructurales: la constitución, dimensión y tipicidad.

Para mostrar estas afirmaciones Zubiri parte de dos momentos de talidad que se dan en las cosas reales: <<Las cosas, tales como son en realidad, son, ante todo, cosas reales cada una en y por sí misma; pero, además, estas cosas se hallan realmente vinculadas entre sí en una u otra forma. >> SE p.426 Según las afirmaciones anteriores estas talidades tienen una función trascendental que nos llevan a dos aspectos de la estructura trascendental, estos son:

- a) La estructura trascendental de cada cosa real en y por sí misma (esencia y realidad);
- b) la estructura trascendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás (mundo).

Al mostrar los transcendentales <<simples>> Zubiri estará mostrando la estructura trascendental de cada cosa real en y por sí misma. Por lo que la presente demostración recaerá dada la importancia de la función trascendental en el punto b), cuando muestre la consideración zubiriana de los transcendentales ahí se mostrará el punto a), así que éste se mostrará dentro de la demostración de b).

Para mostrar la estructura trascendental de la vinculación de cada cosa con las demás Zubiri parte de la falta de radicalidad de la consideración de que esta vinculación entre cosas queda expresada en una totalidad como conexión u orden de cosas. Es la interdependencia entre las cosas en orden a sus operaciones pasivas o activas. Zubiri muestra que la radicalidad de esta consideración radica no en una conexión operativa, sino en un carácter constitutivo intrínseco a la realidad formal de la cosa, que apela a que la cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las otras cosas. <<Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es <función> de las demás, es lo que he solido llamar <respectividad>.>> SE p.427

Esta respectividad ya es un carácter trascendental de la realidad. Partiendo de la talidad y su función trascendental llega el maestro easonense a lo respectivo de lo real. Si la talidad posibilita este carácter de lo real, esta respectividad yace en la talidad, es decir, si consideramos el cosmos como una totalidad de talidad esto es así porque en su trascendentalidad es respectiva y es respectiva por la constitución intrínseca de lo real que la cosa tiene y que la hace ser en función de

otras. Como bien señala Zubiri <<Puede haber cosas reales, incluso cosmos, que nada tengan que ver entre sí y, sobre todo, hay una realidad, Dios, que es formalmente extramundanal. En estas condiciones no parece que pueda decirse que la respectividad, el mundo, sea un carácter transcendental de la realidad. >> SE p.430 Ahora bien, Zubiri afirma y con esto acentúa el problema de la respectividad entre lo intramundano y lo extramundano que <<el mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente>> SE p.431 ¿Cómo soluciona Zubiri este problema? Apela a una disyunción que más que solucionar atenúa el problema <<Pero <mundo> puede ser la designación de un carácter <disyunto>; no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal). Y esta forzosidad disyuntiva qua forzosidad es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal [...] diré que mundo es un transcendental complejo, pero <transcendental disyunto> >>. SE p.431

Al abordar el mundo, Zubiri se detiene ante los transcendentales de la filosofía escolástica —de Felipe el Canciller a Tomás de Aquino— para discutir y proponer su concepción de los transcendentales en <<complejos>> y <<simples>>. El mundo es para Zubiri un transcendental por ser un carácter del <<de suyo>>, es decir, es un carácter de la realidad en cuanto realidad. Zubiri conceptúa al mundo como transcendental <<complejo>> (Zubiri lo aclara: <<Llamo <complejos> aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales>>. SE p.429) Que funda otros transcendentales complejos como *aliquid*, *verum*, *bonum*. Cfr. SE p.429 Lo complejo le viene porque expresan el carácter intrínseco de referencia de la realidad de una cosa a la realidad de otros. De aquí que la respectividad precisamente funde otros transcendentales que se refieran a otras realidades. Los transcendentales <<simples>> tienen que ver con la *res* y el *unum* que para ser transcendentales son, también, el <<de suyo>> en la realidad, pero en y por sí misma: esto es la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma, y el mundo es el orden transcendental de la realidad. Como mi intención no es mostrar como justifica o llega a plantearse estos transcendentales Zubiri, sino sólo presentar de manera corta estas afirmaciones sobre sus transcendentales me basta que se considere que estos subsumen los transcendentales escolásticos bajo un nuevo ámbito que no es otro que los dos aspectos de la estructura transcendental. Esta incorporación de los transcendentales clásicos bajo dos nuevos aspectos radica, para Zubiri, en que los transcendentales como el *verum* o *bonum* suponen el mundo, la *res* y el *unum* suponen que son los caracteres de la realidad en y por sí misma.

Pero también muestra que si la respectividad se da en la cosa misma en y por sí misma este tiene tres momentos estructurales: la constitución, dimensión y tipicidad:

a) Cuando la esencia se pertenece así mismo en su modo propio se le nombra en el pensamiento zubiriano constitución,

b) partiendo de la esencia talitativamente es <<en>> y <<de>> de las notas, en función transcendental nos instala en el <<in>> y el <<ex>> respectivamente: <<Pues bien, el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del ex, es lo que constituye lo que llamo <dimensión>. Dimensión es un carácter estrictamente transcendental; es el in en el ex como momento del <de suyo> mismo. >> SE p.493-494. Con esto las dimensiones riqueza, solidez, estar siendo en función transcendental son: perfección, estabilidad y duración, —Son las tres dimensiones que mutuamente están implicadas en la estructura de la realidad *simpliciter*. Hay que recordar que por realidad *simpliciter* entiende Zubiri la actualización física de las notas reales de una cosa real en la inteligencia. Por lo que estas dimensiones pertenecen en cierto modo a la estructura talitativa de la realidad, en función transcendental son las que acabo de anunciar y por lo tanto pertenecen a la estructura transcendental. Como se ve hay dos momentos dimensionales de la realidad si los tomamos desde las dos órdenes de lo real.—;

c) el orden transcendental también se instala en la tipicidad transcendental de la esencia, pues talitativamente se consideran una diversidad de esencias, partiendo de esencias materiales se puede considerar formalmente la talidad formal de esencias como cuerpos materiales de índole diverso o distintos tipos de organismo. Por medio de la función transcendental Zubiri nos presenta

De estos tres elementos Zubiri muestra su postura de los transcendentales que, en su metafísica intramundana y considerando estos elementos los muestra como <<pura y simplemente actualidades de lo real en tanto que mundanal, son las realidades en tanto que principio de actualidad>>. ⁴¹⁹ Diferenciándose de los transcendentales clásicos, pues para él los transcendentales son: el *verum*;

dos tipos de esencia: cerrada —esencia en sí misma— y esencias abiertas a la realidad en cuanto realidad: a) esencia cerrada, cuya constitucionalidad de notas hace que la sustantividad de la cual es esencia sea una sustantividad en sí, cerrada; b) esencia abierta, cuya sustantividad en sí está abierta hacia sí misma en tanto esencia, es decir, está abierta a la realidad en cuanto realidad, modo que el animal aunque este abierto a algo que no es ella misma no lo hace en cuanto real, en cuanto a su <<de suyo>>, la esencia abierta es abierta a sí misma y a los demás y esto por las notas que talitativamente posee <<de suyo>>, cómo está abierta a la realidad, Zubiri responde que por una impresión de realidad. En oposición clara con Heidegger que refiere a la comprensión del ser que tiene el *Dasein*, para Zubiri no hay comprensión, sino impresión, no hay ser en primera instancia, sino realidad, y el que tiene tal impresión no es un *Dasein*, sino una esencia abierta como es el hombre. Ahora bien, la diferencia más notable está en que la impresión de realidad se da en un solo acto: inteligir sentientemente la formalidad de realidad.

Aquí lo transcendental no radica en las notas que poseen estas esencias, sino en que las notas de inteligencia y voluntad que posee la esencia abierta le permiten en función transcendental actualizar la realidad en tanto tal o en cuanto real y en la esencia cerrada sin estas notas —y todas las implicaciones estructurales que se llevan a cabo por poseer estas notas en función de una estructura— hay una actualización de eso que el hombre actualiza como tal realidad pero en estimulidad areal, <<Entre esencia abierta y esencia cerrada hay una diferencia de orden estrictamente transcendental. No sólo desde el punto de vista talitativo, en función transcendental distinta, sino en una función que tiene un alcance mayor, porque lo diferenciado en esa diferencia pertenece al orden transcendental, dado que es, por un lado, la realidad *tal como es* y por otro, la realidad *en tanto que es*. >> SR p.201 Aunque cabe aclarar que el hombre por la impresión de realidad se actualiza la realidad tal como es en tanto que es y en la esencia cerrada la realidad como es —aprehendida desde una inteligencia— como estímulo si es ser vivo.

Pero al conceptuar Zubiri el mundo y estando en el orden transcendental implicará con ello su concepción de <<ser>>. Para referirse a éste, el maestro donostiarra considera una doble actualidad del <<ser>>: Una la actualidad de la realidad como cosa real que está ahí, la segunda, la realidad actual, pero ahora reactualizada en el mundo en donde es respectiva a las demás realidades. Ahora bien, tomando esta actualidad de lo real actualizada en respectividad de realidad se llega a una doble actualidad en el mundo, pero <<la respectividad en sí misma es mundo, pero la actualidad en esa respectividad es justamente lo que llama ser, el ser. >> SR p.144 Lo primero que hay que resaltar de la concepción de ser zubiriana es que la justificación recae en la reactualización de algo que ya está actualizado, esto primero que se es actualizado es lo real, cuando se reactualiza en el mundo, en respectividad con otras realidades, —Zubiri declara <<No es lo mismo realidad y ser ni aun tratándose de Dios, que, por ser irrespectivo, no tendría ser>>. SR p.149.— es lo que <<Al decir que el hierro es, este verbo sustantivo no significa ni esencia ni existencia, sino una acción [...] 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>>. SR p.144 Esta ulterioridad del ser respecto a la realidad no se distingue en mi intelección de alguna cosa porque según Zubiri <<En mi impresión de realidad coinciden *in re* ambas cosas [...] Las cosas tienen un ser independientemente de todo *Dasein* [replicando las tesis de Heidegger] Si bien no habría una inteligencia capaz de hacer la distinción entre los dos aspectos de la actualidad de lo real. >> SR p.151

⁴¹⁹ SSV p.388

bonum y pulchrum.⁴²⁰ Estos se muestran como caracteres transcendentales de la realidad y con ello del orden transcendental. Con ello los elementos considerados por el filósofo easonense como estructura transcendental muestran otro orden estructural fundado en esta estructura radical donde aquella estructura se da como los transcendentales en una metafísica que considera la realidad en su estructura transcendental, pues bien la función transcendental nos ha instalado en una estructura transcendental que ahora se muestra en los transcendentales.

Pero también al orden transcendental pertenece la causalidad y el poder de lo real como dimensiones transcendentales.⁴²¹ Ante estos elementos estructurantes del orden transcendental, específicamente la causalidad, cabe plantearle algunas cuestiones que atañen a su justificación. La cuestión respecto a la causalidad recae en mi consideración en: como lo transcendental es dado en impresión de realidad esto es justificación para Zubiri que la causalidad sea física, que es funcionalidad de lo real en cuanto real, esta apelación de que la causalidad es funcionalidad y que es aprehensible por la inteligencia hace que él se deslinde de las posiciones de Hume y Kant. El maestro donostiarra pretende afinar la radicalidad de la causalidad en que se da en la realidad y que por darse como un

⁴²⁰ El *pulchrum* como transcendental es mostrado y justificado por Zubiri como <<El *pulchrum* como tal es un carácter transcendental de la realidad en cuanto tal. Este carácter transcendental es [...] el ámbito de la realidad en tanto que *pulchrum*, o también el *pulchrum* como el ámbito de la realidad en cuanto tal. >> SSV p.379 Esto es así porque el *pulchrum* es un carácter propio de la realidad en cuanto tal, es decir, la realidad en cuanto tal o en cuanto realidad se ofrece al sentimiento con el carácter propio llamado *pulchrum*. Cfr. SSV p.379-380

⁴²¹ Respecto a la causalidad Zubiri lo trata desde el mundo y lo considera desde el efecto y la causa. Como se está refiriendo al mundo, entonces las realidades en que se da la causalidad son respectivas entre ellas. Respecto al efecto de la causalidad <<La causalidad la percibo directamente en la impresión de realidad, porque percibo la funcionalidad de lo real en tanto que real [...] Lo percibo precisamente en el mismo sentido en que tengo una impresión de realidad>>. SR p.174 Respecto a la causa de la causalidad <<La causalidad es en la causa, pues, el éxtasis de la realidad en cuanto tal. >> SR p.178 Entendiendo éxtasis como estar fuera de sí que da la realidad respecto a otra realidad <<La respectividad de una esencia sustantiva es constitutiva y esencialmente extática, siendo esta dimensión extática lo que constituye la causalidad de la causa. >> SR p.177 Por todo lo dicho, la causalidad es vista por Zubiri de dos maneras: causalidad extática y la funcionalidad de lo real respecto a otra realidad. Estos momentos como unidad son lo que lo real respecto a otra realidad se da como causalidad en el mundo.

La otra dimensión transcendental es el poder de lo real. No sólo las realidades son respectivas a otras realidades y por lo tanto actuales en un mundo; no sólo son funcionales y extáticas las realidades en tanto que reales en el mundo; sino la respectividad también se da cuando unas realidades pueden más que otras, es decir, las cosas tienen distinto rango << Y precisamente porque son de distinto rango, la diversidad de rango de las cosas en el universo, en el mundo, es lo que constituye el poder. El poder es la dominancia de lo real en tanto que real>>. SR p.180-181

carácter llamado funcionalidad en el <<de suyo>> de lo real es aprehensible por el hombre, por eso éste puede apelar a la causalidad de las cosas, no porque la conciba o busque la causa, sino porque lo real funciona así, << La causalidad la percibo directamente en la impresión de realidad, porque percibo la funcionalidad de lo real en tanto que real. ¿Dónde está dicho que eso no lo percibo? Lo percibo precisamente en el mismo sentido en que tengo una impresión de realidad. >>⁴²²

La cuestión a esta afirmación zubiriana parte en que se afianza en que como la causalidad es función de lo real en tanto que real, y ésta es impresa por el hombre, entonces no es mero asunto de conceptos, sino de impresión de la formalidad de la realidad. Ante esto se puede objetar que sigue dependiendo del supuesto que hemos considerado que ha venido rodando en el pensamiento zubiriano y que le posibilita mostrar su metafísica intramundana: lo físico. Dejando a un lado su dependencia conceptiva de lo físico o su concepción de lo talitativo como orden estructural físico o que nunca nos aclare que es la impresión, la cuestión se centra en que si bien, tanto la impresión como la formalidad dependen de nuestras estructuras biológicas para realizar dicha aprehensión, la cuestión no está dirigida allí, sino que el modo de actualizarse esa formalidad en impresión sea el <<de suyo>> de esa formalidad, no que sea suyo, sino que Zubiri lo exprese como transcendentalidad, es decir, que lo transcendental se de en impresión, otras es la cuestión si eso transcendental es *prius* respecto al inteligir, lo que interesa es que la impresión de realidad me actualice una transcendencia.

Si bien, el pensador easonense expone que lo transcendental se nos actualiza como ese trascender el contenido de la cosa impresa y eso no permite ser diferentes a los otros seres vivos, pero la pregunta es ¿se da lo transcendental en la impresión o no es una concepción que si bien parte del contenido, pero ya es resultado de intelecciones posteriores? Zubiri responderá que se necesitan intelecciones ulteriores, pero ¿éstas responden de modo que conceptúan lo que previamente ya le ha presentado en una primera intelección? pero si dice el maestro español que ya lo transcendental está en la intelección, entonces ¿qué se da en la realidad para que la intelección lo actualice, lo físico o lo transcendental?

⁴²² SR p.174

Porque si se da lo trans se necesitarían otras intelecciones posteriores que conceptúen la estructura trans, si se da lo físico el pensamiento zubiriano ya utiliza una intelección ulterior para conceptualizar esto físico como talitativo.

La consecuencia de este supuesto es la cuestión más acusante para este inciso ¿Es efectivamente así como nos muestra Zubiri la estructura trascendental? porque si bien se justifica su posición en que este orden es impreso formalmente así por la intelección sentiente y así todo hombre estructuralmente la ejerce para vivir de ahí que esta estructura trascendental es impresa intelectivamente por todo hombre, pero ¿acaso es así? De esto se plantea que la estructura trascendental y todas sus consecuencias descritas por él ¿son efectivamente como las describe?

Ahora bien, estas cuestiones recaen en la causalidad porque se nos actualiza como un <<de suyo>> de lo real, pero siendo consecuente con las cuestiones que le he hecho a la impresión de lo trascendental es factible sostener que la causalidad se dé como un carácter de lo real o acaso la concepción que hacemos de la causalidad es retrotraída por Zubiri y la hecha al saco de caracteres trascendentales y con ello con fundamento físico y de aquí la presunta radicalidad de su pensamiento pues si seguimos su despliegue reflexivo la radicalidad de su propuestas o abordajes a los problemas filosóficos recaen en que se parte de lo físico se trasciende éste sin abandonarlo y posibilitando que se explique éste porque en ese trans se va a lo radical manteniendo lo físico, pero la pregunta sigue siendo ¿ese trans es efectivamente como lo describe Zubiri? Pues esta pregunta adquiere legitimidad porque él afirma que lo trans está actualizado en todo aprehender humano.

Dejemos estas acotaciones sobre cuál es el orden trascendental y pasemos a la consideración central de este inciso.

Cuando Zubiri se refiere al orden trascendental lo que está diciendo es considerar a la realidad trascendentalmente: la realidad en cuanto realidad, y esta consideración es la mostración de la estructura de lo trascendental de lo real. Esto nos plantea dos cuestiones a dilucidar en este inciso: a) Cómo se llega, en el pensamiento zubiriano, a esta estructura trascendental, es decir, cuál es el

camino por el cual llega a mostrar este orden; b) cuál es la función de la <<función trascendental>>.

c.a. Cómo se llega a esta estructura trascendental

Para mostrar este orden trascendental nos abocaremos a su tratado *Sobre la esencia*, pues es ahí donde da su primera concepción de este orden, y también seguiremos los cursos posteriores a este tratado que se refieren a concepciones no aclaradas o faltas de desarrollo respecto a este tratado. La razón de ello es que vamos siguiendo el camino o método que el mismo maestro easonense deja entrever en su obra por lo que al mostrar este orden, y con ello los tres incisos que planteamos para mostrarlo, se incurrirá en ciertas lagunas que años posteriores en *Inteligencia sentiente* y en su trabajo *Respectividad de lo real* son subsanados. Pues visto la mostración que hace Zubiri de este orden desde la perspectiva de *Inteligencia sentiente*, falta aclaraciones, desarrollos y omisiones que en el trascurso de su reflexión fue realizando.⁴²³ Así que por colocar un ejemplo, las interpretaciones de Juan Bañón o Blanca Castilla⁴²⁴ entre otros estudiosos del pensamiento zubiriano que hacen de este orden y su función son desde la *Inteligencia sentiente* y el trabajo *Respectividad de lo real* —por ejemplo la función talificante y la función trascendental como dos momentos de una unidad de impresión de realidad es aclarada en *Inteligencia sentiente* y es *Sobre la esencia* hay una desarticulación de estos momentos— donde la <<función trascendental>> está desarrollada respecto a lo que mostró en *Sobre la esencia*,

⁴²³ Por ejemplo <<las dos funciones que se han mencionado, la talificación o talificadora y la trascendental, no son formalmente dos funciones sino de la misma función vista por los dos lados. Esto, como otros aspectos de la filosofía de Zubiri se fue perfilando progresivamente, hasta quedar claramente dicho en las obras finales. Así se expresó, por ejemplo, al hablar de la respectividad de lo real [aquí cita precisamente un fragmento de *Respectividad de lo real* donde muestra nítidamente que Zubiri muestra la doble cara de la función talificadora y trascendental] Y en otro lugar de la trilogía afirma [también cita un fragmento de *Inteligencia sentiente* donde muestra el doble momento de la función] >>. Blanca Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Madrid, Ediciones Rialp, 1996, p.320-321

⁴²⁴ La misma estudiosa lo aclara <<No se va a hacer aquí un estudio acerca de cómo Zubiri concibió la función trascendental y de cómo fue perfilando progresivamente su papel en la metafísica, a medida que se depuró la formulación de la inteligencia sentiente en la trilogía. Hay autores que ya se han ocupado de ello [y aquí se refiere a Juan Bañón] >>. Blanca Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Madrid, Ediciones Rialp, 1996, p.319

es decir, su lectura va de *Inteligencia sentiente* a *Sobre la esencia* y sus cursos posteriores.

Para mostrar este orden transcendental Zubiri considera que lo real como cosa tiene dos órdenes: lo talitativo y lo transcendental. Estos dos órdenes no se yuxtaponen, sino que se da un cierto despliegue o puente entre éstas, el pensador easonense no lo dice así, pero se puede interpretar de esta manera porque más que relación o respectividad hay un despliegue entre órdenes.⁴²⁵ Este puente tiene una característica que hace que no haya yuxtaposición entre órdenes: la realidad en cuanto realidad trasciende lo talitativo, esta transcendencia se da en la misma cosa ya que es tal y real, también se da respecto a otras realidades, basta pensar en la misma <<respectividad>>. De ahí que lo real en cuanto real se le llame transcendental porque trasciende la talidad de la cosa en si misma o en la de otras cosas. Lo transcendente no implica independencia respecto a lo talitativo, de ahí viene que sea un despliegue dentro de la cosa y el que muestre como se da lo transcendental en la cosa real, <<precisamente porque <realidad> es un carácter meramente transcendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad <determina> (digámoslo así) *in re* las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales>>.⁴²⁶

Esta determinación de la talidad de las propiedades transcendentales y que estas no se reduzcan a la talidad hace a Zubiri mostrar dos órdenes, una la talidad, es en sí misma y determina transcendentalmente unas propiedades, otra, la transcendental, determinada por la talidad.⁴²⁷ Estas determinaciones son

⁴²⁵ Aunque la exposición de los dos momentos talitativo y transcendental sea clara en Blanca Castilla su presentación de las ideas zubirianas referentes a estos momentos lo hace desde la *Inteligencia sentiente*. <<Zubiri distingue dos momentos, que se entiende como distintos en el momento de alteridad del acto de aprehensión primordial. Uno es el contenido y otro la formalidad de realidad. El contenido es el momento específico de la cosa real, mientras que la formalidad de realidad es inespecífica. Entre ambos se da una precisa articulación. El contenido está afectado por la formalidad de realidad y cobra así el carácter de <tal> contenido. La formalidad de realidad incluye siempre el contenido y lo dota de su carácter de realidad. Es el momento de la talidad de la cosa. A su vez la talidad influye en el momento de realidad. Se trata del momento de transcendentalidad >>. Blanca Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Madrid, Ediciones Rialp, 1996, p.319

⁴²⁶ SE p.425

⁴²⁷ En Zubiri hay dos determinaciones: lo transcendental determina la talidad es la función talificante, y la talidad determina las propiedades transcendentales de la realidad es la función transcendental.

funciones. Ahora bien, el despliegue de lo talitativo a lo trascendental se da porque lo talitativo determina lo trascendental, esta determinación es lo que él llama <<función trascendental>>⁴²⁸: <<Función trascendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad>>.⁴²⁹ Para esclarecer este punto de las funciones podemos recurrir a su curso de 1971 la *realidad humana* (recogido por Ellacuría en *Sobre el hombre*) donde aclara estas funciones: <<Las notas tienen, pues, una doble función: la función de constituir la sustantividad <<tal>> como es, función talitativa, y la función de constituir la manera de ser <<de suyo>>, el carácter de realidad. Esta segunda función es la que llamo función trascendental >>.⁴³⁰ En su curso *La Estructura dinámica de la realidad*, de un modo tajante, nos dice: <<No se trata de una simple talidad, sino de la talidad en función trascendental, es decir, en aquello que determina que algo sea realidad. >>⁴³¹ Es decir, el paso de la talidad a la realidad en cuanto realidad se hace por una función trascendental que es función de la talidad.

Para que se den estos dos órdenes —lo talitativo y lo trascendental— como momentos de la cosa real, Zubiri en *Sobre la esencia* ha ido conceptualizando la esencia de lo real, pues éste permite mostrar estos órdenes. Para que se muestren como momentos de lo real recurre a la concepción de <<función trascendental>>⁴³², este concepto le permitirá justificar estos órdenes como momentos:

⁴²⁸ Juan Bañón nos recuerda la importancia de la función trascendental en el pensamiento zubiriano: <<Intentaremos poner de manifiesto que la filosofía de Zubiri, considerada tanto en su proceso de maduración como en su totalidad sistemática, está estructurada en torno al concepto metafísico básico de función trascendental. Este concepto zubiriano es pues, según creo, su innovación metafísica central de tal modo que toda su filosofía gira alrededor de él. Frente al problema metafísico de nuestro tiempo Zubiri opta por construir un orden trascendental que, manteniendo su irreductibilidad frente al orden talitativo, no suponga, sin embargo, ninguna dualidad metafísica, sino que esté construido en función de él. >> Juan Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p.99

⁴²⁹ SE p.425

⁴³⁰ SH p.66

⁴³¹ EDR p.184

⁴³² Para Bañón la función trascendental alcanza su maduración en *Inteligencia sentiente* pero lo está considerando desde su resultado, no se pregunta en qué consiste la función de esta función, es decir, cómo opera. <<La función trascendental aparece ya explícitamente considerada como tal en *Sobre la esencia* [SE p.425] Zubiri hace un uso sistemático de ella para el replanteamiento del orden trascendental que se lleva a cabo en esta obra suya de madurez. En este sentido, en

Precisamente porque <realidad> es un carácter meramente trascendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad <determina> [...] *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 transcendentamente determina. Y esto último es lo que temáticamente llamo <función trascendental>.⁴³³

Esta función trascendental se da en la realidad, en ésta se da la determinación de lo talitativo a lo trascendental por la función que aquella determina y que permite considerar a la realidad como <<de suyo>>.

La importancia de esta función trascendental de la talidad, nos permite <<abrir>> el orden trascendental y en ello lo real en cuanto real, el <<de suyo>>, es decir, la realidad o lo que Zubiri considera como realidad.⁴³⁴

Hay que recalcar que como momentos de la realidad, lo talitativo y lo trascendental son órdenes en la realidad, tal y como a Zubiri se le presenta en su inteligir, pues ya lo dice <<lo trascendental está ya dado en la impresión de realidad.>>⁴³⁵ Sin que nos detengamos a que esto es una concepción o no —lo discutiremos cuando abordemos el inteligir— lo que queremos resaltar es que estas órdenes se dan en la realidad, no le viene nada de afuera de lo real, caso que para él sería impensable, pues si apelamos a la diafanidad como unidad entre la realidad o claridad⁴³⁶ y el inteligir —tal como lo concibe Zubiri—, el hombre no le es posible salir de la realidad porque está en ella, se mueve en ella y si nos mantenemos en su metafísica intramundana fenece en ella. Esto es por la congeneidad en la que estructuralmente se vincula al hombre con la realidad.

Sobre la esencia se hace realidad el proyecto esbozado en Naturaleza, Historia, Dios. Sin embargo, según pienso, sólo a la altura de la trilogía se alcanza la radicalización última y definitiva de la función trascendental >>. Juan Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p.101

⁴³³ SE p.425

⁴³⁴ Aquí hay que señalar que esta función trascendental no es símil a la lectura del escrito cifrado tal y como lo expone Jaspers en su tercer volumen de *Filosofía*. Y es que este símil pudiera plantearse por que ambos accederían a lo trascendental. Nada más que la diferencia entre ambas posturas radica en que Jaspers trata de lo trascendente y Zubiri de lo trascendental. Aparte de que la función trascendental conlleva una función talificante. Si bien, ambas posturas son planteamientos metafísicos, estos son diferentes en el mismo planteo y acceso a lo trascendental.

⁴³⁵ SE p.416

⁴³⁶ Evocamos las palabras de su curso de 1969-1970 *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Cfr. PFMO p.28

Volviendo al tema, la función transcendental se puede caracterizar por dos rasgos:

- a) La función transcendental es la función que la talidad realiza para constituir las propiedades transcendentales de la realidad, es decir, << [...] la talidad determina transcendentamente todos los transcendentales por su carácter talitativo>>;⁴³⁷
- b) esta función no se limita a la talidad de la cosa real de la cual parte, sino que hay talidades cuya función transcendental se dan respecto a otras realidades en cuanto realidad.

Ya que la estructura transcendental u orden transcendental está determinada por la función transcendental de la talidad, el filósofo donostiarra recurrirá a un análisis de esta función para mostrar esta estructura transcendental.

Como bien se dijo, Zubiri parte de la talidad para instalarnos en lo transcendental en cuanto a su estructura. Al decir estructura da a interpretar, pues nunca esclarece rigurosamente o explicita que quiere dar a entender por estructura, aquellos caracteres o elementos por los cuales se constituye lo transcendental. Tomamos esta interpretación con clara referencia a lo que él mismo da a entender como estructura cuando muestra la esencia, aquel constructo de notas, aquello que conforma o da coherencia a la esencia.

Ahora bien, el camino que el pensador easonense utiliza para mostrar este orden transcendental son dos, que en cierto modo se implican:

- a) La descripción de este orden;
- b) para llevar a cabo esto realiza un análisis —o muestra— de la función llevada por lo talitativo para mostrar la estructura transcendental, ya que ésta está determinada por la función de aquella, por eso analiza —o muestra— la función transcendental para ir describiendo lo transcendental, es decir, que analizando —o mostrando— la función transcendental va describiendo este orden, análisis de la función y descripción del orden transcendental se implican mostrando metodológicamente como procede este pensamiento para ir desplegando su metafísica.

⁴³⁷ SR p.116

Metodológicamente la descripción se da con forme vaya mostrando su análisis —o mostración— Zubiri de la función transcendental. Si esta función determina una estructura y a su vez esta función es determinación de una estructura de talidad, la función es el puente de estructura a estructura, si ya en cierta manera describió lo talitativo, uno espera que también describa lo transcendental, pero como lo transcendental es por una función y ésta para él, no se describe, sino que se analiza mostrando como funciona, entonces mostrando la función de la función transcendental dará como resultado la descripción del orden transcendental. La cuestión recae en que la descripción es producto del analizar y este es un mostrar cómo funciona una función: cómo se da la función. El análisis en este caso para él es mostrar cómo se va desplegando el orden transcendental por la función transcendental. En nuestro caso, y metodológicamente, le cuestionamos cómo se da la función de esta función transcendental para que determine una orden transcendental. La pregunta recae en la función de la función: ¿cómo funciona la función transcendental? porque si bien, ya muestra en *Sobre la esencia* y en cursos posteriores esa estructura transcendental, ahora hay que cuestionar precisamente cómo se da la función transcendental, cómo se despliega, cómo funciona, visto desde otro ángulo, es considerar la función transcendental como un camino que posibilita instalar una estructura transcendental, pues bien, preguntamos por ese camino, ¿cómo se recorre para llegar a lo transcendental? ¿Cómo se cruza el puente de lo tal a lo trans?

c.b.Cuál es la función de la función transcendental.

El filósofo easonense lleva a cabo su análisis como mostración: <<no es mi propósito exponer de un modo completo la estructura transcendental, sino que voy a limitarme a aquellos conceptos necesarios para la consideración transcendental de la esencia>>⁴³⁸.

Tomando la cosa en vinculación con otras cosas, muestra Zubiri su orden transcendental, si parte de la talidad de las cosas y muestra que por su función

⁴³⁸ SE p.425-426

transcendental determina un carácter transcendental llamado mundo que concierne a lo real en cuanto real en vinculación con otras realidades en cuanto realidades, entonces esperamos que nos diga cómo se da esta función para que se dé este mundo. Pues bien, para él la vinculación talitativa —que ya es una concepción— entre realidades en cuanto talidades la llama cosmos. Pero para que haya esa vinculación entre cosas, propone el <<concepto>> de respectividad, donde la respectividad es un carácter intrínseco que se da en la constitución de la cosa para que esté en <<función>> de las demás cosas,⁴³⁹ es decir, <<la realidad es una sustantividad que está esencial y estructuralmente en condición de respectividad>>⁴⁴⁰ o más claro <<La respectividad [...] aquel carácter en virtud [...] cada cosa es, es constitutivamente función de las demás. En este sentido primario toda realidad es constitutivamente respectiva>>⁴⁴¹ Aunque él no dice que la respectividad sea una concepción, mostraremos que es una concepción. Término que ya hemos aclarado su significado para este trabajo, no en cuanto <<concepto>>, de modo clásico, sino como <<concepción>>. Pues bien, esta respectividad es física, según él <<La respectividad es una dimensión física de las cosas. Absolutamente física. No es una respectividad meramente mental o relacional, de carácter más o menos abstracto, ni tan siquiera concreto. Porque no es un concepto>>.⁴⁴² Esta <<concepción>> de respectividad funciona para explicar la vinculación entre cosas vistas tanto talitativamente: cosmos, como transcendentamente: mundo. El filósofo easonense muestra el paso del cosmos al mundo por la función que yace en la respectividad y que haría determinar el mundo <<Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa <función>: determina en las cosas reales un modo de ser reales *qua* reales. Pues bien: la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que he llamado mundo>>⁴⁴³ es decir, que la función transcendental para que se instale un mundo como elemento estructural transcendental recae en la respectividad, pues bien, es a la respectividad donde hay que mostrar cómo se da

⁴³⁹ Cfr. SE p.427

⁴⁴⁰ EDR p.56

⁴⁴¹ *Ídem.*

⁴⁴² EDR p.59

⁴⁴³ SE p.427

esa función, pues es a ella donde hay que dirigir las cuestiones de cómo funciona esta función transcendental.

Es claro que el pensador donostiarra considera la respectividad como un carácter intrínseco de la constitución de la cosa real, es decir, que parte de la estructura como talidad, esta constitución tomada en su momento por el cual está en función con las demás es lo que llama respectividad, este momento lo conceptualiza como intrínseco y formal, es decir, ya hay una conceptualización de como una cosa se vincula con las demás, partiendo de lo que la cosa es desde esta constitución esto trae varias cuestiones: ¿Es claro Zubiri al presentar como carácter intrínseco y formal un momento de la constitución de la cosa real para que ésta esté vinculada a las demás? ¿Es suficiente este mostrar o bien, afirmar que hay un carácter o propiedad que yace en la constitución por la cual se puede vincular con las demás cosas? ¿Es tan diáfano este carácter de la constitución de la cosa? Pues si es ¿cuál es ese carácter? ¿Acaso es la estructura misma de la cosa? ¿Si apelamos a la estructura dinámica de la realidad es éste el carácter que la estructura de la cosa requiere para ser respectivo? También menciona que las cosas están en función y éxtasis a otras, esto trae a colación la causalidad y el poder dentro de su metafísica ¿estos elementos hacen posible la respectividad? Tenemos dos cuestiones que parten de su metafísica que nos pueden responder a la cuestión por ese carácter intrínseco de la estructura de la cosa y que hace que entre en función y se vincule con las demás cosas.

Si consideramos las preguntas por la estructura dinámica de lo real y por su causalidad y poder estas suponen la respectividad de lo real. En su curso de 1968 *La estructura dinámica de la realidad*, Zubiri para mostrar el <<dar de sí>> de la realidad ya antepone que lo real es respectivo para que pueda <<dar de sí>> y así ir desplegando sus dinamismos. También es el caso que la causalidad y el poder de lo real son mostrados partiendo de que lo real tiene causalidad, porque está en función —considerado desde el efecto— y éxtasis —considerado desde la causa— con otras realidades en cuanto realidades y esto sucede porque es respectiva. Por lo tanto, estas dos posibles respuestas suponen lo que buscamos aclarar que es la respectividad de lo real.

Si apelamos a lo que afirma el maestro easonense en su curso de 1968 <<La respectividad es de carácter formalmente físico. Las notas envuelven en sí, y formalmente, una versión física a las demás. Y precisamente porque esta respectividad es un carácter físico, y ninguna es lo que es más que referida a las demás, ninguna cosa produce efectos si no es vertida a los demás. >>⁴⁴⁴ Con esto volvemos al problema de lo físico en Zubiri, pues si bien, parte de la afirmación que eso intrínseco y formal que hace de la estructura vinculante a los demás es un carácter físico nos da un carácter talitativo pues parte de lo físico pero conceptualizado, aquí tenemos dos conceptualizaciones: a) La conceptualización de lo físico; b) la conceptualización de que lo respectivo es un carácter de toda la estructura de lo real.

La conceptualización de la respectividad como carácter supone la conceptualización de que es físico. Primero, ya vimos que Zubiri toma su noción de físico como algo ya conceptualizado por los griegos, no lo puede tomar sólo como lo que existe, pues al mostrar la realidad ya anteponía a esta en la línea del <<de suyo>> de la cosa a la existencia y esencia, pues lo físico no se remitía sólo a la existencia, sino que adquiría un significado como lo habían acotado los antiguos griegos. Esto que retoma el pensador español de estos, aunque suponemos que lo haya cuestionado y luego aceptado, es partir de algo ya conceptuado.

Segundo, si lo respectivo tiene un carácter físico como lo toma Zubiri, entonces parte de una concepción, pero para explicarse la vinculación entre cosas da una noción que muestra esta vinculación y que adquiere su radicalidad, porque es anterior a la relación y es física, después de partir de esto se puede considerar que es una conceptuación que recae sobre otras conceptuaciones. Aunque parte la respectividad de lo físico es una conceptuación porque se explica por qué se vincula la cosa real con las demás cosas reales, podemos concederle a Zubiri que las cosas se nos muestran vinculantes, esto además no tiene porqué perturbarnos pues este fenómeno es patente, ahora bien, porque en el carácter estructural de la cosa se encuentra la justificación por la cual se vincula a las demás, esto ya es

⁴⁴⁴ EDR p.59

una conceptualización. Pero además, si se afirma que la respectividad es un carácter de la estructura física de lo real ¿con esto ya está aclarado la vinculación de lo real con las otras realidades?

Ante esto no sigue quedando claro la respectividad en el pensamiento zubiriano, pues la justificación que nos da por la cual hay vinculación entre cosas es por un carácter físico de la estructura de lo real, pero esto sigue quedando obscuro en cuanto apela a un fenómeno que en primera instancia nos aparece patente —fenómeno que tendríamos que dilucidar y esclarecer mejor— y a esto lo atribuye a un carácter físico que por serlo ya nos está sugiriendo que es radical. ¿Acaso por ser físico ya es radical? Para el maestro donostiarra si no hay una conceptualización y si se atiene a lo físico, sí, pero se sigue en la penumbra si se espera que diga algo más en cuanto que justifique lo respectivo apelando a un carácter de la estructura real, no hay más palabras con apelar a lo físico para que esté justificado, pues puede considerar que lo respectivo es una propiedad del todo estructural, pero en el fondo sigue manteniendo su adhesión a algo llamado físico y que nunca ha esclarecido. Con esto se sigue quedando uno con la cuestión de cómo se vinculan las cosas con las demás cosas.

Con lo dicho por el filósofo easonense en cuanto a lo respectivo de lo real, no es suficientemente claro con solo apelar a que la vinculación que hay entre las realidades es por un carácter físico de la misma estructura de la cosa real. Si partiendo de la justificación que con que sea físico la respectividad ya es una explicación radical y clara, no es tan diáfano lo que él muestra sobre la vinculación de las cosas con las demás.

Pero manteniendo la postura de la respectividad con el objetivo de mostrar su funcionalidad como función transcendental cosa que no lo dice Zubiri pero que cumple ciertos rasgos que la hacen función y específicamente transcendental —lo justificará en el siguiente párrafo—, hay que cuestionar cómo se da esta función transcendental en la respectividad para que posibilite un carácter de la estructura de lo transcendental de lo real, en este caso el mundo.

La justificación por lo cual consideramos que la respectividad puede ser considerada como función transcendental es la siguiente: bien lo muestra el

pensador donostiarra que lo respectivo es parte de lo talitativo cuando considera que lo respectivo es un carácter físico de la estructura de lo real, pues si recordamos que la estructura talitativa está estructurada por el <<de>> y el <<en>> de sus notas, y las primeras son propiedades físicas, la respectividad como carácter físico de la estructura de lo real parte de lo talitativo. Ahora bien, aquí lo respectivo tiene que ser considerado como un carácter en ningún momento es una nota, sino que tiene que ser considerado como un carácter o rasgo de toda la estructura talitativa, por eso él menciona que el cosmos es una respectividad talitativa porque la talidad de una cosa en vinculación con otra que también tiene su talidad se da por esta respectividad, pero no sólo de cosa a cosa se da esta respectividad, sino en la cosa misma, cuando menciona los dinamismos a los que en constante dar de sí de la estructura de la cosa es proclive, desde el dinamismo como variación hasta el dinamismo como suidad, en la cosa misma ya hay una respectividad en sus notas constitutivas con las adventicias, con el medio y con las otras cosas. Después menciona que tomando la cosa real cuanto real y considerando su respectividad se da el mundo. Esto hace pensar que la respectividad cumple una función, tanto en la talidad y en la realidad en cuanto realidad. Si partimos de que nos dice que la función transcendental parte de la talidad y posibilita lo transcendental podemos adjudicarle a la respectividad esta función pues parte de la talidad de la cosa y posibilita transcendentalmente la instalación en el mundo.

La cuestión radica en ¿cómo Zubiri realiza esa función de la respectividad para posibilitar un mundo? Nos menciona que hay cosmos y mundo, ambas son posibles por la respectividad, en una por su talidad y en la otra considerando lo real en cuanto real o tal –así lo nombra Zubiri, que este tal no tiene que ver con talidad, sino con realidad en tanto realidad—.

Si nos atenemos a como el maestro easonense justifica esta función de la respectividad encontramos que se mueve en puras consideraciones. Y es que parte de que lo respectivo es físico ¿cómo lo sabe? Nos puede responder que por impresión de realidad, es decir, la vinculación entre las cosas reales se da porque se entiende sentientemente. ¿Esto es así de claro? ¿Efectivamente podemos decir

que por la intelección de las cosas ya se nos da la vinculación entre ellas por la respectividad? ¿O no es acaso obra de un momento posterior de la inteligencia, por ejemplo, de la razón? De que se dé una vinculación entre las cosas no se cuestiona, sino que la explicación de cómo se da esto es ya cuestionable, pues esto es una construcción conceptual y esto es ya obra de momentos posteriores de la intelección primera, de ahí que considerar lo físico en la respectividad es una concepción del inteligir, es decir, la respectividad es una consideración conceptual hecha por él.

Pero atendiéndose a lo físico de la respectividad se da un salto a considerarla como posibilitadora del mundo, esto tiene una justificación si consideramos zubirianamente a la cosa en su contenido y en su realidad en cuanto es real, aquí no hay problema, pues él nos viene mostrando que la cosa real es un contenido y una formalidad, y que esta es de realidad y por ser real es en cuanto <<de suyo>> todo lo que ella es en *prius*, y en impresión de realidad para el que entiende. Si el mundo es transcendental porque es una vinculación de lo real en cuanto real de una cosa a otra que también es real en cuanto real, y si esto es posible porque lo real es respectivo, la justificación radica que la respectividad es función, porque es considerada como fundadora de un carácter transcendental llamado mundo, es decir, la respectividad es función transcendental por pura consideración, cumple una función transcendental porque se le considera así.

Cuando Zubiri dice que <<la <función> transcendental del cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto tal: determina un mundo. >>⁴⁴⁵ está apelando a una consideración como visión o a un enfoque de la respectividad. Esta función transcendental que parte del cosmos y recae en mi consideración en la respectividad es un enfoque en el cual se toma a la respectividad, pues aquí planteamos la cuestión radical a Zubiri respecto a la función transcendental.

Cuando muestra que el cosmos en función transcendental instala el mundo no nos dice:

- a) Que esta función transcendental recae en la respectividad;
- b) y lo más acusante, cómo se da esta función transcendental.

⁴⁴⁵ SE p.428

Zubiri muestra:

- a) Un salto del cosmos al mundo por la función trascendental del cosmos,
- b) este salto se da por la consideración de tomar lo real en cuanto real de la cosa en respectividad con otras y por un salto nos dice esto es el mundo, es decir, se mueve en consideraciones, en enfoques.

Si Zubiri no dice que la función trascendental es un enfoque o consideración o formalidad⁴⁴⁶, esto puede quedar justificado porque se le puede preguntar a su filosofía si ¿la función trascendental hace o vislumbra lo trascendental de la cosa real? En un primer momento Zubiri responde <<La mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa *qua* real. No es nada estrictamente <añadido> a la realidad de cada cosa, sino que se identifica *in re* con su realidad; y, sin embargo, es estrictamente propiedad o nota de lo real *qua* real: es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. >>⁴⁴⁷ Es decir, que la función trascendental es un alumbrar la estructura trascendental, es una especie de luminaria que ilumina elementos que se encuentran trascendentalmente en la cosa.

Si apelamos a la concepción de función trascendental forjada por Zubiri en cuanto nos dice que es una determinación de lo talitativo a lo trascendental podemos interpretar esta determinación como una luminaria que posibilite alumbrar lo que ya se encuentra <<de suyo>> en la realidad. Si nos atenemos a esto, entonces la función como enfoque o consideración que previamente mostramos lo podemos considerar como una luminaria. Esto que puede parecer claro hay que considerarlo detenidamente porque hay que hacer un distingo –que no lo hace Zubiri porque ni siquiera deja entrever que la función puede ser considerada en el sentido que le doy a estas palabras y le adjudico a esta función pero que considero pertinente y adecuado dado que el dejar instalado en una orden es un alumbrar-- entre alumbrar y enfocar o considerar. Porque se enfoca

⁴⁴⁶ Vamos a manejar este término, entendido, como manera de considerar algo, con este término que ni utiliza Zubiri pero que considero claro, no tiene que ver con la formalidad de realidad que utiliza Zubiri, pero que en ambos se considera la manera o modo en el cual se da o nos damos algo, esta consideración es parecida a cuando utilizamos el objeto formal de alguna región de la realidad en la cual nos acercamos para estudiarla.

⁴⁴⁷ SE p.428-429

para alumbrar, aquí está el recurso metódico de la función trascendental, porque nos muestra la función trascendental como determinación de lo trascendental en su aspecto de luminaria —no lo nombra así—, pero en el fondo metodológicamente no lo muestra, pero lo ejerce: el considerar a la función trascendental como enfoque porque enfocando puedo iluminar. El maestro easonense nos muestra un aspecto de la función trascendental y no nos muestra como enfoca o considera esta función, esto es, cómo utiliza como recurso metódico a esta función.

Por lo que al preguntarnos por la función de la función trascendental estaríamos preguntándole a pensamiento por el enfoque o consideración o formalidad de esta función, es decir, cómo considera o enfoca la respectividad para que ilumine el carácter trascendental del mundo. Porque si bien se puede decir que esta filosofía considera la respectividad desde una realidad en cuanto realidad para alumbrar un mundo, pero ¿agota esta consideración o formalidad la función de la función trascendental? ¿Toda la función se reduce a una consideración o formalidad que trasciende lo talitativo de la cosa? Pero en el fondo se pregunta a este pensamiento ¿una formalidad o consideración es suficiente para dar el salto de lo talitativo a lo trascendental? y con ello la pregunta fundamental ¿En qué consiste esta consideración o formalidad? Esta pregunta por la consideración o formalidad de la función trascendental en su consistencia, en cómo se da, en que consiste, es la pregunta que consideramos radical para mostrar el camino que llevó a Zubiri a desplegar su metafísica intramundana, porque si el mundo como trascendental complejo es fundamental para desplegar otros caracteres de lo trascendental de la realidad, entonces esclareciendo el camino por el cual llegó a iluminar el mundo —trascendentalmente considerado— se podrá mostrar ese camino que lo llevó a desplegar su metafísica, ello lleva a que este recurso metódico que es la función trascendental que está incardinado en su metodología superficial, se convierta en un cuestionar y aclarar en primer término, de aquí que haya que mostrar esta función trascendental, porque de ello depende que este método se esclarezca en su proceder interno.

Preguntar en qué consiste la función trascendental, no en cuanto que nos lleve a un trascender lo talitativo, sino cómo realiza este paso, es pertinente porque Zubiri no lo aclara, ni lo dice cuando muestra la estructura trascendental. Una manera de ir mostrando esto es recurrir a como lo presenta respecto a la esencia, pues en *Sobre la esencia* muestra como determina la función trascendental el carácter y la estructura trascendental de la esencia. Si logramos ver cómo hace esto, entonces podemos mostrar cómo funciona la función trascendental, es decir, hay que mostrar cómo se da el paso de lo talitativo a lo trascendental: cómo se lleva a cabo la consideración o formalidad de la función trascendental.

Antes de atender esto, hay que aclarar que lo que vamos a considerar es la función de la función trascendental, el cómo se da, si anteriormente colocamos como función trascendental a la respectividad era porque Zubiri consideraba que el cosmos determina en función trascendental al mundo, pues como éste es un elemento de la estructura trascendental y se da por una función que recae en la respectividad, todo es una muestra de cómo por medio de la función de la respectividad se determina un elemento estructural trascendental, ahora queremos abocarnos de una manera más general: cómo se da la función trascendental independientemente en que recaiga en la respectividad, que si bien es un elemento importante para entender el orden trascendental, por lo que atenderemos de una manera general esta función en la esencia de la cosa real, como la llegó a mostrar este pensador sus resultados en *Sobre la esencia*, porque desde la esencia se vislumbra el orden trascendental por esta función.

Téngase en cuenta que nos enfocaremos a cómo se da esta función, cómo opera, pues los resultados están mostrados por este pensamiento. Hay que considerar que la función trascendental, en la esencia, le arrojó un carácter y una estructura trascendental de la esencia. Pues bien, el filósofo donostiarra considera que la esencia tiene dos órdenes: uno talitativo y por la función trascendental de aquel determina un orden trascendental. Esta función determina un carácter y una estructura trascendental de la esencia.

Cuando empieza el filósofo easonense a mostrar el carácter transcendental de la esencia hace una advertencia metodológica: <<Pues bien, por lo que ahora nos preguntamos, ante todo, es por el carácter transcendental de esta función [función transcendental], es decir, en orden a las <propiedades> transcendentales fundadas por ella, >>⁴⁴⁸ es decir, que él nos va a mostrar lo transcendental de la función apelando al orden trascendental, esto lo hace apelando al contenido de la esencia que en cierto modo es lo talitativo, como lo talitativo es propio de la cosa, pues la constituye como tal y como lo real es afirmado por él como <<de suyo>>, además lo transcendental lo considera como real, entonces <<el <de suyo> es, pues, el carácter transcendental de todo contenido determinado [...] Por lo tanto, lo que hemos llamado formalidad de <realidad> es justo el momento transcendental de la presentación de las cosas, >>⁴⁴⁹ y paso seguido, enuncia una afirmación como supuesto que él mismo se encargará de mostrar: <<esencia es el contenido determinado en cuanto instaura o implanta la cosa como algo <de suyo>. Tal es la función transcendental de la talidad como determinación: constituir lo real en su realidad *qua* realidad. Y ser <de suyo> es lo que hace formalmente que el contenido sea esencia. >>⁴⁵⁰ Ante esto cabe aclarar que la consecuencia de esta cita es importante en cuanto está afirmando cómo se da la realidad como <<de suyo>> y esto es la concepción de realidad zubiriana, ésta se da por la función transcendental de la talidad: <<La esencia es el contenido determinado en cuanto instaura o implanta la cosa como algo <de suyo> >>⁴⁵¹.

Si atendemos a la cita que muestra el carácter transcendental de la esencia y la cita anterior sobre la función transcendental tenemos esto:

a) La propiedad del contenido de una cosa hace de ella el <<de suyo>> de la realidad, este <<de suyo>> del contenido es su carácter transcendental y esto tiene que ver con que en la intelección de realidad ésta la aprehende como formalidad de realidad y en ello lo real es contenido y realidad;

⁴⁴⁸ SE p.457

⁴⁴⁹ SE p. 457- 458

⁴⁵⁰ SE p.458

⁴⁵¹ SE p.458

b) esto se da porque lo talitativo de la cosa en función transcendental determina lo transcendental de la cosa y como el pensador easonense iguala lo <<de suyo>> con lo transcendental, entonces lo talitativo instala lo <<de suyo>>, y

c) el <<de suyo>> ya instalado, cubre por decirlo así a lo talitativo presentando una formalidad de realidad a la inteligencia, esto lo afirma Zubiri <<y ser <de suyo> es lo que hace formalmente que el contenido sea <esencia> >>,⁴⁵² es decir, el contenido de la cosa en función transcendental instaura el <<de suyo>> que refluye en este contenido envolviéndolo y haciendo de este contenido una esencia, y al hacer esto dota a esta esencia de un carácter transcendental, por lo tanto lo talitativo como contenido de la cosa se da su carácter transcendental, esto es, se da el <<de suyo>> y como este es realidad, entonces lo talitativo se da su transcendentalidad o el contenido de una cosa se da su propia realidad en función transcendental.

En su curso de 1966 *Sobre la realidad* Zubiri considera y muestra esta función que estamos exponiendo. Se podrían cuatro caracteres de esta función: a) Es una implicación que se da de la talidad por medio de su función transcendental para determinar lo transcendental; b) la excedencia de la función transcendental que se lleva a cabo desde lo talitativo; c) la función transcendental es abierta a la realidad en cuanto realidad⁴⁵³ y d) <<esa función transcendental, que —insisto— no es sino función, es la dimensión de realidad en tanto que tal y está determinada por la talidad>>.⁴⁵⁴

Todo esto adquiere claridad si se distingue que quiere decir Zubiri con instauración o implantación de lo transcendental por la talidad y por la función transcendental.

Cuando el filósofo easonense aclara que el contenido de una cosa instala el <<de suyo>> de esta cosa no se tiene que entender que el contenido <<hace>> o <<forja>> lo transcendental, sino que nos lleva, nos instala o ilumina lo transcendental o <<de suyo>> de la cosa en que ella es contenido. Por eso puede

⁴⁵² SE p.458

⁴⁵³ Cfr. SR p.97

⁴⁵⁴ SR p.139

decir que el <<de suyo>> es el carácter transcendental del contenido de la cosa, pues si se considera a la cosa y en ella su esencia, ésta puede tratarse desde un carácter talitativo y un carácter transcendental, los dos caracteres son momentos de la esencia, por eso lo talitativo es realidad porque si es propio de la cosa es <<de suyo>>, pero lo <<de suyo>> de la cosa se muestra con un contenido y a este como tal es al que en impresión de realidad junto con lo transcendental es aprehendido por una inteligencia, es decir, el maestro donostiarra nos muestra que esta instalación en lo real en cuanto real es posible desde la talidad, de aquí que esto sea por una función que la talidad realiza para instalarnos o iluminar el <<de suyo>> de la cosa: esto es la función transcendental. Esta función es el medio o el camino que parte de la talidad y que nos lleva a lo transcendental de la cosa. Por eso a los términos de constituir, instaurar o implantar hay que interpretarlos como una iluminación o esclarecimiento de lo transcendental por la talidad.

¿Cómo lleva a cabo esta instalación a un orden trans? Por un medio, este es la función transcendental, un acceso a lo transcendental no sólo de la cosa misma, sino a lo transcendental de otras cosas, de aquí que el pensador easonense conceptualice el mundo como una propiedad en el orden transcendental.

También se aclara con esto por qué el <<de suyo>> hace del contenido una esencia, esto es porque como ya expusimos, el contenido cuando es propio de la realidad hace que sea real, es decir, si el contenido o talidad de la cosa es propia de la cosa es que es <<de suyo>> y al serlo es que es real, pues puede haber notas adventicias a la cosa que al no formar parte de la constitutividad no son talificadas o no se da la función talitativa, y es que lo talitativo es considerado como un momento de la esencia y el otro momento es lo transcendental, pero si la esencia es lo propio de la cosa para que sea esa cosa, entonces hace que la esencia sea lo real, nada más que con dos momentos en su esencia que en cierto modo se puede declarar que la esencia sea lo real. Por lo dicho se puede afirmar que en función transcendental el contenido de la cosa nos instala en el <<de suyo>> de la cosa y ésta nos muestra que ese contenido es esencia de una manera talitativa, es decir, que lo que hace Zubiri es que por medio de esta

función se muestre que la esencia de la cosa real tiene dos momentos: el transcendental llevado por el contenido de la cosa y el talitativo llevado por lo transcendental de la cosa. La función transcendental como medio muestra que hay una estructura transcendental y ésta nos lleva a la muestra de que el contenido es talitativo y con ello un momento de la esencia de lo real.⁴⁵⁵

En la aclaraciones y cuestionamiento que sigue tómesese en consideración que seguimos su tratado *Sobre la esencia* y los cursos posteriores y anteriores de *Inteligencia sentiente*, por lo que parecería injusto algunas cuestiones hechas al pensamiento zubiriano, pero también téngase en consideración que vamos siguiendo el camino o método zubiriano, por lo que las aclaraciones en años posteriores que fueron hechas por él⁴⁵⁶ no las tomamos en cuenta dado que no es nuestra intención mostrar la función transcendental en el pensamiento zubiriano, sino mostrar cómo lo fue forjando en estos años y que después nos atenderemos a cómo lo muestra en *Inteligencia sentiente*. Mostrar esta función en estos años está

⁴⁵⁵ Este pasar de lo talitativo a lo transcendental es por la función transcendental de lo talitativo. Por la función transcendental la esencia talitativamente considerada instaure el <<de suyo>> de la cosa. Ya instalados en lo transcendental Zubiri aclara que la esencia es realidad, esta afirmación es porque la esencia es considerada transcendentamente y como esencia talitativamente instaure la realidad: el <<de suyo>>, entonces la esencia es realidad. En cierto modo la afirmación esencia es realidad ya está asentada cuando él menciona la <<realidad esenciada>> en *Sobre la esencia* y concretamente al referirse qué entiende por realidad, aunque ahí la afirmación está muy comprimida y es en el desarrollo de *Sobre la esencia* donde se despliega esta afirmación. La esencia es talidad y transcendental. Por ser talitativa es un constructo coherencial primario de notas. Esto Zubiri lo muestra con el <<de>> y el <<en>> de las notas, de aquí que estas notas y con ello la talidad sea constructa. Si la esencia también es transcendental, el <<de suyo>>, será constructo. Él muestra que lo transcendental tiene una función que recae en lo talitativo. <<De ahí la diferencia fundamental entre función talitativa y la función transcendental. Talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa. Pero transcendentamente las notas no tienen realidad más que como momentos del <de suyo> entero; desde el punto de vista transcendental las notas deben su realidad entera al <de suyo>. SE p.476

El filósofo easonense no habla de la unidad talitativa que hace esenciable a la nota-de, es decir, que estructura coherencial y <<cíclicamente>> las notas-de, sino que lo transcendental como constructo hace darle realidad constructa a las notas y a la unidad de lo talitativo. <<La manera como concretamente las cosas son <de suyo> es por constructividad; y recíprocamente, toda constructividad determina transcendentamente un <de suyo>>. SE p.477

Este puente que va de lo talitativo a lo transcendental es mediado por dos funciones: transcendental que parte de lo talitativo para instaurar lo transcendental y una función talificante que se da de las notas a la unidad —las notas talifican la unidad—, pero que en el fondo hay una participación de lo transcendental para que esta talificación sea real.

⁴⁵⁶ Por ejemplo la función talificante y la función transcendental como dos momentos de una unidad de impresión de realidad es aclarada en *Inteligencia sentiente* y en *Sobre la esencia* hay una desarticulación de estos momentos.

justificado porque el objetivo es sacar a la luz cómo forjo esta función, es decir, el camino que lo llevo a un orden trans.

Esto haría pensar que hay dos momentos de la función transcendental: el que nos instala en el <<de suyo>> y el que a partir de éste se considere a lo talitativo como real,⁴⁵⁷ ¿qué círculo mostrativo es este? ¿Qué juego de espejos es la cosa en su constitución? La cuestión radica que, primero, Zubiri no conceptualiza el regreso mostrativo que hace lo transcendental a lo talitativo, es decir, no considera ninguna función de lo transcendental a lo talitativo, se contenta con expresarnos que lo talitativo es real y físico. Es físico por su constitución de notas como unidad coherencial primaria física de la cosa y es real por ser propia de la cosa y esto se muestra en la esencia de lo real. Pareciera que la función transcendental como medio que nos instala es suficiente para que nos muestre que lo talitativo es real. Pero si hay una función que nos muestra lo transcendental de la cosa ¿por qué no hay la muestra de la función que nos lleva a lo talitativo? Si bien, este pensamiento indica que lo talitativo es real por su transcendentalidad, no aclara como lleva a cabo esta función lo transcendente.

Consideremos esto con un poco más de cuidado. La función transcendental apela que lo transcendental realiza una función, ésta recae en el contenido de la cosa real a la que pertenece y con la realidad en cuanto real de otras realidades. Pero esto que a simple consideración puede parecer claro en este pensamiento es turbio cuando muestra que para instalarse en esto transcendental se parte del contenido ya talificado y que no es otro que la talidad de la cosa real, de aquí parte realizando una función. Lo turbio radica en que esta función pudiera parecer que sólo la realiza lo transcendental, pero también es realizada por lo talitativo, pues se trasciende el contenido de la cosa para instalarse en lo transcendental de ella, así que la función transcendental tiene dos funciones, una

⁴⁵⁷ Es claro que nos estamos refiriendo a la función talificante que en *Respectividad de lo real e Inteligencia sentiente* va aclarar, pero que en *Sobre la esencia* y en sus cursos posteriores no hace un distinción ni aclara con suficiente ahínco esta función, hay una desarticulación de estas funciones la talificación y la transcendental, dando a ésta una primariedad en la mostración que en *Respectividad de lo real* queda subsanada. Esto nos permite cuestionar esa falta de aclaración zubiriana por la función talificante, si bien, la menciona en *Sobre la esencia* no hay un desarrollo y clarificación de la misma, así como esta desarticulada de la otra función. Lo que muestra Zubiri es que la realidad tiene dos momentos el tal y el trans, y que los dos están en respectiva función, pero no hay una clarificación de un momento talificador, la menciona pero no la desarrolla.

que parte de la talidad y otra en la cual lo transcendental fluye en lo talitativo. La primera es de iluminación de lo tal a lo trans y la segunda es de lo trans que fluye sobre lo talitativo.

Si no consideramos esta doble función de la función transcendental, entonces para vislumbrar lo transcendental Zubiri, no tuvo que haber distinguido dos momentos de la cosa real: lo formal y el contenido para que sustentará su inteligencia sentiente.

Lo que se consideramos es que esta doble función de lo transcendental se puede plantear así:

- a) Lo talitativo en función transcendental nos instala o ilumina lo transcendental,
- b) lo transcendental fluye al contenido de la cosa haciendo de este real.

Ante esto, pareciera que lo transcendental tiene que tener estas dos funciones para que pueda ser intelegido sentientemente, porque al hacer el rodeo por lo talitativo para que se pueda acceder a éste, lo que está indicando el pensador donostiarra es que para que se pueda aprehender esta transcendencia se necesita pasar por el contenido de la cosa que nos impresiona.

Aunque el filósofo easonense no realiza este distingo de la doble función de la función transcendental es pertinente aclararlo pues esto en cierto modo justifica porque en primera instancia se menciona una función transcendental y para mostrarlo se parte de lo talitativo. Aquí lo transcendental realiza su doble función, una haciendo de lo talitativo y con ello de la cosa real y con ello que de lo talitativo se parta para acceder a lo transcendental.

Metodológicamente Zubiri muestra la estructura transcendental, pero lo importante para este trabajo radica en la función transcendental que parte de lo talitativo a lo transcendental, el puente que va de lo tal a lo trans, pues como camino de vislumbre de lo trans es conveniente tratarlo detenidamente.

Ahora bien, pareciera que esta pregunta que se le hace al pensamiento zubiriano carece de sentido, porque con la función transcendental ya se nos muestra una orden que es trans al contenido y además lo talitativo como contenido es aprehensible en actualidad de realidad, pero si consideramos detenidamente esta pregunta se nos presentan otras cuestiones: porque si apelamos a su

afirmación: <<El orden transcendental está presente al hombre primariamente, de una manera oscura y sin darse cuenta de ello, en la impresión de realidad. En la impresión de realidad el orden transcendental es sentido por el hombre en esa formalidad en que consiste el sentir intelectual humano. >>⁴⁵⁸ pareciera que la función transcendental adquiere el *status* de recurso metódico, porque por medio de éste se puede acceder a lo transcendental de lo real, pues según Zubiri este trans como <<de suyo>> de lo real es un *prius* y es además la realidad que actualizamos al inteligirlo. Precisamente él mismo aclara en su curso *Sobre la realidad* esta impresión de lo transcendental de la cosa, pues estaba falto de claridad en *Sobre la esencia* respecto a que pareciera que al inteligir la nuda realidad en una intelección primera ya nos era actualizada la transcendentalidad que es propia de la formalidad de realidad, pero que da a entender que este inteligir primero ya le es actual lo transcendental, pues bien, en este curso aclara: <<[...] lo presente en esa impresión de realidad es la realidad tal como es, que en un acto de intelección ulterior se actualiza como realidad en tanto que es. >>⁴⁵⁹ El problema radica en que no nos dice cuál es esa intelección ulterior. Es en los cursos de 1966: *El hombre y la verdad* y el curso de 1965: *El problema filosófico de la historia de las religiones* donde esta intelección ulterior adquiere nombre: es la razón como un camino para cumplir un esbozo que previamente es proyectado por la misma razón para inteligir racional y razonadamente la realidad. Pero aquí surge las cuestiones a este pensamiento: si este orden transcendental es un esbozo de la razón o si ya es la realidad, entonces la función transcendental es un esbozo de la razón. Pues si dice que lo transcendental es actualizado por un acto ulterior de la inteligencia, no nos dice cuál es, y si conjeturamos que es la razón, entonces lo transcendental, que es lo real, es iluminado por un esbozo de la razón, y si es esto, por qué Zubiri no lo dice.

Ahora bien, por la función transcendental se nos mostraría o implantaría en el <<de suyo>> de la cosa ¿por qué utilizarlo si en la impresión de realidad ya nos está dado el <<de suyo>> de la cosa? Si lo enuncia el maestro donostiarra es

⁴⁵⁸ SR p.93-94

⁴⁵⁹ SR p.201

porque es un recurso metódico, pero también habría que preguntarle si esta función es parte de la intelección misma o un medio que él utiliza para mostrar algo que se da en la intelección. Porque si parte de la intelección por qué se nos pasa desapercibida cuando inteligimos o es un medio visto como apoyatura teórica que utiliza para: a) conceptualizar un elemento del inteligir que se nos escapa al momento de realizar dicha intelección y que él con ojo penetrante se da cuenta, b) como justificación para presenta el contenido como real.

Todo parece indicar que el pensador donostiarra expone la función trascendental como una apoyatura metódica para mostrar que hay un orden trascendental en la cosa. Que al inteligir la cosa ya este inteligida como real es cuestión que apela a la formalidad de realidad con que aprehendemos las cosas, pero que nos demos cuenta de un orden trascendental de la cosa que aprehendemos, consideramos que o es accesible para una razón que esboza —en esto nos atenemos al mismo pensamiento zubiriano— por la función que él nos presenta o es obra de una inteligencia concipiente —en los términos que lo plantea Zubiri, como una inteligencia que se concibe separada del sentir y que por lo tanto su aprehensión de la cosa es concebida con antelación del sentir que le proporciona los elementos que después concibe para decir que es la cosa—, es decir, tenemos dos cuestiones: a) la función trascendental ¿es obra de una inteligencia sentiente? y si lo es ¿es obra de una razón sentiente, porque pareciera que la función es un esbozo de lo trans? b) la función trascendental ¿es obra de una inteligencia concipiente —en términos zubirianos—? Todo esto se presenta como un problema: la función trascendental en la inteligencia sentiente y que en cierto modo pudo subsanar en *Inteligencia sentiente*, específicamente cuando aborda la talidad y la trascendentalidad como momentos de la formalidad de realidad.

Si bien, Zubiri dice que ya lo trascendental viene dado en impresión de realidad y lo que hace las intelecciones ulteriores es clarificar la estructura de lo trans, no nos clarifica sus reflexiones la función trascendental: ese paso de lo tal a lo trans. Nuestra cuestión radica en ese paso, en esa función.

Hay trabajos antes de *Inteligencia sentiente* como el de Alberto del Campo que por el título del artículo: *La función transcendental en la filosofía de Zubiri* uno espera que se esclarezca esta función arrojando tras su lectura una omisión de esta función y si una justificación de la inteligencia quien es que constata esta función, es decir, no hay una aclaración de la función trans pero hay una mostración de la acción transcendental que lleva a cabo la inteligencia <<Esa acción [psicofísica] que nos instala en la realidad de todas las realidades, en lo transcendental propiamente dicho, será –justamente por ello- una verdadera <acción transcendental>, empleando este término en un sentido bien distinto al que posee en la filosofía kantiana. >>⁴⁶⁰ Esta justificación por la función trans recae en que la inteligencia sentiente nos instala en lo trans. Por lo que no aclara cómo se lleva a cabo la función y lo que también le cuestionaríamos a Alberto del Campo es por qué no mostro cómo se comprende este trans, pues si nos movemos en el pensamiento zubiriano, no nos es suficiente con que tengamos una impresión formal del trans, sino que el mismo pensador donostiarra habla que para comprender este trans necesitamos intelecciones ulteriores, entonces por qué del Campo no muestra esto si ya está apelando a la acción transcendental del inteligir.

Si regresamos a la pregunta de por qué Zubiri no enuncia una función que vaya de lo transcendental a lo talitativo, la primera respuesta desde esta filosofía radica en que no es necesario, pues la función transcendental ya nos ha instalado e iluminado un orden transcendental que por sí solo ya nos muestra que lo talitativo es real y es real porque es <<de suyo>>, la función sería de una dirección que partiría del contenido a lo real, pero ¿acaso no cumple una función lo transcendental al iluminarnos su orden y el contenido de los que son la cosa? Además consideramos que es pertinente la pregunta porque si la función es una apoyatura metódica que en el contexto de *Sobre la esencia* es utilizado como recurso, entonces una función de lo transcendental a lo talitativo puede plantearse a Zubiri, pues si lo hace, queda en cuestión si la función

⁴⁶⁰ Alberto Del Campo. <<La función transcendental en la filosofía de Zubiri>> en: *Realitas I*, 1974, p.152

transcendental por sí misma es suficiente para mostrarnos un orden transcendental y con ello lo talitativo como real ¿cómo adquiere el contenido de la cosa el sentido de talitativo o por qué lo físico es leído desde una metafísica con un sentido metafísico y acaso todo esto no es desde un partir de la realidad <<de suyo>>? Esto mismo lo considera el pensador easonense cuando

Ninguna nota tiene realidad sino como <nota-de> una unidad. No hay más realidad esenciada que la cosa en su intrínseca constructividad. Y es este constructo transcendental lo que confiere realidad a todos y a cada una de las notas. De ahí la diferencia fundamental entre función talitativa y la función transcendental. Talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa. Pero transcendentalmente las notas no tienen realidad más que como momentos del <de suyo> entero; desde el punto de vista transcendental las notas deben su realidad entera al <de suyo>.⁴⁶¹

¿Acaso no realiza lo transcendente una función a lo talitativo? ¿No dota de realidad a las notas lo transcendental de la cosa de las que son notas? Otro ejemplo de la función de lo transcendental a la cosa en que es <<de suyo>> es la reificación que realiza en las notas inesenciales. Es claro que si se quiere entender lo talitativo, la esencia y lo físico de la cosa desde este pensamiento se haga afirmando la realidad como <<de suyo>> y esto hace que se parta de lo transcendental a lo talitativo. El regreso de la función es una función que hace Zubiri como método, es decir, tenemos que metódicamente él utiliza dos funciones que expone en sus libro de *Sobre la esencia* y cursos: la función transcendental y otra que utiliza para ir presentando las concepciones de esencia, talidad y físico, es la función que parte de la afirmación central de su pensamiento metafísico: la realidad es el <<de suyo>>, de aquí se entiende que las concepciones anteriores sean conceptos que se tienen que entender desde el <<de suyo>>, esto significa que la realidad adquiere una función. Es una función de lo transcendental a lo talitativo y con ello a la esencia y a lo físico.

El filósofo donostiarra no distingue suficientemente que hay dos funciones de la función transcendental, pero si consideramos que si hay conceptos como talidad, esencia y físico que adquieren significado en una metafísica intramundana, no es sino porque la afirmación de la realidad zubiriana funciona

⁴⁶¹ SE p.475-476

como un esclarecedor y sentido para significar aquellos conceptos, por lo que la realidad cumple una función de lo trascendental al contenido de la cosa, pero ¿cómo opera esta función que él trató de mostrar cuando considera que lo <<de suyo>> dota de esencia al contenido de la cosa? Si nos preguntamos cómo opera esta función es claro y necesario preguntar cómo funciona la función trascendental que en primera instancia se nos muestra como medio para acceder a una trascendentalidad en la cosa y de la cosa a las otras cosas reales en cuanto real.

La primera pregunta que se le plantea al pensamiento zubiriano radica en cuál es la función de la función trascendental, es decir, cómo opera y en segundo lugar, si suponemos que hay una función de lo trascendental a lo talitativo, cómo funciona dicha función.

Empecemos con esta segunda pregunta, pues lo que el pensamiento zubiriano nos muestra es el orden trascendental que dota de realidad al contenido de la cosa que es real por ser <<de suyo>>, con esto va implicado que lo físico y el momento de talidad de la esencia queden absorbidos por la realidad. La función de lo trascendental a lo talitativo es en cierta manera una reificación que hace lo real a las notas adventicias así como la realidad que dota a lo talitativo, pero como lo real es real de un contenido que ya es talificado por la función talitativa y esta es real por ser <<de suyo>> de la cosa hay una mutua implicación entre lo talitativo y lo real. La cuestión que se le plantea a esta filosofía, no es tanto el no mostrar la función de lo trascendental a lo talitativo, sino que no hace el distinguo entre la doble función trascendental, solo es cuestión de distinguos, pues se encarga de mostrar que lo trascendental y lo talitativo se implican dando posibilidad a la cosa real.

Respecto a la función trascendental es de notable consideración pues nos instala nada menos en lo trascendental de la cosa. Con lo que venimos diciendo de esta función, y que nos lo ha proporcionado Zubiri, tenemos que la función es propiciada por la talidad de la cosa, ésta nos instala por esta función al orden de lo trascendental de la cosa en que ella es talidad o en lo trascendental de otras cosas. Por lo que la función es un medio o conducto de un orden a otro. Si

atendemos a la función trascendental misma como nos lo muestra este pensamiento se muestra como una formalidad, determinación o enfoque por el cual paso de un orden de talidad a otro orden, este nuevo orden no se desliga de lo talitativo, sino que es más profundo o trascendente en cuanto muestra por qué lo talitativo es real, por ejemplo., cuando él expone que las cosas en su talidad se nos muestran como caducas en función trascendental se nos muestran como limitadas, es decir, que las realidades son limitadas <<de suyo>>. Lo que haría esta función es llevarnos a lo que hay en la estructura de lo real, lo que <<de suyo>> es lo real. De ahí que este orden sea trascendente de lo talitativo, pero que en lo envuelve como realidad que es.

La cuestión de esta función trascendental recae en que, si bien, se nos muestra como un enfoque o formalidad en el sentido en que ese llevar a un orden es ir a un trans, a una visión más profunda o diáfana de las cosas, la cuestión es cómo realiza esta función, si la función es un llevarnos, y éste se muestra como un enfoque nuevo, entonces al preguntar por la función de la función trascendental se está preguntando cómo realizó esa visión, enfoque o formalidad, con que paso Zubiri de lo talitativo a lo trascendental. Si mencionamos formalidad es porque lo consideramos como un modo el cual <<veo>> o <<presenta>> algo, en este caso cómo enfoco o veo algo para pasar a verlo de una manera más diáfana: de lo tal a lo trans.

Pero ¿cómo funciona la función trascendental? tomemos cómo llega Zubiri a un elemento del orden trascendental por la función trascendental, por ejemplo, la constitución trascendental como *unum* trascendental. Parte de lo talitativo de la cosa, en este caso de la clausura cíclica de la esencia de una cosa, y aquí aplica la función trascendental partiendo de la talidad: negativamente <<La clausura cíclica talitativa es en función trascendental aquello en virtud de lo cual ser <de suyo> es estar <separado> de todo lo demás; >>⁴⁶² positivamente, <<Talitativamente toda cosa tiene <sus> propiedades. Pero aquí se trata del orden trascendental; y transcendentamente la cosa no tiene <sus> propiedades sino que es <suya> [...] En su virtud, por ser <suyo> qua realidad, todo lo real es

⁴⁶² SE p.484

incomunicable>>⁴⁶³ es decir, <<En este respecto, pues, la función transcendental de la esencia es instaurar lo real como algo que <de suyo> es <suyo>. >>⁴⁶⁴ Por lo que lo incomunicable es un momento estructural transcendental, pero además ya instalados en este momento, el pensador easonense no expresa un regreso de lo transcendental lo talitativo <<El <suyo> así entendido es un carácter del <de suyo>; por tanto, transfunde transcendentalmente a lo real entero en todos sus momentos, incluso talitativos [...] El <suyo> afecta a las notas y a la unidad esencial, a lo real, en lo más radical y propio de él, en su realidad misma>>⁴⁶⁵ Pero con esto tenemos tres funciones en la cosa real: función talitativa: <<las notas talifican la unidad esencial, es decir, le confieren determinados caracteres propios>>⁴⁶⁶ ; la función transcendental que nos instala en el <<suyo>> de la esencia y una función de lo transcendental a lo talitativo que hace decir que una cosa es suya en cuanto viviente.

Junto con esta incomunicabilidad de la esencia vista en orden transcendental, el filósofo donostiarra considera el modo propio de la cosa, para esto parte de la talificación de la cosa en cuanto talitativamente la cosa tiene caracteres propios en su unidad esencial en función transcendental <<en su unidad transcendental, lo real no sólo se pertenece a sí mismo (es <suyo>, es incomunicable), sino que se pertenece a sí mismo según un modo propio en cada esencia. [...] Cada realidad <de suyo> es <suya>, pero <a su modo>. Esta pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos <constitución> transcendental >>.⁴⁶⁷ Estos dos momentos que por función transcendental de la talidad de la cosa: el <<suyo>> mismo de la cosa y el modo propio de pertenecerse de la cosa son el *unum* transcendental o unidad transcendental que es la constitución transcendental y que es parte constructa de la estructura transcendental, pero a su vez esto es por la función transcendental. Y todo esto es para mostrar cómo el modo de lo real mismo es uno. Para mostrar esta unidad de

⁴⁶³ SE p.484

⁴⁶⁴ SE p.485

⁴⁶⁵ SE p.485-486

⁴⁶⁶ SE p.486

⁴⁶⁷ SE p.486

lo real tenemos que estar instalados en el orden transcendental partiendo de lo que la cosa es como cosa, desde su talidad.

Es claro que la talidad y su función transcendental es un <<medio>> que nos permite vislumbrar caracteres transcendentales que tiene el <<de suyo>> de la realidad, pero por el otro extremo son los caracteres transcendentales los que nos permiten vislumbrar la realidad en cuanto tal de la talidad de la cosa, <<tal es la función transcendental de la talidad como determinación: constituir lo real en su realidad qua realidad. Y ser <de suyo> es lo que hace formalmente que el contenido sea <esencia>.>> ⁴⁶⁸ Esta mutua <<implicación>> —Zubiri no expone esta implicación sólo muestra lo que arroja la función transcendental— entre lo talitativo en su implantación del <<de suyo>> por la función transcendental y el <<de suyo>> que hace que lo real sea un constructo coherencial <<cíclico>> de notas en su carácter talitativo, es decir, esencia, posibilita mostrar una interacción entre lo talitativo y lo transcendental, pues bien, esta <<implicación>> recae en la esencia.

Toda la explicación que hace el filósofo easonense de estas dos concepciones es para afirmar que la esencia es absolutamente idéntica a la realidad.⁴⁶⁹ Esta afirmación implica tanto la función transcendental como considerar a la esencia desde una línea transcendental como una realidad *simpliciter*. ¿Hay dos funciones? ¿Acaso no se contradice Zubiri pues antes afirmaba que la esencia y la existencia eran dos momentos fundados en un <<de suyo>> previo y con la afirmación de que la esencia es la realidad misma se presenta clara contradicción? El pensador español solventa este problema considerando la talidad como determinación, es decir, la función transcendental implanta una transcendentalidad. En su anterior afirmación hay otra consideración, pues ahí la esencia y la existencia son tratadas ante la discusión que él tiene con la escolástica. Esta consideración trata de mostrar principalmente una concepción de realidad: el <<de suyo>>, con esto está presente la esencia y la existencia de lo real, en la nueva consideración zubiriana se apela a la determinación talitativa y

⁴⁶⁸ SE p.458

⁴⁶⁹ Cfr SE p.458

a sus consecuencias, una de ellas es afirmar la identidad de esencia y realidad, con ello la esencia y existencia antes consideradas son presentadas como posteriores a la nueva consideración zubiriana, es decir, que no niega la esencia y existencia, sino que la esencia es considerada desde una determinación talitativa en la cual esta esencia es igual a la realidad.⁴⁷⁰

Precisamente la esencia en sus dos consideraciones, una la esencia como talidad, el contenido de lo real es bajo esta consideración como se entiende esencia y existencia, pero para la otra consideración desde la función trascendental, el <<de suyo>> es real, ¿Cómo se explica esta nueva consideración? No lo dice el maestro español, y es la que nombramos: la incógnita de la función trascendental.

Lo que si hace Zubiri es un distingo entre realidad y esencia en su igualdad, distingo que es meramente desde las consideraciones tratadas anteriormente. En una, realidad y esencia se diferencian cuando la realidad como <<de suyo>> es carácter trascendental, aquí se da la esencia y existencia como momentos del <<de suyo>>, y está la igualdad de realidad y esencia desde la función trascendental y en donde la esencia es el contenido del <<de suyo>> y por serlo son iguales. Pero con esto se sigue sosteniendo la cuestión antes planteada por la incógnita de la función.

Al hacer todos estos distingos Zubiri quiere mostrar que la esencia que ahora bajo una consideración funcional trascendental tiene un nuevo mostrarse en su metafísica intramundana, <<esencia es aquí el *quid* en orden al <de suyo>>.⊃>471 Es la esencia talitativa alumbrando bajo un nuevo aspecto la esencia trascendental. Sigue siendo la misma esencia, pero vista como el <<de suyo>> —la esencia es realidad— y esto gracias a una función que sale de la talidad, pero

⁴⁷⁰ Pero están igualdad no denota totalmente que sean sinónimas dichos términos, hay un distingo por el cual esta afirmación de igualdad nombra la esencia como igualdad y en la otra consideración la esencia y existencia como momentos de realidad, hay una diferencia por la cual la esencia es igual a la realidad vista desde la función trascendental <<Realidad, en efecto, significa el carácter de ser <<de suyo>>; es, pues, la propiedad, o , mejor dicho, el carácter trascendental de la cosa: es la trascendentalidad misma. Esencia. En cambio, es el quid real, el contenido determinado de la cosa en función trascendental, esto es, en cuanto que por ser <tal>, la cosa es *eo ipso* <de suyo>, es transcendentamente real; es el quid referido a la trascendentalidad del <de suyo>>.⊃>471
SE p.460

⁴⁷¹ SE p.461

volvemos a la misma cuestión ¿cómo funciona esta función transcendental? ¿Acaso es un mero cambio de enfoque o visión? El problema no radica si la esencia es talitativa y luego en otro enfoque es transcendental, sino ¿cómo lleva a cabo esa nueva perspectiva o visión? El pensador donostiarra responde, por la función transcendental ¿pero en que consiste precisamente? No lo dice, la incógnita de esta función radica que nunca dice cómo funciona, más deja constatar que es un cambio de perspectiva o una visión nueva, es la visión de lo transcendental.

Otro ejemplo que podemos aducir para mostrar la función transcendental en el pensamiento zubiriano es el de reificación de la realidad. Este radica en que trata de mostrar la adherencia de unas notas al sistema sustantivo por la respectividad de esta con otras realidades, es decir, la esencia en cuanto estructuración de notas constitutivas y con ello en cuanto talidad ejerce una función transcendental respecto a unas notas que son respectivas a la sustantividad que ejerce la función, estas notas adventicias cobran adherencia respecto a la sustantividad gracias a la función transcendental y pasan a pertenecer a la sustantividad, esta adherencia de las notas a la sustantividad por la función transcendental de la esencia sustantiva y que hace que estas notas adventicias no sean sustantivas sino hacen de ellas en la esencia una sustantividad se llama reificación⁴⁷² <<y estas notas determinan reificadamente la res que es precisamente la esencia o la realidad sustantiva>>⁴⁷³.

Se podría seguir mostrando cómo Zubiri considera una talidad y de esta pasa a mostrar lo transcendental de lo real, pero en el fondo no responde ni por tanto muestra cómo lleva a cabo esa función transcendental. Si bien muestra que: a) Lo real tiene dos momentos: talitativo y transcendental; b) lo transcendental se

⁴⁷² La capacidad de la reificación de la sustantividad en su respectividad con la realidad es por un dar de sí de la sustancia misma, a esta capacidad de dinamismo lo llama Zubiri variación, este dinamismo es el que posibilitará mostrar todos los dinamismos que Zubiri describe de la realidad. Ahora bien, <<Variar, en el sentido más trivial del vocablo, significa que varían justamente las notas más o menos adherenciales o adherentes, que tiene una realidad en su respectividad con otras>> EDR p.107 El dar de sí en esta variación consiste en que la esencia de la sustantividad prefija todo aquello adherente a ella para que pueda ser una sustantividad, de esta manera conforma una sustantividad que está en variación por las notas inesenciales que se adhieren a ella.

⁴⁷³ EDR p.106

muestra y refluye sobre lo talitativo porque la función trascendental que parte de lo talitativo nos instala en lo trascendental de la cosa real y de las demás realidades; c) muestra la estructura trascendental cuyo mostrar fue accedido por una función.

Pero la cuestión ante todo este mostrar zubiriano es cómo funciona la función trascendental, cómo se cruza el puente que nos lleva de lo talitativo a lo trascendental, no lo muestra, lo que muestra es el orden trascendental y su implicación en la talidad. Pasa de una concepción como es la de lo talitativo a otra concepción que es lo trascendental. Si se apela al que de lo tal se va hacia un trans ¿cómo se lleva a cabo? Si se enuncia que es una visión distinta, una consideración o una formalidad que parte de lo tal y se llega a algo que lo llamamos trans, porque es más profundo y hace que lo tal sea tal, entonces cómo se lleva a cabo esa visión o formalidad. En este pensamiento filosófico no hay respuesta, pero hay mostración del orden trascendental.

Lo anterior se puede ver de dos modos:

a) Si apelamos al mismo pensamiento zubiriano en este periodo no nos dice cómo se lleva a cabo esa función. Tendríamos que recurrir a su obra *Inteligencia sentiente* en el modo intelectual del <<logos>> y <<razón>> para tratar de respondernos cómo funciona la función trascendental, pero esto es pura tentativa en la respuesta, pues tendríamos que recurrir si la <<concepción>> y el <<esbozo>> cumplen como futuras alternativas para responder a la cuestión de la función, es decir, que para responder a esta cuestión veríamos si el pensamiento zubiriano logra responder a esto, pues con las actuales afirmaciones de este periodo antes de la obra de la inteligencia, no alcanzamos a esclarecer esta cuestión;

b) Si apelamos a cómo esta filosofía llega a lo trascendental por esta función, planteamos nada menos que el camino que lo llevó a mostrar un momento, la estructura trascendental de su metafísica intramundana, ya que también consideramos que la estructura talitativa es el otro momento de esta metafísica, esto porque para ser talidad, como concepción que utiliza, necesita la concepción de lo trascendental y así el puente de lo talitativo-transcendental se muestra

como el camino que tiene que recorrer él conceptualmente para mostrar su metafísica tanto como camino, así como la misma metafísica, pues la realidad es presentada por este pensamiento en los momentos ya aludidos. Por lo que hay que mostrar este camino realizado por este pensamiento atendiendo a este pasar de lo tal a lo trans, no apelando en este momento a la razón como modo del inteligir, sino a lo que él operaba antes de esta concepción, y así tratar de mostrar si la razón conceptuada por él se da en el hombre en su inteligir, como él dice que se da —hay que recordar que Zubiri menciona que se da lo transcendental en la impresión de realidad, pero que nosotros la actualizamos en intelecciones ulteriores, aunque no dice cuáles son estas intelecciones suponemos que se está refiriendo a la razón con su esbozo para inteligir lo que es la realidad, para esto basta ver la muestra que hace en su curso de 1966 *El hombre y la verdad* sobre la razón como modo ulterior del inteligir— o es una conceptualización dada en su pensar, es decir, por un lado podemos recurrir al mismo pensamiento zubiriano y por el otro ver si lo que él dice que ocurre en el inteligir es así y si no es más una conceptualización de él mismo, y que por lo tanto estaría cayendo en una intelección concipiente, algo que él se deslindó y trató de mostrar su pensamiento como un inteligir sentiente y no concipiente. Aunque él no niega la concepción, pues la considera como parte de la intelección racional o razón sentiente, es claro que parte de lo que considera lo primero y físico que es la impresión de realidad. Para esclarecer esto tenemos que remontar a como fue operando con ciertos recursos metódicos para que pudiera, él como pensador, y no tanto el producto de este pensar, presentar este puente metafísico.

Por lo tanto, y atendiendo a los dos puntos anteriores, hay que considerar un punto clave en la metodología zubiriana para esta cuestión que se nos presenta. La función transcendental se presenta en este pensamiento desde dos consideraciones: en una primera se encuentra como concepción metafísica en el contenido de su pensamiento, segundo, se puede considerar como un recurso metódico para acceder de lo tal a lo trans.

Ante esto hay que considerar la función como un recurso metódico, pero visto como lo que permite a Zubiri pasar de lo tal a lo trans, no sólo en su

metafísica, sino como recurso para que se muestre esa metafísica, es decir, tendríamos que instalarnos en el camino o puente que metódicamente posibilita la metafísica zubiriana, es un adentrarse momentáneamente <<en>> esta metafísica para recorrer el camino que posibilita ésta.

Eso parecería imposible, pues con esto se pensaría que tendríamos que colocarnos en la misma reflexión del mismo construir zubiriano y recorrer como él lo hizo este camino, esto aparte de inaccesible pues él como creador de su propia obra tuvo su biografía y contexto para crearla, pero a lo que nos referimos es que se puede considerar este camino y tratar de acceder a él para recorrerlo desde los mismos recursos que este pensamiento muestra e insinúa en su reflexión, es decir, que podemos recorrer este puente metafísico atendiendo a los recursos metódicos que él mismo nos proporciona o insinúa como el de la función transcendental.

Tres aspectos que el maestro donostiarra nos proporciona y que desde estos se puede esclarecer un poco cómo se cruza este puente de lo tal a lo trans:

- a) La función transcendental parte de la talidad como contenido de la cosa real para instalarnos en lo transcendental pero este refluye sobre el contenido de la talidad haciendo de este momento de lo real. Es una función de ida y vuelta;
- b) esta función quiere instalarnos en el orden o estructura transcendental que no es otra cosa que en el <<de suyo>> de lo real, lo que hace que algo sea real;
- c) si el pensador easonense quiere implantarse en la estructura transcendental es porque ésta ya es lo real, es decir, que lo que busca es alumbrar una estructura en la cual está siendo lo real. Si lo que hace es irnos mostrando esa estructura es porque la está mostrando de un modo en que nos lo está describiendo, pues no hay deducciones o inducciones. Cuando va mostrando este orden transcendental lo que hace es apelar a lo físico, a lo supuestamente no conceptualizado, de aquí que parte del contenido en cuyas notas físicas la cosa real se estructura para que vaya describiendo un orden que es trans de la cosa en cuanto no niega lo físico de la cosa, sino parte de esta y va hacia lo real en cuanto real, pero éste refluye sobre lo físico dotándolo de realidad en la cosa, es decir, que lo trans es lo que hace que lo físico de la cosa sea real, es una explicación por la cual, por ejemplo la

adherencias de notas que le vienen a la sustantividad son reificadas por la esencia y pasan a la individualidad de la individuación de la sustantividad humana. Lo que él hace es describir ese orden transcendental de ida y vuelta.

Ahora bien, si se pregunta cuál es la visión o formalidad por la cual se va de lo tal a lo trans, el maestro easonense nos proporciona una descripción del orden transcendental, nos muestra la instalación que realiza la función por medio de una descripción de lo trans. Pero ahora tenemos otra cuestión, no que describe, sino cuál es la manera de describir: esta parte del contenido de la cosa real y nos lleva a algo que trasciende y fundamenta como algo real de este partir, pues la descripción empieza con el contenido, pero no describiendo éste, sino precisamente describiendo la estructura, la radicalidad o la <<esencia>> de lo talitativo, es decir, lo que hace que el contenido de la cosa o mejor dicho la cosa y su vinculación con las demás cosas haga que sea cosa en sí y cosa vinculante. Para el filósofo donostiarra no el ser de la cosa, sino lo real de esta, es lo que busca mostrar en su estructura trans que es la realidad y esta hace que la cosa sea cosa real, pero este ser no es el ser de la cosa, sino realidad siendo o la realidad en ser. Lo que quiere mostrar es la realidad de la cosa y esta no es otra que el de <<de suyo>> de esta. Pero cuando describe este orden transcendental, no dice el camino o metodología que está utilizando para describir este orden.

Ante esto se podrían argüir tres respuestas que consideramos se pueden proyectar y que no expresa o plantea el mismo Zubiri, pero que deja o insinúa los elementos en los cursos posteriores a *Sobre la esencia* —dejando aparte su *Inteligencia sentiente* por aunque en esta trata la función transcendental lo hace desde la realidad expresión que en esta obra adquiere su justificación y además porque lo que estoy haciendo en este trabajo es un seguimiento cronológico de la metodología zubiriana y esta función transcendental no es la excepción— y donde se puede presentar unas posibles conjeturas ante la cuestión de cómo funciona la función transcendental para instalarnos en la estructura transcendental o cómo llega el filósofo español a mostrar este orden transcendental, es decir, cómo cruza el puente de lo tal a lo trans desde su filosofía. Al referirnos a esas conjeturas que proponemos, y que tratarán de solucionar la cuestión ya planteada, hace que nos

demoremos en este inciso, pues adquiere importancia dado que precisamente la instalación y descripción de lo transcendental es lo medular de la metafísica zubiriana y con ello nos mostrara partes fundamentales de su método.

La primera conjetura desde la filosofía zubiriana para explicarse cómo funciona la función transcendental es desde la razón que muestra antes de *Inteligencia sentiente*; la segunda conjetura sería desde lo irreal y la tercera, desde lo diáfano. Cabe señalar que estas conjeturas que realizamos se hacen con la obra disponible antes de *Inteligencia sentiente*, por lo cual si las comparamos con ésta obra adolecen de precisión y desarrollo en sus afirmaciones y justificaciones, y que en cambio la última obra zubiriana subsana y desarrolla estos cuecos que yacen en los cursos y publicaciones anteriores a esta última obra.

a) Primera conjetura desde la filosofía zubiriana para explicarse cómo funciona la función transcendental: desde la razón.

Una primera respuesta desde los cursos posteriores de *Sobre la esencia* que se puede presentar ante la cuestión de cómo funciona la función transcendental para instalarnos en la estructura transcendental o cómo llega Zubiri a mostrar este orden transcendental, es decir, cómo cruza el puente de lo tal a lo trans desde su filosofía. Esta posible respuesta no la muestra él, pero podemos conjeturar una respuesta desde sus planteamientos dado que tanto la razón como un comprender como lo irreal en sus construcciones nos permiten plantear desde las mismas concepciones zubirianas una respuesta a la cuestión, pues ambas apelan a lo transcendental y construyen desde lo transcendental. Como tentativa hay que mostrar si se puede responder a la cuestión de la función desde el pensamiento zubiriano, pero si no se alcanza a esclarecer la cuestión tendremos como resultado que desde este pensar no hay respuesta y entonces hay que tratar de responder a esta cuestión de otra manera.

Para buscar la respuesta por la cuestión de la función transcendental hay mostrar cómo opera la razón como búsqueda de la estructura de la realidad, de

aquí podemos ir esclareciendo si con la razón se puede responder a la cuestión por lo trans.

Sin volver a mostrar lo que ya en el apartado sobre el inteligir hicimos, podemos recurrir a afirmaciones para ir esclareciendo este operar de la razón. Un primer paso es recordar que la impresión de realidad como un actualizar la nuda realidad nos tiene situados en la realidad o <<de suyo>> de la cosa que actualizamos, pero no sólo eso sino que según Zubiri también estamos situados por el hecho de haber actualizado la cosa real en <<la realidad>> sin más. En ese piélagos indefinido de la <<la realidad>>⁴⁷⁴. Hay que recordar que a lo real también le llama el maestro easonense <<de suyo>> y transcendental, de ahí su afirmación <<La aprehensión primaria de las cosas en impresión de realidad es transcendental. Nos deja instalados en el orden transcendental. >>⁴⁷⁵ Pero aquí hay que rescatar dos proposiciones que muestran este estar situados en la realidad: el <<en>> y <<la>> de estamos en la realidad, de ahí que cobra sentido este <<en la>> realidad en la cual se actualiza por impresión de realidad. Ahora bien, como todas las cosas que aprehendo son reales por la formalidad que me impresiona hace que las cosas sean por iguales reales, esto hace que esto real trascienda del contenido de la cosa real que es diferente en cada caso pero que precisamente lo transcendental es nombrado como real, esto porque todas las cosas comparten esta realidad que son.

Como al hombre le es impreso en formalidad de realidad la cosa real en su contenido, puede trascender o ir allende este momento de la cosa e instalarse en lo transcendental porque ya en impresión está situado en <<la realidad>> y como ésta es allende del mero contenido es factible nombrarle lo trascendental. Ahora bien, esta transcendentalidad que es común a la cosa real es actualizada en impresión de realidad, Zubiri muestra cómo es, expresa esto con el concepto de verdad real << [...] la verdad real primaria tiene un carácter esencial e inamisible: es una verdad constitutivamente abierta a cualquier otra cosa. Abierta, precisamente, a que en esa realidad, que en forma de impresión hemos

⁴⁷⁴ Cfr. HV p.54

⁴⁷⁵ HV p.54

aprehendido en el primer acto intelectual, vayan alojándose otras muchas cosas, indefinidas, que el hombre va recibiendo a lo largo de la vida desde la fuente de los sentidos. >>⁴⁷⁶ Esta verdad real o realidad actualizada se expresa como abierta y con ello el que el hombre entiende otras cosas, esta apertura es posible por lo transcendental de la cosa y de ahí que las cosas sean respectivas entre ellas. Esto hace que por lo transcendental la cosa sea abierta, pues cuando el hombre entiende el contenido de la cosa no se atiene a este, sino <<que colocado justamente por encima de esta cualidad, en el orden de la realidad, la inteligencia goza de una cierta libertad de movimientos, para realizar actos de intelección por encima de las cosas. Es decir, por ser intelección transcendental es posible una intelección en libertad de movimientos. Ahora, una de estas libertades de movimientos es la búsqueda: es justo la razón >>, ⁴⁷⁷ es decir, lo transcendental de la impresión de realidad hace posible la búsqueda y en ello la razón como intelección inquiriente. Lo que esta búsqueda emprende lanzándose en <<hacia>> por un camino o método a la realidad misma es actualizarse la estructura interna de la cosa, esta estructura que en cierto modo es hacia lo que la inteligencia sentiente lleva al hombre al aprehender una cosa <<hacia>> adentro de ella, es una estructura que se estructura por tres dimensiones que son también modos de sentir la realidad <<la estructura de la intelección sentiente lleva al hombre inexorablemente hacia dentro de lo que ve, a través de la manifestación hacia la cosa manifiesta, y allende una cosa hacia otra. >>⁴⁷⁸ Esta unidad del dentro, el a través y el allende es la estructura (Si no se aclara como se puede entender esta noción de estructura en sus tres dimensiones y la estructura de la cosa o lo que es la cosa real, puede expresar diferente significado por parte de Zubiri, pero no es así, pues la estructura en sus tres dimensiones expresa la estructura sentientemente para instalarse en ella y la otra estructura es conceptual, pues el esbozo trata de encontrarse con esta estructura real), que busca actualizar la razón y cuando lo logra es porque ha comprendido la cosa real, es decir, que lo que busca la razón es un camino o método que le lleve a las cosas, a encontrarse

⁴⁷⁶ HV p.54

⁴⁷⁷ HV p.55

⁴⁷⁸ HV p.69

con ellas, un camino trazado cuyo esfuerzo radica en el encuentro con la estructura de la cosa, este encuentro nos permitirá que las cosas mismas nos den o quiten la razón. Esto posibilita hablar lo que el filósofo donostiarra expresa como la ambivalencia de la razón: <<Significa por un lado mi razón con todo su ejercicio, que puede conducir por otro lado —y es otro sentido— a que las cosas nos den o no nos den razón, a que yo tenga o no tenga verdad, es decir, tenga o no tenga razón. >>⁴⁷⁹ Esta ambivalencia no expresa otra cosa que el encuentro del hombre con la estructura de la cosa real por medio de un camino o método que previamente fue buscado por el hombre para encontrarse con las cosas mismas, este encuentro actualizado dará nombre a lo que el maestro easonense llama verdad de encuentro o verdad como razón que es ulterior a la verdad real.

Este método o camino es trazado por la razón para el encuentro con la estructura de la cosa real, este trazado conferido como camino al encuentro es el esbozo que la razón constituye como camino o método <<El método es, pues, constitutivamente esbozo. >>⁴⁸⁰ Este esbozo como camino que permite acceder a las cosas tiene dos caracteres a la cosa misma. Estas dos características sirven de apoyo para mostrar que cuando la razón determina un esbozo lo que hace es forjar una o varias posibilidades para el encuentro con la estructura de lo real, es decir, entre la inteligencia que actualiza la cosa y la cosa ya actualizada, y buscar qué es estructuralmente, no hay hiato, para eso Zubiri muestra la posibilidad que forja la razón, este camino como esbozo de encuentro es una o varias posibilidades para que se llegue a la anhelada verdad de razón. El esbozo es precisamente la posibilidades y las posibilidades que otras realidades dan para que la razón esboce en forma de proyecto una posibilidad entre otras que pudiera elegir para comprender la cosa real, es decir, el esbozo para llegar al encuentro con la estructura de la cosa es una posibilidad entre muchas que la razón pudo escoger para encaminarse o marchar hacia la verdad de razón. Pero para elegir esta posibilidad se tiene que considerar las otras cosas reales como posibilidades desechables o subsumibles para ir proyectando el esbozo, pues si no se apela a

⁴⁷⁹ HV p.71

⁴⁸⁰ HV p.78

las demás cosas lo que la razón haría sería constatar la cosa a la cual se dirige y no esbozaría un posible encuentro con su estructura.

Este esbozo de posibilidades para acercarnos a la cosa y comprenderla como método o camino posibilita referirnos a distintos niveles para acercarnos a las cosas, es decir, hay distintos niveles de comprensión, pues este esbozo puede acercarse a una cosa desde la ciencia o para una situación vital por lo que la comprensión es distinta. Todo esto depende del esbozo con el cual se busca comprender la cosa, es cuestión de método o camino el nivel en el cual se comprende la cosa.

Pero de todo esto surge una cuestión que ronda este trabajo desde que se mostró lo físico en Zubiri. Y más que volver a las cuestiones sobre esto hay que considerar la imbricación inteligencia —incluyendo la razón— y trascendentalidad, es decir, que las propuestas zubirianas, en este caso la razón, se siguen arraigando en lo real y físico de la cosa, y con esto pretende este pensamiento justificar su radicalidad. La cuestión es esta: en este pensamiento para que haya razón tiene que haber una impresión de realidad transcendental. Si toda la muestra que el maestro donostiarra realizó en su curso de *El hombre y la verdad* para justificar la relación de lo transcendental a la inteligencia por la razón, no es claro en otros cursos, pues en su curso de 1969-1970 *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* sigue presentando lo transcendental de la cosa real como algo real que impresiona al hombre y cuyo esclarecimiento parece remitir si bien a la inteligencia sentiente como la formalidad de lo real que impresiona al hombre y que éste en <<hacia>> trasciende el contenido de la cosa real hasta vislumbrar un orden transcendental que ya estaba actualizado en impresión de realidad. Este inteligir en <<hacia>> para trascender buscar instalarse en un orden trans de la cosa es obra de un inteligir ulterior al primario que nos actualiza lo real, este segundo momento de la intelección o inteligir ulterior es la razón. Ahora bien, la falta de claridad radica que parte de lo que considero un supuesto de que << [...] el orden transcendental no es un problema de conceptos, ni subjetivos ni objetivos, sino que es un momento físico de la

realidad, todo lo <formal> que se quiera, pero real efectivamente en ellos. >>⁴⁸¹ La cuestión que le hacemos a estos planteamientos radica en si la función transcendental nos instala el orden transcendental ¿acaso esta función no es obra de la razón? Si bien, dice Zubiri que la razón parte de un inteligir que ya ha actualizado lo transcendental por impresión de realidad, y que ulteriormente el modo del sentir en recubrimiento con otros sentires va a un <<hacia>> en la misma transcendentalidad o <<la>> realidad para comprender lo que sea la cosa, es decir, la razón está en lo real y busca por un esbozo la estructura de la cosa en que ya está en la realidad de ella, pero cuando muestra el orden transcendental no está utilizando conceptos para mostrar una estructura, en esto caso cabe plantearse que para mostrar este orden tuvo que realizar un acto de razón cuyo método es la función, el problema radica en que si proponemos que la función transcendental es esbozo de la razón ¿en qué consiste este esbozo para que nos muestre o nos instale en el entramado conceptual de la transcendentalidad?

Con este preámbulo tratemos de plantear una posible respuesta a la cuestión de la función de la función transcendental. Si recordamos nuestra problemática, no es cuestionar si el orden transcendental es así como lo muestra el filósofo easonense, pues antes de cuestionar esto hay que esclarecer cómo llega a mostrar este orden. Él lo muestra por una función, esta que parte de lo tal y va hacia lo trans, es una función que me permite instalarme en lo trans de la cosa real, pues bien, el problema radica en que él no muestra ese paso, hay un hiato entre lo tal a lo trans; muestra conceptualmente esa estructura u orden transcendental, pero el cruce de este puente de lo tal a lo trans no lo muestra, es decir, no muestra cómo opera la función transcendental.

Pero si recurrimos a su pensamiento es posible que ya en su desenvolvimiento del mismo nos aclare esa función y que por lo tanto no tenía por qué haber mostrado esa función, pues aunque sea una falta metodológica que no nos aclare cómo opera esa función ya en su pensamiento posterior a 1962, en sus cursos y ajustes a *Sobre la esencia* haya desarrollado estas carencias metodológicas, por ejemplo, en *Sobre la esencia* no hay un despliegue de la

⁴⁸¹ PFMO p.345

conceptualización de dinamismo de la esencia por lo que en su curso de 1968 *Estructura dinámica de la realidad* hay un desarrollo de éste. Así podemos traer a mención lo irreal, la estructura, la verdad entre otros desarrollos que en *Sobre la esencia* hicieron falta un desarrollo más pormenorizado. Es el caso de la inteligencia sentiente y con ello de las intelecciones ulteriores que en sus cursos *El hombre y la verdad* y *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* trató de subsanar, pero que quedaron cortos en cuanto a una justificación detallada.

Recurriendo a esta justificación del desarrollo posterior de algunos conceptos faltos de desarrollo en *Sobre la esencia* en cursos posteriores y porque la función transcendental es mostrada en este tratado de 1962, aunque falto de aclaración, es pertinente recurrir a su mismo pensamiento para tratar de responder a esta cuestión por la función trans.

Antes de todo hay que mencionar que la función transcendental y su justificación y operación no son atendidas ni en *Sobre la esencia* ni en los cursos posteriores, aunque estos sean justificativos y aclaratorios de concepciones que quedaron faltos de desarrollo en *Sobre la esencia*. Pareciera que esta función trans no le hiciera falta preguntar por su operación de la misma, es como si fuera tan clara que Zubiri no haya tenido la intención de mostrar esta operación. Pero si nos detenemos en esta función y su operación es de gran importancia metódica preguntarse por esta función de la función trans, pues con ello estamos preguntando por la accesibilidad del orden metafísico de esta filosofía. Ahora bien, si él no aclara esta operación por la función sea porque la considera clara o sea por el desenvolvimiento posterior de su pensamiento, y que con esto considera que ya se puede mostrar esta operatividad funcional, por todo esto, es pertinente acudir a su propia obra antes de aventurarnos a interpretaciones sobre esta cuestión.

Una posible respuesta ante la operatividad de la función trans la podemos rastrear en la razón. Si bien tanto lo tal como lo trans son un <<de suyo>> de la cosa quien aprende esto es una inteligencia sentiente, ésta como lo hemos constatado en este trabajo nos actualiza el <<de suyo>> de la cosa que nos impresiona realmente con ello nos instala en <<la realidad>> de la cosa y las

demás, a este piélago de realidad que cualquier cosa que inteligimos nos es accesible por la actualización de la cosa, es a lo que el filósofo donostiarra también llama lo transcendental. Con esto pareciera que ya se responde a la cuestión por la función, pues si la cosa es tal y al inteligirlo ya estamos sentientemente en lo trans de esa cosa todo pareciera aclararse con que el acceso a lo trans es cuestión del sentir intelectivamente la cosa real. Pero ¿por qué nombra y utiliza una función para llegar a lo trans? pues si atendiera a su propio pensamiento lo que haría sería mostrarnos como precisamente lo hace ese orden transcendental, entonces por qué recurre a una función.

Es posible plantear que Zubiri se mueve en dos líneas al mencionar lo trans. Primero, una línea metodológica que lo hace en *Sobre la esencia* y que es para mostrar que dentro de la cosa real hay dos momentos, lo tal y lo trans, para eso recurre a una función que no aclara pero que muestra sus resultados que son el orden trans, pero volvemos a lo mismo, porqué utilizar esta función si metodológicamente no muestra cómo funciona y segundo, si lo trans radica en que ya estoy en ella por la intelección sentiente entonces porqué mencionarla en *Sobre la esencia*. Una posible respuesta a esto es porque la utiliza como apoyatura metódica para justificar el salto de lo tal a lo trans, si lo hace así es porque él como expositor lo requiere como apoyatura, ahora si lo vemos desde su pensamiento y lo tratamos de justificar desde el mismo, entonces es un proceder metódico de la inteligencia sentiente específicamente de la razón.

La segunda línea en que se mueve al mencionar lo trans, radica en su pensamiento, y este es el <<de suyo>> de la cosa que al actualizarla por una inteligencia se actualiza lo transcendental, es decir, lo trans es dado en impresión de realidad y ya dado por ser animales de realidades estamos en lo trans de las cosas.

Si tomamos estas dos líneas, la cuestión de la operatividad de la función trans no queda aclarada por él mismo, ni siquiera se lo plantea. Pero si tratamos de muestrear esa operatividad desde sus mismos planteamientos todo parece indicar que tendríamos que atenernos a la razón porque aunque ella tenga la función de comprender la cosa que previamente actualiza la inteligencia primaria,

y está en <<la realidad>> de la cosa, es una función que opera la inteligencia para comprender. Se puede discutir que la razón está en lo trans y busca comprender la cosa en su realidad y que por otro lado la función transcendental va de lo tal a lo trans y que por lo tanto se opera desde diferente objetivo, pues una, la razón ya está en lo trans, y la otra, la función trans va hacia lo trans. Pero se puede despejar la cuestión si atendemos que la función transcendental dejando en suspenso que sea una apoyatura metódica del mismo pensador donostiarra, y concediendo y asumiendo su pensamiento, y que toda esta funcionalidad es obra de una inteligencia sentiente, entonces la posible explicación de la función trans puede ser desde una razón. Y es que lo tal es momento de lo real y lo trans es el otro momento de lo real, entonces estos momentos lo son respecto a la cosa real en cuanto son la esencia de la cosa, y como esencia es el <<de suyo>> de la cosa, por lo que esta función trans que parte de lo tal a lo trans parece ser un mero proceder de la razón para comprender la realidad en cuanto real, es decir, esta función es una operación de la razón, pues tanto lo tal como lo trans son la realidad de la cosa pero la función como acceso de un orden a otro no es que se salga de la cosa real, sino que esta función tiene que ser operada por una inteligencia, es decir, la función no se da en la realidad misma, pues tanto lo tal como lo trans son la cosa real, por lo que la función es una operación en la línea del inteligir, pero como lo trans ya es dado en la actualización de la cosa real, entonces esta función como acceso al trans y en la línea del inteligir que es obra de la razón, por lo tanto desde sus afirmaciones, la función es producto de la razón para mostrarme un orden trans.

No hay confusión si la función va de lo tal a lo trans pues no se sale de la realidad de la cosa y si se accede a un trans es para mostrar un orden, pero si la intención es mostrar es porque previamente se esclareció ese orden que ya en la inteligencia sentiente fue impreso realmente, este esclarecimiento no es otra cosa que comprender la estructura misma de la realidad y esto no puede ser otra que la operación de la razón.

Ante todo lo dicho hay que hacer dos distingos:

- a) La función es apoyatura metódica que le permite a Zubiri mostrar que va de un orden a otro, sin salirse de la realidad misma, este es una línea metodológica,
- b) si se pregunta cómo hace esta función su operatividad, se puede recurrir a su mismo pensamiento, y en una línea de la inteligencia sentiente responderse que por medio de la razón esta función de lo trans es un esbozo hecho por la razón para comprender qué es este orden trans.

Por lo que si presentamos como conjetura cómo fue posible esta función trans desde la filosofía zubiriana manejando las dos líneas antes dichas podemos plantearlo así: Zubiri ejecutó por un esbozo una posibilidad que metódicamente expreso en la función transcendental para comprender el orden transcendental de <<la realidad>> de las cosas, con esto estaba haciendo metafísica como ejercicio de razón pues buscaba comprender la estructura de <<la realidad>> de las cosas que previamente se están presentando, todo esto le fue posible porque ejecutó la razón inquiriente, es decir, que primero realizó una razón inquiriente para comprender <<la realidad>> y luego mostró esto en *Sobre la esencia* y en cursos posteriores en su exposición del orden transcendental dando como justificación de este orden un esbozo que queda expresado metódicamente por la función transcendental.

Con esto nos movemos en dos líneas desde el pensar zubiriano: su concepción de razón y otra, que es fuera de este pensamiento y que se atiene al procedimiento metódico que lo llevó a sus afirmaciones. Esto que pudiera parecer un artificio injustificado queda aclarado porque lo que intentamos, apelando a su pensamiento mismo, es justificar la operatividad de la función trans.

Ahora bien, para justificar cómo la razón es fuente de la función por la función es claro que apelando a todo lo que nos muestra este pensador por razón, esta justificación del operar de la razón por una función queda confinada a que la función transcendental tiene dos posibilidades de ser en la razón: o es esbozo o es método, porque si es esbozo es una posibilidad de comprender la cosa real y con ello es una construcción hecha de comparar y plantear una posibilidad entre otras posibilidades de comprender qué sea la cosa, pero si atendemos a la función transcendental, Zubiri no nos dice que sea esta función, sino nos dice que es un

acceso; un pasar; un viraje, lo que hace es mostrar la posibilidad de lo que sea el orden transcendental, es decir, lo que nos muestra como orden trans es un esbozo hecho por su razón, entonces la función trans no es esbozo, por lo que dentro de la explicación de la razón zubiriana toma el lugar del camino o método que ese esbozo toma para comprender la cosa, si la función trans es método es porque lleva al esbozo como posibilidad a la comprensión. Por lo tanto, todo parece indicar que la función trans es un método que utiliza este filósofo para esbozar una posibilidad.

Pero el problema se agrava pues si el esbozo queda expresado en el mismo contenido metafísico que muestra el maestro donostiarra como orden transcendental, el problema recae nuevamente en el método que adquiere rostro en la función transcendental, pues tanto en la conceptualización de la razón por parte de su pensamiento no hay una aclaración y desarrollo del camino o método, así la función transcendental como camino a la mostración de lo trans no hay aclaración de cómo funciona esta función, si bien, tenemos que desde este pensar la función es un camino o método no nos dice cómo funciona, es un camino que no es claro y que de súbito nos presenta un esbozo, tanto en su explicación de la razón, como en esta línea metódica.

El método y la función trans que toma el sentido de método no son aclarados por Zubiri, por lo tanto esta posible respuesta de la función trans no nos aclara la cuestión. Si bien, esto nos ha arrojado tres conclusiones:

a) Desde este pensamiento, el orden transcendental puede ser considerado como un esbozo de la razón para comprender la estructura, no de la estructura de la cosa —esto lo hace las ciencias—, sino de la estructura de <<la realidad>> de las cosas —y esto es parte del ejercicio de la metafísica—;

b) la función transcendental adquiere el sentido de camino o método para el esbozo;

c) si es racional o razonable lo que muestra el orden trans zubiriano con lo real mismo.

Pero ante estas conclusiones en su lado positivo oponemos dos reparos:

a) Si consideramos una posible respuesta desde los planteamientos zubirianos a la cuestión por la función de la función no adquirimos respuesta alguna, aunque obtenemos las tres conclusiones anteriores,

b) Responder desde este pensamiento ante la cuestión por la función es adquirir varias supuestos y obscuridades terminológicas dentro del mismo pensamiento tomado, por ejemplo, ya se supone un orden tal y esto en su contenido no es sino producto de la racionalidad científica, tomando como orden dentro de este pensar es resultado de su misma conceptualización; se supone que lo transcendental está dado por la impresión de realidad y de aquí justifica el filósofo easonense toda la razón: para que haya razón tiene que haber una impresión de realidad transcendental.

b) Segunda conjetura desde la filosofía zubiriana para explicarse cómo funciona la función transcendental desde lo irreal.

Antes de abordar esta posible respuesta que nos proporcionaría el pensamiento zubiriano es pertinente mostrar en breves palabras cómo se entiende lo irreal en este pensamiento porque desde aquí se puede conjeturar unas posibles respuestas para esclarecer la cuestión por la función de la función trans.

El maestro donostiarra muestra lo irreal (En esta época que estamos considerando en este punto para mostrar su concepción de irreal, que ciertamente ya había enunciado en *Sobre la esencia*, retomaremos su curso de 1967 *El hombre: lo real y lo irreal* donde trató de justificar su afirmación, que así lo consideramos, que le sirvió de hilo conductor para desarrollar todo su curso: << Pues bien, intento afirmar que el hombre es la única sustantividad que para estar en la realidad tiene que dar inexorablemente y formalmente el rodeo –llamémoslo así. De lo irreal, de la irrealidad>>. ⁴⁸²), por sus modos de darse: la ficción, el espectro y la idea. Para abordarlos ve que al considerar lo que nombramos por irreal es algo tanto en esencia como en existencia —no se puede comparar la existencia de algo real con la de algo irreal, pues éste tiene una existencia como

⁴⁸² HRI p.73

irreal—. Para mostrar esto recurre a la irrealización que en este algo tuvo que ocurrir para que sea irreal, pues es algo, no al modo de lo real, pero es algo irreal. Esta irrealización de este algo queda expresada por la ficción como modo de lo irreal. El problema de lo irreal es abordado por este pensador en la mostración por la irrealización de esto irreal.

Para que se dé la ficción se debe dar una irrealización. Esta se da porque el hombre como animal de realidades está en la realidad por la impresión de realidad. Esta impresión le da al hombre tanto el contenido como la realidad de la cosa. El contenido varía según las cosas que entiende, la realidad es la que permanece en todas las cosas, porque como formalidad en que ellas se actualizan a una inteligencia son reales, además instalan al hombre en la realidad permitiéndole trascender ese contenido e instalarse en la realidad de cualquier cosa. La ficción consistiría precisamente en forjar un contenido que se atribuye <<de suyo>> a la realidad, por lo que la realidad se conserva en la irrealidad, lo que cambia y que es el acto de ficción es el contenido de esa realidad por lo que para que se dé una ficción se tiene que estar en la realidad, con ello un contenido que se cambiará por otro en libre ficción. Esto hace afirmar a Zubiri su tesis central de la ficción << [...] no es exacto decir que la ficción me represente una realidad ficticia, sino que representa justamente una realidad en ficción. ¿Qué realidad? No una idea de realidad, sino esta realidad: la realidad física. >>⁴⁸³ De aquí que la ficción sea una ficción que recae sobre el contenido de lo real que ya previamente está actualizado y que lo que opera sea una realidad en y no ficticia, porque la ficción no es de realidad, pues ya está instalada en ella por impresión de realidad, sino que opera sobre el contenido alterándolo, dando por resultado una realidad en ficción. Esta preposición <<en>> denota que la realidad en su contenido es ficticio, atribuyéndolo por parte del hombre al carácter ficticiamente de <<de suyo>> a la realidad y esto es posible porque está dentro del <<de suyo>> y físico de lo real que está dado en impresión, es decir, << [...] es una ficción. Yo conservo físicamente en ella el carácter físico de realidad pero se lo lleno de

⁴⁸³ HRI p.27

ficción. >>⁴⁸⁴ Por lo tanto, la ficción como forjación o construcción —Zubiri maneja ambos términos— de contenido es posible por <<el ámbito en que nos deja el momento de realidad físicamente real, en cierto modo suelto o libre del contenido específico con que cada caso se nos presenta. >>⁴⁸⁵ Esta construcción de un contenido en el ámbito transcendental de la impresión de realidad es forjada por la ficción. Pero se tiene que tener en cuenta que esta construcción o forjamiento de contenido yace en un trans y en su caso es forjar un contenido que no está en la realidad. La ficción no se sale y forja una realidad, sino que construye un contenido en una realidad ya impresa, ésta es un modo de irrealidad.

Hay otro modo de irrealidad que muestra el maestro donostiarra y que es el espectro, en donde << En el espectro nos aparece como una especie de distancia o distanciamiento entre unas propiedades y la sustantividad que envuelve estas propiedades y que no hace sino envolverlas. >>⁴⁸⁶ Es decir, hay una reificación a distancia de ciertas propiedades por la realidad, pues esta reificación no hace que las propiedades sean suyas, sino que se proyecta estas propiedades desde lo real, hay pues una oquedad en lo real donde ésta proyecta unas propiedades que si bien no son suyas son reificados envolviéndolas en proyección y esto hace que las propiedades sean irreales, esto es el espectro.

En tercer lugar, el filósofo easonense muestra otro tipo de irrealidad: la idea. Para que haya idea se irrealiza el contenido de lo real manteniéndose en el carácter de realidad. Idear como irrealización no anula el contenido de lo real, sino que <<prescinde>> en la realidad y sobre el contenido de ciertos momentos de éste, es decir, que abstrae. Esta abstracción no la presenta como se ha entendido desde Aristóteles, sino que tiene tres rasgos: expoliación de la cosa <<Prescindo de unas notas, pero no niego que la cosa tenga otras notas, aquellas de las que he prescindido >>⁴⁸⁷; la constitución de la cosa << [...] sin tener la mente dirigida hacia ese uno constitucional no podríamos jamás elaborar por abstracción [...] el

⁴⁸⁴ HRI p.28

⁴⁸⁵ HRI p.30

⁴⁸⁶ HRI p.37

⁴⁸⁷ HRI p.57

tipo del eidos que queremos obtener >>⁴⁸⁸. Y el tercer rasgo, la línea en que se establece la abstracción. Estos tres rasgos de la abstracción según el sentido que le da este pensamiento queda expresado en: <<Ante la multitud de cosas reales, hace falta dirigir la vista hacia lo uno, pero en una determinada línea. Y, justo, el descubrirla no es producto de una abstracción. Es la inteligencia misma la que va funcionando. El resultado es que entonces tenemos una idea. >>⁴⁸⁹ La desrealización del acto ideativo consiste en abstraer, como lo expone este filósofo, el contenido de lo real y elevar esto abstracto a lo exacto: <<La exactitud es un atributo puro y exclusivo de la idea en cuanto idea y, a fuer de tal, es algo puramente irreal. Haría falta que la idea tuviese en cuenta todos y sólo los caracteres de lo real para poder ser exactamente real. >>⁴⁹⁰ Por lo que la exactitud es descubierta o introducida por el acto ideativo.

Estos modos de lo irreal son elaborados por la inteligencia, pues los tres modos como irrealidades de propiedades de lo real lo hacen en la realidad, aunque el espectro sea una proyección lo hace desde la realidad, no sale de ella. Si estos tres modos están en la realidad es porque la inteligencia ha aprendido en impresión de realidad.

Para Zubiri el animal forjador de irrealidades, que es el hombre, está físicamente en lo irreal y esto porque las ficciones y las ideas (Cuando expone estas afirmaciones deja a un lado, y él mismo lo declara, el espectro, dando a entender que la exposición de este irreal es problemático en el sentido que el hombre está físicamente en el espectro, pues siendo consecuentes con sus concepciones sobre los modos irreales, también el hombre está físicamente en el espectro, ¿por qué no lo expuso? La justificación zubiriana se hizo, porque es problemático tratar del estar físico en el espectro. Da, pues, a pensar que más que un estar físico para este modo es cuestión de que tuvo que mostrar el espectro para justificar cuestiones de fe) se construyen dentro del carácter de realidad. Estando en la realidad, el hombre se va haciendo con las cosas, con los demás y consigo mismo su ser sustantivo de realidad, se configura su yo (El hombre se

⁴⁸⁸ *Idem*

⁴⁸⁹ HRI p.58

⁴⁹⁰ HRI p.59

configura su ser porque se posee fluyendo, es decir, vive en un campo de realidad). Para eso se apoya en la recurrencias de algunas o todas las notas de las cosas reales que va entendiendo << [...] el hombre, ante esas recurrencias, lo que tiene que hacer es <figurarse> cómo son las cosas. Justamente ahí está el momento de lo irreal. El hombre se figura cómo son las cosas. Elaborar lo irreal es figurarse, por lo menos de una manera radical, cómo son las cosas, lo que son las cosas >>⁴⁹¹ y al ir figurándose las cosas, el hombre no solamente se va acercando cómo son las cosas o se va auto-configurando su ser sustantivo, sino <<la configuración es por esto una vía de acceso, la vía de acceso que por conservar el carácter de realidad física nos orienta a la realidad; es ésta la que tiene la última palabra, pero nos permite únicamente acercarnos a ella de una manera dirigida, orientada y seleccionada >>⁴⁹².

De todo esto, ya puede Zubiri justificar su afirmación: <<El hombre necesita forzosamente figurarse, es decir, forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida. >>⁴⁹³ Pero al ir forjando su ser sustantivo, el hombre va integrando lo irreal a lo real, esto lo expresa con su concepción de experiencia, ésta se ejerce cuando para poder estar en la realidad el hombre en recurrencia constituye el parecer y que no es otro asunto que forjar lo irreal para figurarse lo que son las cosas, acercarnos a ellas por medio de irrealidades y con ello hacer que se nos aparezcan como ellos son, aquí se funda el distinguo entre el parecer y lo real: parecer en lo real. Parecer como probación si las cosas son o no son en cuanto las hemos configurando, a esto le llama experiencia (Por experiencia aclara: <<La experiencia es la aprehensión y el estar en las cosas en una probación que consiste precisamente en probar si las cosas son o no son como nos las hemos figurado [...] y no por razonamiento, sino justamente por un contacto inmediato con ellas >>⁴⁹⁴) : el forjarse lo irreal para estar en la realidad trae como resultado tener una experiencia en la realidad por

⁴⁹¹ HRI p.125

⁴⁹² *Idem*

⁴⁹³ HRI p.129

⁴⁹⁴ HRI p.155

probación de las cosas en cuanto si son efectivamente lo que son en su parecer que son por medio de lo irreal que se forja en ellas. Ahora bien, conforme se vaya teniendo experiencia de las cosas se pueden ir modificando lo irreal para acercarse a lo que son las cosas en la realidad.

Esta modificación de lo irreal es resultado de los modos de experiencia que enuncia el pensador easonense: primero la percepción, cuya experiencia consiste en <<la probación directa de la cosa real, con vistas a lo que nos figuramos que ella es. [...] hay un momento de representación irreal y de deformación. Sin la ficción no habría percepción, sería un mero sentir >>⁴⁹⁵; es decir, se prueba la recurrencia para probar directamente la mismidad del objeto, es la experiencia en cuanto percepción. Un segundo modo de la experiencia es la idea o lo qué es la cosa recurrente, para eso la idea realiza como forjación un concepto, <<En el concepto tengo juntas entre sí las notas que constituyen el qué de algo, y al captarlos con-capto la cosa de quien es concepto. El concepto es justamente el otro modo de experiencia. >>⁴⁹⁶ Pero aquí hace un distingo entre idea y concepto << [...] el concepto es lo realizado justamente en la cosa del qué envuelto en la idea. Toda concepción se funda estructuralmente en una recurrencia. Si no hubiera recurrencias no habría conceptos. [...] El carácter de generalidad de un concepto está fundado estructuralmente en la recurrencia. >>⁴⁹⁷ De aquí que el concepto mostrado por él como experiencia lo sea antes que la predicación, pues ésta presupone que el concepto prueba captando las realidades. Estas realidades cuya irrealidad le da la idea, por eso dice que la idea envuelve al concepto, porque la idea como modo irreal le presenta al concepto lo <<que encuentre realizado en cada una de ellas [en las realidades], justamente, lo que la idea [...] lleva irrealmente en sí >>⁴⁹⁸; es decir, la experiencia del concepto radica en que tiene que co-captar probando en las realidades las ideas que éstas tienen, por lo que el concepto encuentra las irrealidades de la realidad, esto hace que esto sea antes

⁴⁹⁵ HRI p.176

⁴⁹⁶ HRI p.179

⁴⁹⁷ *Idem*

⁴⁹⁸ HRI p.180

de predicar sobre estas realidades y haya antes, por parte del concepto, una experiencia de las realidades y después una predicación sobre ellas.

Por lo dicho anterior se justifica su muestra en que partiendo de dicha conceptualización que hace este pensamiento de lo irreal podemos retomar dicha concepción y proponer una respuesta a la cuestión por la función de la función trans.

Si pasamos por alto la cuestión que le hacemos al planteamiento zubiriano de lo irreal, que en el curso de 1967 desarrolló; y que tal cuestión radica —que si bien nos muestra en una serie de afirmaciones su justificación— de que todo hombre por y para estar en la realidad tiene que dar el rodeo por lo irreal, y que esto expresa en la conceptualización de experiencia y sus modos; es cuestión de que en esta mostración, si bien, parte o elemento estructural de la inteligencia sentiente y lo irreal se da en ésta en integración con ella por la experiencia, no nos dice que parte o que elemento estructural —pues la inteligencia sentiente es estructurante con lo psico-físico del hombre— de la inteligencia ejecuta la experiencia, pues dice que no es un sentir, sino que es ulterior. Si es ulterior y está en el inteligir, no cabe duda de que tuviéramos que preguntarle a Zubiri qué intelección ulterior ejecuta la irrealización y sus modos. Éste no nos dice qué parte estructural del inteligir hace esta irrealidad, en cambio nos dice cómo se hace, pero esta no suple la falta metodológica que en el mostrar lo irreal se constata la falta de qué o quién hace esta experiencia como integración de lo irreal a lo real y cuya expresión es la probación de las cosas con vistas a la figuración que se forja desrealizando el contenido de lo real para probar si la cosa que parece ser lo que figuramos que es, es realmente lo que es.

Si nos atenemos a una afirmación que en el mismo curso dio, podemos paliar esta omisión metodológica, cosa que él no dio para explicarse, y por lo tanto omitió con este propósito, la mostración de qué elemento estructural de la inteligencia sentiente forja la irrealidad, <<El conocimiento no es inteligir: no basta con tener un acto de intelección primera y primaria de una cosa, para que con esto digamos que tenemos un conocimiento de ella. Hace falta algo más. Hace falta que esa intelección vaya acompañada inexorablemente por lo menos del momento

de comprensión. >>⁴⁹⁹ Ahora bien, quién realiza esta comprensión ya que en su curso de 1966 *El hombre y la verdad* mostró que la comprensión que trata de llegar como inteligencia ulterior, la razón, parte de la inteligencia primaria que me actualiza la cosa real pero que me instala en la realidad trans. Por lo que aunque él no nos diga que elemento estructural de la intelección realiza esta experiencia de las cosas, lo podemos advertir, y es la razón. Pero si atendemos a esto, podemos plantear si no hay otra intelección ulterior que forje lo irreal, su pensamiento de este periodo no lo dice, de aquí que si somos consecuentes con su pensamiento de este periodo, la razón ejerce esta irrealidad como posibilidad de un proyecto que aspira a comprender las cosas. Pero sale de inmediato la cuestión de si la razón realiza los modos de experiencia que él muestra, desde la percepción, la concepción, el paradigma, la correspondencia entre lo que se me da y lo que he forjado, la experiencia interpretativa y figurarme lo que es una cosa irreal desde lo irreal, es decir figurar lo que es una cosa figurada. Más aún, la razón forja la ficción y lo ideal ¿esto es posible? Si nos atenemos a su mismo pensamiento es posible pero oscuro en cuanto que la razón sería un inteligir ulterior que tendría que ser aclarado como un inteligir cuya función sea irrealizar el contenido de lo que un inteligir previo le presento con carácter de realidad y contenido.

Si omitimos esta cuestión (Ya se podrá abordar implícitamente en este trabajo cuando mostremos las inteligencias ulteriores que presenta en su *Inteligencia sentiente.*), por la razón como el inteligir que forja lo irreal para poder estar en lo real y que consideramos consecuente con este pensar, pues si una manera de estar en la realidad y con ello es configurar el ser sustantivo sea comprender las cosas en las cuales nos movemos, es pertinente esta conjetura por la razón como acto que realiza lo irreal.

Pero lo que nos acusa en este apartado es si eso irreal posibilita responder por la cuestión de la función. Si partimos que lo irreal se forja en la realidad como experiencia de lo real, tenemos un paso ganado porque la función transcendental da un paso en lo real en cuanto real para instalarnos en lo trans. De aquí que lo

⁴⁹⁹ HRI p.163

que tenemos que mostrar es si la experiencia como probación de las cosas con vistas a la configuración es comparable a una función y si esta función es algo que posibilita pasar de algo hacia algo.

Cuando apelamos a la experiencia ya estamos considerando que la configuración que tiene que ser probada es una construcción, algo irreal dentro de lo real como carácter. Esta configuración que es un parecer tiene que ser probada para ver si es precisamente lo que configuro respecto a una realidad. Ahora tomemos la consideración zubiriana que sin lo irreal no puede haber experiencia <<Sin la ficción no habría percepción, sería un mero sentir. >>⁵⁰⁰ Si partimos de la percepción como experiencia no se responde por la función de la función trans, pues todos los hombres percibiríamos el orden transcendental, si bien, dentro de este pensamiento lo transcendental nos es dado en impresión de realidad, también es cierto que necesitamos una intelección ulterior para vislumbrar un orden trans, si apelamos a la percepción como experiencia tendríamos que probar la mismidad del objeto que en este caso es el orden trans, pero aquí nos encontramos que sólo Zubiri tuvo percepción de ese trans y lo que él apela es que por la función trans se puede transcender a un orden, que la misma realidad ya actualizada nos impele a transcenderla, si esa realidad trans es común a todas las cosas que entendimos, por lo tanto, todos podemos tener acceso a ese y trans con lo cual, si bien, la percepción como experiencia apela que todos tenemos experiencia por el rodeo de lo irreal a la misma cosa, la percibimos desde distintos ángulos, pero es la misma cosa, es a simple consideración una función que podría estar de acuerdo con la función trans, pero que si apelamos a que el filósofo easonense solo él nos da cuenta de ese orden, no cumple la percepción una función trans, pues todos tendríamos percepción del orden trans y eso no es lo que dice él respecto a la función trans, es decir, la función no se equipara con una percepción.

Podemos tomar el segundo modo de experiencia que el filósofo easonense muestra y que es el concepto. Tal y como lo maneja este pensamiento, al conceptualizar lo envuelve un idear y para realizar el co-captar lo que la idea

⁵⁰⁰ HRI p.176

configura en la realidad que quiero conceptual necesito el recurrir de las realidades.

Si queremos determinar la función trans como la experiencia de un conceptual necesitamos mostrar si el paso de lo tal a lo trans es conceptual que recae sobre la talidad para que la generalidad del concepto sea lo trans, es decir, tenemos que mostrar si la función trans es una probación de la realidad por la experiencia conceptual. Si nos atenemos a su pensamiento y como muestra la experiencia conceptual, tenemos que tener ya una idea de la cosa que queremos probar conceptualmente, ahora bien, hay que considerar si la talidad —ya que esta es la que me permite instalarme en lo trans— es una idea o un concepto.

Si suponemos que la talidad es una idea es porque cumple los tres rasgos que este pensamiento muestra para toda idea: expoliación, constitución y la línea en que se establece la abstracción, esto en cierto modo ya está subsumido por la talidad al considerar que lo tal es el contenido de lo real y esto contenido ya está probado por la ciencia, es ésta la que hace la experiencia conceptual al ir probando lo ideal con lo real de las cosas.

Entonces lo que hace Zubiri es partir de esta experiencia para configurarse una idea del mismo contenido que previamente fue probado por la ciencia pero que ahora en su pensamiento es ideado para explicarse la realidad simpliciter. Esto puede justificarse en que la línea por la cual él idea el contenido como una talidad, es lo estructural. Con esto se presenta una interpretación desde este mismo pensamiento por el cual se parte de una idea y se va a otra idea cuyo fin es explicarse las cosas. Pero si atendemos a la experiencia en la cual se figura lo que es una cosa irreal desde lo irreal, es decir figurar lo que es una cosa figurada, que es lo que llama este pensamiento experiencia fantástica o creativa, por lo cual podemos considerar que lo talitativo desde las mismas afirmaciones que muestran lo irreal en lo real, se puede afirmar que lo tal es una creación, pues se configura desde la configuración de la ciencia. La presunta talidad como contenido de lo real y que a simple consideración se puede mostrar como física y real, no es otra cosa que creación del mismo filósofo español. Creación que se forja para comprender la cosa misma, y es precisamente lo que hace su metafísica, pues al sostenerse en

las configuraciones científicas para que a partir de aquí sin salirse de las cosas se puedan comprender estas mediante la razón creadora.

Si suponemos que la talidad es un concepto es porque es parte de una experiencia, sino que parte de ella como una idea, es una construcción o configuración —como ya vimos párrafo anterior es una creación— por la cual busca comprender el contenido de la cosa. Aunque se puede discutir que el mismo hecho de considerarla contenido es una idea, esto es parte de la línea de construcción constructa en que ya la metafísica no solo en su parte constructa que es la línea zubiriana, sino en cuanto que la cosa tiene un contenido es una idea del pensamiento metafísico clásico.

Si consideramos lo trans, también a simple perspectiva se puede considerar como unas ideas que tratan de comprender lo que la cosa es. Pero además se puede considerar que lo trans es una creación pues pareciera que parte de lo tal como idea para construirse como idea, pero no es tan sencillo justificar esto, pues tendríamos que aclarar ese paso de lo tal a lo trans, y es precisamente lo que estamos cuestionando, pues Zubiri no nos dice cómo, si se afirma como posibilidad desde este pensamiento de lo irreal que lo tal y lo trans son configuraciones o ideas irreales dentro de lo real para comprender lo real, si se advierte que para que lo trans y lo tal se den tiene que haber una función entre ellas, pero si nos quedamos con la afirmación de que lo tal y lo trans son construcciones ideativas, no hemos resuelto la cuestión por la función trans.

Pero si nos atenemos al paso de lo tal a lo trans desde este ámbito de lo irreal, ya nos encontramos con el mismo filósofo easonense que nos cuestiona, pues tanto lo tal como lo trans son reales y físicos, y no son irreales, pero si le preguntamos cómo es que lo trans es como él dice que es, pues lo tal nos lo dice la ciencia, la respuesta de este pensador es que es que si bien lo trans no es dado en impresión real, el esclarecerlo es parte de una intelección ulterior, pero si le preguntamos cómo lo hace esa inteligencia que ya vimos que no puede ser otra que la razón, no nos dice cómo lo hace, lo que si nos dice que es por una función transcendental podemos llegar a lo trans, pero tampoco nos dice cómo esa función se ejecuta, si esa función es obra de la razón entonces cómo la lleva

acabo, tampoco lo dice. Si consideramos que sólo él nos muestra ese orden trans tal y como nos lo presenta, es porque atendiendo a su pensamiento no hay otra alternativa que la razón se apoye a idealizar ese trans.

Pero aquí no hay contradicción si suponemos que si lo trans es dado y necesitamos una razón para comprender que sea, pues hay dos afirmaciones ante esto, que esa razón para comprender tiene que proyectar un esbozo ¿acaso ese esbozo no es un idear? Y si quiere comprender y llegar a ello tiene que probar eso que ideo, y eso es la experiencia conceptual, por lo que la razón tendría que idear y experimentar eso que ideo, al hacerlo tendría que conceptualizar. Pero si nos permitimos estas elucubraciones sobre lo transcendental zubiriano puede resultar en una primera consideración coherente, pero si nos atenemos a la función transcendental como ese paso de lo tal a lo trans, y si consideramos a estos dos órdenes como ideas y si omitimos que él no nos muestra cómo prueba el trans por la experiencia conceptual, pues lo tal como idea ya sin este nombre de tal y si como contenido que fue probado por la ciencia, de todo esto resulta que el paso de una idea de tal a la otra idea como trans no está justificado en su pensamiento, considerándolo para explicar la función trans desde las afirmaciones de lo irreal, pues se puede considerar tanto lo tal como lo trans como construcciones que la razón va haciendo para comprender las cosas, pero el paso, el puente de idea a idea no está aclarado y esto porque se puede considerar que la razón construye una idea de talidad —como creación— y una idea de transcendentalidad —como creación—, pero el problema está en que Zubiri nos declara que nos instalamos en lo trans por lo tal, que esto lo esclarece la intelección ulterior que consideramos como la razón, pero nos encontramos que si bien la razón idea lo trans y lo tal cómo pasa de lo tal a lo trans en cuanto hay una función que me lo permite pero el problema está en que nunca muestra cómo lleva a cabo esta función. Por lo tanto podemos aceptar que lo tal y lo trans son construcciones o creaciones por la irrealización que ejecuta la razón, pero con esto todavía no se ha respondido por la función de la función trans.

Las conclusiones de estas dos posibles respuestas:

1. El orden transcendental como es momento de lo real que imprime formalmente el hombre ya está intelegido sentientemente. Aparte de que lo aprehendemos sentientemente nos instala en la realidad. Este orden es dado por la intelección primaria.
2. Pero este orden como impreso formalmente, no es conceptualizado hasta que utilizamos intelecciones posteriores a la primera intelección que nos instaló sentientemente en la transcendentalidad.
3. Una indicación que nos da el pensador easonense para acceder a la mostración de ese orden trans es la función transcendental, nada más que no nos muestra cómo funciona esa función.
4. El maestro donostiarra no muestra esa función sino nos da la descripción de ese orden. Podemos conjeturar que con lo que nos explica como intelección posterior y que es la razón así como lo irreal podemos mostrar cómo llega ese orden transcendental.
5. Una posible respuesta fue por el bosquejo de la razón para comprender la estructura real, pero lo único que nos arroja es que esta función trans es un método para llegar a la estructura de la realidad.
6. Otra posible respuesta es considerar el modo de lo irreal de la idea, pero tampoco se pudo esclarecer esta función de la función trans, pues el paso de lo tal a lo trans por medio de esta función no es aclarado, lo único que obtuvimos es que la talidad y lo transcendental son configuraciones o ideas que la razón irrealiza en la realidad para comprender ésta.

c) Tercera conjetura desde la filosofía zubiriana para explicarse cómo funciona la función transcendental desde lo diáfano.

Si retomamos cómo concibe Zubiri lo transcendental en *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* posiblemente nos ayude a vislumbrar el camino o método que le permitió referirse que la función transcendental nos instala en lo transcendental y cuya primera muestra está en *Sobre la esencia*.

Hay que recordar que para el maestro donostiarra la metafísica como ejercicio reflexivo es una visión violenta de lo diáfano y que eso diáfano es precisamente lo transcendental, es decir, que esa visión violenta nos instala en lo transcendental. Como ya vimos anteriormente la metafísica para este filósofo es precisamente esa visión de lo trans de las cosas y aquí puede dársenos una pista para encaminarnos a su función trans.

Esta visión de lo diáfano o visión de lo transcendental es violenta en diferencia con la evidencia, y lo es según Zubiri por dos razones:

- a) Es una visión que está en todas las cosas;
- b) esa visión diáfana no nos saca de las cosas, sino reteniéndonos en ellas hace ver lo diáfano de ellas en un allende en ellas para ver lo más obvio de ellas, es decir, lo diáfano o <<transcendental>>.

Si reunimos estas razones por las cuales la visión diáfana es violenta esa visión que está en todas las cosas es la visión de su diafanidad, es decir, que la metafísica nos lleva allende a las cosas mismas para tener la visión de lo <<transcendental>> de las cosas, es lo que venimos mostrando como el orden estructura o carácter de la realidad que posee toda cosa por ser real, es lo <<de suyo>>, lo real en cuanto real.

De aquí que ya este filósofo plantee que la visión diáfana va hacer metafísica porque va a ir allende a la cosa misma para vislumbrar la última diafanidad, esto queda expresado en lo transcendental de la cosa. Para eso el allende parte de lo físico y va en búsqueda de la diafanidad última, quién lo hace, como vimos es la intelección, pero arrastrada por las cosas pues ese arrastre es dado por que estamos en la realidad o transcendentalidad, y es a las intelecciones ulteriores a las que queda vislumbrar esa diafanidad que la intelección primera actualiza en impresión de realidad. Con estas breves referencias a cómo concibe él el ejercicio metafísico y cuyo problema es la visión de la estructura transcendental de la cosa partiendo de lo físico de ella y en ella ir allende a su transcendentalidad, no nos ha permitido aclarar la función de la función trans. Pues en el curso *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* en su introducción nos presenta el filósofo easonense como concibe la metafísica y más específico en *Sobre la*

esencia como concibe su metafísica intramundana, pues en esas reflexiones no hay un esclarecimiento de cómo llevar a cabo esa visión por lo diáfano último de la cosa, si vamos allende de lo físico hacia lo diáfano último o radical sin salirnos de la cosa pero cómo hacerlo, esto es precisamente lo que en *Sobre la esencia* presenta como la función transcendental, pero cómo se lleva a cabo esta función, se puede responder porque hay una visión, pero volvemos a preguntar cómo se lleva a cabo esa visión de lo diáfano, de lo que hace que haya claridad en la obviedad de la cosa.

Ahora bien, lo anterior nos ha arrojado una conclusión que hemos ido mostrando en el transcurso de este trabajo y que radica que preguntar por cómo se lleva a cabo la función transcendental es preguntar cómo se va de la cosa a allende en sí misma para mostrar su diafanidad, es decir, preguntamos por el camino o método mismo del ejercicio o despliegue metafísico zubiriano.

Hasta aquí estas conjeturas que interpretamos de este pensamiento filosófico. Ahora continuemos con el desarrollo de este apartado.

• • • • • • •

Cabe aclarar que en *El hombre y la verdad* Zubiri bosqueja lo que en *Inteligencia sentiente*⁵⁰¹ será un modo de sentir la realidad, que es el <<hacia>>, y por el cual este nos lanzaría en la impresión a la realidad de esta. Esta respuesta desde su filosofía, si bien, nos dice cómo puedo instalarme en lo trans desde una impresión de realidad, no nos puede aclarar metódicamente cómo realizo la función de lo tal a lo trans.

Ahora bien dado que estas tentativas de respuesta desde los elementos zubirianos y que él no presenta, pero que se puede conjeturar como un ejercicio de interpretación para solventar la cuestión por la función de lo transcendental, no responden a tal cuestión. Pero se puede rastrear un esclarecimiento desde unas actitudes que se pueden considerar desde su obra. En esto pasa lo mismo que

⁵⁰¹ En *Inteligencia sentiente* dice: <<recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en <<hacia>> nos lanza a lo real allende lo aprehendido>>. IRE p.108 Este allende es en la realidad de la cosa que se va abriendo desde lo real de la cosa.

con las pretendidas soluciones a la cuestión que no están expresadas de tal modo por él, pero se pueden retrotraer desde su obra por un ejercicio interpretativo y comprensivo.

c.b.a. Dos actitudes zubirianas.

Un primer modo de la actitud, que consideramos en la obra zubiriana, es la que toma respecto a las categorías del ente en Aristóteles. Como visión en inhesión —la aristotélica— y como visión de actualización o proyección que conduce a su concepción de las dimensiones de la realidad *simpliciter* —la zubiriana—.

Si atendemos a esta actitud de visión que toma Zubiri respecto a las categorías aristotélicas, no hay una descripción ni un procedimiento fenomenológico, sino lo que hay es un cambio de visión, una perspectiva diferente, no le busquemos otra cuestión a lo que el filósofo easonense presenta en su dimensionalidad de la realidad. Él mismo lo muestra cuando primero presenta la concepción aristotélica de la sustancia y sus accidentes como una inhesión, el ir de fuera adentro,

Se parte de las notas y se consideran como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. Entonces se ve que toda la realidad de las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa-sujeto. Esta inhesión puede tener modos distintos tales como cualificar, cuantificar, localizar, etc. Cada uno de estos modos de inhesión es un <modo de ser> del accidente [...], los distintos modos de inhesión, son por esto <categorías> del ente.⁵⁰²

Ante esto, el maestro español cambia de visión y considera que la actualización de las notas actualiza la cosa real, va de dentro de la cosa hacia afuera <<se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada

⁵⁰² SE p.125

la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. >>⁵⁰³

Lo que hace el filósofo donostiarra es cambiar de visión de una inhesión a una actualización o proyección de la cosa y sus notas. Las implicaciones que esto tiene no las atendemos, porque nuestra intención es mostrar que él procede metodológicamente con una actitud de cambio de visión tal y como podemos tener perspectivas diferentes al percibir una cosa. Que este cambio de visión implica una interpretación de la filosofía aristotélica, y que frente a esta se tenga un cambio de visión que también es una interpretación de la cosa, y lo que él llama sus notas, es muestra, metodológica, que al ocurrir a un cambio de visión de una interpretación a otra interpretación sobre algún fenómeno, ya el maestro easonense empieza a conceptualizar sobre su interpretación de Aristóteles, es decir, este cambio de visión no es tan ingenuo que a primera consideración se quiere mostrar que Zubiri invierte el orden de un ir de fuera adentro que ya es una interpretación de Aristóteles a su dentro de la cosa hacia afuera que ya es una interpretación y con ello una toma de postura para ir conceptualizando toda su filosofía. Pues este aparente cambio o inversión de visión no es sólo interpretar para conceptualizar otra visión, sino que implica una postura decisiva en toda su reflexión que lo acompañara como asidero en toda su obra, pues este <<procedamos de dentro afuera>>⁵⁰⁴ es la postura que el pensador donostiarra tomará en toda su filosofía y que se puede expresar como partir desde las cosas mismas. Este partir <<desde>>, que plasmado en que en sus consideraciones metafísicas parte de lo físico de la cosa para ir trans de esta e ir mostrando una estructura transcendental que es <<de suyo>> la cosa o fenómeno. Así que este simple cambio de visión esconde la postura radical o vertebral de todo el despliegue de su reflexión, partir de la cosa misma. Ahora bien, las consecuencias, los supuestos, las concepciones implícitas o devenidas de ello, es algo que hemos estado mostrando en este trabajo. Así que esta postura, junto con

⁵⁰³ *Ídem.*

⁵⁰⁴ *Ídem.*

su supuesto de considerar lo real como estructura, vertebran metódicamente su andadura reflexiva.

Una segunda actitud que consideramos pertinente mostrar del pensar zubiriano es una actitud fenomenológica. Pero antes hay que retrotraerse sobre las intenciones que nos mueven estas actitudes que venimos considerando.

Hay que recordar que lo que estamos preguntando no es por el orden transcendental zubiriano, pues el filósofo easonense ya se encargó en sus cursos y publicaciones de mostrarlo, lo que cuestionamos es qué le llevo a ese orden, él nombra que esto es una visión de lo diáfano último o radical de la cosa inteligida, en *Sobre la esencia* muestra la diafanidad u orden estructural transcendental por la función transcendental más nunca nos dice ni en este tratado ni en sus cursos posteriores cómo llega a ese trans.

Pero hay que distinguir algo, dentro de su filosofía ese trans se actualiza en impresión de realidad y se esclarece por una intelección ulterior que no aclara él cuál es, pero en *Sobre la esencia* menciona que se puede acceder a ese orden por una función trans. Todo esto es desde su ejercicio metafísico, pero otro asunto es considerarlo cómo ejerce ese despliegue, pues él dice que parte de lo físico de la cosa inteligida y allende en la cosa misma se puede tener la visión diáfana última de la cosa —este es el despliegue metafísico que presenta Zubiri— pero si consideramos cómo realiza este ejercicio o despliegue entonces ya nos preguntamos por un camino o método que dentro de sus apoyaturas hemos distinguido en la función transcendental porque es el referente que él mismo nos presenta y de aquí que esta búsqueda por cómo funciona esta función transcendental sea una manera de ir allanando su método.

Ante tal pretensión y claudicadas varias posibilidades de respuestas que desde el mismo pensamiento zubiriano hemos propuesto, atendimos a las actitudes que toma. La primera que tomamos se nos presentó insuficiente para aclarar la cuestión por la función de la función, pero si nos retrotraemos a otra actitud que consideramos pertinente en su reflexión, se puede mostrar en su trabajo de 1935 *Filosofía y Metafísica*, que se menciona la actitud fenomenológica. Pues consideramos que la función cuyo nervio metódico es la descripción para

vislumbrar una estructura, es lo que realiza el pensador easonense desde una actitud fenomenológica.

Ahora bien, esta actitud queda reflejada en la obra zubiriana al pretender vislumbrar lo radical o la esencia de la realidad que está problematizando. Por lo que, la cuestión recaería en si la descripción que hace del carácter de la realidad, que es el <<de suyo>>, es lo transcendental que nos presenta en su obra. Pues si atendemos a toda la descripción de lo transcendental que hace, está reflejando caracteres que parten de lo talitativo. El problema está en que si es una descripción fenomenológica está partiendo de lo talitativo, que es una concepción con lo cual ya hay presupuestos y con los cuales está comenzando su descripción de lo transcendental, esto, no es fenomenología. Por lo tanto, todo esto recae en mostrar si la descripción que hace Zubiri de lo trans es fenomenológico, pues está partiendo de lo talitativo que le permite dar el salto al <<de suyo>>.

Lo primero que hay que considerar, de todo este problema metodológico, está en que lo que nos ha ido mostrando el maestro donostiarra de lo trans es un ejercicio metafísico por lo que el paso de lo físico a lo trans en él se da en la realidad misma, esto lo sostendrá en toda su obra. Por lo que este ejercicio metafísico es en él un ejercicio filosófico, pues su filosofía se aboca precisamente al ejercicio metafísico, lo cual el problema de la función transcendental se aposenta en aclarar cuál es este ejercicio metafísico y esto no es otra cosa que mostrar cual es el camino o método que lo lleva a pasar de lo tal a lo trans y esto no es otra cosa sino mostrar su mismo método filosófico, así que pasar de la talidad a la transcendentalidad se expresa en este método.

Lo segundo consiste en tener claro que lo transcendental, que está manejando el filósofo donostiarra, no es lo común que toda realidad posee —al modo de los transcendentales medievales—, sino que en *Inteligencia sentiente* cuando aborda lo trans nos deja claro que es impreso sentientemente en la inteligencia: <<Y sintiendo la remisión al mundo es como toda impresión de realidad es transcendentalmente abierta. >>⁵⁰⁵ Por lo que este trans es la formalidad de realidad, pero que en la inteligencia en los modos intelectivos

⁵⁰⁵ IRA p.86

ulteriores va ir reactualizando este trans en su estructura, es decir, el trans esta inteligida sentientemente desde su aprehensión primordial de realidad hasta la segunda reactualización que trata de comprender qué es este trans.

Teniendo en cuenta estas dos advertencias todo se aboca en mostrar que lo que está haciendo Zubiri, en la función transcendental, es una descripción fenomenológica. ¿Pero que nos hace pensar que al mostrar los caracteres de lo trans está realizando una descripción fenomenológica?

Pintor Ramos dice que el objetivismo lo entiende: << <<Objetivismo>> aplicado al pensamiento de Zubiri significa, en cambio, una dirección de la investigación filosófica que busca superar las coordenadas en que se había movido la filosofía de la modernidad; a mi modo de ver, tanto desde el propio Zubiri como desde las coordenadas históricas de la época>>. ⁵⁰⁶

Pero para llegar a esta fenomenología objetivista en cuanto descripción de la estructura del <<de suyo>> tuvo que acceder por un camino por el cual pasara de lo tal a lo trans, esto le llama función transcendental, por la cual me instala de pleno en lo trans. Zubiri declara que esto trans nos es dado en impresión de realidad, pero no nos es suficiente pues él sólo lo muestra y nosotros por lo menos no nos habíamos dado cuenta hasta que él muestra esta estructura. La pregunta entonces sigue siendo, si la impresión de realidad nos da el <<de suyo>> en la realidad que aprehendemos y si dice que la función transcendental nos instala en lo trans, y esta función es momento de la realidad aprehendida, todo radica en que esta función pertenece al momento de la realidad llamada hombre, por lo que la pregunta sigue radicando cómo funciona esta función transcendental para que nos instale en lo trans de la realidad aprehendida en impresión de realidad. Es decir, la pregunta va dirigida, no lo que es la estructura de lo transcendental, pues en esto ya lo va demostrando descriptivamente en el transcurso de su obra, sino cómo pasamos de lo tal a lo trans en cuanto un ejercicio intelectual que hace él y nosotros para vislumbrar eso trans. Esto es nada menos que preguntar por el ejercicio metafísico zubiriano, pues va de lo tal a lo trans, y esto como filosofía, es

⁵⁰⁶ Antonio Pintor Ramos, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1983, Volumen 10 p. 76

lo que hace el pensador easonense y que en cierto modo no muestra en *Sobre la esencia* y sus cursos posteriores, pero que sin embargo nos describe la estructura del <<de suyo>> ya instalados, entonces la pregunta sigue siendo cómo nos instalamos en esa trascendentalidad, ¿cuál es el ejercicio metafísico zubiriano en cuanto no sólo descriptivo, sino cómo llegamos a lo que tenemos que describir?

Para responder a esta pregunta solo disponemos de lo que Zubiri nos proporciona en su obra, y esto es la actitud fenomenológica. Esta como ya hemos mencionado en párrafos anteriores consiste en tener una actitud hacia vislumbrar lo radical de las cosas, en su caso ya él desde sus trabajos de grado y pasando por su etapa ontológica mostro su adherencia a esta actitud al mostrar incisivamente que lo que buscaba era lo radical de los problemas filosóficos. El modo de hacerlo era no sólo remitirse a la historia de la filosofía para mostrar la insuficiencia de sus planteamientos o soluciones, sino que él buscaba algo más radical. Metodológicamente se ayudó de un <<esquema estructural>> por el cual en una especie de esquema intelectual ve y trata a las cosas reales estructuralmente. Tal y como lo expresa en la sustantividad de la realidad o de la sustantividad cósmica —la única que propiamente puede considerarse sustantiva, junto está la humana que no goza de la radicalidad de la cósmica, pues esta pertenece aquella en respectividad— trata y expone sus soluciones estructuralmente. Pero aparte de estos recursos metódicos es la actitud heredada de Husserl por lo radical de las cosas que acompaña a la obra zubiriana. También está el elemento de que al presentar lo trans lo haga describiéndola con lo que desde estos dos elementos: la actitud por lo radical y la descripción se puede considerar que en cierto modo su descripción es fenomenológica. Esto que carece de una fuerte justificación implica que no hemos respondido a la pregunta vertebral de este apartado ¿Cómo da el paso de lo tal a lo trans? ¿Qué es esa función transcendental en cuanto función?

Dado que nos hemos dilatado en este apartado y se nos ha problematizado la función transcendental, y las respuestas de los estudiosos zubirianos y del mismo Zubiri no nos ha aclarado esta cuestión y sólo disponemos de una actitud heredada de la fenomenología husserliana y el recurso de la descripción entonces

la cuestión puede aclararse si nos remitimos no por estas posibles respuestas, pues vimos que no nos responden a la cuestión, sino por un momento que propiamente todo método tiene y que el filósofo español lo ejecutó para mencionar que hay una función transcendental. Este momento metódico es por un acto intelectual que lo tuvo que llevar a él, a Zubiri, no desde sus planteamientos de esa época, pues vimos que son insuficientes para responder a la cuestión, a mostrar que de lo tal se va a lo trans. Es decir, que esta función transcendental que no es esclarecida suficientemente en *Sobre la esencia* y cursos posteriores, y que desde su mismo planteamiento sea por él mostrado o conjeturado por zubirianos o por lectores puede considerarse no desde la obra zubiriana sino desde el camino que llevo a esa obra. De éste se puede tomar el acto intelectual que lo llevo a plantear dicha función. Ante esto se puede ahora considerar que esta función es un acto intelectual por el cual Zubiri, él como filósofo, le llevo a describir lo transcendental, pues si la función transcendental me instala en la estructura transcendental y esto es posible porque ya en la inteligencia sentiente me es dado este trans, entonces esta afirmación es posible porque él está haciendo un acto intelectual, y justificar que eso trans me es dado por impresión de realidad, es decir, que es por un acto intelectual.

Pero aquí cabe dos consideraciones, que el filósofo easonense muestre ese acto intelectual en la inteligencia sentiente y que él mismo lo afirme en él mismo. A la primera consideración él mismo lo muestra en el desarrollo de la inteligencia sentiente, y en la segunda consideración, no podemos afirmar que él mismo haya mostrado que lo haya realizado, pues la insuficiencia de la inteligencia sentiente de *Sobre la esencia* y cursos es contrastante con *Inteligencia sentiente*, por lo que si lo vemos desde *Inteligencia sentiente* el acto intelectual que muestra en *Sobre la esencia* no está tan desarrollado como en *Inteligencia sentiente* por lo que si Zubiri realizó un acto intelectual para instalarse en lo transcendental y describirlo, no es el acto intelectual que mostro en *Inteligencia sentiente*, pues lo hubiera mostrado también en *Sobre la esencia*, por lo que esto arroja una conclusión metódica respecto a la función transcendental: que el acto intelectual que realizó Zubiri para mostrar que hay una función transcendental en *Sobre la esencia* fue

desarrollándose hasta mostrarlo en *Inteligencia sentiente*. Que el acto intelectual que lo llevo mostrar su función trascendental en *Sobre la esencia* sea el que mostro en dicha obra como inteligencia sentiente no lo podemos confirmar, pero que llevo a cabo un acto intelectual para afirmar una función trascendental no tenemos otro elemento para justificarlo que los esbozos de su inteligencia sentiente. Aunque sean insuficientes para aclararnos como lleva a cabo dicha función trascendental es justificado en *Inteligencia sentiente* en su noología, por lo cual da que pensar que él tuvo un acto intelectual, para mostrar esta función es hasta *Inteligencia sentiente* donde lo muestra más claro, y por lo tanto, para este trabajo, este acto intelectual se nos convierte en un paso fundamental metodológico que fue depurando y aclarando hasta *Inteligencia sentiente*.

Ante lo dicho, esta función trascendental puede ser aclarada recurriendo a que ésta es un acto intelectual que le permite a Zubiri mostrar la estructura trascendental y describirla. Es decir, esta función vista metódicamente es un acto intelectual. ¿Cuál es? en esto nos podemos conformar con que él da esbozos de ella en *Sobre la esencia* y sus cursos posteriores, y que en *Inteligencia sentiente* muestra más plenamente. Que este acto intelectual que llevó a cabo el pensador español, él como filósofo, sea la inteligencia sentiente, es lo único que nos da su misma obra. Que él mismo la haya patentizado en él, no lo podemos confirmar, pero si atendemos a *Inteligencia sentiente*, es claro que la función trascendental se justifica por lo que muestra en la razón sentiente y que si bien, en su curso *El hombre y la verdad* ya da esbozos de esta, no son suficientes como apuntamos en la primera conjetura que hicimos para responder a la cuestión por la función de lo trans.

Pero si habíamos dicho que la función trascendental es un recurso metódico por el cual Zubiri va desarrollando su reflexión es pertinente afirmar que si esta función trascendental es un acto intelectual, entonces este acto es un recurso metodológico. Pero hay que notar que si esta función nos instala en la estructura trascendental y este es en cierto modo la descripción de este orden es la metafísica zubiriana, entonces este acto intelectual es el que nos lleva al orden trascendental, por lo cual se nos muestra en el elemento fundamental como

recurso metódico para que él haga metafísica. Es este acto intelectual el que en cierto modo se muestra como el camino para el proyecto metafísico zubiriano. Dada la importancia de este recurso también se nos aclara porqué los zubirianos realzan la importancia de *Inteligencia sentiente* dado que ahí muestra Zubiri de modo descriptivo este acto intelectual llamado por él inteligencia sentiente.

Si consideramos a la función trascendental como el acto intelectual que nos lleva al orden trascendental y con lo que Zubiri nos muestra de este acto intelectual en *Sobre la esencia* y los cursos anteriores y posteriores, entonces no tenemos una visión muy clara de este acto, tendríamos que esperar que en *Inteligencia sentiente* nos lo mostrara más desarrollado. Pero con esto consideración hemos ganado dos cosas: a) que la función trascendental se puede entender no partiendo desde el pensamiento zubiriano, sino considerando el posible recurso metódico por el cual llevó a plantear a él esta función, y una posibilidad es el acto intelectual. Ahora bien, podemos considerar su pensamiento y justificar esta posibilidad atendiendo a las afirmaciones sobre la inteligencia sentiente y su instalación en lo trascendental, b) este acto intelectual se nos presenta como recurso fundamental de su método y por el cual le posibilita describir el orden trascendental.

Por lo tanto, una posible respuesta de que cuál es la función de la función trascendental es que es un acto intelectual que llevó a Zubiri a instalarse en lo trascendental y a describirlo. La justificación plena de este acto intelectual le llevó veinte años en mostrarlo en *Inteligencia sentiente*, por lo que cabe suponer que para él mismo no estaba tan desarrollado este acto, pues si bien, ya lo trata de mostrar en *Sobre la esencia* y principalmente en *El hombre y la verdad* y su artículo sobre *Notas sobre la inteligencia humana* tuvo que aclarar este acto en su última obra.

Pero considerar esta función trascendental metódicamente como un acto intelectual que posibilitó a Zubiri acceder al orden trascendental desde el orden talitativo, no solo da cuenta una posibilidad en su proyecto metafísico como es el del paso de lo talitativo a lo trascendental y de lo trascendental a lo talitativo, sino que muestra que metódicamente esto es llevado a cabo por un acto

intelectivo el cual no es expresado en cuanto recurso metódico en *Sobre la esencia*, sino en cuanto elemento de su doctrina como inteligencia sentiente.

Ahora bien, este acto intelectual se incorpora como parte fundamental del método zubiriano en cuanto da cuenta de cómo funciona la función trascendental y esta función que al pie de la letra en él es el momento funcional que da el paso de lo tal a lo trans y cuya importancia en nada menos que el acceso al orden trascendental y con ello a lo propiamente filosófico de estas consideraciones es insuficiente en cuanto él mismo no muestra cómo se lleva a cabo esta función trascendental y solo se contenta con describirnos esta orden trascendental partiendo de lo talitativo. Considerando el acto intelectual como elemento metódico que posibilita este acceso es ya ir mostrando su método.

Antes de esta incorporación el método zubiriano constaba, dejando sus elementos patentes como la utilización de la historia de la filosofía o el recurso a la etimología o en un nivel más profundo en una consideración estructural⁵⁰⁷ que le permite considerar a la talidad y a lo trascendental como estructuras, se nos muestra que parte de las cosas consideradas en su explicación científica y de ahí pasa a lo comprensión filosófica de estas cosas sin negar lo que la ciencia dice de las cosas, es un ir más allá de estas explicaciones de las cosas en la cosa misma: en <<la>> realidad de ella, pues esto que no es otra cosa que la función trascendental y que es lo medular del ejercicio filosófico desde Platón, es lo que Zubiri hace, —Bañon lo dice más precisamente—:

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

⁵⁰⁷ Esta consideración es lo que me he permitido nombrar <<esquema estructural holístico>> y por el cual Zubiri considera las cosas como estructuras, sea en cuanto a sus notas y en el <<de suyo>> y como también muestra el todo del cosmos como una unidad estructural de cosas —única sustantividad en estricto rigor—. Pero también este esquema le sirve a Zubiri para mostrar metódicamente la solución de los problemas planteados por él. Es decir, este esquema estructural holístico es como un lente por el cual Zubiri ve el cosmos y el mundo.

absorbiera, anulara o redujera la talidad, sino que, simplemente, estuviera en función de ella.⁵⁰⁸

Pero con la peculiaridad de que lo lleva acabo desde las funciones talitativa y trascendental cuyo circulo expresa en un primer momento su ejercicio metafísico, pero que si nos preguntamos cómo lo hace, cómo lleva a cabo la función trascendental que es lo que me lleva a lo trascendental al <<de suyo>> de la cosas y que su descripción es la expresión del ejercicio metafísico zubiriano, es en *Sobre la esencia* y los cursos anteriores y posteriores donde no se nos aclara la cuestión. Pero si consideramos esta función trascendental como un acto intelectual posiblemente se podrá despejar en cuanto al recurso metódico que realizo el acceso a lo trascendental. Que sea insuficiente la mostración de este acto en *Sobre la esencia* y cursos, y que es necesario esperar para que en *Inteligencia sentiente* aclare este acto, es parte de la lectura cronológica que estamos llevando de su obra. Ante esto lo único a que hemos llegado en este apartado es que la función de la función trascendental se puede considerar como un acto intelectual.

Metodológicamente haberse detenido en la función trascendental nos ha arrojado estas conclusiones:

a) Zubiri parte y se mantiene en lo físico de la cosa, de aquí considera el contenido y la realidad y mediante a lo que luego tendremos que aclarar, concibe esquemáticamente estos momentos de la cosa de modo estructural, así habla en primer instante de talidad para el contenido y trascendentalidad para la realidad de la cosa. En un segundo instante este contenido es talificado por la realidad de la cosa a la cual pertenece como momento, esto es la función talitativa, pero el contenido en función trascendental instala la realidad como trascendental, es decir en la cosa hay dos funciones que permite pasar de lo talitativo a lo trascendental y viceversa, la talidad es real por la realidad de la cosa en función talitativa. Esto que muestra en *Sobre la esencia* y que pertenece a la cosa real es un momento de su ejercicio metafísico, pues está mostrando los pasos que hay

⁵⁰⁸ Juan Bañón, *Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 1992, Volumen 19 p.297

que considerar para que se vislumbre la esencia de la cosa física. Pues hay que recordar que se mantiene en lo físico y es lo que he venido considerando cómo el punto de arranque de esta metafísica intramundana, el mostrar la esencia de lo físico de la cosa o cosas que nos rodea, por eso el maestro easonense es muy insistente en que lo que está mostrando es físico y real. Físico porque se mantiene en ello y real porque lo que está mostrando es precisamente los caracteres de la estructura de la trascendentalidad o <<de suyo>> de la cosa y esto no es otro asunto que la esencia o la estructura radical de la cosa física. Partiendo de lo físico como garante de radicalidad y con un esquema estructural que le permite considerar el contenido de la cosa como talidad y de ahí llevado por una función a la descripción de la estructura trascendental, que no es otra cosa que lo radical de la cosa, esto es precisamente a nuestra consideración lectora el ejercicio metafísico que Zubiri, hasta los cursos de los años setenta, ejercería como metafísico. Es decir, como quiere encontrar la esencia de la cosa física hace una metafísica, esta se realiza en describir partiendo de lo físico y en considerar lo talitativo de ella y por medio de la función trascendental llegar a lo trans de la cosa que es la esencia de ésta.

Pero este ejercicio metafísico que primeramente se nos muestra como descripción del <<de suyo>> : <<No es el problema de que algo sea <<de suyo>>, sino el problema de cuál sea la estructura misma de lo que es <<de suyo>>⁵⁰⁹, pero que además es claro que esta descripción es mostrado con un camino que va describiendo desde las estructuras más visibles y que en círculos concéntricos va estructura tras estructura hasta la estructura radical, y que es circular precisamente porque las estructuras que va mostrando no se cortan o son separables, sino que implica que una estructura ulterior no es sino por la anterior, es decir, la circularidad denota que la mostración zubiriana de estructuras tras estructuras es de manera circular hasta llegar al centro que es lo radical. Pero todo esto que parte de una mostración por la esencia de la cosa real y con ello mostrar lo talitativo y lo trascendental se puede considerar como parte del camino de la mostración circular de las estructuras para llegar a la estructura radical, pues

⁵⁰⁹ IRE p.187

cómo mostraremos en otros apartados el método que fue llevando el filósofo easonense para hacer esto implica lo talitativo y lo transcendental, pues precisamente la estructura radical que quiere mostrar es precisamente la estructura transcendental y para eso parte de la estructura talitativa de la cosa, esto que hace él con los problemas filosóficos que trata, es el ejercicio metafísico.

Y hasta aquí se nos muestra metódicamente que la consideración de Zubiri de lo talitativo y lo transcendental de la cosa se desborda si lo consideramos como parte de su método filosófico y por el cual le permitió ejercer la metafísica. Dejando a un lado los recursos metódicos como el uso de la etimología o la historia de la filosofía que son los recursos metódicos más evidentes en la lectura de su obra, ahora se nos muestra que esto responde no solo a recursos para mostrar el abordaje de un problema, sino que si vamos más profundo se nos da que considerar lo talitativo y lo transcendental como parte de su ejercicio metafísico es ir allanando este método, pero a esto hay que considerar que este ejercicio se está llevando a cabo desde un esquema por el cual él considera a las cosas como estructuras, no sólo talitativamente, sino transcendentalmente, es decir, la estructura es un esquema por el cual ve las cosas, pero también es un recurso por el cual muestra y lleva a cabo su ejercicio metafísico, en ir describiendo estructura trans estructura;

b) También podemos concluir que de mostrar Zubiri lo talitativo y lo transcendental de la cosa podemos pasar a considerar estos términos como parte del método que fue llevando a cabo. Pero de esto se nos ha problematizado el paso de lo tal a lo trans y que es por medio de la función trascendental, pues él muestra las descripciones de la estructura de lo trans pero no muestra esta función. Por lo que la función se nos problematiza y tras considerarla como acto intelectual todavía no queda respondida;

c) Al ir mostrando por medio de la descripción esta transcendentalidad lo hace con un esquema estructural y con un atendimiento a la función transcendental por lo cual todo depende que nos quede claro cómo se lleva a cabo esta función pues gracias a esta se va describiendo lo trans, pero si el pensador donostiarra solo nos da la descripción entonces la función es algo que él

llevo a cabo y que le permitió esta descripción, es decir, tuvo que hacer un acto intelectual que le permitiera describir esta estructura trans, pero si no lo hizo, y esto tuvo en cierto modo que esperar hasta *Inteligencia sentiente*, entonces hay dos opciones: o no creía conveniente hacerlo porque estaba mostrando su trabajo metafísico y no era pertinente mostrar este acto intelectual pues lo que estaba haciendo era metafísica o el acto intelectual que llevo a cabo para describir lo trans en cuanto que se podía mostrar no le era del todo claro si lo comparamos con lo que mostro en *Inteligencia sentiente*, pero si llevo a cabo un acto intelectual para *Sobre la esencia* tuvo que ser algo diferente a lo mostrado en *Inteligencia sentiente* y esto lo justifica los cursos anteriores a *Inteligencia sentiente* donde su mostración del acto intelectual no es tan prodigo como *Inteligencia sentiente*. Por lo que hace preguntarse si el acto intelectual que llevo a cabo para *Sobre la esencia* fue lo que él llevo a cabo en comparación con *Inteligencia sentiente*, pues la mostración de éste es producto de un constante aclararse este acto intelectual. Es decir, el ejercicio metafísico zubiriano en cuanto a la función transcendental que es lo que posibilita esa instalación a lo transcendental de la cosa tiene una deficiencia metódica al no esclarecernos él cuál es la función de la función transcendental, por lo que consideramos que tomándolo como acto intelectual puede acotarse la cuestión por tal función. Pero como él tampoco esclarecerse este acto intelectual, salvo algunos caracteres que va presentando en sus cursos anteriores a *Sobre la esencia* y posteriores a este, es hasta *Inteligencia sentiente* donde acomete la empresa de aclararlo. Por lo cual, su método considerado como el camino que le llevó a desplegar su metafísica, para este momento del trabajo nos ha mostrado lo talitativo-transcendental como el camino metafísico y en el cual se constituyen dos momentos que se nos dan en su trabajo reflexivo: un esquema estructural por el cual ve las cosas, un lente que le permite ver la realidad estructuralmente y un acto intelectual que en incipiente mostración y con muchas cuestiones le llama inteligencia sentiente.

d) La pregunta sigue siendo cómo lleva acabo el pensador donostiarra la función transcendental en cuanto acto intelectual —no tanto como función del momento de la realidad llamado talidad, es decir, en cuanto perteneciente a la

cosa real— para acceder a lo trascendental y en ese ir trascendiendo mostrar por descripción las estructuras constituyentes del <<de suyo>>, es decir, que el ejercicio metafísico englobaría el acceso a lo trans por medio de la función trascendental y su descripción. Ahora bien, Zubiri para este momento —para lo que llevamos en este trabajo— sólo nos ha dado la descripción, por lo que falta mostrar el acto intelectual que le llevó a instalarse en lo trans y que en cierto modo tuvo que presentarlo en *Inteligencia sentiente*.

3.2.2.2. La función trascendental en *Inteligencia sentiente* (1980-1983)

Dejando a un lado las lecturas fructíferas de los estudios zubirianos y de la manera en que ellos aconsejan considerar a *Inteligencia sentiente* como arranque de lectura de su obra⁵¹⁰, aspecto que no compartimos, es pertinente también atender ahora la función trascendental desde *Inteligencia sentiente*. Como en el anterior apartado consideramos la función trascendental desde *Sobre la esencia* y los cursos posteriores que implicaron dicho término, es consecuente con nuestro propósito de este trabajo ir mostrando, en este caso para este término, como fue dándose cronológicamente en las obras y cursos donde lo muestra Zubiri, por eso si pareció que la función trascendental en el anterior apartado estuvo falto de elementos y fundamentos es porque se está leyendo desde *Inteligencia sentiente*.

⁵¹⁰ Por poner un ejemplo, esta Antonio Ferraz que declara que la inteligencia sentiente es la idea que sostiene la estructura conceptiva con la que se presenta la obra zubiriana: <<A esta idea se tiene que recurrir siempre que preguntemos por el fundamento de cualquiera de las respuestas que Zubiri da a las grandes preguntas filosóficas>>. *Del sentido a la realidad* Op.cit. 51 p. De la importancia de esta idea vertebral da cuenta que en *Sobre la esencia* se encuentra expresada y en las publicaciones posteriores a *Inteligencia sentiente* ocupa un papel fundante. Todo esto hace decir a Ferraz que desde *Inteligencia sentiente* se puede leer toda la obra zubiriana, dándole su justa posición de concepto vector y con ello la comprensión de la realidad gane un esclarecimiento solidario con la inteligencia. En definitiva lo que propone Ferraz en cuestión de esclarecimiento de la obra zubiriana es que pensemos la filosofía del maestro easonense desde *Inteligencia sentiente* porque la inteligencia sentiente es la idea vertebral que permite comprender el resto de la concepción zubiriana, es decir, que esta idea vertebral su metafísica, sin ella el ejercicio metafísico que despliega Zubiri estaría falto de la clave de bóveda y con ello se desmoronaría su obra. Una consideración que hay que tomar de Ferraz es que para él la *Inteligencia sentiente* como obra cumbre no es una construcción teórica, sino un análisis estructural que explica una situación fáctica sin ser ella misma explicable. Es un análisis filosófico de estirpe fenomenológico. *Cfr. Ibídem*; p.69

Uno elemento, es por ejemplo, la congeneidad entre realidad y inteligir y con ello la reidad y actualización.

Ahora bien, aquí Zubiri presenta la estructura transcendental desde una inteligencia sentiente. Esto quiere decir que lo transcendental de la realidad como momento o carácter estructural suyo está presente en impresión de la formalidad de realidad, esto quiere decir que hay una impresión transcendental. De aquí, lo transcendental de la cosa desde su formalidad de realidad se ex - tienda a la formalidad de realidad de otra cosa, de esto resulta que desde una inteligencia sentiente se le llame comunicación ex - tensiva real. De aquí, la importancia que tiene esta afirmación y que no está tratada resueltamente en *Sobre la esencia* y los cursos subsiguientes y que a partir de las lecciones *Sobre el espacio* lo extensivo de lo real vaya incorporándose en la justificación de la comunicación transcendental que desemboca en *Inteligencia sentiente*. (Esto muestra que las concepciones zubirianas no fueron definitivas o acabadas, sino que en el desarrollo de su pensamiento fueron adquiriendo o desarrollando nuevos matices) Aunque él siga sosteniendo la índole formal de lo transcendental —apertura; respectividad; suidad y mundanidad— producto del análisis de la estructura transcendental (En *Inteligencia sentiente* lo hace como mostración estructural de la transcendentalidad de lo real en cuanto es una estructura más profunda de la comunicación es en cierto modo la estructura que hace posible la comunicación. En *Sobre la esencia* muestra esta estructura pero no como comunicación.) Aquí hay dos consideraciones remarcadas en contraste con *Sobre la esencia*:

- a) El análisis recae en la impresión de realidad en cuanto formalidad de realidad;
- b) Lo transcendental es un momento del <<ex>> de esta formalidad por lo que <<El análisis de este <<ex>> es, pues, un análisis de la impresión misma de realidad. No es una teoría. En la impresión de realidad es donde inmediatamente descubrimos la transcendentalidad como un <<ex>> >>. ⁵¹¹

Ahora bien, lo que sigue sosteniendo el maestro easonense, a parte de la estructura transcendental, es el carácter físico nada más que aquí recalca lo físico de la formalidad. <<Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas

⁵¹¹ IRE p.118

en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal. >>⁵¹² Y aquí viene a notarse el garante físico que metódicamente hemos sostenido en todo este trabajo y que apela a que él parta de lo físico de la cosa y sin salirse de este busque esclarecer la estructura radical de la cosa. Esto que consideramos el garante de radicalidad de Zubiri se sostiene en sus análisis del acto intelectual y esto sucede precisamente, porque lo físico se mantiene cuando él esclarece y justifica el término de formalidad. Que esto se puede interpretar como un análisis del nóema y nóesis, él, como veremos, parte de una reducción fenomenológica previa por la cual coloca metódicamente como proposiciones fundantes para el ulterior desarrollo de su pensamiento lo físico y lo real en cuanto <<de suyo>> de la cosa, de aquí parte y de aquí no se sale para mostrar esto. Ahora bien, se puede preguntar si lo que busca es esclarecer la cosa en cuanto física y real qué función tiene esta y en la anterior conjunción. Pues como pretendemos mostrar, lo físico es el garante y comienzo de todo su ejercicio metafísico, y lo real en cuanto real es el objetivo de esta metafísica, es decir, es esclarecer descriptivamente la estructura transcendental. Si queremos representar esto se podría decir que lo físico es la línea o suelo que no pierde él para llegar a la estructura radical y lo transcendental, es esa estructura que siendo física busca esclarecerse, por lo que si bien, recurre a la ciencia ésta no le explica todo, de ahí que vaya sin negarla allende estas explicaciones a una comprensión de lo físico en cuanto filosóficamente dilucidado y de aquí que tanto lo físico como el <<de suyo>> se han producido de un residuo fenomenológico —en consonancia con las *Investigaciones Lógicas*—.

¿Pero qué pasa con la función transcendental en *Inteligencia sentiente* en contraste de *Sobre la esencia* donde Zubiri menciona la instalación a lo transcendental por la talidad y la talidad como contenido estructural como suyo de lo real, es decir, el contenido como real y que esto es la función talificante y todo esto lo hace desde la cosa real, y que en *Inteligencia sentiente* la función transcendental es abordada desde la impresión de realidad? Esto consiste en

⁵¹² IRE p.123

atender cómo lo transcendental se le presenta a la inteligencia y hace que se instale en ella, esto es por la formalidad de las cosas en impresión. Como esta formalidad también tiene contenido este determina su carácter transcendental y esto es el modo en que la cosa con su contenido queda en el aprehensor, esto que realiza el contenido es una función transcendental. El otro momento funcional se da cuando el contenido es aprehendido como <<de suyo>>, cuando la formalidad de realidad envuelve transcendentalmente como apertura al contenido, esto es la función talificante. Lo cabe decir de la función transcendental es que aparte de que es tratada desde la impresión de realidad esto implica justificar cómo el contenido de la cosa adquiere su carácter transcendental y con ello mostrar el modo en que el contenido queda en la aprehensión. Como momento talificado el contenido funciona como transcendental, y al hacer esto el contenido queda como momento de la formalidad de realidad. Aquí la función no nos lleva como en *Sobre la esencia* a una estructura transcendental que el filósofo easonense se demora en mostrar y cuyas implicaciones metódicas ya tratamos, sino que la función transcendental nos viene a mostrar cómo el contenido de la cosa, considerándola como <<función>>, es real. Aquí la función no adquiere la referencia metódica como ejercicio metafísico que se da en *Sobre la esencia*, pero la justificación de su referencia es precisamente en que la intención de Zubiri es mostrar que en la impresión de realidad la cosa aprehendida sigue manteniendo su contenido y formalidad y que su pertinencia e implicación queda justificada por el recurso metódico de función. En *Inteligencia sentiente* la función no nos lleva a una región que describir, sino se manifiesta como consideración sea de lo real —función talitativa— o el contenido —función transcendental— de la cosa, son funciones que si bien, no son tan claras en él, espera que con considerarlas se justifique cómo el contenido y el <<de suyo>> se implican en una formalidad y esta se imprime como real. Esto como función no está claro si es que no esclarece el pensador donostiarra ¿cómo el contenido por considerarse como real de la cosa ya está realizando una función? ¿La función se reduce a consideración? ¿Cómo se da esta función? Las preguntas que previamente le hicimos a esta función transcendental no se esclarecen desde una impresión de realidad.

Ahora bien, en el apartado anterior habíamos concluido que la función trascendental en cuanto nos lleva a la trascendentalidad de la realidad y que es una estructura no era el problema, pues el filósofo easonense en el transcurso de su obra fue describiendo y mostrando esta estructura. El problema radica en que no nos aclara cómo lleva a cabo esa función, es decir, cuál es la función de la función trascendental por lo cual aviamos presentado una posibilidad que él nos da elementos para proponerla, esta es que esta función de la función trascendental en cuanto me instala en una estructura trans es posibilitada por un acto intelectual; hasta este elemento metódico habíamos concluido en el apartado anterior, pues cronológicamente esto es lo que el pensamiento anterior a *Inteligencia sentiente* nos posibilitaba a afirmar como un acto intelectual sin aclarar en que podría consistir, pero con *Inteligencia sentiente* podemos esclarecer un poco más cómo este acto intelectual en cuanto acto puede llevarnos a lo trascendental.

En pocas palabras, es la comprensión lo que podría justificar desde la noología esta función trascendental considerada como acto intelectual. Como no es nuestra intención mostrar todo lo que implica y subyace la comprensión en este pensamiento filosófico, es pertinente, y dado que con sólo mencionar y justificar esta apelación a la comprensión se puede esclarecer la interrogante sobre la función trascendental, retomar algunas referencias de *Inteligencia sentiente* para mostrar esto. Hay que tener en cuenta que la comprensión es la unidad modal del acto o el acto en que consiste la inteligencia modalizada (que implica las modalizaciones intelectivas) y que se distingue del entendimiento en que este es la inteligencia modalizada precisamente como comprensión. De aquí que cabe aclarar que tanto la comprensión, el entendimiento y el saber (el saber es un estado intelectual y no un acto, aunque si presupone una inteligencia sentiente) se distinguen en este pensamiento, pero no obstante este distingo son posibles y se fundamentan en la inteligencia sentiente. Es decir, parten de la suposición de la inteligencia sentiente que las hace posibles. Por eso para Zubiri el comprender es el acto unitario y modal de intelección. Donde esta comprensión es una tercera actualización de lo real (la primera es la aprensión primordial y la segunda son el

logos y la razón, la comprensión es una tercera actualización que revierte envolviendo las otras actualizaciones)⁵¹³. De aquí que la comprensión es <<inteligir la estructuración de lo real como real, es inteligir en lo real como momento interno suyo la manera como lo que realmente es determina las notas estructurales de la cosa. Estructuración es determinación interna. La unidad estructural de lo comprendido es por esto la unidad formal de <<real>> y <<realmente>>. >>⁵¹⁴ Con lo cual la comprensión consiste en <<en la comprensión se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es. >>⁵¹⁵ Es decir, la comprensión es intelección porque <<vemos la cosa real desde lo que realmente es. >>⁵¹⁶ Pero <<Entonces vemos la unidad estructural de real y realmente >>.⁵¹⁷

Con lo anteriormente dicho, si nos atenemos a esta comprensión de lo real se puede dar la estructura transcendental y que lo que hace el maestro easonense metódicamente es describirla. Es decir, que esta descripción de una estructura que me posibilita una función transcendental que parte de la talidad es posible como función por un acto intelectual que consiste en comprender la estructura transcendental de la cosa. Aunque él ni menciona esta función transcendental como parte del acto intelectual, aunque si como actualizado en la intelección, no nos dice cómo es posible esta función trans en cuanto función, pues bien, si atendemos a *Inteligencia sentiente* y en especial a la comprensión podemos afirmar que en su noología yace la justificación de la función transcendental en cuanto función.

⁵¹³ Es decir, esta comprensión supone dos actualizaciones anteriores <<En toda re-actualización volvemos de la segunda actualización a la primera. Y en esta reversión consiste la unidad del <<re>>. >> IRA p.329 Y es que <<Reactualización es <<re-versión>>. Es decir, con la segunda intelección en la mano volvemos a la primera desde la segunda. >> *Ídem*. Con esto elementos hace decir a Zubiri cómo se da esta comprensión: <<Aquí comprender tiene el sentido etimológico de *comprehendere*. La comprensión es lo que va a constituir el modo de estar presente la cosa real nuevamente. Es una circunscripción periférica, por así decirlo, de la aprehensión primordial de lo real. En esta comprensión de la cosa real queda incorporado a ella lo que realmente es [...] Y esta incorporación tiene un nombre preciso: es comprensión >>. *Ídem*.

⁵¹⁴ IRA p.335

⁵¹⁵ IRA p.332

⁵¹⁶ IRA p.334

⁵¹⁷ *Ídem*.

Pero además con esto se justifica el ejercicio metafísico, pues si este es posible, si tomamos el acto intelectual como Zubiri lo va describiendo desde la primera actualización hasta esta tercera actualización, podemos afirmar que el ejercicio metafísico por el cual nos va describiendo la estructura transcendental es posible por un acto intelectual el cual ya en su impresión de realidad y en la comprensión de lo real actualizado en esta impresión puede él justificar su descripción de la estructura transcendental. Esto puede justificarse aun desde su noología en la congeneridad de la inteligencia y lo real, pues si el ejercicio metafísico es un ejercicio que va mostrando descriptivamente lo transcendental de lo real es porque está ejerciendo un acto intelectual por lo cual en este ejercicio son congéneres la cosa con su <<de suyo>> y la inteligencia que la comprende.

Pero ya se nos va esclareciendo el ejercicio metafísico, pues esa estructura radical de la cosa que busca Zubiri desde y en la cosa física es una comprensión de la estructura radical, con lo cual el ejercicio metafísico conlleva una comprensión de lo físico, y esto que la ciencia no alcanza lograr, el pensador easonense lo va describiendo a su entender, porque ya ha comprendido lo físico. Esta comprensión que describe en *Inteligencia sentiente*, aunque no lo dice, pero podemos interpretar de este modo, no es sino obra de la filosofía cuando la comprensión es de la estructura radical. Claro que cuando él menciona la comprensión en *Inteligencia sentiente* muestra ejemplos científicos, pero también se puede dar en la filosofía nada más que esta, según vamos interpretando en su obra, comprende la estructura radical. Esto que pretende haber ido mostrando descriptivamente él mismo a lo largo de su pensamiento no es otra cosa que la comprensión filosófica de la realidad. Esto está justificado tomando su misma noología por lo cual se nos esclarece esta función transcendental que partiendo de la talidad se instala en lo trans esto es posible por un acto intelectual el cual en *Inteligencia sentiente* describe y el cual nos sirve para justificar por qué se va a lo transcendental por una función. Este instalarse en lo trans por obra de la inteligencia permite a al maestro español ir describiendo lo que comprensivamente inteliijo de lo cosa en una comprensión filosófica. Ahora bien, es filosófica porque comprende la estructura radical.

Con esta consideración del acto intelectual en cuanto comprensión para justificar la función transcendental mostramos otro elemento metodológico del método zubiriano. Pero además tanto lo talitativo como lo transcendental están presentes no sólo como lo que expresa un esquema estructural o el modo de proceder descriptivamente mostrando las estructuras talitativas para llegar a las transcendentales, aspecto que supone el mismo esquema estructural, sino que lo talitativo y lo transcendental están presentes en la noología desde las consideraciones del sentir hasta esta la comprensión. Pero independientemente que este acto intelectual pueda justificar la función transcendental es el mismo acto intelectual como elemento metódico el que estructuralmente se va mostrando en la descripción de *Inteligencia sentiente* en estructuras talitativas y transcendentales. Por eso este recurso le va impregnado lo talitativo-transcendental.

3.2.2.2.1. La función talificante como expresión y justificación del diálogo de la ciencia y la filosofía como elemento metódico para la conformación del método zubiriano.

Teniendo los elementos que hemos ido aclarando como la talidad, transcendentalidad y función, podemos justificar el apartado donde se mencionó el diálogo entre ciencia y filosofía, y que habíamos señalado como absorción de la ciencia por parte de la filosofía zubiriana. Esta afirmación que queda falta de justificación puede ahora ser abordada con los elementos ya esclarecidos en este trabajo.

Pues bien, este diálogo entre ciencia y filosofía en este pensamiento, y que ejemplificamos como absorción de la ciencia por parte de la filosofía, adquiere justificación si nos remitimos a la función talificante. Si ya hemos ido viendo que la función transcendental hace posible hablar de una metafísica en cuanto parte de lo físico, y en su talidad se parte para ir en la realidad misma en un trans, aquí la talidad es la que en función posibilita instalarnos en lo transcendental. Pero como la talidad no se reduce al contenido porque precisamente la talidad es parte de la

realidad: esta talidad contiene el contenido y la realidad de la cosa. Esto ya había sido afirmado por el maestro donostiarra en *Inteligencia sentiente*: <<La diferencia entre talidad y transcendentalidad no es formalmente idéntica a la diferencia entre contenido y realidad, porque tanto la talidad como la realidad envuelven cada una los dos momentos de contenido y formalidad. >>⁵¹⁸ Esto, porque tanto lo talitativo como lo transcendental son momentos de la realidad. Pero con esto no queda igualado lo tal y lo trans, sino que son distinguidos por su función respectiva. Ahora bien, ya hemos abordado la función transcendental y sus consecuencias metafísicas: <<Lo real no es solamente <<tal>> realidad sino también <<realidad>> tal. El contenido es la determinación de la realidad misma. Es la función transcendental. >>⁵¹⁹ Pero la función talificante la hemos mencionado, pero no hemos aclarado sus consecuencias. Precisamente estas consecuencias implican la absorción que podemos interpretar de la ciencia por parte de la filosofía zubiriana. Pero, esto tiene que ser aclarado, hasta este momento del trabajo, porque teníamos que haber aclarado todos estos elementos que nos pueden dar la justificación de esta absorción filosófica de la ciencia.

Recordemos qué es la función talificante: <<Realidad es formalidad. Y, por tanto, precisamente por estar respectivamente abierta a su contenido envuelve transcendentalmente este contenido. Al envolverlo. Queda éste determinado como talidad: es la talidad de lo real. Talidad es una determinación transcendental: es la función talificante. >>⁵²⁰ Esta afirmación que justifica Zubiri hablar de talidad y no de contenido de la realidad, se puede ampliar metódicamente y mostrar no sólo porqué hay talidad de la realidad, sino que esa talidad es necesaria para la transcendentalidad y aquella para esta. Esta reciprocidad que se afirma en la función talificante y transcendental y que queda señalada por el envolvente, es lo que sucede cuando se quiere abordar a la realidad desde la investigación científica y filosófica. Pues si ambas quieren explicar y comprender la realidad en su pretendida totalidad, no puede quedarse la ciencia con un explicar el contenido, sino que buscará ir a sus causas, igual le pasa a la filosofía, parte de la realidad y

⁵¹⁸ IRE p.125

⁵¹⁹ IRE p.124

⁵²⁰ IRE p.124

su contenido y buscará ir a los fundamentos de esta. Esta reciproca necesidad entre investigaciones, aunque desde objetivos y concepciones diferentes, se implican en cuanto se necesitan para explicar y comprender la realidad.

Para el filósofo easonense, precisamente, esta absorción de su filosofía a la ciencia puede quedar comprendida y justificada por la envolvente de su proyección metafísica a las explicaciones científicas. Esto sucede porque la ciencia y sus explicaciones de las cosas en cuanto al contenido de esta, es absorbido por su pensamiento como talidad. Y esto es posible porque desde su metafísica y en función talificante envuelve a la ciencia y sus explicaciones como talidad. La talificación expresaría la absorción y el diálogo de la filosofía zubiriana y la ciencia. Esta absorción de la explicación científica de la cosa es talificada por la metafísica intramundana. Con esto, la ciencia y sus explicaciones, que están abiertas a cambios y correcciones, son parte de esta metafísica. Pero el ser parte de esta filosofía sólo es posible, porque están talificadas: esto es la talidad de la filosofía zubiriana en cuanto metódicamente hay en el fondo una absorción de su pensamiento a la ciencia y sus explicaciones. Por eso en este pensamiento filosófico, tanto lo talitativo, como lo transcendental, no son estáticos, o no se muestran como estructuras estáticas, sino que pueden ir ajustándose, rectificándose y en su caso cambiar, esto quiere decir, que la estructuras talitativas y transcendentales en cuanto explicaciones, son perfectibles en una marcha de aclaración. De aquí que si la talidad como explicación científica que se da del contenido de la cosa es rectificable, también lo sea el ir mostrando la estructura transcendental, y esto porque lo transcendental es posible partiendo de lo talitativo en función transcendental. Ahora bien, esto hace que las descripciones zubirianas de la cosa, para ir vislumbrando su estructura radical, no sean estáticas, sino que están abiertas a rectificaciones, regresos correctores, nuevos abordajes y descripciones rectificativas. Esto es la circularidad de la descripción estructural que muestra este pensador español para el abordaje de la realidad: esto es la descripción circular de la realidad.

Con lo dicho podemos afirmar que la filosofía zubiriana depende de la ciencia para ir desplegando su metafísica en cuanto parte de esta en función

transcendental, pero su metafísica intramundana puede ayudar a la ciencia para explicarse estructuras que sólo lo transcendental le puede proporcionar, por ejemplo, <<el mundo>> cuyo sentido o estudio no es objeto de la investigación científica y funge como horizonte general previo y condicionante. Aquí la filosofía zubiriana, como cualquier reflexión filosófica que no supone el mundo, trata de exponer y comprender este <<mundo>>, de ahí que su pensamiento hace el distingo entre mundo y cosmos, y donde la metafísica se encarga de mostrar el primero y la ciencia de explicar al segundo. Pero que el cosmos no se entendería sin el mundo y éste no se mostraría sin el cosmos es lo que esta filosofía aportaría, de un aporte de tantos, filosóficamente a la ciencia. Precisamente el mejor ejemplo para mostrar la función tanto talificante como transcendental es el distingo y pertenencia entre el mundo y cosmos en este pensamiento. Ahora bien, considerar esta función talificante se traduce en el diálogo que en sus primeros escritos, Zubiri, busco entre la ciencia y la filosofía, y que como vemos lo llevó a cabo en su pensamiento tanto doctrinal como metódicamente.

Doctrinalmente se da lo talitativo y transcendental como momentos de la realidad, el primero específicamente y el segundo inespecíficamente. Esta justificación de estos momentos de la realidad se efectúa apelando a las funciones talificante, para que se dé lo talitativo de la realidad, y la función transcendental, para que se dé lo transcendental de la realidad. Como la talidad y la transcendentalidad se dan como momentos de la realidad, se implican para poder darse. De ahí que el contenido y lo formal no se han separables en este pensamiento. Pero también, de aquí, que lo talitativo sea contenido y formalidad, pero talificada, y lo transcendental sea contenido y formalidad transcendental, porque precisamente lo transcendental no puede ser sólo formalidad, porque para que sea transcendentalidad necesita del contenido al cual transcender en la realidad —no fuera, sino <<en>> la realidad misma—. De igual modo sucede con la talidad, pues si sólo se sitúa en el contenido sin la formalidad de <<en propio>> ¿cómo podría talificarse el contenido como <<de suyo>> de la cosa? Esta mutua pertenencia es clarificada por Zubiri desde *Sobre la esencia* y mantenida en *Inteligencia sentiente*. Pero como la talidad se presenta en el contenido porque por

ella se puede decir que la realidad es tal o cual realidad, por eso ha venido utilizándola como talidad o contenido, aunque sabemos que en ella se da la formalidad. Lo mismo sucede con lo transcendental, pues en esta ha venido utilizándola como la realidad en cuanto tal o realidad en cuanto realidad, pues parte del contenido para instalarse en la realidad en cuanto realidad, también se da que no excluye el contenido, pues éste le permite trascenderlo en la realidad misma, no fuera de ella, sino dentro.

Metódicamente se presenta en los análisis zubirianos lo talitativo y transcendental de la realidad mostrada. En el caso del acto de la inteligencia aprehensora es un <<hecho>>, y por tal la descripción recae principalmente en lo talitativo, pero como veremos hay afirmaciones las cuales son posibles si las consideramos transcendentamente. Es decir, lo talitativo-transcendental como método está posibilitando el desarrollo de las descripciones. Esto de talitativo-transcendental como método es posible por las funciones tanto talificante como transcendental que al ejercerse en las cosas muestran que ésta es considerada desde lo talitativo y transcendental como momentos constitutivos de ella. Aquí la doctrina y el método están implicados en cuanto desde una concepción de la cosa o realidad como talitativa y transcendental se pasa metódicamente a ejercer lo talitativo-transcendental en la descripción y abordaje de la realidad. Esto es posible por las funciones talificante en cuanto talifica el contenido —y las explicaciones que la ciencia da de ella— presentándola como la talidad y lo transcendental como posibilidad de instalarse en lo transcendental de la realidad. El ejemplo del mundo y el cosmos muestra el ejercicio metódico talitativo-transcendental, no sólo como doctrina, sino que implica que las funciones se ejecutan para mostrar este distingio zubiriano dentro de su metafísica intramundana.

Respecto a la función talificante no se muestra sólo como un contenido doctrinal que justifica porqué hay un contenido en la realidad que el filósofo easonense llama talidad (claro que no sólo es contenido, sino que es también formalidad), sino que justifica metódicamente porqué en este pensamiento prevalece y es necesaria para su filosofía la ciencia y sus explicaciones sobre las

cosas. No sólo es erudición científica, sino que hay una justificación filosófica por la cual le es pertinente para su metafísica incorporar la ciencia y sus explicaciones, y esto no es otra que no puede haber una función transcendental si no hay una talidad, pero no puede haber una talidad sino hay una función talificante. Es decir, en Zubiri, para que haya filosofía tiene que partir de la ciencia.

3.2.2.2. El hecho.

El hecho que expone Zubiri en *Inteligencia sentiente* no es el que Husserl presenta en *Ideas I* o el Scheler expone en su *Ética*⁵²¹ donde el hecho del *a priori* es equivalente al hecho de las esencias⁵²² o la intuición *apriorica* es intuición de hechos⁵²³. Pero además, el hecho es lo radical que supone toda la descripción del acto del inteligir en *Inteligencia sentiente*⁵²⁴. Esto radica en que el maestro donostiarra se justifica ante Husserl en sus dos afirmaciones de *Inteligencia y realidad*⁵²⁵ y en las cuales trata de expresar que la intelección como acto no es principalmente o se reduce al darse cuenta de algo, para eso se justifica en que las dos afirmaciones que son interpretaciones de Husserl no expresan lo exacto del inteligir y esto, porque no apelan a los hechos, es decir, la justificación de Zubiri de cómo va a considerar el acto del inteligir como aprehensión de algo en contraste de la conciencia y su intencionalidad husserliana es que no se apela a los hechos. La importancia de esto radica en que constantemente el filósofo

⁵²¹ Scheler en su *Ética* menciona cómo entiende el hecho pero es un hecho puro o fenomenológico. Estos son lo dado *a priori* con un contenido intuitivo —como lo entiende Husserl— ni planeado ni construido por el pensamiento, sino que <<Ellos solos son —en cuanto dados ellos mismos—, con sus conexiones, “intuitivos” o “evidentes”. >> Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós Editores-Fundació Blanquerna, 2001³, p.107 De ahí la exigencia de que todo concepto o principio apriorico que se satisfaga mediante un hecho de la intuición es rechazado porque lo mentado, significado o convenido por estos conceptos o principios serían incognoscibles según su esencia. Ahora bien, lo *a priori* de estos hechos puros les viene en que se cumplen los conceptos o principios. *Cfr. Ibídem*; p.109

⁵²² *Cfr. Ibídem*; p.124

⁵²³ *Cfr. Ibídem*; p.135

⁵²⁴ Para Corominas Zubiri hace análisis de hechos, ya no hace descripción de hechos. (esto lo hace en algunas ocasiones). <<Por ello parece mejor hablar de un análisis de hechos zubiriano, en contraposición a la descripción de fenómenos husserliana>>. Corominas Jordi, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2000, p.273

⁵²⁵ *Cfr. IRE* p.21

español se refiere a esto como lo que le garantiza que no son concepciones sino cuestión de describir estos hechos.

Una objeción que se le puede hacer al hecho presentado por Zubiri radicaría hacerlo desde la misma descripción del hecho hecha por él. Justifiquemos esta afirmación:

Al empezar a describir este hecho lo hace mostrando estructuras desde las más patentes a las más recónditas pero que no se desligan de las anteriores, sino que de un modo circular, como ya lo venía haciendo desde sus segunda etapa, va mostrando estructura tras estructura de modo circular y concéntrico, es decir, lo concéntrico es la estructura radical o esencial por la cual se puede decir que las estructuras son por esta. Como el modo mostrativo radica en ir estructura tras estructura de modo que de ningún modo se desvinculan sino que se estructuran entre sí de manera que sin haber mostrado la estructura más aparente no se puede mostrar la segunda, y esto metódicamente es resultado de su esquema estructural de considerar las cosas por el maestro donostiarra. Ahora bien, pretende con esto mostrar describiendo estas estructuras que lo que está describiendo es un hecho. Tomando principalmente el ejemplo del acto de inteligir donde esto es más claro él declara que va a describir el hecho del acto de inteligir sólo como hecho real y físico⁵²⁶, sin analizar conceptualizaciones científicas o metafísicas. Esto no quiere decir que no pueda partir de tales consideraciones. Esto es precisamente la crítica que se le puede hacer a este pensamiento respecto al análisis del hecho, pues tanto la estructura del sentir y la impresión son mostradas como estructuras que posibilitan metódicamente la descripción de la siguientes estructuras, por ejemplo los modos ulteriores intelectivos, esto quiere decir que el maestro easonense parte para esto de dos concepciones que le atribuye al hecho: a) las estructuras del sentir y de la impresión son explicaciones científicas, por ejemplo, apela con los modos del sentir al animal y al hombre, está

⁵²⁶ Con la inteligencia sentiente como acto físico Zubiri se desmarca del distingo de Brentano de los actos psíquicos y físicos: << [...] la propuesta de Franz Brentano según la cual oír, ver, juzgar, creer o todo lo que es acto, etc., es psíquico, mientras que los contenidos aprehendidos en el acto son físicos, por ejemplo, el tono, el color. >> Max Scheler. *Los ídolos del autoconocimiento*. Trad. Vendrell Ferran. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, p.40 Pues, para el maestro donostiarra la congenieidad de la inteligencia y la realidad, y con ello la actualización de lo real en la inteligencia, son físicos.

comparación para mostrar el sentir intelectual cuya formalidad de realidad tiene por base las explicaciones bilógicas del hombre es resultado previo de considerar a la ciencia como explicación; b) al momento de esta consideración ya está aplicando su esquema estructural sobre estas explicaciones científicas, el resultado son las estructuras del sentir y de la impresión. Por lo que, el hecho ya contiene dos consideraciones previas que no obstante justifican que para todo el hecho sea patente, pues necesitaríamos considerar lo estructural como esquema para las cosas y las explicaciones científicas y dado que estas dos consideraciones son concepciones de las cosas, entonces el hecho que nos va mostrando Zubiri es una concepción. Ahora bien, tanto lo real y físico con que apela a este hecho, ya la realidad es una concepción, pues dejando a un lado que consideramos que lo real, como lo presenta él, es un residuo fenomenológico de la cosa, y por lo tanto ya es producto de un trabajo previo de fenomenología, no es tan patente para todos. Respecto a lo físico como hemos estado considerando es un garante e incógnita para el mismo pensador español, pues la falta de claridad de lo físico denota en cierta manera que su metafísica o lo físico, como trans, es precisamente la marcha intelectual del esclarecimiento de lo físico más allá de las explicaciones científicas, y que este trans, en lo físico, denota este incesante cuestionamiento por las cosas. Si apelamos a esto, entonces el hecho que considera el maestro easonense no es tan claro para el hombre que no tenga acceso a los adelantos científicos o al esquema estructural de las cosas.

Pero se puede considerar que este hecho no es tan claro porque, aunque es un hecho que se dé, no es tan claro en cuanto necesite mostrarse, es decir, la claridad del hecho radicaría en un asunto de mostración y no de que se dé. Pero si el modo en que sabemos que se da el acto del inteligir es porque Zubiri lo muestra, y si en ese mostrar ya están implicadas las dos consideraciones antes señaladas, entonces lo que nos queda es una obscuridad respecto al modo en que el acto del inteligir es un hecho. Como aprehensión puede decirse que no está el problema, sino que la manera de mostrar este acto como un hecho, en esto es en lo que yace la obscuridad.

Ante esta crítica se nos puede responder retrotrayendo a las enseñanzas de Husserl respecto al yo trascendental, aunque no realicemos la reducción fenomenológica para acceder al yo trascendental este yace en nosotros, sea en actitud natural y en una evidencia en una actitud fenomenológica. Esto se puede decir también respecto al hecho del acto del inteligir. Pero si a eso se une que Zubiri va ha mostrar esto en una descripción, entonces se puede responder que la falta de claridad por el hecho yace en que no lo tomamos como una descripción fenomenológica.

3.2.3. Lo talitativo-transcendental como método.

Como hemos estado mencionando en este trabajo: que Zubiri concibe o conceptúa lo que afirma, es pertinente aclararlo por medio de un distingo, pues una cosa es partir de concepciones y otra hacer concepciones. Para aclarar esto tomemos dos fragmentos de este pensador :<<El análisis de los hechos se mueve en las acciones y en las hábitos tomadas en y por sí mismas, pero estas hábitos conducen a algo que ya no es hecho sino término de una conceptualización estructural>>⁵²⁷ y <<Esta conceptualización no es un hecho [la impresión de realidad como facultad] —ya lo he advertido—, pero es a mi modo de ver la única conceptualización que permite dar cuenta del hecho de la impresión de realidad. La impresión de realidad es un hecho>>.⁵²⁸ Si partimos de que para él hay hechos y concepciones, estas citas muestran que la impresión de realidad, las acciones y las hábitos son hechos y lo que queda es describirlos. En cambio hay concepciones que dentro de su metafísica se muestran como descripciones estructurales, es el caso de la estructura que yace a las hábitos. Es decir, que las concepciones dentro de esta metafísica intramundana son estructuras que dan cuenta de lo real y físico de las cosas, en este caso del hombre. Aquí lo que hay que aclarar es que estas estructuras funcionan como un esquema que le permite al maestro donostiarra partir de los datos científicos hasta mostrar las estructuras

⁵²⁷ IRE p.95

⁵²⁸ IRE p.91

radicales que en este caso ya no alcanzan a explicar las ciencias y que aquí precisamente entra la filosofía. Así que va de estructuras que muestran como es tal cosa hasta las estructuras transcendentales que yaciendo en la misma cosa muestran lo radical o último de la cosa. Ahora bien, la concepción en este pensamiento radica en que con los datos en este caso científicos esquematiza a estos de modo estructural para empezar a comprender las cosas, es decir, parte de explicaciones ya dadas y pasa por medio de un esquema a estructurar estos datos para comprender lo que quiere mostrar, de aquí pasa a las estructuras transcendentales que sin ningún corte con las anteriores estructuras que son las talitativas pasa a la comprensión radical. Esto que hay que mostrar con más detenimiento es la conceptualización estructural a la que se refiere la primera cita. Los modos de realizar esta concepción es precisamente su ejercicio metafísico, y el camino para hacerlo es precisamente el método que estamos mostrando.

Si atendemos a la primera cita es claro que Zubiri, en su metafísica, hace concepciones estructurales, el modo de mostrar el concepto del tiempo o del espacio son ejemplos. De aquí que su concepción de conceptualización sólo se puede entender mostrando el ejercicio metafísico que va desarrollando en su obra y que no consta sólo de describir las estructuras, sino que implica mostrar su método. Es decir, el hacer las concepciones en esta filosofía radica en conceptualizaciones estructurales implicadas en el desarrollo de su metafísica. Ahora bien, esto de hacer concepciones a simple consideración es contrario a lo que afirma en la segunda cita respecto a los hechos. Ahí coloca el ejemplo de la impresión de realidad donde el análisis de este hecho está marcado en toda su obra y que consiste en que la inteligencia sentiente es un hecho, y lo que él hace es analizarlo. Aquí no habría cuestión a sus planteamientos, pero si tomamos el distingo que al principio hicimos de que se puede considerar hacer concepciones y partir de concepciones es cuando los análisis de hechos zubirianos no nos son tan claros. Aquí entraría lo que al principio del trabajo venimos considerando que el filósofo easonense parte de concepciones tanto para su metafísica como para su noología. Nuestra justificación radica en que no es que la inteligencia sentiente, y considérese sus modos, sea una concepción entendida como creación o

construcción, sino que para expresarse él tuvo que recurrir a un lenguaje ya concebido, si bien, va forjando neologismos estos no le resuelven todo, ideas, conceptos, concepciones de la ciencia, referencias, contrastes entre otras concepciones para darse a entender, todo esto lo está considerando para mostrar el acto intelectual. Los ejemplos yacen en las estructuras como la del sentir o la impresión donde tiene que recurrir a la ciencia para explicarse el acto mismo. Pues bien, al utilizar estas concepciones para mostrar algo que en su primer modo —la aprehensión primordial— es algo inexpresable y más que nada es sentido —como los otros modos de intelección— es a lo que metódicamente tuvo que recurrir para darse a entender y para mostrar esto. Es precisamente estas concepciones zubirianas a lo que nos referimos cuando decimos que él concibe o conceptúa lo que aparentemente es un hecho inexpresable.

Es decir, el maestro easonense procede a mostrar sus cosas físicas y reales porque tiene concepciones para ir las describiendo. Esto que podría ser una aberración desde su pensamiento, porque, por ejemplo, lo trascendental está dado en impresión de realidad, y lo que hace él es describir la estructura de ese trans, pero esto lo hace porque ya tiene concepciones por las cuales afirma lo que expresa. Por ejemplo, cuando menciona que hay un viviente que aprehende la formalidad de realidad, aquí saltan a simple vista —dejamos en consideración lo viviente y la aprehensión— formalidad y realidad. La primera es dada porque previamente está la explicación de la ciencia al hombre —éste es un animal de realidades según la concepción zubiriana— y al animal, sin apelar al animal, aspecto que no hace, su punto de comparación no serviría para justificar la formalidad del hombre (este es el problema que el seminario Zubiri le presentaba porqué tuvo que recurrir a la comparación de sentires entre animal y el hombre para mostrar la estructura de la impresión de realidad) por lo que esa formalidad, que tiene el animal, se lo explica la ciencia, así que como el maestro easonense apela a la comparación de cómo siente esa formalidad, tanto el hombre como el animal, se basa en lo que la ciencia ha explicado respecto a la estimulidad. Ahora bien, que muestre todo esto por descripción de estructuras es patente, pero que lo haga por concepciones estructurales al modo de la metafísica, ya no es tanto.

Aquí yace precisamente la cuestión zubiriana de la descripción de hechos, pues no está claro que los hechos que muestra sean tan puros para describirlos, sino que estos hechos están envueltos de concepciones por las cuales tuvo que partir él para mostrarlos como hechos y así describirlos. Este partir de concepciones es, en él, partir de concepciones estructurales que como tenemos que mostrar en los incisos siguientes es parte constitutiva de su método, por lo cual estos hechos parten de concepciones que son el producto del esquema estructural zubiriano aplicado a los datos científicos, en este caso, y por tanto el distinguo que hicimos de las concepciones, nos arroja que este pensamiento parte haciendo concepciones con su esquema estructural sobre datos que le proporciona otras concepciones sean científicas, teológicas, históricas o filosóficas. Es el esquema estructural lo que permite concebir lo concebido y así en caminarse a mostrar lo radical de las cosas. Esto implica que en el presunto análisis de hechos, por el filósofo donostiarra, yazca una concepción estructural de las cosas y esto gracias a un esquema que ve las cosas estructuralmente. Esto es claro en como considera al cosmos en cuanto materia, pues para él esta es una sustantividad. Y considerarlo así es conceptuarlo desde un esquema estructural donde cada cosa material funciona y tiene una posición análoga a como se conceptúa en una sustantividad con sus notas y su unidad.

3.2.3.1. La función trascendental como parte constitutiva del método.

En una primera aclaración sobre el método supuesto en la obra zubiriana cabe aclarar que si nos atenemos al método como método sin apelar en este momento a lo talitativo o trascendental, y como un proceder o camino que alguien tiene que emprender para aclararse y mostrar algo, no está enunciado o dicho por el maestro easonense que va seguir o proponer algún método. En esta tercera etapa de su pensamiento no hay una postura ante la cual él declare que va

a recurrir algún método, lo que hay son apelaciones a análisis⁵²⁹ de realidades y mostración de realidades por medio de análisis.

Si atendemos superficialmente a su pensamiento, el análisis y la mostración son lo que podemos entender como proceder explicativo en su obra. Ahora bien, estas maneras de proceder son apoyadas por otros dos recursos que ya había venido utilizando en su etapa ontológica: el recurso a la historia de la filosofía y el recurso a la etimología.

Si nos atenemos al procedimiento de mostrar y analizar se presenta una serie de concepciones en las cuales se apoyan estas dos maneras de conducirse zubirianamente. Estas concepciones hay que tomarlas como las piezas que construyen este pensamiento filosófico. Por lo que mostrar y analizar se apoyan en estas concepciones zubirianas para abordar y enunciar alguna cuestión que ya previamente tiene la intensión de ser tratada filosóficamente. Con esta afirmación sólo decimos que Zubiri tiende en la mayoría de su obra a tratar las cuestiones que plantea desde una actitud filosófica, en contraste con su obra teológica o de divulgación científica.

En una segunda aclaración sobre el método, que utiliza Zubiri en esta etapa, consiste que como no declara qué método está utilizando, tampoco enuncia un método talitativo-transcendental. Y es aquí donde cabe recalcar que él no declara que va a seguir un método talitativo-transcendental, sino que este método es recorrido, en cierta manera, en su pensamiento, que comprende toda la tercera etapa, es decir, la que llama metafísica. Este método esta interno en su proceder analítico y mostrativo, pero hay que plantear que al declarar: en cierta manera, lo que queremos decir es que este pensador español, en el despliegue de su pensar, trata lo talitativo y transcendental como piezas de su entramado reflexivo, son partes para explicar su metafísica intramundana. En un segundo momento son las piezas en que se sustenta el análisis y la mostración de la esencia de lo real.

⁵²⁹ Por ejemplo, dentro del análisis de la esencia que hace Zubiri en *Sobre la esencia* hay otros análisis para ir mostrando la esencia, por ejemplo, dentro de la mostración por el carácter entitativo individual de la esencia tiene que recurrir a un análisis para diferenciar la esencia como individualidad y la esencia en cuanto especie, aquí recurre a la historia de la filosofía para mostrar su concepción de esencia como *eidos* o especie: la *quiddidad* de la esencia.

Ante todo esto, estas concepciones zubirianas cumplen dos funciones en una lectura superficial de su pensamiento, pero que se dan como elementos metódicos del método:

a) Las concepciones zubirianas son partes constitutivas del pensar metafísico de este filósofo;

b) habría que mostrar que estas concepciones son apoyatura para el análisis y mostración de alguna cuestión que él aborda, aunque después esta cuestión se incorpore y quede envuelta como concepción zubiriana, y esto porque, al ser abordada estas apoyaturas y tratadas desde una metafísica que se va desplegando, estas adquieren su envolvente.

Pero hay un tercer momento que las concepciones cumplen en la metafísica zubiriana, y es que al ir desarrollando su metafísica fue recorriendo un camino, un método, sea el análisis o mostración, el recurso a la etimología o la historia de la filosofía, son recursos visibles en su obra y como recursos son apoyaturas para un método.

Ahora bien, este método se deja mostrar por estos recursos, pero en cierto modo, porque por ejemplo, cuando el filósofo easonense utiliza las concepciones que ya están envueltas en su metafísica para mostrar la esencia de lo real, uno se puede detener en el modo de mostrarla y percatarse que no sólo se agota su método utilizando estos recursos, sino que hay un método interno que sigue para mostrar esta esencia. Precisamente pretendemos mostrar este camino interno por el cual el pensador donostiarra sin declararlo, interpretamos, lo sigue.

Ahora bien, para justificar la función trascendental como parte del método zubiriano atendemos a una de sus afirmaciones: << [la] alterabilidad física es la caducidad talitativa de la esencia; y en función trascendental nos muestra un aspecto reducido de la esencia: la suficiencia como algo meramente <rato> en orden a ese <de suyo>, en orden a la realidad. >>⁵³⁰ Dejando a un lado el contexto y el motivo de estas palabras, lo que queremos mostrar es que el pensador español utiliza esta función trascendental para vislumbrar nuevos aspectos de lo talitativo, si bien, parte esta función de lo talitativo instauro lo trascendental.

⁵³⁰ SE p.464

Pero ¿qué es esa instauración de la función trascendental? que instaure una trascendentalidad. Zubiri no deja de mostrarnos eso trascendental, pero ese instaurar o implantar ¿es un cambio de perspectiva a lo que lo talitativo muestra? ¿Esta nueva visión o iluminación supone que se da en la misma realidad y en esta se da o descubre lo trascendental o <<de suyo>> de la realidad? Es decir, la visión y la implantación se nos transforma en una nueva pregunta ¿lo trascendental se da o es descubierto por la función trascendental?

Dos cuestiones le hacemos a esta postura zubiriana, si bien, muestra las dos funciones y también muestra esta participación de lo trascendental a lo talitativo, pero ¿acaso no es una función? Él no lo explica ni lo nombra como función.

Pero la cuestión más inquietante que le hacemos al filósofo donostiarra radica en que todo este puente de lo talitativo a lo trascendental deja dos serias objeciones que él no aclara:

a) Si lo talitativo determina lo trascendental, entonces lo talitativo se da su propia realidad, porque si lo <<de suyo>> es lo que hace que la cosa sea real y si lo talitativo por medio de una función trascendental instaure el <<de suyo>> entonces, lo talitativo por una función se da su realidad. Pero luego, el pensador español en el transcurso de su explicación del carácter trascendental de la esencia deja en perspectiva que lo talitativo es real por lo trascendental, ¿acaso este análisis minucioso de lo real en este pensamiento se limite a la pregunta de que todo este puente de lo talitativo a lo trascendental no sea sino un camino para mostrar la realidad de la cosa?;

b) no esclarece qué sea la función trascendental, aunque muestre la estructura trascendental de la esencia y con ello se muestre precisamente el <<de suyo>>, no hay una aclaración de la función.

Dejando a un lado estas cuestiones, entre 1962 y 1979 el maestro easonense desarrolló su concepción de realidad. Ya en los cursos posteriores a 1945 había mostrado lo que por esos años iba forjando como realidad. Con la publicación de *Sobre la esencia*⁵³¹ queda en cierto modo perfilado esta concepción

⁵³¹ Dentro de los recursos metodológicos que utiliza Zubiri para expresarse está el del tratado filosófico, *Sobre la esencia* es su primer tratado publicado en 1962. A este respecto P. Ramos aclara como hay que considerar esta manera del tratado como recurso metódico dentro de la obra

pero necesitará de los cursos que comprenden este periodo para esclarecer y apuntalar lo que entendió por realidad.⁵³²

zubiriana: <<El género literario utilizado por Zubiri es casi invariablemente el tratado filosófico. [...] Sólo en escritos que proceden de cursos o conferencias orales se permite un ritmo más pausado e incluso ciertas digresiones dirigidas a la complacencia del oyente más que a las exigencias del tema mismo; aún en estos casos, es patente la presencia de esquemas teóricos fuertemente trabados y un caudal desbordante de ideas. >> Antonio Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, p.353 Para P. Ramos Zubiri fue un tratadista a diferencia de los ensayistas como Unamuno y Ortega Cfr. *Ídem*.

⁵³² El aspecto metodológico que guía todo este trabajo zubiriano es: ¿Qué método utiliza para llegar a esta afirmación?: <<Enfrentados directamente con la realidad misma, es en ella donde ha de buscarse eso que es su esencia y cuál es la índole de aquellos cinco puntos [las tesis que quiere demostrar], es decir, cuál es esa que llamaba “función especial” que lo que designamos con el nombre de esencia desempeña dentro de la cosa real misma y por lo que ella es en sí misma. Esta función es lo que constituye la esencia como momento estructural “físico” de la cosa. He aquí lo que buscamos>>, SE p.100 junto a esta afirmación expone el hilo conductor que posibilitará su exposición sobre la esencia: <<El hilo conductor de toda esta investigación ha sido [es] la idea de que la esencia es un momento físico de la sustantividad>> SE p.343 La pregunta que planteo no sólo se refiere en un primer estrato a qué hace o el proceso visible del método, sino que conlleva a esclarecer un segundo nivel o estrato metodológico el cual pregunta cómo lo hace o el proceso interno del método que emplea para plantearse esa afirmación, es decir, lo que le pregunto al pensamiento zubiriano es ¿qué camino prosiguió para que al enfrentarse directamente con la realidad ésta le haya mostrado la esencia y luego él pueda afirmar tal cosa?, ¿qué método siguió para que se le vislumbrará la esencia desde la realidad?, ¿cómo lleva a cabo ese camino para declarar tal afirmación? La manera en que el maestro easonense muestra metódicamente en este trabajo la esencia es una cosa y otra él cómo llega metódicamente a la esencia desde un enfrentarse con la realidad.

El fin del tratado *Sobre la esencia* lo aclara Zubiri: <<Estamos esforzándonos, en efecto, por dar una conceptualización metafísica de la esencia y de sus notas, como momento de la sustantividad, a diferencia de la idea usual de la esencia como momento de la sustancialidad. >> SE p.293

El objetivo de *Sobre la esencia* es <<Por eso es conveniente ahora partir ya de la esencia así concebida e instalados en ella, construir unitariamente la idea de la esencia como momento esencial de la realidad sustantiva>>. SE p.343

La metodología que utiliza Zubiri en *Sobre la esencia* también lo aclara: <<Para ello necesitamos encontrar un órganon conceptual distinto también del usual; y este órganon adecuado nos lo suministra el estado constructo. No se trata, pues, de una mera descripción o ilustración lingüística, sino de una estructura real y física, independientemente de las vicisitudes de su expresión gramatical>>. *Ídem*. Esta apelación al estado constructo de lo real tanto física como real es el punto clave de toda la metodología zubiriana, pues desde sus trabajos de *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* ese encontrar la estructura del fenómeno cuestionado hasta la estructura de la esencia y después la estructura de la inteligencia sentiente que es ella una estructura, todas estas apelaciones a la estructura desde diferentes enfoques y acercamientos que hace Zubiri es lo que trataba de vislumbrar en sus mostraciones y abordajes de fenómenos. La manera de acercarse y conceptualizar esta estructura dependerá de diferentes recursos metódicos que a lo largo de su reflexión filosófica fue ejecutando, por ejemplo en *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* está la descripción, en *Sobre la esencia* está la mostración y descripción y en *Inteligencia sentiente* está la descripción del acto intelectual, pues bien, la manera de estas descripciones es lo que metodológicamente hay que esclarecer. Pero lo que debe quedar claro es que para Zubiri abordar y mostrar un fenómeno es esclarecer su estructura. El problema es que no nos dice qué entiende por estructura, lo que hay por parte del lector de Zubiri son conjeturas, nociones y claroscuros de que la estructura es aquello radical o esencial de que consta y es estructurado un fenómeno. Otro problema también surge si las estructuras de los fenómenos que nos muestra el filósofo donostiarra son efectivamente así como lo muestra o son mera construcción.

Si proseguimos el camino reflexivo zubiriano, es con la publicación de *Sobre la esencia* en 1962 donde su andadura metódica cambiará respecto a los análisis de fenómenos que en los cursos anteriores implementará para mostrar la estructura de los fenómenos que trato. Este cambio consiste en que, si bien, sigue apelando al análisis de la realidad o cosa⁵³³, la etimología y a la historia de la filosofía es, en lo que consideramos desde una interpretación de sus libros y cursos, en la función transcendental donde encontrará apoyatura metódica para mostrar toda una red conceptual para justificar su metafísica intramundana.

Ahora bien, esta <<función>> es pertinente acotarla en un periodo, en la reflexión zubiriana, que consideramos va de 1962 a 1970,⁵³⁴ la justificación de esto consiste en que este periodo mostró con amplitud en comparación con los

Una primera respuesta que declara Zubiri respecto al método que va a proseguir para mostrar la esencia de lo real es por medio de un análisis de las estructuras reales de la cosa real << [...] no habrá que buscar la esencia en el análisis metafísico de los predicados que se atribuyen a la cosa, sino, por el contrario, en el análisis de las estructuras reales de ella, de sus notas y de la función que éstas desempeñan en el sistema constitucional de su sustantividad individual tanto estricta como singular.>> SE p.177 Este análisis recae en lo real y con ello la posibilidad de mostrar la esencia de esta, esto es porque <<Es la esencia [es] como momento “físico” de la cosa real. >> *Ídem*. De aquí que el análisis que pretende realizar el maestro español empiece mostrando el momento físico de la raíz de la realidad sustantiva y que no es otro que la esencia, este primer mostrar es lo tal como se muestra la esencia física. Con esta declaración del análisis de la esencia se expone el método que Zubiri quiere emprender, pero no sólo en lo tal consiste este proceder, sino que apelará a lo metafísico <<La esencia que buscamos es, pues, la esencia “física” y no la llamada esencia “metafísica”. A esta última llamaría personalmente “esencia conceptiva”, porque lo que hemos de decir de la esencia física es también rigurosamente metafísico, No es cuestión de preferencias>> SE p.178 Lo que hay que resaltar de esta declaración zubiriana es esa manera metódica que sugiere que si bien va a empezar de lo físico de la esencia también se referirá a esta en cuanto constructo como talidad, metafísicamente referida. Estas palabras sugieren un camino que ya venía preparando Zubiri en sus cursos anteriores que va de lo físico a lo metafísico, en una especie de trecho que no abandona o niega y que consta de un deambular entre lo físico y lo metafísico. Aquí logra depurar y mostrar ese camino o método aplicado a la esencia de lo real. La pregunta recae en ¿qué pasa entre ese trecho o camino?, ¿cómo va de lo tal a lo <<transcendental>> o de lo físico a lo metafísico?

Para ir mostrando la esencia de lo real, Zubiri empieza por presentar las notas esenciales o las notas constitutivas de la realidad sustantiva, y que no es otra que la esencia. En este mostrar estas notas constitutivas va ir presentando lo tal de esas notas, y esto está justificado por que la esencia es física. Pues bien, al ir mostrando lo tal lo va haciendo desde una perspectiva filosófica.

⁵³³ Zubiri utiliza el término cosa como << cosa tiene el sentido amplio y vulgar de <algo>, cualquiera que sea su índole>> HD p.79

⁵³⁴ Ya Antonio González considera que a partir de los años 40 hay en Zubiri una etapa de maduración en su pensamiento hasta los años 60 con la plena madurez intelectual, así que González considera pertinente dividir en fases este pensamiento maduro: Aun así se podrían distinguir fases en esta etapa de plena madurez, que se reflejan en las diferencias apreciables entre su obra *Sobre la esencia*, del año 1962, y su trilogía sobre la Inteligencia sentiente, publicada a comienzos de los años 80 >>. Antonio González, <<El <lugar geométrico> de la realidad, en: Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Editorial Biblioteca Nueva, 2010, p.171

cursos posteriores a 1945 su concepción de realidad. Caso contrario de la periodización que propone Antonio González en la obra madura de Zubiri y donde su justificación radica en la madurez que muestra en *Sobre la esencia* respecto a *Inteligencia sentiente* donde ya hay plenitud en el pensamiento zubiriano, ante esto consideramos que algunas de sus concepciones alcanzan madurez en *Inteligencia sentiente*, otras continuaría sosteniéndolas, por ejemplo, en el primer caso es claro su concepción de realidad y el cambio a reidad, y en el segundo caso la historia o la concepción de religación seguirán sostenidas en la etapa de madurez. Otra cuestión que imputamos a González es que los criterios que da para considerar esta división del pensamiento de madurez zubiriano son desde el lugar de lectura en que leyó y se puede leer la obra zubiriana, pero que no está atendiendo a una lectura donde el despliegue de la reflexión zubiriana nos puede constatar que hay trabajos y cursos donde tanto *Sobre la esencia* como *Inteligencia sentiente* son consecuciones de estos esfuerzos previos.⁵³⁵

Pero volviendo a la exposición, hay que tener en cuenta que los cursos posteriores de 1962 hasta 1979 tienen objetivos de aclaración, desarrollo y profundización a objeciones que le fueron referidos a su libro *Sobre la esencia* —incluyendo su objeción a la falta de desarrollo de la fundamentación de la

⁵³⁵ Si bien da las razones Antonio González por las cuales se puede dividir el pensamiento maduro zubiriano en dos polos: <<Por un lado, puede pensarse que la filosofía de Zubiri es, ante todo, una metafísica trascendental de la realidad [...] Se puede decir que esta lectura de Zubiri fue la más usual a partir de la publicación de su libro *Sobre la esencia* (1962). Y posiblemente sea Ignacio Ellacuría el representante más conspicuo de esta interpretación. >> el otro polo es: <<A partir de la publicación de los tres volúmenes de Xavier Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983), se fue abriendo paso otra lectura de la obra de Zubiri, que podríamos llamar <<fenomenológica>> o <<noológica>>. Desde esta segunda perspectiva, la <<filosofía primera>> de Zubiri sería una filosofía de la inteligencia (una noología) de carácter descriptivo, y no explicativo. Esta filosofía de la inteligencia sería la puerta de entrada a la obra de Zubiri, y a partir de ella habría que situar críticamente las distintas afirmaciones del filósofo sobre la realidad. >> Antonio González, <<El <lugar geométrico> de la realidad, en: Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Editorial Biblioteca Nueva, 2010, p.172 Aquí habría que preguntarle a Antonio González que independientemente de la lectura que se haga de la obra de Zubiri desde la *Inteligencia sentiente*, entre *Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente* hay cursos donde hay descripciones fenomenológicas y donde la noología está presente, ¿acaso no está en su trabajo *Respectividad de lo real* o en su curso sobre el tiempo o las notas a la materia? La división que presente González corresponde el lugar de la obra zubiriana desde donde se puede hacer la lectura de su obra, pero no atiende una lectura a la par de cómo fue desenvolviéndose el pensar zubiriano, esto muestra que las obras consideradas como polos para dividir su pensamiento son consecuciones de trabajos y cursos previos donde fue prosiguiendo y esclareciendo un trabajo metafísico, esto sin caer en el polo de *Sobre la esencia*.

inteligencia y que Zubiri en su prólogo de *Inteligencia sentiente* se justifica—, hay que considerarlos como parte de la mostración de la realidad. Este motivo hace que periodicemos esta etapa zubiriana en razón de que en ella se muestra lo que entiende por realidad y en segundo momento se muestre en ciernes su concepción de inteligencia, ambas concepciones encontrarían su respectividad para explicarse en este periodo —la inteligencia gozará de una mostración más pormenorizada en su *Inteligencia sentiente*, pero en este periodo que estamos acotando se ve su incipiente origen respecto a la concepción de realidad—.

Esta apelación a la concepción de la realidad, en cuanto a su orden transcendental en Zubiri, está justificada, porque, para mostrarla recurre metódicamente a la función transcendental, y este se nos ha aparecido como una nueva apoyatura en los recursos metódicos zubirianos.

Apelando a un primer momento metodológico, en el cual recurre el maestro easonense para desplegar su pensamiento, este radica en el uso de la historia de la filosofía, en la consideración etimológica y en los análisis a los fenómenos cuyo abordaje es el motivo del problema expuesto por él. En ocasiones sus análisis subsumen las dos apoyaturas anteriores o en ciertos momentos procede a la numeración o descripción de la cosa. En este primer momento metódico también se puede ver los dos niveles que hemos estado manejando: el qué hace y cómo lo hace.

Pero también se puede entrever en su camino reflexivo un segundo momento más interno y en cierta manera más conceptual en cuanto que es una construcción conceptual para mostrar dos objetivos de su pensamiento: a) Una metafísica intramundana; b) y con ello conceptualizar la realidad y la inteligencia.

Este nuevo recurso metódico, que él no lo nombra así, pero que es utilizado como apoyatura conceptual para mostrar una metafísica es una <<función>>, ésta está concebida y sustentada por otros recursos metódicos, estos son concepciones que irá forjando para justificar esta función. Así que la metafísica zubiriana está construida sobre concepciones que implican una función que posibilita una metafísica. De ahí que la aclaración de la realidad nos permita mostrar este recurso de la función transcendental como una apoyatura conceptual

fundamentada en concepciones zubirianas previas y que todo esto posibilita el mostrar, y en ello la construcción de un pensar que acusa de ser metafísico.

Visto metodológicamente este segundo momento de los recursos metódicos zubirianos es un recurso que se atiene a esta función como posibilitadora de un pensar metafísico, que esta función sea parte de esta metafísica y que en cierto modo todas las concepciones previas que posibilitan esta función sean parte de esta metafísica, es un problema que recae en cómo concibe su metafísica Zubiri.

Así que, lo primero que hay que afirmar es que la metafísica, y con ello lo físico en este pensamiento, requirió clarificar la realidad, y en esta aclaración se mostró qué es esto de una función transcendental. Hay que tomar en consideración que al mostrar qué es esta función va implicado una serie de concepciones que el mismo ejercicio zubiriano requiere para ir dilucidando esta función. Si tomamos como punto de arranque la realidad es porque la función transcendental está implicada en lo real, es función que posibilita algo, pero también es función que parte de algo. Si se quiere constatar una justificación de porqué el interés de esta función, es porque nos permite acceder a un pensar que se dice metafísico, y si nos permite acceso es porque implica un camino que nos lleva a ello. Pero lo podemos considerar como un puente que parte y termina en algo, este puente es esta función, esto nos refiere que este andar por este puente es un camino, un atravesar, un método que está incardinado en la reflexión zubiriana.

Aquel primer momento, externo, donde utiliza el análisis⁵³⁶, la etimología o la historia de la filosofía está al servicio o es utilizada en miras a un solventar o

⁵³⁶ En el pensamiento zubiriano el sentido que tiene el término análisis requiere una aclaración. Si se toma el ejemplo del análisis que hace de la *quiddidad*, lo que muestra por medio de un análisis, así se entiende ahí por análisis lo siguiente: a) Presenta como a conceptuado el *eidos* o la especie la tradición filosófica, en su caso muestra la postura platónica y aristotélica; b) Zubiri disiente de estas posturas sobre la especie —porque lo conceptúan desde una predicación— y da las razones de ello; c) da su propia concepción de lo que considera la *quiddidad* o especie —aunque este último término no lo maneja Zubiri en cambio maneja en el primero— no ya desde la predicación sino que desde la constitutividad de la esencia.

El muestra la pertinencia de una esencia *quidditativa* que es un momento derivado y no siempre existente de la esencia constitutiva, es decir, que dentro de las notas constitutivas <<aquellos momentos suyos que son articulables en forma, por ejemplo, de género y diferencia. Sólo este último *quid*, sólo es la esencia, es *quiddidad*, a saber, especie. >> SE p.228 Esta *quiddidad* es física y un momento de lo constitucional esencial. Aunque se puede cuestionar que pasa con lo

abordar un problema, pero este segundo momento, más interno, en el camino para abordar los problemas es propositivo, pues al implicar una metafísica ya por ello adquiere un rango en dos momentos:

- a) como apoyatura metódica,
- b) como posibilitador de una metafísica.

También se tendrá que considerar que los recursos del primer momento están al servicio de este segundo momento por lo cual dejan de ser momentos para pasar a considerarse como niveles metódicos para abordar un problema. Y es que si los llamamos momentos es porque, a simple consideración, pueden presentarse como momentos para abordar un problema, pero cuando el segundo momento implica un pensar propositivo, entonces los recursos del primer nivel

que en términos clásicos se llaman los predicables, en este caso lo propio y el accidente, el mismo Zubiri expresa esta ausencia, que no lo es porque la *quiddidad* que él está mostrando parte de una sustantividad y en una esencia constitutiva por lo que los accidentes y el propio no proceden en una unidad estructural de notas. Pero este acercamiento de lo que a su entender es la quiddidad es un primer rasgo de lo que es, el maestro donostiarra afronta un segundo rasgo más profundo de lo que es *quiddidad*. Esta manera en que lleva a cabo su análisis ya se había mostrado en sus primeros artículos, pues en este tercer paso procede a mostrar su respuesta a la cuestión previamente planteada por medio de círculos donde el centro es lo que en *Naturaleza, Historia, Dios* llamó la estructura o lo radical de una respuesta que supuestamente responde al problema. Este proceder por círculos concéntricos, donde cada círculo es una respuesta y que sin negarse van ahondando en la respuesta radical, aquí también lo aplica Zubiri. Esto es parecido a lo que hace Ortega y Gasset en sus lecciones de curso *Qué es filosofía*. Si volvemos a la primera respuesta zubiriana ésta se vislumbra como un primer círculo, ahondando en esta circularidad llega a una segunda respuesta sobre la *quiddidad*. Tomando la división que hace de la esencia: constitutivo y *quidditativo* presenta un nuevo rasgo de este segundo << [...] la especie, la *quiddidad*, se funda en una línea muy precisa, en la línea de la *multiplicación* física y real de sus esencias constitutivas. Multiplicación es el proceso físico de <producir> multitud. >> SE p.233 Es decir, que la esencia constitutiva va ser *quiddificable* cuando pueda transmitir genéticamente su esquema constitutivo (por esquema constitutivo entiende Zubiri cuando hay una replicación de algunas notas constitutivas por medio de transmisión entre generantes y generados desde el generante, a este esquema le llama *phylum*.) <<La condición necesaria y suficiente para que una esencia constitutiva sea especiable o quiddificable es que sea esquematizable. >>SE p.311 Ahora bien, esto no quiere decir que la especie conceptivamente como género, diferencia y especie quede mostrado en un primer círculo del análisis sino que la *quiddidad* no se agota aquí, sino que pasando a un segundo círculo de su análisis Zubiri pretende mostrar que esta concepción de especie supone una noción de especie física que es la que el filósofo easonense muestra como la transmisión del esquema constitutivo, y como este es transmitido desde la esencia constitutiva del generante que es físico, y por lo tanto, la *quiddidad* es física. Esto arroja que el análisis zubiriano es por circularidad y es para mostrar que la esencia *quidditativa* es un momento de la esencia constitutiva, que además es física y todo lo que de ella puede decirse ya es pura concepción —la especie de la tradición o escolar—. Ahora bien, estos tres pasos metódicos antes señalados son lo que llevan a realizar al maestro donostiarra y llamar a este proceso, análisis.

pasan al servicio de este segundo momento adquiriendo un nivel operatorio y con ello estos momentos pasan a establecerse como niveles metódicos.

Este segundo nivel es más profundo que el primero, porque es el que posibilita todo un andamiaje conceptivo para proyectar una metafísica, si es posibilitador es porque no sólo da, sino presupone otras concepciones que adquieren una importancia para mostrar esta metafísica.

Hay que considerar que lo que permite estos niveles metódicos tiene diferente objetivo:

- a) El primer nivel metódico es para mostrar el abordaje de un fenómeno,
- b) El segundo nivel metódico es para generar una reflexión y para posibilitar una proyección. Hay que poner atención a los verbos generar y posibilitar.

Ante lo dicho procedemos desde un acotamiento en la etapa llamada metafísica zubiriana que va de 1945 a 1983, pero que por el abordaje de la realidad y su unidad con la inteligencia consideramos que de 1962-1973 hay una mostración respecto a la realidad con un poco de más detenimiento en comparación con los años posteriores donde la inteligencia gozará de mayor estudio. Es claro que el maestro donostiarra no abandonó la unidad realidad y inteligencia desde su etapa metafísica, pero si en esta etapa hacemos un pequeño corte donde precisamente desde 1962 hasta 1979 hay un detenimiento en la realidad y que va decreciendo en favor de la inteligencia sentiente, es conveniente señalar metódicamente esta época de su etapa metafísica donde su interés era mostrar la realidad y con ello en menor medida la inteligencia.

3.2.3.2. El análisis como parte constitutiva del método.

3.2.3.2.1. La descripción estructural circular para mostrar la estructura radical.

a. Diferencia entre proceso y estructura (y el posible esclarecimiento de la estructura formal)

Antes de mostrar las descripciones estructurales que realiza filósofo donostiarra en el desarrollo de su pensamiento es necesario señalar la diferencia

que él mismo indica en *Inteligencia sentiente*⁵³⁷ respecto a estructura y proceso. Esto es importante señalarlo porque puede parecer que en su pensamiento metódicamente son iguales, pero la diferencia es pertinente en cuanto que la descripción que hace es tanto para procesos como para estructuras. Aunque no esclarezca esta diferencia, él supone que al describir y al indicar que lo que describe es un proceso o una estructura queda claro. Si atendemos a estos dos caracteres metódicos que indican que es un proceso y una estructura nos encontramos que para el proceso, por ejemplo, el sentir, nos presenta en su descripción un paso que posibilita otro paso consecutivo, es decir, que no se dan al mismo tiempo los pasos, sino que son posibles porque hay un paso anterior que lo posibilita. En cambio la estructura es presentada, por ejemplo, la estructura del inteligir sentiente, como una unidad de momentos que son estructurados por la unidad estructural que es el acto intelectual sentiente⁵³⁸, es decir, que no hay pasos, sino momentos que se dan al mismo tiempo, y que al describirlos tiene que hacerlo momento por momento pero que estructuran una unidad. Esta diferencia puede quedar más clara atendiendo a las mismas descripciones que a modo de ejemplos vamos a mostrar a continuación de este señalamiento. Pero hay que tener también en consideración que el pensador español emplea la estructura como un recurso metódico por el cual no solo describe estructuras, sino que muestra descriptivamente estructuras que implican procesos, el caso más notorio es cuando al mostrarnos la inteligencia sentiente, dentro de la descripción de ésta, presenta el proceso del sentir. Aquí lo que hace es utilizar la noción de estructura

⁵³⁷ Cfr. IL p.16

⁵³⁸ La unidad estructural estructura momentos que pueden ser considerados estructuras, pero que por sí solos no se pueden considerar sistemas, sólo la unidad estructural es sistema porque estructura estos momentos, pero estos implican en respectividad la unidad estructural. Esto se expresa con las preposiciones <<de>>, los momentos son respectivos a otros momentos, y <<in>>, la unidad estructura estos momentos para que conformen una estructura respectiva entre estos momentos. Ahora bien, Zubiri no menciona que la inteligencia sentiente sea un sistema estructural, sino que es una estructura cuyos momentos son respectivos y conforman la unidad estructural. Es el caso, por colocar un ejemplo, del sentir y de la impresión. Cada uno es un momento que estructura a la inteligencia sentiente. Cada momento es presentado en la noología como estructura: la estructura del sentir, y más profundo y en ésta, una estructura impresiva, es decir, la estructura del sentir, en su nota afectora le lleva al maestro donostiarra a presentar otra estructura que es la impresión, no son estructuras que estén separadas entre ellas, sino que son momentos que se estructuran al mismo tiempo.

como un recurso metódico que implica una visión o esquema por el cual, al modo de un lente, ve las cosas.

Esto que puede parecer algo simple en cuanto como esquema procede a describir las cosas como estructuras no es aclarado por el filósofo easonense como un recurso metódico. Ante esto tenemos dos empleos de la noción de estructura en Zubiri: como recurso metódico que funciona como un lente o esquema por el cual ve las cosas como estructura y segundo, que al tener este esquema procede a describir las cosas como estructuras, por eso cuando acomete la reflexión del tiempo no solo lo esquematiza como estructura, sino que lo presenta descriptivamente de modo estructural, es decir, describe estructura por estructura que implican una circularidad estructural que muestra metódicamente que las estructuras no se cortan, sino que son respectivas de modo que aunque él no lo exprese, lo podemos considerar, trayendo el influjo de Ortega: el modo circular, ya que de este modo al mostrar la descripción, el pensador donostiarra, lo hace de un modo circular concéntrico de manera que las estructuras no se cortan, sino que se van implicando sucesivamente de un modo circular, pues la primera estructura permite otra estructura más profunda, esto que podría parecer un proceso, no lo es porque precisamente al mostrar estas estructuras de un modo circular lo que hace el filósofo donostiarra es darnos la descripción de una estructura. Que ello implique mostrar estructura tras estructura sólo quiere decir que se dan al mismo tiempo, es si se quiere expresar en términos zubirianos, momentos estructurales que estructuran la estructura que él describe. Este no cortarse las estructuras y en cambio darse respectivamente y al mismo tiempo denota que lo que él describe en sus cursos al abordar la realidad es metódicamente dos caracteres de la estructura: tanto tener un esquema o visión estructural de las cosas como describirlas de modo que se muestre estas estructura. Al hacerlo lo que muestra es lo que a simple consideración metódica se puede señalar que lo que hace es describir estructuras. Esto implica un esquema y un recurso de descripción por medio de ir mostrando estructura tras estructura de un modo circular concéntrico como momentos que estructuran la estructura de la realidad que esta abordando. Por eso el filósofo easonense no expresa que lo

que hace es una descripción de procesos, sino de estructuras. Pero que en la descripción de estas estructuras haya algunas estructuras que impliquen procesos esto no anula la consideración que interpretamos del modo metódico que procede él estructuralmente.

Ante esto puede señalarse que Ellacuría ya había tratado esta noción de estructura que bien lo declara no esclarece Zubiri en sus trabajos. Si bien, Ellacuría presenta la estructura tanto como recurso metódico así como el motivo por el cual el maestro donostiarra pudo forjarlo. Pero también hay que considerar lo que él mismo sugirió en *Inteligencia sentiente* respecto a la estructura como lo real que actualiza la inteligencia. Esto que puede presentarse como una justificación por la cual el filósofo easonense pudo en cuanto acto intelectual forjar la visión estructural es conveniente mostrarlo. De aquí que caben tres posiciones ante lo estructural en cuanto a cómo se da lo estructural como visión en Zubiri, es decir, porqué lo estructural es un esquema:

- a) Como ya lo dijo Ellacuría por un influjo de la ciencia y la lingüística;
- b) aquí se puede recurrir al maestro easonense en lo que presenta en *Sobre la esencia* y cursos. Pues esta manera de presenta la estructura es precisamente en descripción. Aquí funciona de manera descriptiva, como recurso. Pero también se da como las estructuras en que se actualizan en la inteligencia. Así las cosas son estructurales <<de suyo>> y se actualizan como estructurales, por eso la inteligencia las describe de modo estructural;
- c) también se presenta en la *Inteligencia sentiente* como creación racional. Aquí lo podemos considerar noológicamente, pero también, aunque el filósofo donostiarra no lo indica, como la justificación por la cual desde un acto intelectual se esquematiza las cosas como realidades. Esto implicaría subsumir la postura ellacuriana y la misma postura zubiriana de que la realidad es estructural y se me actualiza como estructura. Para justificar esto mostremos qué indica Zubiri con creación racional, para así mostrar que esto puede considerarse como una justificación zubiriana desde el acto intelectual de porqué considera la realidad como estructura.

En cuanto lo estructural es un sistema constructo de notas (ésta tiene su realidad como siendo nota <<de>> las demás) y es creación libre de la razón. Entiéndase que esta creación proviene del logos intelectual porque <<Yo construyo libremente a base de perceptos, fictos, conceptos y sobre todo de afirmaciones. >>⁵³⁹ Es decir, <<cuando el logos recae sobre notas presuntivamente últimas e irreductibles, tenemos el logos radical de la realidad profunda. Esta unidad es libremente creada. La actualización de la realidad profunda física en esta unidad confiere a esta unidad el carácter de contenido de aquella realidad profunda. >>⁵⁴⁰ Esta unidad coherencial de notas es la esencia y <<La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente [...] la esencia. >>⁵⁴¹ Pero << [...] el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda será siempre cuestión abierta. >>⁵⁴² Aquí yace la intelección racional y la irrealidad del logos mediante la cual afirma la realidad constructa (y que la razón toma como principio y canon como apoyo para fundamentar lo real. Tomando este apoyo lo racional dota creativamente a la realidad profunda de un contenido fundamental. Esto es la creación racional) y que la razón entiende como fundamento de lo real. Es decir, los modos de la creación racional son la creación del contenido de la realidad profunda. Consideramos que es el segundo modo de creación racional que muestra Zubiri, el cuál puede justificar su esquema. Pues como ya nos referimos a que la creación racional se apoya en lo campal de lo real es por homologación de la estructura campal como fundamento a la realidad profunda como la razón crea el contenido de la realidad profunda. Es el modo de dotar a la realidad profunda de un contenido de estructura básica apoyado en lo campal lo que el maestro español llama homologar⁵⁴³. Esto es la creación de la razón por la cual <<por la sistematización libre se dota a la realidad profunda de

⁵³⁹ IRA p.128

⁵⁴⁰ IRA p.114

⁵⁴¹ *Ídem.*

⁵⁴² *Ídem.*

⁵⁴³ *Cfr.* IRA p.133

estructura básica. >>⁵⁴⁴ Con esto, que parte de la filosofía zubiriana, se puede justificar porque él lleva a cabo metodológicamente la visión o esquema estructural de las cosas. Esto es porque en este pensamiento se da una creación racional que parte de la afirmación de la estructura en lo campal y como éste es sentiente, por lo tanto se sigue manteniendo su afirmación de *Sobre la esencia* de que lo estructural de la cosa se le actualiza a la inteligencia en impresión de realidad. Por eso él homologaría, en la razón creativa, lo que proviene en la afirmación de la estructura de la cosa <<en realidad>>, por la campalidad de lo mismo real.

Esto que muestra en *Inteligencia sentiente* puede retrotraerse en cuanto metódicamente aclaremos por qué el maestro donostiarra tiene un esquema estructural. Y lo tiene porque, en acto intelectual, ejerció una creación racional que partiendo de lo real impreso puede esquematizar la realidad como estructura. Pero cabría plantearse si hizo este momento del acto intelectual que describe en *Inteligencia sentiente* para ir desarrollando su filosofía antes que escribiera *Inteligencia sentiente*. Esto no lo podemos saber, pero que según su noología lo hace la ciencia esto sí lo podemos aplicar como influjo en su pensamiento. Es decir, en su noología describe como modela, homologa y postula la ciencia como creación racional, que esto lo haya hecho antes que lo describiera en *Inteligencia sentiente* no lo podemos saber, pero lo que sí sabemos, y por medio de sus biógrafos y de sus mismos escritos y cursos, es que tuvo una influencia de la ciencia y la lingüística, por lo que si éstos realizan lo que describe en su noología es pertinente afirmar que él, en cuanto que es lo que disponemos como justificación, apelo a las creaciones racionales científicas. Aquí sí podemos, al menos, afirmar que él tuvo los resultados de las creaciones racionales de la ciencia, que él las haya tenido no lo sabemos, pero de que él haya tomado estas creaciones que otros las hicieron también se justifica en que era histórico. Tanto la tradición científica como el avance de estos no le eran ajenos, por lo que si decimos que Zubiri tuvo en estas creaciones racionales una justificación para esclarecer su visión o esquema estructural es porque él era una realidad histórica.

⁵⁴⁴ *Ídem.*

Pero esta consideración desde la noología a lo estructural de las cosas como creación racional, y que no contradice lo señalado por él en *Sobre la esencia* de que lo estructural de la cosa se me actualiza en impresión de realidad, es aspecto que queda aclarado en *Inteligencia sentiente* desde el acto intelectual. Pero se podría imputar la postura de Ellacuría, pues esta tampoco se contradice, sino que implica que en el logos en su irrealidad del contenido de la realidad y afirmado se da la estructuración de las notas que afirma la ciencia. Zubiri lo ejemplifica en la física cuando describe que partiendo de las notas de los cuerpos y afirmando su contenido <<de realidad>> como estructura en movimiento del logos sentiente, puede ahora la creación racional fundamentar la realidad profunda como estructura: <<Fundamentar es ahora estructurar.>>⁵⁴⁵. Así desde las posturas zubirianas se implican las dos posiciones que señalamos anteriormente. Pero también cabe sugerir que con esto, el pensador easonense está justificando, aspecto que no lo dice, pero que cabría suponer para explicarse por qué éste posee este esquema estructural. Este implicaría justificarse desde los mismos planteamientos zubirianos cuando describe la creación racional. Con ello no rechazamos ni la postura ellacuriana, ni lo dicho por el maestro donostiarra en sus cursos, pues lo único que hacemos es considerar como justificación de lo que hace Zubiri metódicamente en la descripción desde sus planteamientos para el acto intelectual.

Pero bien lo afirma Ellacuría, que posiblemente lo estructural en el pensador easonense le venga de la lingüística y de la ciencia, esto también a parte de la justificación ellacuriana, es al menos como lo interpretamos, esto se puede interpretar como una posición histórica que justifica que Zubiri haya apelado a la creación racional que tiene la ciencia, y que como él lo señala, está abierto al cambio. De aquí que la visión estructural de las cosas que le proporciona la ciencia lo hace porque es un ser histórico, cómo lo haya hecho, esto lo muestra como creación racional que hace el acto intelectual —y esto considerado desde su noología aplicada a él como animal de realidades—. Que él lo haya realizado, no lo sabemos, pero que se lo haya apropiado de la ciencia esto lo constata su

⁵⁴⁵ IRA p.125

constante apelación a la ciencia. En cambio, el modo de utilizar lo estructural como recurso metódico en cuanto al describir las cosas como estructuras y al mostrarlas como estructuras. Ya esto implica absorber la visión estructural como un recurso que se expresa como descripción estructural.

Con todo lo dicho posiblemente se pueda esclarecer porqué el filósofo donostiarra al momento de describir estas estructuras la presente como estructuras formales. Pues aunque tampoco lo esclarezca se puede considerar que cuando nombra que va a describir estructuras formales lo hace desde un esquema estructural. Nunca dice que va a describir <<estructuras materiales>>, y no lo hace, porque lo que está describiendo son estructuras que desde su acto intelectual, y con ello en su justificación de la creación racional, se le actualizan las cosas como estructuras —esto considerado desde su noología aplicada a su mostración y desde su razón sentiente—. Si estas estructuras formales, sean por un influjo de la ciencia o la lingüística, son, es porque se presentan desde un acto intelectual —atendiendo a todo el despliegue intelectual desde la aprehensión primordial hasta la razón sentiente—.

• • •

Ahora bien, con lo anteriormente aclarado sobre el distingo entre proceso y estructura, podemos detenernos en la parte que más caracteriza al método talitativo-transcendental, y que consiste en la descripción estructural circular para mostrar la estructura radical. Ya esta descripción implica todos los momentos que en sus dos niveles hemos ido mostrando. Así que con estos ejemplos que aduciremos para mostrar esta descripción ya le va la aplicación de los recursos metódicos que al servicio de la descripción conforman en su parte más externa este método.

En el párrafo &149 de *Ideas I* de Husserl donde aborda el problema de la constitución fenomenológica se encuentra un párrafo que implica que hay una abordamiento categorial a partir de las exposiciones husserlianas por parte de Zubiri, y esto es constatado cuando éste describe el tiempo, el espacio y la

materia. Las ideas centrales de este párrafo las cuales se muestra esta invitación dicen:

La cosa se da en su esencia ideal como RES TEMPORALIS, EN LA “FORMA” NECESARIA DEL TIEMPO. La “ideación” intuitiva (que en cuanto visión de un “idea” es aquí muy particularmente digna de su nombre) nos da a conocer la cosa como durando necesariamente, como por principio extensible sin fin por lo que a su duración respecta. Captamos en “INTUICIÓN PURA” [...] la “idea” de la temporalidad y de todos los momentos esenciales encerrados en ella.⁵⁴⁶

La cosa también es conforme a su idea en *res extensa* y *res materialis*. Por lo que aclara Husserl <<Lo que exponemos aquí no es “teoría”, “metafísica”. Se trata de necesidades esenciales, insuprimiblemente comprendidas en el nóema de cosa y correlativamente en la conciencia que da las cosas>>⁵⁴⁷.

Si paramos en la obra zubiriana de 1970 encontramos ejemplos de una <<actitud>> fenomenológica para abordar y responder por la estructura radical del fenómeno cuestionado. Lo que pretendemos mostrar es cómo lleva a cabo esa actitud Zubiri recurriendo a los análisis fenomenológicos, al abordar estructuralmente el fenómeno y al modo de ir a esa estructura del fenómeno que él lleva a cabo para comprender el fenómeno. Respecto a la circularidad de su proceder estructural lo sigue utilizando al abordar la realidad que quiere estudiar. Esta manera de ir presentando por medio de estructuras de manera que de un modo circular no se separen y si unan con la mirada de un punto que es la estructura esencial, no es otra que lo que utilizó en sus análisis en *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* y cursos posteriores a esta.

Pero si ya desde *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* había acusado de que su intención era llegar a la estructura esencial de la cosa, es a partir de *Sobre la esencia* donde el modo de proceder es por mostración estructural. En la década del 70 y en *Inteligencia sentiente* el mostrar estructuras es un modo de ir abordando y circunscribiendo la esencia de la cosa problematizada.

Si buscamos porqué procede el filósofo donostiarra a mostrar por estructuras las cosas una primera respuesta es porque ve las cosas estructuralmente, es

⁵⁴⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.452

⁵⁴⁷ *Idem*.

decir, su tomar o visión de la realidad es estructurante. Basta colocar lo que él muestra respecto al cosmos como una estructura donde es estructurada por las cosas materiales. Pero esta visión estructurante de la realidad y el modo como va mostrando estructura tras estructura en lo que se podía llamar su análisis estructural, y que no es otra cosa que ese mostrar todo un complejo respectivo de estructuras, que va mostrando de la más superficial hasta la más básica, y que en cierta medida sostiene a las otras. Esta estructura radical o básica es la esencia del problema o la cosa que quiere mostrar por medio de sus análisis. El análisis es una mostración y en sus casos descripción de estructuras.

Pero dejando este modo de proceder metódico cabe preguntarse por qué toma las cosas como estructuras o tiene una visión de la realidad como estructura. La respuesta viene dada en *Inteligencia y razón* de 1983 donde al ir mostrando la creación de la razón para inteligir lo que es lo real en la realidad expone la sistematización de la realidad en profundidad como realidad constructa o unidad estructural que consiste en ser un sistema constructo de notas, es decir, que la razón sistematiza lo real en la realidad como una estructura, es una creación libre de la razón para dotar a la realidad profunda de estructura básica y con ello de contenido creado y así llevar a cabo la homologación que parte de la estructura básica creada a la realidad campal y las realidades que en ella hay. Todo esto que el pensador español va mostrando como creación de la razón y que fuerza la misma impresión de realidad es la justificación, que aunque él no lo diga, de su visión estructural de las cosas. Pero esto es una justificación desde que se retoma de un análisis de inteligir de la razón sentiente y que se aplica a lo que él mismo fue mostrando metódicamente como un proceder estructural. Es justificar desde un planteamiento zubiriano su mismo método que lo fue llevando a plantear la inteligencia sentiente, es decir, que tomamos una parte de su pensamiento para justificar el todo metodológico del mismo.

El primer ejemplo lo encontramos en el curso de 1970 *Sobre el tiempo* que de manera programática trata de responder al problema de la realidad del tiempo y su mínima realidad en tres pasos sucesivos, y una conclusión donde presenta la unidad del tiempo que ya en estos pasos fue mostrado con diferente radicalidad.

Estos pasos son: a) El concepto descriptivo del tiempo; b) el concepto estructural del tiempo y c) el concepto modal del tiempo y la conclusión donde expone la unidad de estos pasos para justificar su afirmación por mostrar, si es mínima la realidad del tiempo.

Metódicamente al plantear estos pasos da la primera impresión de que está llevando a cabo un camino fenomenológico, pues parte del concepto descriptivo del tiempo donde expone a su interpretación los caracteres que el tiempo posee en sí mismo y que son afirmaciones que retoma de otras concepciones del tiempo, nada más que al interpretarlas las presenta de una manera estructural, es decir, las muestra como momentos de un todo que trata de explicar la esencia del tiempo, pero cuyo contenido no es del mismo pensador easonense, sino la manera de mostrarlo es ya su modo estructural de proceder.

Como paso descriptivo se atiende a aquellos caracteres que se han conceptualizado sobre lo que es el tiempo tanto filosófica, teológica y científicamente, pero no como un recuento, sino que la descripción se muestra mediada por una interpretación que el filósofo easonense realiza y que presenta de manera estructural, es decir, presenta aquellos momentos que estructuran una concepción de lo que es el tiempo, estos momentos se estructuran para conformar estructuralmente una unidad explicativa, esta unidad es la que está filosofía muestra en la descripción del tiempo. Dentro de esta unidad del tiempo se muestra dos momentos: el momento en sí cuya esencia es la transcendencia del ahora-presente y la respectividad tiempo y cosas que se expresa en el cuándo —respectividad de las cosas al tiempo⁵⁴⁸— y el envolvente universal —la respectividad del tiempo a las cosas⁵⁴⁹—. Lo importante es señalar que en el

⁵⁴⁸ El cuándo como carácter temporal de las cosas se da en la respectividad temporal mutua de las cosas entre sí en el tiempo Cfr. ETM p.241 De aquí que se tome al tiempo entre las cosas como a) mensurables, es la cronometría y b) en cuanto cualitativa o cronología

⁵⁴⁹ Aquí se da la sin-cronía (El término sincronía es muy importante en el pensamiento zubiriano porque con esto quiere expresar la unidad del tiempo no como una unidad sincrónica de cosas que acontecen en el tiempo o unidad de un mismo tiempo que transcurre, sino la unidad sincrónica de los distintos tiempos o unidad de un sincronismo. Esto justifica para Zubiri que no entienda y mejor muestre el tiempo como una no sustantividad, pues para el filósofo donostiarra esta unidad por él conceptualizada es extrínseca en cambio hay el tiempo intrínseco que es el tiempo de cada realidad.) que es <<la unidad co-procesual de todos los procesos en cuanto procesos, esto es, por razón de su mera multiplicidad fásica, es entonces co-temporalidad, unidad de sus tiempos. >> ETM p.252 Y lo procesual es el transcurso de las realidades del cosmos y cuyas fases diversas de estas

modo en que presenta esta descripción como interpretación, de lo dado en otras concepciones a estructurarlo en una unidad que muestre por decirlo así un círculo externo, es este paso de datos y consideraciones a estructurar lo que como método ya implica que él llevó un camino de lo dado a lo estructurado dándole precisamente el sentido que presenta y que es ser un círculo externo en su camino por mostrar cual es la estructura del tiempo. Esta descripción es una aproximación que este pensamiento presenta, pero que no es suficiente o radical, porque no nos da la estructura del tiempo, esto lo muestra en que para él hay algo todavía más radical y por eso propone un segundo paso. Ahora bien, se puede confundir que en este primer paso hablemos de estructura y que después digamos que no haya llegado a la estructura del tiempo, lo que pasa es que cuando mencionamos lo estructural del primer paso, —punto que no dice el maestro donostiarra, pero lo deja mostrado en la manera de presentar la descripción— lo hacemos como una apoyatura metódica, es decir, que él presenta esta descripción de manera estructural como una unidad coherente de momentos constructos que estructuran un sentido para comprender en un primer paso lo que es el tiempo, esta estructura como apoyatura le sirve para mostrar que el abordaje sobre el tiempo considera las explicaciones científicas, teológicas y filosóficas y estas son modos aproximados de comprender el tiempo. Zubiri da un segundo paso en donde se supone que presentará una concepción estructural más radical que la que mostro en el primer paso. Así que no hay que confundir la estructura como recurso o apoyatura metódica y la estructura como lo esencial o radical del fenómeno que quiere comprender el pensador español.

Ahora bien, el paso que el filósofo easonense hace en esta descripción es mostrar esa estructura superficial que ya al presentarla como estructura ya es una concepción que él mismo hace con antelación sobre concepciones anteriores y cuyo estructuración lo hace para mostrar que el tiempo no es una sustantividad y que las cosas no están en el tiempo, sino que ellas son temporales. Estos

realidades son lo transcurrente del proceso. Esto hace decir sobre este punto a Zubiri <<El tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no el algo absoluto en ningún sentido; carece de toda realidad sustantiva. No es sino mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal cósmico. >> *Ibídem*; p.253

objetivos hacen que él estructure las concepciones sobre el tiempo de manera que al describir esta estructura superficial me dé un sentido del que es el tiempo, pero insuficiente.

De esta descripción del tiempo pasa el maestro easonense a un segundo paso que es el concepto estructural del tiempo, donde muestra partiendo de la consideración que la línea de tiempo —que se compondrá de partes, continuos y transurrencias distintas dependiendo de las estructuras que le imponen las cosas temporales⁵⁵⁰— las estructuras temporales del tiempo, es decir, <<las estructuras que tienen el tiempo, por razón de las cosas de las que el tiempo es carácter. >>⁵⁵¹ Una de estas cosas que considera y por las cuales quiere mostrar la concepción estructural del tiempo son las cosas físicas. Para mostrar que el tiempo es un carácter o propiedad de la cosa toma el movimiento que se da en dos puntos, uno de partida y uno de llegada: el cuerpo va de un punto a otro, y aquí aplica un recurso metódico que le llama acto de neutralización

Pues bien, el acto de neutralización consiste en prescindir que éste sea punto de partida y este otro sea punto de llegada. Neutralicemos esto. Fijémonos simplemente, como diría Aristóteles, en dos actos mentales del movimiento [...], si delimitamos el movimiento por dos actos de los cuales a cada uno lo llamamos un *ahora*, lo que tenemos entonces delante de los ojos, entre dos ahora, es el tiempo [...] Cuando, efectivamente, en virtud de un acto de neutralización, marcamos precisamente los dos extremos en dos ahora, lo que hay de por medio es justamente la mera sucesión. No el camino de un sitio a otro, sino la pura sucesión. Y eso es precisamente el tiempo.

⁵⁵²

Lo importante aquí es resaltar que es este acto neutralizador para que le vislumbre el tiempo, que está en el movimiento, y con ello apoyar su afirmación de que el tiempo es propiedad de las cosas —tómese en consideración que esta estructura de las cosas físicas el tiempo es una propiedad de estas, cuando Zubiri ahonde en la demostración de otra estructura más radical que ésta ya no le llamará propiedad, sino carácter, esto es una justificación de que este pensamiento toma metódicamente una visión estructurante para ir conceptuando y mostrando los fenómenos—.

⁵⁵⁰ Hay que recordar que Zubiri considera que el tiempo no es solo una línea que reposa en sí misma, sino que es el carácter de unas cosas que transcurren, son continuos en el cosmos.

⁵⁵¹ ETM p.262

⁵⁵² ETM p.264-265

Pero también, el pensador donostiarra aplica este recurso metódico de neutralización para mostrar la estructura del tiempo humano, para eso considera dos tiempos del hombre: el tiempo psíquico y el tiempo de la acción vital o el de la vida. Para la primera consideración aplica la operación de la neutralización en la fluencia psíquica —en un mirar interior— <<no como una fluencia en la que ocurren tales y tales cosas, sino, pura y simplemente, en tanto que es la fluencia de momentos vividos por mí. Es lo que yo llamaría el acto de vivenciación. Pues bien, considerada la fluencia como mera vivencia mía. Entonces lo tengo delante de mis ojos es justamente es el tiempo psíquico: la duración. >>⁵⁵³ Esta duración de la fluencia es el tiempo psíquico que le arroja este acto neutralizador al filósofo easonense. Aquí tenemos que mostrar que es este acto neutralizador.

Para el segundo tiempo humano que es el tiempo de la vida o acción vital y mostrarlo el maestro donostiarra ejecuta el acto neutralizador en los proyectos que realiza el hombre en su estar en la realidad <<Aquí tengo que neutralizar el proyecto como un propósito para atenerme... ¿a qué? Para atenerme pura y simplemente a las etapas de su realización, en tanto que etapas, es decir, sólo como etapas de un pasar. Entonces tengo justamente el tiempo, [...]: el tiempo es la realización del proyecto en tanto que *pasando*. >>⁵⁵⁴

Esta apelación que hace este pensador al recurso del acto neutralizador, para que muestre las estructuras del tiempo cósmico expresado en la sucesión y el tiempo humano en sus dos momentos: la duración y en la apertura (el pasando visto en el proyecto se expresa en la precesión y ésta me abre al futuro) todo esto, acusa precisar qué es este acto neutralizador.

Lo primero que hay que constatar es que el pensador easonense lo utiliza como recurso metódico para mostrar algo, este algo se supone es más radical que la descripción del tiempo que anteriormente nos presentó él, como recurso nos muestra los resultados que arroja el ejecutar este acto neutralizador, estos resultados no tiene que presentar la estructura del tiempo considerado en dos líneas: una cósmica y humana. Dejando a un lado el contenido que del tiempo

⁵⁵³ ETM p.270

⁵⁵⁴ ETM p.277

tenga el pensamiento zubiriano hay que atenernos a qué quiere decir con acto neutralizador. La primera referencia que nos viene a mente es la husserliana.

Esta referencia husserliana recae a lo que a partir de *Investigaciones Lógicas* en su concepción primitiva de abstenerse de suposiciones e ir a la evidencia de la cosa y que en *La idea de la fenomenología* encausa si idea de la *epojé* y la reducción para asirse con el eidos del fenómeno es aquí donde en cierto modo podemos ver que lo que hace Zubiri con lo que él llama acto neutralizador no es otra cosa que la *epojé* para después describir el residuo del fenómeno del tiempo por eso este acto neutralizador coloca en suspenso lo que sabemos o nos han dicho del tiempo, lo que hace esta neutralización es una *epojé* y lo que hace el pensador español al describirnos la estructura que le permitió el acto neutralizador no es otro que el residuo del fenómeno tiempo. Aquí a diferencia de la descripción fenomenológica que hace Husserl para el tiempo interno de la conciencia y que le posibilita tomarla como parte esencial de la correlación nóema-nóesis, Zubiri utiliza la *epojé* y con ello la reducción como apoyaturas metódicas para describir lo que él considera el fenómeno del tiempo, es decir, toma el tiempo como fenómeno y no como estructura interna de la conciencia como lo hace Husserl. Por eso, el tiempo en el maestro español como estructura radical que es posibilitada por un acto neutralizador que no es otro que una *epojé* sobre la estructura externa que él mismo ya había presentado y que contiene a su visión estructural de presentar las cosas la talidad requerida para pasar a lo transcendental del tiempo que no es otra cosa que la estructura radical del tiempo que él mismo nos describe. Ahora bien, el paso de las estructuras del tiempo de la más manifiesta a la más radical es aquí accedida por medio de una apoyatura fenomenológica por lo que si las estructuras talitativas del tiempo le llevan al maestro donostiarra a cruzar el puente a lo transcendental esto es por una apoyatura fenomenológica que es la que en nombrar le da el mote de acto neutralizador. Por lo tanto, el paso de estructuras del tiempo se da por un apoyo fenomenológico de *epojé* y reducción con lo cual ya estamos vislumbrando el salto de lo tal a lo trans en el caso del tiempo.

El tercer paso que realiza Zubiri para mostrar su concepción de tiempo recae en la concepción modal del tiempo, es aquí donde el horizonte en el cual va a conceptualizar es su metafísica intramundana, él mismo lo aclara al principio del ejercicio metafísico que realiza para mostrar esta modalidad. Ahora bien, esto queda expresado en que esta concepción por un modo es que el tiempo es un modo de ser. Ya aquí entra este horizonte porque el ser y el tiempo por él conceptualizados son tomados desde lo que él ha ido conceptualizando por ser y tiempo —aunque aquí está desplegando su concepción de tiempo, ya lo había abordado en *Sobre la esencia* y los cursos posteriores— desde su ejercicio metafísico. Esta relación entre estas concepciones queda determinada por la modalidad, es decir, el tiempo es un modo de ser⁵⁵⁵, un modo como se está en el mundo.⁵⁵⁶

Como no vamos a mostrar todo el planteamiento zubiriano del tiempo como modo de ser —ni lo hemos hecho, pues no es el objetivo de estos párrafos, sino su camino o método lo llevo a concebir el tiempo y esto solo nos da un ejemplo de cómo va llevando un método— pues nuestra intención es indicar que este tercer paso es la justificación de la ulterioridad del ser respecto a la realidad en cuanto fundamento y no cronológica o causalmente, y el tiempo como carácter intrínseco y radical del ser, es decir, un carácter constitutivo de éste, todo esta justificación está amparada desde concepciones que proceden de su metafísica intramundana, es pertinente considerar como concibe al ser y como presenta la unidad formal del siendo cuya estructura en *facies*: ya— es— aún se expresa en la flexividad del ser y de aquí que el tiempo sea una textura de como el ser es ulteriormente actualizable en el mundo⁵⁵⁷. Para mostrar esto, el maestro español parte de las afirmaciones metafísicas que ya había estado forjando en su metafísica como la del ser, actualidad o carácter, pero lo va presentando de alguna manera que nos

⁵⁵⁵ El tiempo es modo de ser y no modo del ser, y esto porque el ser no posee sustantividad desde el pensamiento zubiriano, de ahí que el tiempo tampoco sea sustantivado.

⁵⁵⁶ Para Zubiri el tiempo considerado desde el tiempo humano en que el hombre encuentra las cosas se estructura en un antes, ahora y después. Una segunda dimensión del tiempo es de las cosas estructuradas por él es, fue y será. Este tiempo intrínseco a la cosa misma es como está en el mundo, no es el tiempo en lo que están las cosas, sino como se está en el mundo, por estar son como se actualizan en respectividad, por eso este modo de ser es el tiempo.

⁵⁵⁷ Esto hace decir a Zubiri que <<El tiempo no es una determinación del ser, sino la textura misma del ser. Es modo constitutivo del ser. El ser no es anterior al tiempo ni admite modos textuales diversos >>. ETM p.310

hace pensar que el método por el cual ha estado forjando las afirmaciones del tiempo son muestra de un camino estructural, él va ahondando estructuralmente con ayuda de las concepciones obtenidas una presentación que detente comprender lo que antes mostraba en los dos pasos anteriores. Esta manera estructural de comprender es el nervio de su metodología, la manera de hacerlo ya es cuestión que hemos venido mostrando en este trabajo. Este comprender estructuralmente es en un primer nivel darle sentido a los momentos estructurantes de la unidad de sentido, esto se hace por la funcionalidad que ocupan en la unidad de sentido.

De manera semejante a como Zubiri presenta su esencia como unidad coherencial estructural de notas, así de una manera formal procede para comprender las cosas, pero este nivel visible se apoya en un segundo nivel en que se puede mostrar cómo lo hace, y aquí es donde entran los recursos metódicos que le permiten darle un sentido a la mostración por medio de la descripción que hace para mostrar el fenómeno abordado, es decir, la unidad estructural de sentido se muestra en su abordaje para comprender el fenómeno en una descripción y es que describe presentando los momentos estructurantes que estructuran al final una unidad de sentido que es la explicación que nos presenta del fenómeno. Por eso al empezar desde las concepciones científicas o filosóficas hasta sus propias concepciones hay un puente que subyace en la manera de irse comprendiendo estructuralmente el fenómeno. Una cosa es este puente metódico y otra la mostración estructural que presenta el filósofo español al mostrar el fenómeno tratado. Por ejemplo, al ir mostrando el tiempo como modo de ser lo va haciendo por estructuras, y va de una consideración estructural a otra estructura más profunda que da sentido a la estructura anterior, pero que no se desliga de ella, sino porque da sentido es por ser constructa con la anterior, es así que él considera el tiempo como modo de ser en la unidad estructural del mientras, pero este es unidad de una estructura que la hace estructurare en unidad, es decir, le yace una estructura que le hace posible estructurarse, es el ya-es-aún.

Así que la manera en que Zubiri va mostrando el tiempo no sólo como modo, sino descriptivamente y conceptualmente es por medio de la estructura, los tres

pasos son tres estructuras mostrativas que se van estructurando de la más aparente: la descripción del tiempo, hasta la estructura que la hace posible y le da sentido mostrativo en cuanto que si queremos comprender su carácter de la descripción tenemos que remitirnos a la estructura más profunda que es la modal, esto está mostrado por el filósofo easonense en la conclusión que se refiere precisamente a la unidad del tiempo. Este es la muestra de que para entender el tiempo físico —acorde a lo que Zubiri ha venido conceptuando y mostrando de modo estructural del tiempo— vaya a la estructura del concepto modal del tiempo, por eso a simple consideración la sucesión como tiempo de las realidades físicas se muestra con radicalidad, según él, apelando a la estructura del mientras, y este se estructura a su vez por una unidad estructural como la de ya-es-aún, es decir, la estructura del tiempo de las realidades físicas se comprende porque Zubiri nos ha llevado allende esta estructura temporal de sucesión a una estructura radical que es el tiempo como modo de ser y todas sus estructuras mostrativas.

Lo mismo puede decirse cuando el filósofo easonense muestra la unidad de los pasos en la unidad del tiempo humano, pues al considerar el ya-es-aún como estructura fundante de la estructura temporal humana de la duración ya está mostrando la unidad estructural de las estructuras que en cada paso fue mostrando, tanto metódicamente, procediendo con una visión estructurante, como mostrando que el tiempo se da en estructuras. Pero todo este considerar estructuralmente un fenómeno como es el tiempo, tanto abordándolo metódicamente como mostrándolo en pasos que se van fundamentando estructuralmente, es el camino que lleva en marcha a comprender el tiempo, y como ya hemos visto este comprender no es otra cosa en su pensamiento que mostrar la estructura radical o la diafanidad del fenómeno. Aquí el tiempo es la unidad que fundamenta las estructuras temporales que fue mostrando en los pasos sucesivos que programo para abordar este fenómeno. Tras seguir este camino estructural que se expresa en recursos metódicos como la descripción, la neutralización y la mostración estructurante, el maestro easonense afirma esa

estructura radical en la concepción estructural del <<mientras>>⁵⁵⁸ : <<Con esto, hemos visto que el mientras es el fundamento de todas las estructuras temporales. >>⁵⁵⁹ Pero como fundamento estructurante posibilita que la unidad del tiempo cósmico y humano se realice por un sincronismo de los tiempos estructurados. Para el filósofo donostiarra este sincronismo no es <<El tiempo>> como un abstracto de los tiempos cósmico y humano, sino que esta unidad como prestancia a una cronometría unitaria recaería en una unidad física del tiempo⁵⁶⁰, <<Los dos tiempos, decía, son uno por ser tiempo [...] La unidad del tiempo radica en que éste es el modo del ser, es decir, de la actualidad de todo lo real intramundano en la unidad de respectividad de lo real en tanto que real. >>⁵⁶¹ Con esta aclaración zubiriana se constata que la concepción estructural del tiempo y todas las estructuras que implica para darse como unidad, no está fuera de su horizonte metafísico, tanto el tiempo como modo de ser, así como el ser y su actualidad en el mundo como actualidad ulterior de la realidad, son conceptualizados desde una metafísica intramundana.

Metodológicamente Zubiri procede de manera o proceder estructural, pero aquí es donde podemos vislumbrar un camino en él, el cual puede esclarecerse mostrando cómo se da esta manera estructural de mostrar el fenómeno. Para esto hay que considerar los recursos que va tomando para ir encaminándose con una visión estructural. Una ya nos lo da él mismo, que son los actos de neutralización y que le ayudan a vislumbrar estas estructuras del tiempo mostrado, no sólo en el segundo paso, sino en los tres pasos, pues estas muestran estructuralmente como método como se articulan en unidad de tiempo.

⁵⁵⁸ Esto está aclarado en modo de conclusión para cerrar el curso de 1970 *Sobre el tiempo* que dio Zubiri: <<En las realidades materiales, el tiempo es materialmente sucesión, pero formalmente es el *mientras* del estar en el Mundo, la manera de ser. En las realidades humanas, el tiempo es, por un lado, duración, y, por otro lado, precesión; pero sólo como aspectos de un mismo tiempo humano. Este tiempo es formalmente tiempo por el *mientras* del estar del hombre en el Mundo; y en este *mientras* consiste la unidad del tiempo humano. >> ETM p.328

⁵⁵⁹ ETM p.328

⁵⁶⁰ Aunque Zubiri concluye su curso *Sobre el tiempo* con la afirmación: <<La verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad, es el menos real. >> ETM p.329 Y podría contradecir esa unidad física del tiempo, no hay tal, pues esta unidad hay que considerarla como modo de ser y no de la realidad, es decir, el tiempo no es un carácter de la realidad, sino modo de ser, es como textura de ser como debe ser considerado, la unidad física es en cuanto modo de ser de aquí que no haya contradicción en tales afirmaciones.

⁵⁶¹ ETM p.329

Para seguir mostrando un posible esquema estructural de las realidades que tiene Zubiri y cuya visión conceptiva le permite acercarse, y con ello abordar y mostrar los fenómenos con un método que tentativamente podríamos nominar <<estructural>>, porque concibe los fenómenos como estructuras sea tanto física y realmente como conceptual, él es que nos proporciona los elementos teóricos para vislumbrar un método estructural. Estos elementos los presenta claramente cuando aborda las estructuras topológicas del espacio en su curso de 1973 *Sobre el espacio* y que en este aspecto topológico se le presenta la cuestión de que el espacio es concebido matemáticamente desde diferentes estructuras las cuales si pretendemos unificarlas saltan las contradicciones constructas entre ellas. Para solventar este inconveniente el pensador easonense apela al sistema de todas estas estructuras. Si no sólo atendemos a cómo resuelve este conflicto y consideramos, para los objetivos de este trabajo, que la apelación y concepción del sistema es un modo por el cual él fue desplegando su pensamiento, la mostración de este sistema nos da sus frutos en la aclaración de su método.

Las consideraciones que toma Zubiri para mostrar el sistema de estructuras es partir de que hay estructuras como las del espacio que se presentan constructamente, y tomadas en una explicación conjunta como contradictorias entre sí cada una es una realidad en constructo que busca comprender la realidad, lo que él hace para ir solventando y conceptuando el sistema estructural de la realidad —en su ejemplo, el espacio— es una consideración. Esta consiste en que no se tomen las estructuras como realizadas, manteniendo la visión de conjunto de las estructuras, es pertinente cambiar a una consideración de realizadas a posibles, el maestro donostiarra toma las estructuras como una unidad de posibles <<no se trata de posibilidades lógicas, es decir, de sistemas coherentes de proposiciones con validez objetiva necesaria, sino de posibilidades reales, esto es, de posibilidades que en cuanto tales están ancladas y emergen de un algo real que es principio de todas ellas [...] Y, en cuanto principio de estructuras, lo llamo principio estructural>>⁵⁶² Y precisamente con la consideración de un principio estructural es necesario notar que aquí está la visión o actitud de

⁵⁶² ETM p.77

considerar la realidad estructuralmente la que caracteriza el despliegue de este pensamiento.

Ahora bien, este principio estructural que afirma el filósofo donostiarra tiene un carácter preciso <<no tiene estructura, pero hace posibles las estructuras. >>

⁵⁶³ Esta posibilidad del principio adquiere realidad para él, porque permite que haya estructuras <<Y en este aspecto, las distintas posibilidades forman un todo porque son todas ellas co-possibles. Estar anclados en un principio estructural significa ante todo ser posible *cum*, con las demás, ser todas co-possibles >>⁵⁶⁴, de esta consideración como un posible de posibles estructurales lo hace afirmar que la unidad como co-possibilidad precisamente de estas estructuras posibles es lo que nombra como sistema, de ahí que esta unidad de posibles les llame sistema porque una posibilidad estructural no puede darse sin las otras posibilidades estructurales.⁵⁶⁵ Pero al sistema lo considera de dos modos: como posibilidad de posibles y como necesario. Es necesario porque <<el sistema es, en cada posibilidad que forma parte de él, un sistema abierto a cada una de las demás posibilidades. Es un sistema abierto-a. >>⁵⁶⁶

El método estructural o visión estructural zubiriano que estamos considerando no sólo se puede mostrar en la manera de abordar los caracteres reales como el espacio y el tiempo, sino que en el hombre mismo. Esto lo hace Zubiri en 1971 en su curso *La realidad humana*, que recogió Ellacuría para la publicación de *Sobre el hombre* (contando con el consentimiento y corrección de algunas ideas por parte de Zubiri, así que este curso integrado en la edición ellacuriana tiene la corrección que a finales de la década de 1970 hace el mismo maestro easonense y cuyas ideas estaban perfiladas en *Inteligencia sentiente*, es por eso que muchas partes de *Sobre el hombre* concuerdan con las sostenidas en *Inteligencia sentiente* dado que Zubiri corrigió y proyectó sus ideas más acabadas desde *Inteligencia sentiente*, aunque ya en sus trabajos sobre <<el ser

⁵⁶³ *Ídem.*

⁵⁶⁴ *Ídem.*

⁵⁶⁵ Para esto coloca un ejemplo desde un espacio geométrico <<Si una posibilidad, la arquimediana, fuera posible sin que fuera co-possible la no-arquimediana, resultaría que aquella no sería meramente posible sino necesaria; lo cual es falso >>. ETM p.77-78

⁵⁶⁶ ETM p.78

vivo>> que la nueva edición de *Espacio, Tiempo, Materia* ha recogido ya se puede apreciar las concepciones que Zubiri manejaba en este curso, pero que si nos atenemos no sólo a *Inteligencia sentiente*, sino a este trabajo del <<ser vivo>> podemos apreciar que éste es un eslabón entre las ideas de este curso de 1971 e *Inteligencia sentiente* por lo que podemos ir conjeturando que en este trabajo sobre <<el ser vivo>> se puede considerar las ideas que fue vertiendo y desde las cuales fue el pensador donostiarra corrigiendo ciertas concepciones de los cursos que fueron recogidos en *Sobre el hombre* en lo concerniente a la estructuración del hombre) en esto se puede apreciar que el maestro easonense maneja la estructuración para abordar al hombre tanto en esencia como respecto a las cosas y hombres que le rodean. Esta estructuración la aborda en acciones, hábitos y estructuras constitutivas del hombre que se dan como momentos estructurantes de éste. Como momentos son parte del sistema constructo, que es el hombre que precisamente es constructo de estas estructuras. También como momentos constructos son respectivos entre sí por eso al presentarlos Zubiri lo hace de manera que las acciones son un estrato superficial pero que se da respecto a un estrato más profundo en cuanto no es tan visible como el de las acciones, es la estructura de hábito, pero está también es posible porque hay una estructura más radical que es constitutiva del hombre, así estas estructuras son respectivas y se posibilitan de modo que la estructura radical es la que va estructurando a la de hábito y ésta posibilita estructurarse a la de acción. Todo esta manera de ir mostrando por estructuras lo que sea el hombre en cuanto mostrar su estructura radical o última es el objetivo que persistentemente desde sus primeros cursos fue tratando de esclarecer el maestro donostiarra, este constante perseguir esta estructura queda esclarecida en *Sobre la esencia* y en sus cursos posteriores cuando aborda al hombre, así que él considera como estructura primaria y radical del hombre la de ser un animal de realidades⁵⁶⁷, esta afirmación será la idea que constantemente trató de mostrar en sus cursos, artículos y referencias al hombre abordadas en sus tratados.

⁵⁶⁷ Cfr. SH p.674

Pero también cada estructura se estructura de elementos que la hacen posible estructurarse, así en este curso de 1971 a comparación con los trabajos sobre el ser vivo que luego fue recogido por Ellacuría en *Espacio, Tiempo, Materia* y después dándoles un nuevo orden en una nueva edición por la Fundación Xavier Zubiri, por ejemplo, hay por parte del curso de 1971 una estructuración de la estructura de las acciones humanas de tres elementos: suscitación-afección y respuesta, en cambio en el trabajo <<el ser vivo>> recogido en la nueva edición de *Espacio, Tiempo, Materia* presenta suscitación-respuesta. Aquí hay que considerar —y abriendo una acepción con lo que hemos comentado en el párrafo anterior respecto a la revisión de *Sobre el hombre* por parte del maestro donostiarra— que en *Sobre el hombre* hay una revisión de Zubiri desde los planteamientos que tuvieron que desembocar en la preparación de *Inteligencia sentiente* y en *Espacio, Tiempo, Materia*, tanto en la edición de Ellacuría como de la Fundación se presentan los trabajos o apuntes sin la atención del Zubiri de *Inteligencia sentiente*, sino de un pensamiento zubiriano que se estaba desarrollando y precisando desde sus cursos del 40 al 70.

Pero aparte de este paréntesis hay que considerar que la visión estructurante que hace el maestro donostiarra para ir mostrando la realidad humana es por medio de estructuras, así su consideración metódica estructural es aquí visible.

Esta unidad estructural de los elementos de la acción humana permite al filósofo easonense mostrar una acción que le permita ir afianzando un elemento estructural del hombre, es la acción del sentir. Esta acción como unidad de los elementos estructurantes que toda acción conlleva se conforma como sentir porque hay una estimulación de las cosas —en el caso del hombre se da una realidad estimulante— al ser vivo, así la unidad suscitación-afección-respuesta ante un estímulo se conforma en una estructura: aprehensión del estímulo=estimulación-incitación-afección. Ésta estructura del sentir es presentada en el animal como: sensación-afección-efección y en el hombre: intelección-sentimiento-volición. Estas estructuras sistematizan la unidad accional del sentir.

Pero esta estructura de la acción del sentir le subyace una estructura que la hace posible, es la estructura de la habitud. Es en esta estructura donde en la

habitud del hombre que es un enfrentarse con las cosas cuya formalidad queda actualizada en la intelección como real, en donde el maestro donostiarra utiliza el <<propio>> y no tanto el <<de suyo>> que había estado utilizando para mostrar el carácter de lo real. Este cambio no debe verse como un desplazamiento del <<de suyo>> sino que al utilizar el <<en propio>> lo hace como elemento estructural que en unidad con la actualidad y el prius constituyen la formalidad que aprehende el hombre. Esta unidad estructural la expresa como <<de suyo>>, es decir, si comparamos cómo muestra su concepción de <<de suyo>> en *Sobre la esencia* y en los trabajos de la década del 70 o *Inteligencia sentiente* se puede apreciar la consolidación de su visión estructural, pues el <<de suyo>> es mostrado en 1971 en el curso *La realidad humana* como una unidad cuyos momentos estructurales —en propio-prius-actualidad— en su pensamiento anterior a este curso y en *Sobre la esencia* se utilizan desarticuladamente, aunque con toda su significación que le seguía dando, pero no en una visión estructural que a partir de este curso adquirirá. También esto denota que él fue precisando su pensamiento, pues al considerar estos elementos estructurales del <<de suyo>> estaba en un primer paso estructurando concepciones que su pensamiento fue dando pero que ahora se articulan dando un sentido a toda su concepción de formalidad y segundo, en comparación con el <<de suyo>> que presenta antes de 1971 éste ahora adquiere un poco más de aclaración y esto por los elementos que en cierto modo articulan su unidad.

Ante esto se puede ir constatando que la visión estructural que Zubiri va empeñando en ir aplicando a su pensamiento tiene como consecuencia el ir dotando de cierta claridad concepciones que antes, si bien, fueron presentadas con su sentido que este pensamiento no abandonará en ciertos casos, pero que con la visión estructural como método adquirieron una estructuración dotadas de un esclarecimiento en provecho de un despliegue reflexivo, es decir, que sus concepciones no estuvieron fijas, sino que constantemente fueron esclarecidas y afinadas y esto por el recurso metodológico de una visión estructural de su mismo pensamiento.

En esta estructura de habitud encontramos la unidad estructural entre la inteligencia y el sentir pero esta pertenece como momento estructural a otra unidad que hace al hombre enfrentarse a la realidad con una habitud que lo diferencia de la habitud animal, esta unidad estructural con que actúa el hombre no adquiere su rasgo distintivo sólo por el momento de su inteligencia sentiente, sino que ésta como elemento estructural de una unidad tendente y afectante, estos como elementos adquieren un nuevo carácter por la habitud humana que ahora la habitud humana como enfrentarse con las cosas como realidades estimulantes tanto la aprehensión-incitación-afección se modulan en el hombre como inteligencia sentiente-sentimiento afectante-volición tendente. Ahora bien, hay que apuntar que Zubiri considera estos elementos estructurales de la habitud como facultades —estos mismos elementos en la línea de la constitución de la figura del ser humano las considerará junto al organismo como principios estructurantes— y ésta la entiende como unidad intrínseca y constitutiva entre potencias, así la facultad de volición tendente es la unión de la potencia volitiva con la potencia de la tendencia sensible, así para las otras dos facultades: la inteligencia en unidad con la potencia del sentir y el sentimiento con la estimulación tónica.

Pero a esta habitud le subyace otra estructura más radical y lo es en cuanto posibilita la estructura de habitud, y gracias a esta también a las acciones humanas. Esta estructura radical es lo que este pensamiento llama estructuras constitutivas del hombre, y es aquí donde su concepción de esencia que en 1962 y en cursos posteriores había mostrado como estructura física de la sustantividad, ahora es plenamente mostrada en la sustantividad humana, si bien, ya es un lugar común recordar el origen de *Sobre la esencia* como un análisis de la esencia que parte del problema sobre la esencia del hombre, es por estos cursos de 1970 y en sus trabajos sobre <<la materia>> y <<el ser vivo>> donde es claro que la consideración de *Sobre la esencia* se mantiene y que como concepción es utilizada para mostrar estructuralmente la estructura constitutiva humana, es decir, lo que Zubiri conceptuó en *Sobre la esencia* le ayudó metódicamente para

conceptuar con más precisión una visión estructural de lo real y con ello utilizarla como concepción de la estructura radical del hombre.

Esta estructura constitutiva del hombre es la unidad sistemática de notas psíquicas y físico-químicas, es lo que Zubiri llama psico-orgánico.⁵⁶⁸ Como estos elementos constructos llamados notas en unidad sistemática son un <<ex>> de lo <<in>> en lo <<de>> de las notas este <<ex>> es expresado como estructura, por eso el maestro easonense distingue la unidad o <<in>> de notas como sistema y <<de>> como notas-de constructas, cuando lo <<in>> se expresa en el <<ex>> por el <<de>> a esto le llama estructura. Como hay modos diversos en que el <<ex>> funciona, el filósofo español muestra dos niveles de estructuras constitutivas del hombre: la primera es que es una materia viva y ésta posibilita que se constituya otra estructura dependiendo cómo se estructure las notas, este es el organismo. Al mostrar estas estructuras apela que al estructurarse en cierta manera, la materia esta adquiere propiedades sistemáticas, es decir, que compete a todo el sistema de notas: en que la materia es viviente y en ciertas estructuras siente, aquí está considerando el tercer tipo de materia, el biológico —la primera es la materia elemental y la segunda es la corporal— pero sin negar que estos tipos de materia son estructura que van de lo elemental a lo biológico y que se van posibilitando o apoyando en la anterior e innovando estructuralmente, son niveles de estructuras que se diferencian gradualmente, pero que se van posibilitando de lo elemental a lo biológico. De aquí que para mostrar las estructuras constitutivas humanas tome las explicaciones de la ciencia en cuanto al contenido de dichas estructuras y al modo de considerar que estos contenidos explicativos se presenten como contenidos de estructuras, es lo que metódicamente muestra como estructuras constitutivas humanas.

Pero se puede preguntar cómo se implican las estructuras entre ellas. Para responder a esto se puede considerar que hay estructuras que posibilitan otras, cómo lo hacen, si consideramos las estructuras materiales, la ciencia lo explica, aquí lo que hay que considerar es que el pensador donostiarra considera estructuras y posibilidades. Pero hay otra consideración de implicación, y es

⁵⁶⁸ Cfr. SH p.49

considerar las estructuras como subsistemas, aquí podemos recurrir a lo que él muestra cuando trata de explicar la mutua necesidad de darse en respectividad de los subsistemas en el hombre tanto los físico-químicos como los psíquicos, es decir, no se pueden dar sino es apelando respectivamente al otro subsistema. Aquí lo que hay que considerar es que la estructura es tomada como subsistema y esto es porque la estructura carece de clausura cíclica de sus notas y esta carencia es subsanada para que funcione en el sistema total de una sustantividad, la respectividad entre subsistemas —el <<de>> de las notas— implica la posibilidad de que haya un sistema sustantivo, en este caso un hombre con sus estructuras antes mencionadas, es decir, esta consideración de subsistemas hace que trate de justificar que el hombre sea un ser vivo psico-orgánico.

Ya instalados en este pensamiento metafísico intramundano su proceder como método estructural es si seguimos su marcha intelectual en los cursos y trabajos en la década del 70 donde ya de manera explícita aborda y trata de mostrar la estructura de las realidades que estudió, especialmente el tiempo, espacio, materia, hombre —con ello todo lo que implica estructuralmente abordarlo—, el modo de abordar las ideas filosóficas y teológicas sea por el <<cañamazo>> y con ello las sustantivaciones de la filosofía moderna o las implicaciones hombre y fundamento, en todo esto es ya explícito que Zubiri recurre a la concepción y a partir de éste a un camino estructural de la realidad para abordarlo y comprenderlo —cabe recordar que comprender para el pensador easonense es llegar hasta la estructura radical que posibilite actualizarlo—.

En esta década se muestra todo este proceder estructural cuando principalmente se detiene a abordar al hombre, de su curso de 1971 y el de 1974 *La concreción de la persona humana*, recogido por Ellacuría para la edición de *Sobre el hombre*, aquí se puede apreciar el camino estructural que va recorriendo Zubiri.

Si atendemos ahora al curso de 1974 que aparece en *Sobre el hombre* —revisado por Zubiri— cuando aborda al Yo y sus dimensiones, también se muestra desde los mismos apartados —en que se dividió la exposición para la

edición ellacuriana— de que el filósofo easonense va a mostrar estructuras: a) La estructura formal del Yo⁵⁶⁹ y b) las dimensiones estructurales del Yo.⁵⁷⁰

Como la intención de este trabajo no es la exposición del pensamiento zubiriano respecto a su contenido filosófico, sino en cuanto a su método para ir desplegando esta filosofía, estos puntos o incisos antes señalados, no se mostrarán en su contenido, pero si se apela a ellos es porque se quiere seguir mostrando que la manera de proceder que guía al maestro easonense es su consideración estructural de la realidad. Lo que sí cabe resaltar es que el inciso b) cuando presenta las dimensiones del ser de la realidad humana este pensamiento hace un distinguo que a simple vista puede pasar sin importancia, y es que estas dimensiones no son momentos formalmente constitutivos del ser de la realidad humana, sino dimensiones estructurales del ser humano, es decir,

Estos tres caracteres son <dimensionales>. Esto es, son caracteres que no constituyen formalmente el ser de la realidad sustantiva sino que por el contrario lo presuponen. [...] Pero estos caracteres no son meras propiedades del ser de la realidad sustantiva. Si lo fueran o bien derivarían necesariamente del ser en cuanto tal, o bien le sobrevendrían por alguna relación extrínseca. [...] sino caracteres determinados por lo que intrínsecamente es la actividad psico-orgánica en que mi realidad sustantiva consiste. Pero tampoco son caracteres que se siguen necesariamente del ser en cuanto ser, sino que le pertenecen sólo porque el ser está determinado por la realidad.⁵⁷¹

Esto quiere decir que las estructuras dimensionales del Yo no la constituyen, porque están determinadas por la realidad humana, si bien presuponen al ser humano, porque este es reactualización de lo real en el mundo estas dimensiones son estructurales no como constituyentes, sino como analizadores del ser, esto es una manera, considerada metódicamente, en que puede tratarse la estructura no como constituyente de una realidad, sino como dimensión, es decir, la estructura se puede considerar dimensionalmente, a esto hay que acotar que parte de una consideración física como determinante de la dimensión pero también se puede

⁵⁶⁹ Para Zubiri <<El Yo es mi ser, y el ser, repitémoslo hasta la saciedad, es la actualidad de lo real en su respectividad a la realidad en cuanto tal, esto es, es la actualidad de estar en el mundo>>. SH p.162

⁵⁷⁰ Cfr. SH p.153

⁵⁷¹ SH p.214

considerar como determinante de las dimensión la concepción, así que la dimensión estructura no como constitutiva, sino precisamente como dimensión.

Otro ejemplo tomado del pensamiento zubiriano para justificar un camino estructural es cuando considera la cosa material como sistema estructural de elementos por una esencia-materia que estructura estos elementos, donde elemento es un momento interno de la cosa y las cosas materiales en cuanto cada una de ellas es un momento de un conjunto material y donde cada cosa es un elemento del conjunto, es decir, elemento pasa de ser algo interno a la cosa real como nota-de a ser considerado como cosa real y ésta como conjunto material —donde lo conjunto le viene por lo material de los elementos—. Como el elemento ocupa una posición material en el sistema sustantivo, el elemento como cosa real ocupa una posición material en el estar junto-a otros elementos tanto espacial y temporal como dinámicamente. Es decir, es pasar de elemento como nota a elemento como cosa y eso es considerar la realidad estructuralmente para comprenderla.

También al considerar a la esencia-materia como principio estructural de la realidad material ya está mostrando un proceder estructural, pues de la posibilidad que yace en este principio para explicar la estructura de la sustantividad material ya está considerando una metodología estructural.

Pero si retomamos el constructo estructural de la esencia-materia como un <<de>> también se muestra que este <<de>> implica tres estructuras (estructura posicional, cualitativa y estable) que implican la unidad del <<de>>, es decir, se implican mutuamente para constituir una unidad —el <<de>>— y esto no es otro recurso que conformar una unidad sistemática como estructuras, esto es posible porque <<Lo posicional y lo cualitativo hacen posible el grado y la forma de la estabilidad. A su vez, la estabilidad hace posible lo posicional y lo cualitativo: si el sistema se disipa, desaparecen la posición y las notas cualitativas del sistema. En su implicación, estas tres estructuras son los aspectos constitutivos del constructo en que consiste la realidad de la esencia-materia. >>⁵⁷² De ahí que según la posicionalidad, cualificación y estabilidad de las notas de la unidad estructural de

⁵⁷² ETM p.357

la esencia-materia se posibilitan tres tipos de materia⁵⁷³, y esto por el nivel de estructuración físico-química que se da en las estructuras de la unidad sistemática de la esencia-materia⁵⁷⁴.

La consideración metódica de la realidad como un constructo estructural también es mostrada con clara afirmación por el maestro donostiarra cuando trata de la unitariedad material del cosmos. Independientemente lo que diga de esta unitariedad de materia este pensamiento es la manera de justificar esto, y que consiste en considerar en la línea material el cosmos. Aquí la cosa material es tomada como momento de la unidad del cosmos —hay que recordar que para Zubiri el cosmos es la unidad respectiva en orden a la talidad que constituyen por ser reales las cosas— son cosa-de del cosmos y con ello constituyen al modo análogo a las notas-de de una sustantividad un constructo o sistema unitario de cosas materiales que constituyen el cosmos. Por esto, el cosmos se toma como una sustantividad cuyas notas-de sistemáticas son las cosas materiales-de, por lo tanto <<El cosmos es sustantividad unitaria y única. Y esta unidad no es unidad resultante, sino unidad primaria <que> es anterior a las cosas separadamente consideradas. He aquí la unitariedad de la materia. >>⁵⁷⁵ Ya las implicaciones que estas afirmaciones tengan en cuanto el cosmos y el hombre sean las únicas sustantividades —el cosmos es una sustantividad y en ella se constituye otra sustantividad, la humana— y que las realidades materiales sean casi sustantividades del cosmos, son consecuencias que conllevan a que se considere lo que él viene metodológicamente afirmando en su despliegue reflexivo y que es la visión estructurante de lo que le rodea.

Otro ejemplo del camino estructurante que prosigue Zubiri, y que es ya más visible en los cursos que parten de 1968 *Estructura dinámica de la realidad*, para comprender los fenómenos que aborda es su curso de 1973 *Sobre el espacio*. Ahora bien, como nuestra intención no es mostrar que dice este filósofo sobre el espacio, sino mostrar su aspecto metódico, hay detenernos en éste.

⁵⁷³ El pensador donostiarra muestra tres tipos de materia: elemental, corporal y biológica.

⁵⁷⁴ Esto lo aclara Zubiri cuando << un cuerpo no es sino una nueva estructuración de la materia elemental en orden a una estabilización superior, una estructura tal que <resiste> (digámoslo así) a la disipación >>. ETM p.359

⁵⁷⁵ ETM p.433

Para llegar a comprender la estructura radical del espacio el maestro donostiarra parte de lo que otros han conceptualizado del espacio. Parte de considerar la física, la geometría y lo que la filosofía ha dicho del fenómeno. Sobre estas posibles respuestas él se plantea su ejercicio metafísico en un ir allende a estas respuestas, no las niega pero trata de encontrar una comprensión radical o filosófica del espacio, para esto plantea en cuanto pasos su programa de ejercicio filosófico y que muestra en: a) el espacio como estructura en sí mismo, es decir, la estructura del espacio en tanto que espacio; b) la conceptualización estructural del espacio físico; c) la espacialidad como modo de la realidad y d) la espacialidad como momento de la realidad.

Para el primer paso empieza considerando las estructuras que estructuran el espacio en sí y que es retomada por Zubiri de la topología, de ésta retoma las estructuras de puntos, y que son: junto a, en dirección hacia y a distancia de. Esto y todas las implicaciones topológicas que trae esta manera estructural de tomar el espacio le permite mostrar desde la topología que los <<espacios en sí mismos, en tanto que espacios, son plurales, según las estructuras que tengan. >>⁵⁷⁶ Ante esta cuestionabilidad por la unidad espacial geométrica, él repara en considerar las estructuras topológicas como posibilidades, pero son posibles por un principio estructural, éste que en cierto modo hace posible una unidad de posibles estructurantes de estructuras topológicas, es lo que llama sistema. Lo pertinente de resaltar esto es que él propone este principio estructurante desde una visión estructurante de la realidad, es decir, considera a las cosas y su comprensión como estructuras y que para comprenderlas tendríamos que esclarecer su posición estructurante en un sistema.

Al pasar a su segundo paso del programa que se planteó para responder por el fenómeno del espacio tiene que pasar al aspecto del espacio físico que tiene que considerar cuerpos y espacio y esto para llegar a una conceptualización estructural del espacio físico.

Respecto al espacio geométrico ya Zubiri había mostrado lo que consideraba el principio estructurante que hacia posible el sistema de estructuras geométricas,

⁵⁷⁶ ETM p.58

ese principio era el punto, de aquí que el matemático por construcción, que es una irrealidad dentro de lo real —claro que esto es considerado desde la categoría de lo irreal y lo real en el pensamiento zubiriano—, genere esos espacios constructos. Para el espacio físico se parte de cuerpos que se mueven libremente y abandonados a sí mismos en un ámbito que permite los movimientos y cambios respectivos de los cuerpos,⁵⁷⁷ es decir, el principio estructural del espacio físico es el ámbito que posibilita la espaciosidad y que posibilita las estructuras dentro del universo físico.

Como principio de espacio el ámbito no es absoluto ni relativo es ámbito de libre movilidad o cambio respectivo: un cambio de un cuerpo respecto a otro⁵⁷⁸ que se da en un cosmos en unidad y movimiento <<El cosmos esa en movimiento, es una unidad moviente en cuanto unidad, y por eso los cuerpos que forman parte de él se mueven, cambian de lugar. >>⁵⁷⁹ Ahora bien, el ámbito como principio posibilita la espaciosidad porque hace posible los movimientos y de ahí el espacio que en el cosmos se da, es decir, que para que sea posible de un punto a otro haya un libre movimiento y de ahí espacio, se requiere de un ámbito. Éste como espaciosidad posibilitara el espacio. Pero como el espacio se da en un libre movimiento en el cosmos moviente, entonces hay espacios, estos le son sugeridos como posibilidades a la inteligencia sentiente que conceptuará como espacios físicos. Este sistema de estructuras físicos como posibles son estructurantes de un sistema por el principio estructural del ámbito, de ahí que éste como espaciosidad posibilite el sistema de los espacios físicos posibles y que la ciencia física tratará de explicar.

Ahondando estructuralmente, como un camino que está mostrando el maestro donostiarra, para comprender la estructura radical del espacio, le lleva a mostrar precisamente esa estructura que posibilita mencionar un espacio geométrico y físico, esa estructura es la espaciosidad sea como posibilidad de ámbito o de puntos la función que tiene para posibilitar sistemas de posibilidad espaciales hace de ella una estructura conceptual más profunda y por ello

⁵⁷⁷ Cfr. ETM p.108, 112

⁵⁷⁸ ETM p.118

⁵⁷⁹ *Idem.*

ateniéndonos al camino zubiriano es un adentrarse en las estructuras constitutivas para comprender el espacio. Ahora bien, aunque él declare que la espacialidad no es el espacio⁵⁸⁰ lo que está haciendo es un distingo entre éste y el espacio geométrico y físico que son estructuras, pero si le damos el sentido de que lo estructural es una visión y un recurso metódico para vislumbrar las cosas, es la espacialidad una estructura, no en cuanto física, sino conceptual. Pero para él esta espacialidad se ve no como estructura, pero si como propiedad de lo real <<La espacialidad no es espacio. Es aquella propiedad real que tienen las cosas en virtud de la cual se constituye lo que es espacio en ellas [...] La espacialidad [...] es principio de espacio. >>⁵⁸¹ De aquí que la espacialidad como principio de las estructuras espaciales le llame el pensador donostiarra principio estructural. Este principio tiene la función de definir una constitución <<El principio estructural es, pues, determinante, pero no causante; es estructurante. En la realidad, junto al dinamismo estructural, esto es, la ley que determina la conexión estructural de las estructuras. >>⁵⁸²

De todo esto cabe distinguir dos usos del principio estructurante que deja vislumbrar este pensamiento:

- a) Como propiedad real de la cosa por las que estas son espaciales,
- b) como principio estructural <<no es algo que produce el espacio, sino que define la estructura de su constitución>>.⁵⁸³

Ya en el inciso b) hace de este principio estructural una función mostrativa y metodológica para comprender las estructuras de las cosas en cuanto una posible unidad y conceptualización estructurante, es decir, que esta función del principio estructural es parte de su visión y tratamiento de la comprensión de las cosas de un modo estructurante, se sigue <<moviendo, mostrando y leyendo>> la realidad estructuralmente y con esto queremos indicar que ya podemos ir vislumbrando que el método zubiriano es un método estructural, pero falta allanar este camino para sostener dicha afirmación.

⁵⁸⁰ Cfr. ETM p.129

⁵⁸¹ ETM p.129

⁵⁸² ETM p.131

⁵⁸³ *Ídem.*

El siguiente paso que da Zubiri es considerar la espacuosidad como modo de realidad. Aquí toma su concepción de realidad y trata de mostrar que la espacuosidad como principio estructural es posibilidad que la realidad da de sí y en tensión respectiva con otros dar de sí de realidad para posibilitar el espacio tanto geométrico como físico.

Respecto al espacio geométrico empieza considerando a los puntos como realidades en cuanto se expresan como de, dar-de-sí y tensión respecto a otros puntos y esto lo muestra el pensador easonense en el ex⁵⁸⁴ <<<el ex como modo de realidad, esto es, la extensidad, la espacuosidad, es el principio de la posibilidad de libre construcción de todo espacio geométrico. >>⁵⁸⁵ De este ex de los puntos la inteligencia podrá constituir por libre irrealización de la realidad de los puntos en que estos instalan en su realidad a la inteligencia toda las construcciones topológicas, afines y métricas de los espacios geométricos, es decir, considerando los puntos como realidades y esto por los caracteres que cumplen (de, dar-de-sí y tensión) y que se expresa en su ex (como punto), extensidad (respecto a otros puntos), en la inteligencia —y su modo de estar en la realidad que es por la irrealidad— y su poder construir espacios por la posibilidad que le da el principio estructural y que son los puntos considerados como ex y extensidad, y con ello como realidades, por todo esto, él muestra que la espacialidad es un modo de realidad.

Respecto al espacio físico la extensidad⁵⁸⁶ es principio estructural de libre movilidad y esto es así porque el ex es un modo de realidad no sólo de los puntos sino de las realidades físicas, es decir, un cuerpo físico es considerado por el filósofo donostiarra como ex y con ello los caracteres de lo real antes nombrados, pero también como una extensidad de los cuerpos << Y la extensidad de los elementos cósmicos es lo que formalmente constituye lo que he llamado ámbito: el ex – de. ¿Ámbito de qué? El ámbito ha de ser recorrido. Y sólo por este y en este

⁵⁸⁴ El ex como un fuera de los puntos (ex) respecto de los demás puntos (de) es un ex - de, pero <<como los cuerpos reales sin sistemas de puntos, cada uno de los cuales es un ex – de, resultará que las cosas reales contienen en su constitución sistemas de puntos y son reales en extensidad.

>> ETM p.142

⁵⁸⁵ ETM p.145

⁵⁸⁶ La extensidad es también principio del espacio geométrico pero como libre construcción de éste.

recorrido tenemos espacio. >>⁵⁸⁷ Por lo que la extensidad como posibilidad del movimiento respectivo y este como la expresión del espacio la extensidad de los cuerpos cósmicos es la espaciosidad del espacio físico, por lo tanto <<El espacio geométrico y el espacio físico están fundados así en la espaciosidad, en ese principio estructural cuyo modo de realidad es el ex, es ex – tensidad. Y como momento de realidad este momento está excediendo a lo que es real [...]. La extensidad es un modo de realidad y como tal un modo de lo transcendental. >>⁵⁸⁸

Pero a la par de esta mostración que Zubiri hace de la extensidad del espacio, es pertinente resaltar, en el plano metodológico, que con esto se acentúa su visión estructural de la realidad, esto queda aclarado porque para mostrar la extensidad como modo de realidad y que como posibilidad de los espacios geométricos y físicos es la espacialidad o principio estructural de los mismos, lo que hace es considerar tal punto y a los cuerpos o elementos cósmicos como realidades y al hacerlo los considera en sus tres caracteres como: de, dar-de-sí y tensión; estos caracteres que conceptúa de la realidad los presenta en los cuerpos cósmicos en tensión respectiva de— y dinámica con otros cuerpos, pero también estos caracteres son considerados si se toma a los puntos como realidades, es decir, el pensador español, por esta consideración, está mostrando una visión estructurante de la realidad, pero como su intención es mostrar que la espaciosidad es un modo de realidad y para eso se sirve de esta consideración estructural, entonces esta visión que de una conceptualización que había dado de la realidad en *Sobre la esencia* y que en *Estructura dinámica de la realidad* apuntala como realidad dinámica estructurante pasa a considerar el punto y los elementos cósmicos como realidades. Con todo esto está mostrando que considerar desde una visión estructurante los fenómenos que quiere comprender, lo que está haciendo de su visión estructural es un camino, así que estas consideraciones muestran que él está llevando a cabo un camino estructural para abordar y esclarecer el fenómeno cuestionado.

⁵⁸⁷ ETM p.147

⁵⁸⁸ ETM p.149

Para mostrar como la espaciosidad es un momento del orden transcendental Zubiri retoma las afirmaciones que ya había conceptualizado de la realidad en *Sobre la esencia*. La afirmación del sistema estructural de notas y con ello el in y ex de las notas que posee la realidad permiten mostrar u orden transcendental donde el ex y el in de las notas denotan tanto la función talitativa como la función transcendental de ahí que en *Sobre la esencia* se mencione un ex transcendental. En su curso de 1973 se muestra que la espaciosidad como principio estructural de posibles espacios se expresa en el ex – de tanto de los puntos como de los cuerpos cósmicos para en el primer caso construir y en el segundo constituir una libre movilidad de los cuerpos y todo esto para posibilitar espacios. Pero también muestra en este curso que esta espaciosidad por ser un ex – de o extensión es un modo de lo real de las cosas espaciales, es así que <<como modo de realidad, pertenece ya, aunque sea sólo materialmente, al orden transcendental. Porque la espaciosidad no es sólo un modo de realidad, sino que, por ser modo de realidad es una manera de ser de suyo. Por tanto, en este aspecto concierne a lo real en cuanto real: es un carácter transcendental. >>⁵⁸⁹ Considerando la espaciosidad como modo de lo real en su perspectiva material en el de suyo de la cosa es por lo que es un carácter transcendental, esto queda expresado en cuanto que el ex – de como espaciosidad es una manera de ser del ex del <<de suyo>>, y esta manera es la extensión o espaciosidad de algunas realidades y con ello la posibilidad de constituir espacios, es decir, la pertinencia de esto consiste en considerar la extensión un modo de ser del ex del <<de suyo>> de la realidad, esto hace decir al maestro donostiarra <<La realidad espacial es un dentro y fuera precisa y formalmente porque lo real en cuanto real es ex - tructura transcendental. Es la espaciosidad como momento transcendental. >>⁵⁹⁰

Respecto al cuarto paso —la espaciosidad como momento de lo real— que el maestro easonense realiza en su programa para mostrar la estructura radical del espacio vislumbra la percepción espacial y con ello está apelando al hombre y al espacio.

⁵⁸⁹ ETM p.155-156

⁵⁹⁰ ETM p.156

Otro ejemplo de su proceder estructural lo encontramos cuando Zubiri presenta su concepción de materia partiendo de dos consideraciones de materia: a) la materia como cosa material y b) la materia como aquello que constituye como materia a la cosa. Para el inciso a) parte de la impresión de realidad y aquello que se percibe y que es la realidad o el <<de suyo>> de la cosa es la cosa material, pero en cuanto cualidades sensibles como siendo algo en propio de la realidad impresa, <<Las <cosas materiales>, pues, son las cosas cuyas cualidades son las cualidades sensibles. >>⁵⁹¹ Según él estas cualidades sensibles se dan en la cosa real como notas-de, el de como sistema de los constructos de notas en unidad estructural, es lo que este pensamiento conceptúa como sustantividad. Pero cuando estas notas-de son cualidades sensibles entonces la sustantividad es material: <<Cosa material es sistema constructo de cualidades sensibles. >>⁵⁹²

Respecto al inciso b) aquella materia que constituye la materia de la cosa correspondería a considerar esta cosa como sustantividad. Si la sustantividad es material por sus notas constitucionales estas forman sistema por las notas constitutivas, si las notas constitucionales son materiales es porque la esencia o notas constitutivas es material, es la materia de la cosa real. Es decir, para mostrar la concepción de la materia el pensador easonense presenta dos consideraciones, la primera es su visión estructural de la realidad y de ahí la segunda consideración, que el sistema estructurante de notas como cualidad sensible es material.

Ahora bien, al distinguir por medio de los anteriores incisos la conceptualización de la materia lo que quiere el maestro donostiarra es aclarar la materia y la cosa material, el primero es un momento de la cosa material <<Toda cosa material tiene su materia. Y algo es cosa material cuando entre sus notas formales tiene cualidades sensibles [...] Si no tiene más que cualidades sensibles, la cosa es *puramente material*. Si tiene además otras cualidades [...], la cosa es material más *no es puramente material*. >>⁵⁹³ Y este momento que es la materia de la cosa material es para el filósofo easonense la esencia, pues esta contendrá las notas

⁵⁹¹ ETM p.335

⁵⁹² ETM p.347

⁵⁹³ ETM p.382

constitutivas que formarán el <<de suyo>> de la cosa material pero que también permitirá estructurar la sustantividad de la cosa de las notas constitutivas a las notas constitucionales en la línea de lo material, esto queda expresado por Zubiri en que la materia es esencia y con ello la materia es unidad de <<de suyo>>: talidad y actualidad —esto para las realidades en una metafísica intramundana—, esto hace que la cosa material sea material por su esencia que es material.

Otra mostración del pensar estructural zubiriano lo da la consideración y mostración de la estructura de la actividad de un ser viviente, aquí la estructuración se enfoca tanto en considerar al ser vivo como estructura como en su acto vital esto es mostrar estas estructuras desde la más elemental hasta la que hace posible esta estructura, es decir, mostrar unas estructuras que se estructuran entre sí. Para la consideración estructural del ser vivo parte este pensamiento de lo que la ciencia le ha explicado sobre el ser vivo nada más que al considerarlo lo vislumbra estructuralmente. La visión o esquemas estructural parte desde las estructuras pico-físicas del viviente pasando por sus funciones y acciones, estas tres concepciones que la ciencia ha dado en cuanto contenido para el ser vivo el maestro español lo presenta o considera de manera estructural, es decir, que los considera estructuras conceptuales que explican al ser vivo, pero además por ser consideradas estructuralmente se dan en respectividad, por lo que una función del viviente posibilita una acción pero una acción permite que el viviente siga en función vital pero todo esto está sostenido por las estructuras somáticas⁵⁹⁴ y psíquicas del ser vivo.

Pero respecto al ser vivo y su articulación con las cosas también hay una consideración estructural desde la estructura más elemental o primer estrato que explica esta articulación y que es la suscitación-respuesta hasta la estructura que hace posible aquella estructura y que es la de hábitud-respecto, pero a esta subyace otra estructura o sustrato radical es la estructura viviente en cuanto tal, ésta es una estructura integrada por una materia <<en su mayoría orgánica,

⁵⁹⁴ La estructura radical de la vida y esta es una estructura integrada por una materia es <<en su mayoría orgánica, caracterizada por una constitutiva actividad internamente orientada en el sentido de una radical unidad primaria interna [...] en cuanto envuelve inexorablemente las propias estructuras físico-químicas orientadas. >> ETM p.567-568

caracterizada por una constitutiva actividad internamente orientada en el sentido de una radical unidad primaria interna [...] en cuanto envuelve inexorablemente las propias estructuras físico-químicas orientadas. >> ⁵⁹⁵Y así vemos que Zubiri al conceptualizar lo que es el ser vivo desde su aspecto talitativo dado por la ciencia hasta su aspecto transcendental enmarcado por la metafísica intramundana hay una consideración estructural tanto de lo tal como lo trans.

Otro ejemplo de cómo procede el filósofo easonense respecto a la utilización de la mostración estructural circular lo encontramos en *Inteligencia sentiente* cuando muestra la estructura de la comunidad de actualidad de lo inteligido y la intelección. Como identidad numérica de actualidad de dos realidades: lo inteligido y el acto mismo de entender.

El pensador donostiarra procede presentando esta estructura ya suponiendo un esquema estructural por el cual considera que la comunidad de actualidad de dos realidades se estructuran. Con esta consideración el siguiente paso es ir mostrando los elementos o caracteres que estructuran esta estructura y después mostrar porqué se unifican estructuralmente. Al empezar a mostrar cada carácter estructural justifica la pertinencia de considerarlo como elemento o carácter estructural, y esto consiste en mostrar cómo o porqué yace en esta estructura, en el ejemplo traído a colación, al quedar actualizada la realidad en la intelección esta queda co-actualizada en la misma actualidad de la cosa <<La actualidad común de lo inteligido y de la intelección tiene ante todo este carácter de <<con>>. >> ⁵⁹⁶ Así va mostrando el <<en>> y el <<de>> como caracteres estructurales de la estructura que va presentando.

Paso seguido, ahora muestra porqué se unifican estos caracteres y aquí interviene lo circular de la estructura. Como los caracteres —el <<con>>; <<en>> y <<de>>— son estructurantes de una actualidad común y la constituyen << [...] cada uno están fundando el siguiente. El <<con>> en <<con>> de un <<en>>, y el <<en>> es un <<en>> siendo <<de>>. Recíprocamente, cada aspecto se funda en el anterior. La actualidad como un <<de>> lo es precisamente por ser actualidad

⁵⁹⁵ ETM p.567-568

⁵⁹⁶ IRE p.159

<<en>>; y es <<en>> precisamente por ser <<con>>. La unidad de estos tres aspectos es, [...] el constitutivo formal de la comunidad de actualización>>.⁵⁹⁷

En este ejemplo traído para mostrar metódicamente como Zubiri emplea su esquema estructural hay que resaltar que lo circular es internamente considerado como parte esencial para mostrar la estructura y sus caracteres, aquí lo circular funciona como recurso metódico para mostrar la respectividad de los caracteres, si bien, es parte del esquema estructural zubiriano aquí es parte también de la concepción de comunidad de actualidad. Pero si lo cotejamos con el anterior ejemplo sobre el tiempo lo circular funciona externamente, esto es, como manera de ir mostrando las estructuras, aunque también puede ser considerado internamente. Por lo tanto lo circular funciona en este pensamiento desde su esquema estructural y es presentado tanto externamente como el modo de ir mostrando estructura tras estructura, pero también es un momento interno de las estructuras, y aquí el ejemplo de la sustantividad y sus notas es claro, pues lo circular parte desde la misma concepción zubiriana de sustantividad. Pero ahora bien, al ir mostrando las estructuras que conforman una concepción del tiempo recurre a lo circular para mostrar que lo circular se da tanto internamente como externamente como modo de ir mostrando las realidades.

a. a. Horizonte estructural zubiriano a partir de su visión estructural

El método estructural o cierta visión estructural, con la cual procede Zubiri para ir abordando y mostrando los fenómenos que cuestiona, también está presente en dos cursos donde muestra en 1963 la idea de filosofía de algunos filósofos y el de 1969-1970 donde expone la estructura trascendental de algunos pensamientos metafísicos. En los dos cursos permea el método estructural en el modo de considerar estos pensamientos: como estructuras, sea como la estructura de lo que entienden por filosofía ciertos pensadores y que queda vislumbrada por el pensador easonense como idea estructural, así como considerar que algunas metafísicas occidentales son mostradas como estructuras

⁵⁹⁷ IRE p.160

transcendentales. Es también claro que en estos cursos está en el fondo y como parte del método estructural zubiriano los horizontes en que son desplegados dichos pensamientos, esta concepción de horizonte que ya él había mostrado conceptualmente en sus primeras publicaciones es constantemente referida y tomada en cuenta cuando muestra los pensamientos de otros filósofos. Ante esto cabe aclarar que el maestro donostiarra no hace una historiografía, sino que desde su concepción de horizonte y con su consideración estructural para presentar los pensamientos filosóficos hace una demostración de las estructuras como concepciones filosóficas para poder en un caso presentar la idea de esta estructura y en otra apuntar la problemática y nudos de otros pensamientos metafísicos.

Ahora bien, al mostrar la textura del orden transcendental de las metafísicas que presenta el filósofo euzkoense en su curso de 1969-1970 ya se aprecia un método estructural al considerar que hay una cierta estructura del <<pensar filosófico>> que subyace en las metafísicas que va mostrando. Para el pensador donostiarra esta estructura, por él considerada, tiene dos caracteres: a) es una unidad interna del pensar filosófico y b) <<constituye la raíz misma de la concepción del orden transcendental. >>⁵⁹⁸ Esta estructura es la *ratio*, *intellectus* y *νοῦς* que <<constituyen innegablemente la unidad primaria y radical de donde emerge todo el problematismo y toda concepción del orden transcendental >>⁵⁹⁹ es decir, que esta estructura para él tiene dos rasgos: es problemática y conceptiva de lo transcendental, de ahí que para él vislumbrar cómo se ha entendido y cómo él la entiende es el problema acusante que todo ejercicio metafísico tiene que considerar. Esta manera de considerar la inteligencia y en sus maneras de *ratio*, *intellectus* y *νοῦς* en la metafísica y con ello la sensibilidad, todo esto denota que metódicamente hay una visión estructurante de la cuestión.

En 1980 en el prólogo a la tercera edición de su libro *Cinco lecciones de filosofía* se hacen constancia de la visión estructural que tiene Zubiri para abordar

⁵⁹⁸ PFMO p.324

⁵⁹⁹ PFMO p.324

y mostrar los fenómenos, en este caso, las filosofías de siete filósofos. Esto lo muestra con un distinguo que él mismo hace <<Una cosa son los conceptos y los temas que constituyen el contenido de una Filosofía: otra muy distinta la idea estructural de la filosofía misma. >>⁶⁰⁰ Esta idea de estructura es la expresión de que el maestro easonense abordó y mostró en una visión metódica la estructural de estas filosofías, esto quiere decir, y él también lo aclara <<que unos mismos conceptos, y hasta unos mismas juicios y razonamientos, pueden ser perfectamente comunes a filosofías de distinta estructura. >>⁶⁰¹ De aquí que, la manera de estructurarse el contenido de estas filosofías es lo que hará que sean distintas.

En esta visión o esquema estructurante por la cual procede metódicamente el pensador easonense no se refiere a cosas o realidades, sino a filosofías, estas son tratadas como estructuras, en donde su contenido es la talidad con lo que está construido estructurantemente, de aquí que para estos contenidos filosóficos le nombre él <<idea estructural>>, ahora bien, no sólo esto recae en la filosofía, sino también muestra que la física ha tenido su idea estructural de la física, el ejemplo que coloca de Galileo es notorio.

Prosiguiendo con esta mostración metódica por un pensar estructural, este se muestra como trasfondo claro cuando Zubiri presenta otras dos funciones de la esencia, pero ahora considerada materialmente.

En *Sobre la esencia* muestra que la esencia considerada desde sus notas físicas nos instala en un orden transcendental, esto es una función y le llama transcendental. También muestra aunque no de una manera tan profusa como la otra función pero no por ello tan clara como la otra no es de que hay una función talitativa, que se da porque lo transcendental le da el carácter de realidad a esas notas como puede ser precisamente la unidad que posibilita estructurarse en sistema de notas —es la unidad que hay para que se estructuren las notas en notas-de—. Pero no es hasta su trabajo de mediados del 70 *El concepto de materia* donde nos muestra otras dos funciones de la esencia, pero ahora

⁶⁰⁰ CLF p.3-4

⁶⁰¹ *Ídem.*

considerada como materia y que no es otra manera que la esencia en su sistema de notas materiales y que en cierto modo no se sale de la talidad de la esencia por él considerada en *Sobre la esencia*. Estas dos funciones son presentadas en el mismo desenvolvimiento metodológico zubiriano el cual radica en que considerada que tanto lo real como la manera de abordarlo —así lo muestra a partir de su curso de 1969 *Estructura dinámica de la realidad*— es desde un modo estructural, se puede referir, aunque él no lo haga, a un horizonte desde el cual se considera las cosas que le rodean y que para comprenderlas las vislumbra desde este horizonte, pues éste es estructural. Pero no hay que comparar este horizonte con el que él mismo nos muestra en su pensamiento, el horizonte griego: el movimiento; y el horizonte medieval y moderno: el nihilista, pues estos son horizontes desde los cuales se vislumbró toda la existencia de las personas, en cambio este horizonte que proponemos adjudicarle al pensamiento zubiriano es un horizonte metodológico por el cual el pensador Zubiri fue vislumbrando su pensamiento, no lo podemos aplicar a su biografía, pero sí a su reflexión, pues de ello se constata en sus cursos u obras publicadas, la manera en la cual lee y aborda los fenómenos es considerando los fenómenos estructuralmente, es decir, que como unidad que es conlleva una serie de notas o elementos estructurados que posibilita vislumbrar el fenómeno como una unidad sistemática, aunque esta unidad se estructure en un sistema de estructuras es lo que afín de cuenta el pensador español trata de desmostar y describir del fenómeno, estos elementos estructurados que conforman el fenómeno.

Si atendemos que en su andar metódico, el filósofo easonense a partir de 1968 va recalcando esta visión o consideración estructural tanto que la incorpora claramente en su concepción de la realidad dinámica como la estructuración de los dinamismos que ejerce la realidad dando de sí, es lo estructural como consideración desde la cual aborda los fenómenos que muestra como la comprensión de lo radical de dicho fenómeno, es decir, que este proceder estructural le permite a este pensamiento metódicamente abordar y mostrar el fenómeno cuestionado como la comprensión más radical, esta radicalidad por lo tanto es alcanzada como lo muestra en su método y como lo que constantemente

nos declara Zubiri que lo que hace es partir desde las cosas para allende en ellas mismas comprender su estructura radical, todo esto es por la manera estructural como horizonte desde la cual vislumbra las cosas. Ahora bien, ésta visión permite mostrar porque hasta el trabajo de la concepción de la materia muestre otras dos funciones de la esencia: a) función como principio de estructuración y b) función de actualidad. Estas funciones quedan mostradas desde un horizonte estructural. El caso más claro es el principio de estructuración que ejerce la esencia-materia como posibilitador de la estructuración de las notas constitucionales y con ello de la sustantividad. Este principio posibilitador es como su función lo indica posibilitar estructuras y esto es indicio que la realidad es mostrada desde una consideración estructural.

Pero se puede decir que en *Sobre la esencia* ya tenía esta visión estructural cuando precisamente considera lo talitativo y lo transcendental como estructuras, es cierto, pero con el devenir de su pensamiento fue acentuando la consideración estructural, esto lo muestra que si nos atenemos a su metodología esta se nos presenta como un proceder estructural, esto es en la manera de mostrar y abordar los fenómenos que trata de comprender, pues los muestra como estructuras que al momento de conceptuarlos lo que hace es mostrarnos un sistema constructo de estructuras para explicarnos el fenómeno, estas estructuras pueden ser tanto físicas como concepciones del fenómeno y donde lo que hace es describirnos o analizarnos estas estructuras, es decir, nos muestra describiendo y refutando estructuras que previamente para presentarlas como estructuras las consideró o conceptuó desde un horizonte estructural y que al hacerlo no hace otra cosa que concebirlas como estructuras, pero al mostrar estas estructuras lo que pretende es mostrar lo radical o lo esencial del fenómeno, lo que metodológicamente podemos decir es que se conduce por una consideración de las cosas como estructuras y que para hacerlo lo hace desde un horizonte estructural que le permite concebir o conceptuar el fenómeno como estructura para abordar y mostrar el fenómeno y es que ya tuvo en su pensamiento que ser considerado estructuralmente para después describirlo o analizarlo, y de ahí mostrar que al ir allende al fenómeno mismo en sus estructuras encontrara lo radical o esencial de ella —esto es

pretensión del pensar zubiriano—. Para eso va describiendo y analizando las estructuras superficiales de que consta el fenómeno. Pero lo que él justifica como radical es que sin abandonar lo físico estructuralmente considerado lo que hace es ir allende a esto físico del fenómeno y en un mostrar metafísico lo que hace es describirnos la estructura radical que hace que entendamos todo el fenómeno. Va desde las cosas en su consideración física allende en ellas mismas en un proceder metafísico cuyo ejercicio queda enmarcado por el horizonte estructural en que va vislumbrando el fenómeno. Con todo esto tenemos dos momentos del método zubiriano:

- a) Su consideración estructural de las cosas,
- b) con esto, empieza a comprender el fenómeno desde su consideración física a la metafísica.

Ahora bien, este partir de lo físico tiene que ser entendido talitativamente, y aquí ya está la visión estructural, pues lo físico para ser talitativo es desde una estructura transcendental, y para que lo talitativo sea estructural del contenido de lo real ya se supone que Zubiri está considerando a lo físico estructuralmente, es decir, lo físico se estructura desde una unidad y esta es una función de lo transcendental, pero para que lo transcendental se instale hay que considerar lo talitativo, así que tanto lo tal y lo trans se dan por mutua funcionalidad, pero esto se explica, porque se considera desde una concepción estructural de las cosas, por eso lo tal y lo trans son estructuras, que se dan por mutua función es porque ya se está considerando de modo estructural, por ejemplo, no se da lo tal sin lo trans y éste sin aquello, esto al modo de las notas-de de lo talitativo donde una nota está en <<de>> respecto a las demás para que funcionen sistemáticamente, pues en cierto modo así pasa con lo trans y lo tal que funcionan recíprocamente. Esto muestra que lo que el filósofo easonense, en su desplegar metódico, considera de lo tal a lo trans es un horizonte estructural por el cual puede mostrar su ejercicio metafísico. Por eso se puede afirmar que esta metafísica que va de lo físico a lo metafísico en la cosa misma es posible, porque lo hace desde un horizonte estructural. Pero también se nota en todo este conducirse metódico estructural que lo que va haciendo él es no sólo considerar la realidad

estructuralmente, sino que en su pensamiento va hacia esas estructuras que estructuran al fenómeno, sea por descripción o análisis lo que hace es ir allende a esas estructuras en un hacia adentro del fenómeno, a esto Zubiri le llama <<ir a algo más radical>> o <<sentido radical>>.

Pero ya dentro del pensamiento zubiriano se puede argüir a lo que él presenta en su curso de 1973 *Sobre el espacio* comentando que la inteligencia puede caer o estar bajo la presión de <<estructuras inducidas>>⁶⁰² donde coloca el ejemplo, de otros que da —filosóficos y físicos—, sobre el pensar que toda suficiencia real es sustancialidad <<creer que toda sustantividad es sustancialidad es resultado de una estructura inducida>>⁶⁰³ porque en la filosofía zubiriana <<La suficiencia de lo real no es sustancialidad sino sustantividad>>.⁶⁰⁴ Es decir, que estas <<estructuras inducidas>> son estructuras que nos permiten comprender las cosas, son apoyaturas conceptivas por las cuales podemos explicarnos y comprender las cosas, por eso coloca los ejemplos tanto filosóficos como físicos para que podamos darnos cuenta que este paso de mostrar estructuras como unidades de constructos conceptivos que da un pensador puede quedar o sernos inducido por el carácter histórico del hombre —entendido como lo hace Zubiri— a lo que él propugna es darnos cuenta de estas <<estructuras inducidas>> y darnos cuenta que hay otras estructuras conceptivas por las cuales podemos comprender y explicarnos las cosas, es lo que hace al desplegar su pensamiento ir mostrando estas <<estructuras inducidas>> por la metafísica tradicional e ir mostrando sus estructuras que constituyen su metafísica intramundana.

Pues bien, si partimos del pensamiento zubiriano y lo retrotraemos a su propio despliegue reflexivo nos daremos cuenta que él, respecto a lo físico, está asumiendo una <<estructura inducida>>, pues él mismo la induce en su metafísica, por lo que ya en el inicio de su ejercicio metafísico está asumiendo una <<estructura inducida>> y por lo que si esta concepción por esta <<estructura inducida>> es presentada en 1973 y lo físico es presentado en 1962 en *Sobre la esencia* lo que hace pensar es que esto físico como <<estructura inducida>> le fue

⁶⁰² Cfr. ETM p.201

⁶⁰³ ETM p.202

⁶⁰⁴ *Ídem.*

necesario inducirlos para ir desplegando y justificar cierta radicalidad a su metafísica, es decir, lo físico como <<estructura inducida>> fue un paso metódico para justificar que apelar por lo físico era apelar a lo radical y no conceptual de su metafísica.

b. <<Momentos>> y distinciones en la descripción estructural

Si precisamos más estas descripciones que hace Zubiri de las estructuras que conforman la realidad que quiere mostrar, encontramos en su obra que al momento de ir describiendo estas estructuras, con ello, muestra momentos que conforman estas estructuras. Pero, la noción de <<momentos>> nunca la esclarece él en su obra, ni dice qué entiende por momentos, pero la da por sentada cuando al describir estos momentos lo que está haciendo es presentarnos esas notas o potencias que físicamente están unidas y que funcionan completándose en una unidad, pero cuando describe estas unidades que son estructurales estas notas o potencias, para mostrarlas, las presenta como momentos, pero que físicamente están estructuradas en una unidad. El ejemplo más claro lo da cuando describe las potencias del inteligir y sentir y que funcionan como una facultad sentientemente intelectual. Otros ejemplos los encontramos cuando describe la estructura y con ello los momentos de la impresión y cuando en *Inteligencia sentiente* muestra las descripciones que hace de los tres momentos de la estructura de la inteligencia sentiente: la aprehensión primordial, el logos y la razón o los momentos de la razón como modo de intelección: intelección en profundidad; intelección mensurante y intelección en búsqueda. Estos no son considerados como procesos, sino como momentos de una unidad estructural. Pero hay que aclarar que el filósofo donostiarra aunque no esclarezca qué entiende por momentos y lo de por aclarado al momento de describirlos sí deja claro que cuando va a describir momentos es diferente cuando describe procesos. Pues aquí está la diferencia entre proceso y estructura para este pensamiento.

Aunque las describe ambas son diferentes y esto se puede mostrar cuando precisamente describe momentos y procesos, pues para él no es igual describir el proceso del sentir que la estructura de la inteligencia, aunque ésta implique procesos también implica momentos. También está el ejemplo de la unidad procesual del acto de volición. Aquí el proceso de volición se muestra por una serie de ocho momentos distintos que la constituyen: lo patico; alerta; preferencia; espectancia; urgencia; arrojo; firmeza y fruición⁶⁰⁵. O cuando describe a la razón como un momento del inteligir que se da como movimiento, y que es una marcha, pero no es un proceso: <<Esta marcha no es un proceso sino que es un momento estructural del inteligir. >>⁶⁰⁶ Es decir, las estructuras zubirianas implican tanto procesos como momentos. Pero también, las estructuras como la impresión es de momentos, en cambio el sentir, lo presenta como proceso, aunque ambas las describa como estructuras y esto por su esquema estructural, lo que se puede mostrar es que sí hay un distingo entre momento y proceso. Y si el filósofo easonense hace el distingo entre proceso y estructura esta la hace porque está considerando a la estructura como de momentos, es decir, los momentos se podría decir se dan al <<mismo tiempo>> y en unidad estructural, en cambio al proceso no le es necesario que sea estructura puede ser precisamente un proceso cuyos pasos se suceden e implican, es decir, se da un paso porque previamente lo posibilito un paso anterior, respecto al tiempo ordinario podríamos decir que los pasos se suceden y los momentos se dan a un mismo tiempo. Ahora bien, cuando presenta al proceso como estructura es porque lo está haciendo metodológicamente, es decir, está tomando el proceso desde el esquema estructural y lo está subsumiendo e incorporando en su estructura que quiere describir.

Pero si no esclarece Zubiri que entiende por momento de una estructura ¿de dónde le viene metodológicamente esta implicación estructural de los momentos? Una conjetura que podemos presentar a esto puede provenir de su influjo husserliano dado, no sólo lo de su aproximación primera a la fenomenología, sino

⁶⁰⁵ Cfr. SSV p.60-63

⁶⁰⁶ IRA p.13

que ciertas concepciones zubirianas están en constante diálogo con las husserlianas, es ejemplo constante en los escritos zubirianos que su crítica a la conciencia como substantivación, no solo de la filosofía moderna, sino especialmente en diálogo con Husserl le permitió presentar su impresión de realidad como una alternativa más radical que la de su maestro.

Pero ante esto, también consideramos que se alzan a ver ciertas concepciones zubirianas que no presenta como alternativas, y con ello la crítica a la filosofía, sino que en cierto modo subsumió el influjo de estas. Un caso es el de los momentos. Aquí el influjo de Husserl es pertinente, pues dejando a un lado el esquema estructural que en cierto modo no viene de Husserl, sino que le proviene de la lingüística y la ciencia, es la de los momentos la que consideramos que le proviene de la *Investigaciones Lógicas*. Si atendemos a sus biógrafos, y en ellos se cuenta la profunda lectura que hizo Zubiri de estas *Investigaciones* y yendo a las mismas, nos encontramos que Husserl aclara en la tercera investigación lo que entiende por momentos, y presentarlo junto a lo que el pensador donostiarra da por entendido al describir estos momentos junto al esquema estructural es claro el influjo en cuanto a los momentos.

En la tercera investigación lógica Husserl aclara que entiende por momento dentro de sus consideraciones del todo y las partes <<Llamamos momento (parte abstracta) del mismo todo a toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo. Y es aquí indiferente que el todo mismo sea independiente o no-independiente en absoluto o relativamente a otro todo superior. >>⁶⁰⁷ Que pueda funcionar estas ideas para esclarecer los momentos zubirianos es pertinente si a esto añadimos el esquema estructural que de la realidad tenía Zubiri. Este todo es precisamente la estructura. La no-independencia del momento es porque forma unidad constructa con los otros momentos para constituir la estructura como una unidad constructa de momentos. Aquí puede señalarse que el maestro easonense también lo hace para las notas de la sustantividad, esto que es mostrado en *Sobre la esencia* y *Sobre la realidad* es también aplicable a los momentos, nada más que

⁶⁰⁷ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 415

estos son tratados metodológicamente como apoyaturas para ir mostrando tanto notas como estructuras que funcionan como momentos para un todo estructural, es el caso del cosmos que muestra como sustantividad.

Pero no sólo el maestro donostiarra al mostrar las descripciones estructurales lo hace de los momentos estructurantes, sino que también metodológicamente procede a distinguir las concepciones que va presentando al describir. Esto ya lo ha notado Villa Sánchez: <<Hay un tercer recurso metodológico de origen escolástico no menos importante que la descripción y las explicaciones científicas o metafísicas [...] Es el recurso a las distinciones formales en hechos y conceptos, por tanto, en las descripciones y explicaciones mismas. >>⁶⁰⁸ Pero aunado a esto hay que señalar, y es lo que en estas líneas consideramos, que los distingos también se dan cuando Zubiri describe los momentos de las estructuras, es decir, que al mostrar los momentos hace distingos de un modo mostrativo y no separables de la estructura, es decir, muestra metodológicamente por separado lo que está estructurado en unidad por medio de describir los momentos, así al hacerlo distingue y con ello aclara los momentos constitutivos de la estructura.

Esto que es una constante en su obra especialmente en esta tercera etapa donde adquiere una constancia, sea porque la misma descripción le va arrojando a ello, sea porque constantemente tiene que hacer distinciones para mostrar claridad y desmarque de los otros pensadores. El ejemplo más acuciante lo da en *Inteligencia sentiente*. De las muchas distinciones que hace en esta obra es clara cuando quiere mostrar el carácter formal del ser. Aquí presenta tanto los momentos en que está constituido el ser como las distinciones que ello implica en cuanto que con ello quiere mostrar la distinción primero con objetivos expositivos, pero que implica unidad en la inteligencia del ser de lo sustantivo en cuanto tal y del ser de lo afirmado. Estos momentos del ser que son: ser en actualidad; ser ulterior y ser oblicuo o expresivo⁶⁰⁹, son no solo como momentos, sino como

⁶⁰⁸ José Alfonso Villa Sánchez. *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés Editores, 2014, p.29

⁶⁰⁹ IL p.385

distinciones lo que posibilita a Zubiri a mostrar la unidad del ser tanto como sustantivo como afirmado.

Otro ejemplo lo encontramos cuando hasta *Inteligencia y logos* (distinción que no hace en toda su obra Zubiri sino hasta *Inteligencia y logos* y que se le puede preguntar por qué lo hizo en esta obra y no en *Inteligencia y realidad* donde en ésta era pertinente que lo hiciera dado que el <<de suyo>> en el parágrafo 1 del capítulo VI cuando aborda la realidad era pertinente distinguir los momentos del <<de suyo>>. se pueden suponer muchas justificaciones por las cuales omitió este distingo pero lo que es claro que en las razones por las cuales lo esclareció en *Inteligencia y logos* son tan claras como las que pedía *Inteligencia y realidad*) muestra la distinción entre <<de suyo>> y <<en propio>> distingo que no implica separación o distención, sino distinción entre el <<de suyo>> y sus momentos: <<Pues bien estos tres momentos (impresión, en propio, y mera actualidad) constituyen unitariamente lo que llamo ser de suyo. He aquí la formalidad de realidad: un modo de alteridad que consiste en el <<de suyo>>. >>⁶¹⁰ Es decir, las distinciones permean en las descripciones que hace, no sólo de los momentos o los procesos, sino cuando se remite a la etimología, todo esto son recursos que llevan aparejado a las distinciones de palabras, conceptos o doctrinas.

c. Incoación y despliegue de los momentos estructurales.

Para aclarar estos dos aspectos de los momentos estructurales recurramos a un ejemplo zubiriano. El ejemplo de esto lo muestra para las tres modalidades de la intelección sentiente. En *Inteligencia sentiente* muestra descriptivamente estas modalidades como momentos y aquí podemos tomar estas consideraciones de <<momentos>> en cuanto a la incoación y despliegue para aplicar esta consideraciones a los momentos que muestra para otras estructuras, no sólo la intelectual, sino la espacial, temporal, viviente, entre otras que señalamos al mostrar el recurso de la descripción estructural circular concéntrica. Es decir, podemos tomar lo que dice el maestro donostiarra respecto a los momentos en

⁶¹⁰ IL p.13

Inteligencia sentiente en una línea metódica y considerar las determinaciones en los momentos.

Esta consideración es pertinente pues se puede preguntar cómo los momentos que muestra el filósofo easonense descriptivamente confieren unidad estructural a la realidad estructural mostrada.

Para esto podemos recurrir a la incoación de los momentos. Esta consiste —Zubiri lo muestra para los momentos intelectivos— en que un momento determina otro momento. No hay una sucesión temporal entre momentos como un proceso hay determinación. Aunque si una anterioridad entre momentos en orden a la determinación. Esto le hace decir que los momentos, aunque se nos muestren a primera mano como sucesivas en su radicalidad, son determinaciones incoadas y desplegadas. De aquí que la determinación entre momentos tiene dos aspectos: la incoación y el despliegue. Mostremos esto apelando a los modos intelectivos: <<Por un lado, el momento según el cual la aprehensión primordial determina el logos. Pero la aprehensión primordial no es tan sólo *anterior* al logos sino que es *incoativamente*, bien que sólo incoativamente, logos. No se trata de mera anterioridad sino de incoación. >>⁶¹¹ De aquí que se muestre el otro aspecto el despliegue <<Lo determinado, el logos, envuelve entonces la aprehensión primordial misma como algo en la que ésta se despliega [...] Lo propio debe decirse de la razón: el logos, y por tanto la aprehensión primordial, determina la intelección racional la cual está entonces incoativamente determinada por dichas dos intelecciones como un despliegue de ellas >>.⁶¹²

Con estas consideraciones de la incoación y el despliegue podemos responder ante la cuestión de cómo los momentos confieren unidad estructural a la cosa que Zubiri muestra descriptivamente. Pero con esto también se puede esclarecer aunque los momentos de la estructura que se describe se muestra como unidad y no como proceso hay en el supuesto quietismo de momentos una determinación que implica incoación y despliegue, pero con esto adquiere importancia lo dinámico de lo real en la mostración zubiriana cuando describe los

⁶¹¹ IRA p.322

⁶¹² IRA p.322-323

despliegues de la realidad. Con estas consideraciones adquiere justificación metodológica tanto la apertura como la dinamicidad que los momentos estructurales poseen en cuanto se van determinando y estructuran la unidad.

El que el filósofo español describa sus estructuras, no de un modo de estratos o planos, sino de momentos, y estos como círculos concéntricos, los cuales se van determinando los unos a los otros —incoación y despliegue— en una dinamicidad y apertura por lo cual la realidad no acaba por describirse definitivamente, todo esto hace a este pensador cauto cuando muestra la estructura radical advirtiendo que la misma realidad está abierta a futuras descripciones conforme vaya determinándose la misma estructura real. Todo esto lo muestra describiendo las estructuras en sus momentos, pero advirtiendo que éstos se dan en unidad nada más que al describir la unidad estructural lo que hace es mostrar momentos estructurales.

d. Elementos que arrojan estas descripciones para el método zubiriano (del esquema estructural a las reducciones estructurales –reducción estructural y reducción radical-)

Estos elementos arrojados por estas descripciones en cuanto al método zubiriano se refiere son tres caracteres que ya sus intérpretes y cualquier interesado en su obra pueden constatar. Estos son la misma descripción de las estructuras, la *epojé* y la reducción que permite precisamente la descripción. Todo esto implica la actitud radical que tanto Zubiri como sus intérpretes lo señalan. Aunque quede claro que estos elementos se refieren al método fenomenológico husserliano pudiera cuestionarse que al momento en que el maestro donostiarra radicaliza, al menos así se refiere él, a la conciencia como totalización del acto intelectual y no como momento de éste o a la intencionalidad en cambio de la actualización de lo real en la inteligencia y de este en aquella, entonces se puede preguntar si el método husserliano que conlleva estos caracteres en su estructura al momento de radicalizarlas el filósofo español hacen que cambie el método husserliano, y que más que cambiarlo cuál es el método fenomenológico que lleva

acabo para estas descripciones. Si tomamos la intención de Zubiri cuando radicaliza estos elementos husserlianos, lo hace como parte de la descripción del hecho intelectual. Esto que en la misma *Inteligencia sentiente* está justificado como parte del atenerse al mismo hecho no es otra cosa que aplicar el método husserliano en cuanto la *epojé* y la reducción al mismo hecho intelectual arrojando según el maestro español en la descripción de este hecho una radicalización de los elementos husserlianos, es decir, que cuando él muestra en lugar de la conciencia como un todo intelectual y no como un momento de este y radicalizado, se le presenta como aprehensión lo que hace es aplicar una *epojé* y describir lo que la reducción le deja tras la *epojé*. Esto que Zubiri no lo indica en sus obras es algo que sus intérpretes lo han señalado, caso conocido es el de Diego Gracia.

Pero, aunque no se detenga en determinar las reducciones que llevó a cabo el pensador easonense para describir este hecho intelectual es pertinente señalar que esta radicalización zubiriana de los elementos husserlianos, específicamente de la intencionalidad y la conciencia, son producto de una *epojé* y de dos reducciones tanto la fenomenológica como la eidética para después describir lo que estas reducciones le presentan como hecho. Esto trae una cuestión de que Zubiri como no aclara en su obra y especialmente en *Inteligencia sentiente* que lo que previamente hizo para mostrar el hecho del acto intelectual es un proceso fenomenológico, en cambio lo que señala en toda la *Inteligencia sentiente* es que hace una descripción del hecho intelectual. Pero esta omisión al método fenomenológico —camino que tuvo que recorrer Zubiri para plantear el acto intelectual como un hecho— por parte de la plasmación de su obra noológica, nos hace aceptar, en una primera lectura de su obra, que lo que hace él es atenerse al hecho, pero nunca se puntualiza el problema de que este hecho no es tan puro como para describirlo o que se me presenta así para describirlo, sino que este hecho tiene tras de sí un proceso fenomenológico para que se me dé como lo presenta Zubiri: que es un hecho. Es decir, este hecho es producto de un método fenomenológico para que se me dé como hecho. Esto no lo aclara el filósofo donostiarra, y nos lo presenta como si cualquiera en una actitud natural pudiera acceder a este. Pero no repara que al describir el hecho intelectual lo que está

describiendo es un hecho que conlleva una actitud radical, él mismo lo señala reiteradamente en que lo que hace es describir lo radical del hecho, pues si está describiendo lo radical es porque está en una actitud radical y para que esto suceda tiene que ejercer un proceso fenomenológico, por lo tanto este hecho que supuestamente es accesible a todos y que él sólo se encarga de describirlo, no es sino un ejemplo de que Zubiri está llevando a cabo un método fenomenológico previo en actitud radical para describir este hecho, que no es tan natural como para que todos nos percatemos de ello, pues se necesita una actitud radical que implica una fenomenología.

Esto que en cierto modo Diego Gracia deja entrever cuando comenta que Zubiri lleva a cabo una *epojé* y una descripción del hecho intelectual arrojándole lo radical de este acto, no se ha detenido a desarrollar que el hecho no es tan natural, sino que por describirlo ya se posee una actitud radical que implica un proceso fenomenológico, pero también no a dilucidado en profundidad la reducción fenomenológica y la eidética para estas descripciones, si bien, señala que en este pensamiento filosófico hay una reducción trascendental no desarrolla tal afirmación.

Ante esto se puede ir dilucidando ciertos aspectos de las cuestiones que formulamos en párrafos anteriores. Pues si radicaliza ciertos elementos husserlianos hace esto precisamente desde un método fenomenológico husserliano, que tras estas radicalizaciones se pueda cuestionar que haya cambiado el método fenomenológico, esto no se puede afirmar, pues el mismo Zubiri está llevando a cabo para sus descripciones precisamente un método fenomenológico, y además lo que él está describiendo es el acto del inteligir, por lo que la crítica zubiriana no es tanto al método husserliano, pues lo utiliza en *Inteligencia sentiente*, sino de <<la teoría del conocimiento husserliano>>—aspecto que la filosofía husserliana desborda, pues lo que propone no se ejemplifica a una teoría del conocimiento, sino a una filosofía trascendental, por lo que no se puede afirmar que Husserl plantea una teoría del conocimiento, sino un método y una filosofía fenomenológica— en cuanto implica la conciencia y la intencionalidad, es decir que lo que cuestiona Zubiri es un acto intelectual como es

considerado desde los planteamientos husserlianos, es decir, un acto conciente y lo que con ello implica la filosofía husserliana. Con esto queremos decir que el filósofo easonense utiliza la fenomenología como método en tres pasos como *epojé* y de ello las reducciones fenomenológica y eidética para describir lo que se presenta en ellas. Que tras la descripción zubiriana del inteligir implique un cambio en la fenomenología en cuanto acto de conocimiento esto se puede ir constatando en la noología, de aquí sus cuestiones a la conciencia e intencionalidad, pero de que el pensador español utiliza los tres elementos señalados del método husserliano es un aspecto de su mismo método que reiteradamente se constata en sus obras y que sus intérpretes nos lo han señalado.

Ahora bien, si nos hemos detenido en mostrar algunas descripciones de las realidades por Zubiri es para ir siguiendo precisamente su utilización del método fenomenológico. Aquí se puede apreciar tanto la *epojé* como las reducciones fenomenológicas, pues presenta la estructura como fenómeno para después reducirla eidéticamente e ir describiéndola. Pero también esto nos muestra algo que sus intérpretes no han señalado con insistencia y que es conveniente hacerlo. Esto es que la realidad o el fenómeno es presentado por el pensador easonense como estructura, aquí se enclava metódicamente no solo su influjo husserliano en cuanto al método fenomenológico, sino que al considerar a los fenómenos como estructuras está mostrando implícitamente una visión o esquema estructural producto del influjo de la ciencia y la lingüística. Esto que Ellacuría ya había señalado, pero que no lo consideró como un esquema, es aquí, en esta interpretación que hacemos, algo que metódicamente es pertinente considerarlo, porque esto separa en cierto modo a Zubiri de Husserl, en cuanto que los fenómenos se dan como estructuras, pero también que estas estructuras conlleva lo talitativo y lo transcendental. Aquí yace la diferencia clara con Husserl. Pues en el maestro español yace un trasfondo que la *epojé* no puede colocar en paréntesis, y es que la visión transcendental es un supuesto que acompaña a Zubiri. Por lo cual la pretendida *epojé* no es llevada a cabo como Husserl lo había indicado, sino que en el filósofo español la aplica, no considerando un fenómeno,

sino una estructura, y con esto una consideración en considerar al fenómeno como estructura.

Aquí, aunque no lo señala en su obra el maestro donostiarra, tiene una consideración producto de su esquema estructural, y esta es la consideración del fenómeno como estructura. Este considerar la estructura en lugar del fenómeno es por su esquema o visión estructural que conlleva lo talitativo y transcendental de la realidad estructural, es decir, la estructura por él considerada es una realidad que se estructura con notas talitativas y transcendentales. Esto trae a colación que tanto la ciencia como la filosofía están inmiscuidas en esta realidad. Esto es porque él considera el contenido dado en una realidad como talidad, es decir, el contenido y todo lo que de explicación de ésta da la ciencia, lo envuelve la filosofía considerándolo como talidad. En cuanto a la filosofía es lo transcendental que yace en la realidad. Por eso cuando muestra describiendo alguna realidad, sea por ejemplo el espacio, lo hace desde las explicaciones científicas, y sin omitirlas las supera sin negarlas, esto es, ahonda en la realidad descrita desde el ejercicio filosófico que consiste en ir describiendo de manera circular estructura tras estructura desde las estructuras que la ciencia explica para la realidad descrita hasta la estructura radical que ya es transcendental.

Si atendemos a estas descripciones que hemos mostrado, cabe señalar que en algunas, como las del tiempo, indica que va a realizar algunas reducciones que le permitan describir la estructura radical. Esto indica que lo que está llevando a cabo es una reducción eidética pues al describirla lo que está señalando es que la estructura que yace en las reducciones es una estructura radical o esencial y al describirla lo que está haciendo en el ejercicio fenomenológico de la descripción eidética tras una reducción eidética. Pero ya antes de estas reducciones al considerar las estructuras del tiempo desde la menos radical hasta la más radical ya está considerando al fenómeno del tiempo como una estructura y con esto la reducción fenomenológica. Aquí se puede mostrar tanto la *epojé* como las reducciones que le permiten describir la estructura del tiempo. Todo esto no indica sólo que Zubiri llevó a cabo un proceso fenomenológico para *Inteligencia sentiente*, sino que constantemente lo fue utilizando para describir sus estructuras

reales. Nada más que tras este proceso yace el esquema estructural en el cual no se han detenido sus intérpretes y que metodológicamente es una parte que acompaña el método fenomenológico. También cabe señalar que este esquema lleva implícito un proyecto metafísico que envuelve este esquema en cuanto la talidad y la transcendentalidad es lo que yace en la realidad como estructura.

Ante lo dicho se puede ir interpretando (interpretación que no coincide con sus intérpretes y que el mismo Zubiri no expresa, pero se puede interpretar dado los elementos que su obra nos proporciona) que si bien el maestro easonense realiza una *epojé*, es en la consideración de la estructura de lugar del fenómeno lo que nos hace decir que la reducción fenomenológica ya no nos reduce a fenómenos, sino a estructuras, por lo tanto, en Zubiri se podría llamar reducción estructural.

Cambio similar sucede cuando realiza una reducción eidética, pues en el pensador donostiarra lo eidético es mostrar describiendo la estructura radical, es decir, ya no llamaríamos en su filosofía una reducción eidética, sino una reducción estructural radical o reducción radical. Con esto decimos que en Zubiri ya no se considera el fenómeno sino lo estructural de la realidad, con lo que esto implica, que las reducciones no sean de fenómenos, sino de estructuras, pero también esto implica, dado que esta estructura considera lo talitativo y lo transcendental como <<de suyo>>, que la supuesta *epojé* no se aplica en este pensamiento, en cuanto no la realiza para la talidad de la estructura, con esto queremos decir que no es sólo considerar el contenido de la realidad, sino que este es considerado como talidad, esto implica que el contenido es absorbido por la filosofía, y en ello va que las explicaciones que la ciencia ha dado de este contenido se asuman en la talidad y en la filosofía zubiriana. No niega las explicaciones científicas, sino que las supera de modo que las absorbe en su filosofía como la talidad de la estructura real. Como su descripción va de estructura tras estructura —en una circularidad concéntrica— lo que muestra su obra es que las estructuras, que primero describe, son las que la ciencia explica como contenido de realidad, pero al ir superando estas, por no ser radicales, lo que hace no es negarlas, sino que las

supera en radicalidad ahondando en estructuras más profundas, esto lo hace su descripción y con ello la filosofía.

Así la *epojé* que en Husserl colocaba entre paréntesis las explicaciones científicas del fenómeno, no se aplica para las estructuras que va describiendo Zubiri, sino que aquí funciona de un modo distinto. Este modo consiste en que la *epojé* se da en todo lo que no entre en la estructura y esto se da por la talidad y trascendentalidad. Es decir, la ciencia se toma como explicación de la realidad en cuanto contenido, pero se realiza la *epojé* en lo que no explique a la realidad en su contenido, de aquí que se vaya abandonando explicaciones que no expliquen qué es tal estructura. Con esto a Zubiri le queda una estructura con su talidad y su trascendentalidad y para describirla va de una reducción estructural a una reducción estructural radical. Aquí cabe señalar que lo que busca es ir ahondando en las descripciones hasta llegar a lo esencial que para él y según su visión estructural es una estructura radical. Por eso la *epojé* en él no se aplica a la ciencia, sino que las explicaciones científicas de la estructura se incorporan dentro de la estructura que se va a describir, es decir, que las explicaciones científicas yacen en las reducciones estructurales. Pero si él considera, no los fenómenos, sino las estructuras, también implica, y aquí si es incisivo dentro de su obra, que lo físico permea en toda las descripciones, y esto es porque nunca se ha salido de ello, y aquí cabe otra justificación por la cual él no hace *epojé* de la ciencia, pues si no sale de lo físico y las ciencias hacen explicaciones de esta, no llevaría al caso hacer *epojé* de la ciencia, pues no se sale de lo físico y al no hacerlo las explicaciones científicas son pertinentes para la descripción estructural.

Ahora bien, que estas explicaciones no sean suficientes para llegar a la estructura radical, aquí yace la filosofía zubiriana como proyecto metafísico en el cual por la descripción de estas estructuras se va ejerciendo una filosofía. Por esto, lo físico es tan importante en esta filosofía, pues es parte de la justificación para considerar a la ciencia como parte del proyecto filosófico en cuanto no se realiza una *epojé* en ella y se incorpora, pero se va superando tras las descripciones. Tanto lo físico como fundamento del proyecto zubiriano, como el considerar lo talitativo y trascendental como momentos de la realidad, así como el

esquema estructural y las descripciones que implica las reducciones estructural y la reducción radical o estructural radical, expresan el método talitativo-transcendental. Es por este método por el cual hemos estado insistiendo que lo que hace Zubiri como ejercicio metafísico es una filosofía de lo físico, nada más que esto implica las consideraciones que estructuran su método, desde un esquema estructural hasta la descripción como lo más patente de su obra.

Con esta interpretación, que hemos hecho a partir de ir siguiendo estos recursos metódicos que el maestro easonense va mostrando implícita como explícitamente en su obra, ya los señalamientos que hace Diego Gracia respecto a la fenomenología en cuanto al método que va implicando las descripciones que hace Zubiri se nos presenta de un modo diferente lo que el intérprete zubiriano nos sugiere, pues ya no se dan fenómenos sino estructuras y esto por un esquema, además las reducciones no implican fenómenos, sino estructuras, si bien el modo de ejecutar la fenomenología husserliana es como lo indica Gracia, ya se diferencia en el modo en que la *epojé* no la realiza para la ciencia, sino que esta se incorpora dentro de las descripciones estructurales, quedando la *epojé* para lo que no entre en la talidad y la transcendentalidad de la estructura que ya reducida a estos elementos da paso a la descripción de estos momentos estructurales. Por lo que nuestra interpretación incorpora tres elementos: el esquema estructural, lo talitativo y transcendental de la estructura y las reducciones son estructurales (reducción estructural y reducción radical). Pero además esto lleva un trasfondo que es lo físico que justifica que Zubiri no haga *epojé* para las explicaciones científicas. Este considerar lo físico que permea su obra funciona metódicamente como garante de que no se sale de lo físico para las descripciones que haga de este. Estas descripciones son precisamente de los momentos talitativo y transcendental, y con ello la ciencia y la filosofía dialogan en el mutuo interés para explicar y comprender lo físico. Este diálogo es asumido en el proyecto zubiriano de una metafísica intramundana que no es sino que una filosofía de lo físico. Por eso es constante en su obra el nombrar lo físico como lo que nos permite no ir allende a lo físico, sino allende en lo físico. Que lo transcendental precisamente se nos dé descriptivamente por él en función

transcendental es porque esta función muestra que lo talitativo da este paso a lo transcendental en lo físico mismo. De aquí la importancia que tiene la ciencia en este pensamiento, pues como explicación de lo físico da paso a la comprensión —comprensión filosófica desde la noología— de lo físico, que no es sino lo transcendental en lo físico, y con ello ya estamos refiriendo a la filosofía.

3.2.3.2.2. La descripción estructural del hecho.

Tres son las concepciones del hecho que da Zubiri en *Sobre la esencia* y dos son la muestra de la descripción estructural del hecho. Una se da en *Inteligencia sentiente* donde el acto⁶¹³ del inteligir sentiente⁶¹⁴ se da y describe como

⁶¹³ Cabe señalar que para Zubiri hay un acto de intelección sentiente y no actos <<de>> conciencia y actos <<de>> libertad, sino que hay actos concientes y actos libres. El mismo acto intelectual como acto humano también da paso al acto conciente y libre. El mismo movimiento de logos sentiente es un acto libre. Este acto libre no solo se da como momento en el acto intelectual en sus modos intelectivos: logos y razón, sino en la volición. Zubiri expresa de la libertad esto: <<La libertad no es una potencia que se ejecuta en actos [...]. La libertad es el carácter modal de unos actos; y en todo caso, de una potencia en orden a esos actos. >> SSV p.96 Respeto a los actos concientes, esto suponen el acto intelectual en su aprehensión primordial de realidad. Ya desde su tesis doctoral Zubiri afirma: <<La <conciencia en general> no existe; existen sólo actos de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia en general, no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. >> PE p.186 Aquí yace el distingo entre el acto intelectual y los actos conciente y libres. Pues estos son caracteres modales de algunos actos. Esta modalidad se expresa en el acto intelectual. Pero con la intelección no se da modalidad de acto, sino que es estructura. Y esto porque es si de potencias se quiere referir en Zubiri, una <<facultad>> que es de unidad de potencias: potencia intelectual y potencia sentiente. Aquí la diferencia que se da entre potencias radica en que la libertad y la conciencia son potencias modales y la intelección sentiente son una unidad de potencias estructurales.

⁶¹⁴ Para esta categoría de <<intelección sentiente>> puede rastrearse su origen en la misma obra zubiriana cuando presenta la <<intuición intelectual>> como producto de un ejercicio fenomenológico. Para entender esta categoría zubiriana de <<intuición intelectual>> hay que ubicarse en el problema que le dio origen y desarrollo. Este contexto radica en un problema pedagógico: exponer y la solución que Zubiri da es la reivindicación de la autonomía de la intuición intelectual como un enseñar a ver el sentido o esencia de los hechos.

Ahora bien, esta categoría tiene un origen: para Zubiri el intelecto es inteligencia y es antes que entendimiento. La capacidad de entender por razones la llama entendimiento y la capacidad de intuir la nombra inteligencia. Esto es análogo a la función de ver anterior a la función de mirar. Aquí la inteligencia tiene la función de intuir, es decir que los objetos le son presentes inmediatamente a la conciencia. No juzga, sino tiene objetos en él. Aquí se equipara la inteligencia a los sentidos en la medida que ambos le son dados los objetos. Ante lo dicho, Zubiri afirma la unidad de funciones entre el entendimiento que juzga y los sentidos. Cfr. PE p.366

Con ello da a entender que en el entendimiento va subsumida la inteligencia como una intuición intelectual, pero con ello también está incluyendo como unidad de funciones a los sentidos es decir, que hay una unidad conformada por tres momentos, dos de ellos —la inteligencia y los sentidos— en donde se presentan los objetos y otro —el entendimiento— donde se juzga, se

hecho⁶¹⁵—La descripción de este hecho es la mostración de que la actualidad⁶¹⁶ es la esencia formal del acto de intelección sentiente. A este acto intelectual como

predica a los objetos. También resalta la unidad de los sentidos y la inteligencia, nada más que estos momentos son uno sensible y otro intelectual.

Para explicar la intuición intelectual Zubiri recurre al idear fenomenológico: tomando un objeto como ejemplo de una idea fenomenológicamente realizada tras la puesta entre paréntesis de su existencia me ayuda a tener una idea del objeto antes de explicarlo.

Y es que antes de describir o realizar explicaciones, según Zubiri, debemos realizar ideaciones es decir, intuiciones intelectuales. Estas realizarán ejemplos o ideaciones con los cuales podría describir las propiedades que posee un objeto. Si no tuviera la idea de color no podría describir o conceptualizar objetos. <<No podría yo describir nada si antes no tuviera idea de estas propiedades>>. PE p.365

Con este primer acercamiento que tiene Zubiri a la inteligencia como intuición intelectual podemos mencionar una serie de momentos que las constituyen así como algunos aspectos cuestionables en la mostración de esta categoría:

- a) La inteligencia igual que los sentidos le son dados inmediatamente los objetos.
- b) Al término inteligencia le adjudica el término intuición, esto porque se presenta en ello los objetos.
- c) También y sin explicarse subsume en la inteligencia o intuición la conciencia como momento esencial de estos términos.
- d) La función de inteligencia o intuición no es juzgar —que le correspondería al entendimiento— sino tener a los objetos primigeniamente.
- e) Al tener a los objetos en la inteligencia esta función es intelectual a diferencia de los sentidos.
- f) Pero Zubiri afirma la unidad de los sentidos y la inteligencia porque en ellos se dan las cosas, nada más que uno sensible y otro intelectualmente, pero nunca justifica esta unión, su supuesta unión o afirmación es endeble ante una auténtica justificación.
- g) La función de la intuición intelectual en contraste con la sensible es que aquella presenta ideas de las cosas, esto lo realiza utilizando el idear fenomenológico.
- h) Ante esto, Zubiri deja entrever que el idear que es la función propia de la intuición intelectual es producto del método fenomenológico y que constantemente el hombre lo realiza para explicarse o conceptualizarse los objetos que se le presentan en el mundo.
- i) Si la intuición intelectual es anterior a todo entendimiento y aquél forma unidad con los sentidos, por lo tanto se está refiriendo a una unidad de tres momentos: los sentidos, la intuición intelectual y el entendimiento. Pero nunca justifica dicha unidad ¿dónde se apoya para afirmar esta unidad? Nunca desarrolla la función sensible ni el entendimiento en aras de la justificación de la afirmación tan arriesgada de una unidad entre inteligencia y sentidos.

Ante estas objeciones que le hago a Zubiri se podría objetar que la intención del artículo donde se recogen estas ideas *Filosofía del ejemplo* es mostrar que la educación del ejemplo dado por la intuición intelectual realizaría una educación intelectual. Su justificación la expone en el artículo, pero dónde justifica su afirmación de dicha unidad dada la importancia que los sentidos tienen para afirmar que hay una unidad y no la primariedad de la intuición intelectual.

También se puede rastrear el origen de esta categoría zubiriana de inteligencia sentiente en las Lecciones IX y X de su curso de 1935 *Fundamentos de Lógica*, donde desde un contexto griego, muestra la <<actualización>> del ser en el *nous*. Esta idea griega ira madurando en Zubiri pasando por *Sobre la esencia* y su artículo sobre la inteligencia hasta *Inteligencia sentiente*.

⁶¹⁵ Esta descripción del hecho intelectual que hace Zubiri es para mostrar que el acto intelectual sentiente es una actualización de realidad en la inteligencia sentiente. La categoría de <<actualidad>> es la categoría central de esta noología. Ya en el prólogo de *Inteligencia y realidad* Zubiri menciona que quiere decir con <<actualidad>> de lo real: <<Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. >> IRE p.13 Y este estar presente de la realidad se da en la inteligencia sentiente, es decir, ésta actualiza lo real en ella.

actualidad de realidad le llama Zubiri noergia, esto con clara postura de distanciamiento ante Husserl y su correlación nóesis-nóema—. La otra descripción se da en sus escritos y cursos sobre la religación donde se muestra a ésta como un hecho. Tanto la inteligencia sentiente como la religación son para el filósofo easonense hechos constatables y describibles.

Respecto a las tres concepciones de hecho que plantea Zubiri en *Sobre la esencia*, la primera le llama concepción precisiva: <<Primeramente, es <<hecho>> lo que existe tan sólo por existir. >>⁶¹⁷ La segunda y la tercera les llama condiciones metafísicas de lo real en cuanto realizado⁶¹⁸: << Segundo, es <<hecho>> lo que existe contingentemente. Tercero, es <<hecho>> lo que (necesaria o contingentemente) existe como acto de potencias naturales. >>⁶¹⁹ Estas son las concepciones de las cuales parte el filósofo easonense y las cuales manejará como <<hecho>> tanto descriptivamente, que es el caso de la inteligencia como la religación, así como considerarlos para mostrar el hecho realizado como suceso —esto dentro de su concepción de dimensión histórica del ser humano—. La importancia de estas consideraciones metafísicas en cuanto que desde estas considera al hecho como realidad es el punto desde el cual cuando menciona las descripciones del hecho lo haga desde estas consideraciones, por lo cual su mostración descriptiva del acto intelectual y la religación suponen una metafísica en cuanto esta presenta al hecho desde una consideración metafísica en la cual este hecho se da desde una realidad en

Pero la actualidad encierra el contraste con la nóesis-nóema husserliano, en cuanto la actualidad es un <<estar presente>> de la realidad en la inteligencia, es decir, en la aprehensión de realidad estamos en lo aprehendido <<La aprehensión es por esto un ergon al que tal vez pienso que podría llamar noergia [...] 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. >> IRE p.64

⁶¹⁶ Como bien señalan Corominas y Vicens respecto a la actualidad: <<La categoría de <actualidad>, que en *Sobre la esencia* no tiene una gran importancia, cobra en el curso sobre las < Tres dimensiones> la mayor preeminencia. <Realidad es actualidad>, afirma Zubiri. >> Corominas Jordi y Joan Albert Vicens. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, Taurus Ediciones, 2006, p.667 Es hasta *Inteligencia sentiente* donde esta categoría de actualidad adquirirá la importancia de mostrarse como la esencia formal de la inteligencia sentiente. A partir de la obra de *Inteligencia sentiente*, como noología, los intérpretes zubirianos consideraran <<la>> interpretación de la obra zubiriana hasta sus inicios.

⁶¹⁷ SE p.204

⁶¹⁸ Cfr. SE p.205

⁶¹⁹ SE p.205

cuanto realizada, es decir, toda la noología, la dimensión teológica y la histórica descansan metódicamente en una consideración que es que el hecho se presenta como una realidad realizada y esto supone que Zubiri en sus condiciones metafísicas se sustenta en la realidad. Como veremos esto también supone considerar a lo físico que subyace en estas condiciones metafísicas, por eso él en toda su obra madura o metafísica e incluso la noológica señala que su radicalidad consiste en que permanece en lo real y físico de la cosa. Pues bien, en esto subyace una condición metafísica y a ésta dos soportes que hacen que pueda garantizar su radicalidad: lo real y lo físico. Lo primero lo supone porque lo expresa como lo <<de suyo>> y lo segundo lo mantiene como orto de su ejercicio metafísico. Con lo cual ante lo dicho podemos afirmar que metódicamente tanto los hechos descritos como inteligencia y religación les subyace una consideración metafísica en la cual el hecho es concebido desde lo real en cuanto realizado.

Con estas concepciones de hecho hace posible que el pensador donostiarra utilice en el transcurso de su obra un concepto estricto de hecho: <<La realidad como realización de lo potencial es <<hecho>>. >> Esto permitirá que tanto el hecho intelectual y la concepción que da en *Inteligencia sentiente* como la religación y como lo presenta en sus cursos les subyaga este concepto estricto que es la expresión del hecho como consideración metafísica. Este hecho dentro de estas consideraciones se le puede nombrar hecho factual ya que su concepción se genera en una metafísica intramundana.

Sin ahondar en el hecho de la religación⁶²⁰ en cuanto a la justificación que da Zubiri por la cual es un hecho⁶²¹ en contraste con el enigma⁶²² (que es lo que nos

⁶²⁰ Para Zubiri la religación no es una concepción teórica sino que como expresa en *Hombre y Dios* es un análisis de hechos: <<La religación es, ante todo, un *hecho* perfectamente *constatable*. >> HyD Nueva edición. p.98 Precisamente las palabras en cursiva que son de Zubiri remarcan que lo que trata de justificar es que la religación es un hecho. Ahora bien, el maestro donostiarra entiende por hecho de la religación como <<El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos >>. *Ídem*.

⁶²¹ Como bien se ha señalado para Zubiri la religación es un hecho en esta línea se muestra que <<Lo primario no estar sin Dios, sino estar religado al poder de lo real. Tanto el ateísmo como el teísmo son conclusiones de un proceso intelectual y vital, dentro de esa religación, frente a la ultimidad de lo real. >> HyD. Nueva edición. p.562 Esta afirmación zubiriana muestra que tanto el teísmo como el ateísmo son para Zubiri procesos intelectivos, en cambio la religación al poder de

lleva según él la religación con su poder de realidad⁶²³) y su fundamento, que si bien, ya no es hecho es por un proceso intelectual (Aquí se inscribe tanto el teísmo como el ateísmo en cuanto son contrastantes porque yacen en una línea común la cual es que ambos parten de la religación). Ahora bien, ante todas las implicaciones que esto da al ser del hombre y que esto conlleva todo el desarrollo de la religación zubiriana y la demisión teologal del hombre⁶²⁴, sólo mencionaremos a modo de ejemplo las atribuciones que da el pensador easonense por las cuales puede considerarse a la religación como un hecho: a) hecho constatable, esto porque implica que el poder de lo real nos liga para hagamos nuestro ser; b) hecho total, porque es algo que afecta al todo de la realidad humana, desde lo físico a lo mental; y c) hecho radical, porque es la raíz de que haya una realidad personal en cuanto a un Yo.⁶²⁵ Como se ve él trata de justificar esta religación como hecho que se da en todo hombre. Como dimensión teologal que posibilita el ser del hombre esta filosofía muestra precisamente que esta religación es un hecho y con ello todas las implicaciones que esto conlleva para el hombre. Esta mostración por el hecho religante presupone precisamente la concepción que de hecho tiene el pensador español y que muestra en *Inteligencia*

lo real es un hecho. Este hecho posibilitara al filósofo easonense ir fundamentando la pertinencia de que Dios en las cosas reales como realidad-fundamento.

⁶²² Zubiri entiende por enigma que se da en las cosas como: <<La realidad no es más que cada una de las cosas reales. Y, sin embargo, <por otro lado, > en cada una de las cosas reales, el ser realidad es algo más que el ser esta realidad en cada cosa concreta. Es algo distinto. Esta ambivalencia es justamente lo que desde el punto de vista etimológico, y aplicado a este caso, llamaba enigma. >> HyD p.480 Esta concepción de enigma que queda Zubiri se atiene y yace dentro de su desarrollo de la metafísica intramundana pero que está pensada para ir desarrollando precisamente los elementos justificativos para una metafísica extramundana.

⁶²³ Dos son las afirmaciones que da Zubiri en su curso de 1973 llamado el *Curso de Roma* por las cuales el fundamento del enigma no es un hecho: 1. <<Este carácter enigmático es lo que nos plantea un problema que ya no es un hecho, sino un resultado de un proceso intelectual; nos ha planteado el problema del fundamento de este enigma, del cual pende, a última hora, la complejión, digámoslo así, de la vía de la religación. >> HyD p.480 y 2. <<Ahora bien, si la religación es un hecho, el arribar a Dios, por consiguiente, [...], no lo es. Necesito un esfuerzo intelectual, una interpretación, todo lo fundada que se quiera, pero, en fin, no es un hecho. >> *Ibidem*; p.481

⁶²⁴ Zubiri presenta la dimensión teologal del hombre como estructura. Por ser estructura tiene momentos, estos son tres: a) Religación al poder de lo real; b) entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad; y c) experiencia tensiva de Dios. *Cfr.* HyD. Nueva edición. p.586 Estos momentos son precisamente los que estructuran lo teologal del hombre. Lo que esto trae de importancia para este trabajo es que presenta lo teologal como estructura y al hacerlo lo realiza señalando sus momentos. Esta manera metódica de proceder es un ejemplo de que en esto subyace un esquema estructural.

⁶²⁵ HyD. Nueva edición. p.98-99

sentiente. Ahora bien, en esta obra muestra descriptivamente el hecho de la inteligencia sentiente. La justificación que da para que este acto intelectual sea un hecho es porque es una impresión de realidad y de aquí la consideración biológica de que el hombre tiene impresiones formales de realidad. Toda la apelación que hace el filósofo easonense a la hiperformalización desde lo biológico es precisamente para mostrar que la formalidad de realidad es un hecho constatable por todos.

En cambio para el hecho de la religación tiene que mostrar que es un hecho para todo hombre y luego lo que implica esto. Esta implicación conlleva a justificar la dimensión teológica del hombre.

Ahora bien, si tomamos la referencia fenomenológica en cuanto al método y por la cual es una constante en la obra zubiriana en la descripción de las estructuras, es en *Inteligencia sentiente* donde la descripción se da en un primer plano en lo que el filósofo easonense llama el hecho del acto intelectual: <<La impresión de realidad es su unidad estructural es un hecho [...] un esfuerzo de atención al hecho mismo de la impresión de realidad. >>⁶²⁶ Que al ir describiendo este hecho implique como ya mencionamos en el anterior inciso un previo recurso fenomenológico para que al acto intelectual lo presente como un hecho y que este hecho se muestre como una unidad de momentos cuya descripción presenta como estructuras que impliquen a su vez estructuras, esto que no es nada que se muestre en una actitud natural en cambio implica una actitud radical o fenomenológica.

Esto está justificado porque Zubiri apela constantemente en su descripción a que con esto está mostrando lo radical de este hecho. El ejemplo más conocido es cuando señala que el aprehender es lo radical del acto intelectual y no sólo la conciencia ya que ésta, si bien, se da en la intelección, se da como momento, pues en cada acto intelectual como momento suyo se da la conciencia, pero no como la totalidad de la intelección. Si la aprehensión es lo radical de este hecho es porque él tuvo una actitud radical y ejecuto un proceso fenomenológico que le permitió plantear esta afirmación. Ya sus intérpretes se han encargado de señalar

⁶²⁶ IRE p.82

esto. Pero en lo que no se ha detenido suficientemente (a excepción de Diego Gracia que menciona este proceder fenomenológico aunque no muestre la reducción fenomenológica y eidética) es en que ya para describir esta radicalidad de la aprehensión y la actualización en contraste con la conciencia y la intencionalidad Zubiri realizó un proceso fenomenológico para afirmar esto. En *Inteligencia sentiente* no lo dice y lo único en que yace su justificación es en que está describiendo un hecho. Pues bien, esta descripción supone una actitud radical o fenomenológica y esto no lo dice, en cambio nos muestra qué entiende por hecho. Ante esto tenemos una actitud fenomenológica que por medio de la descripción da cuenta del hecho intelectual.

Lo primero es el camino que el pensador donostiarra, no señala, pero que le permite ir mostrando el acto intelectual. Lo segundo, que sí expresa, es en lo que recae la actitud fenomenológica o radical. Pero el problema que antes hemos expresado es que si en su obra él recurre a la descripción junto con otras apoyaturas metódicas (apelación a la historia de la filosofía; la etimología entre otras que hemos señalado en el transcurso de este trabajo), y esto implica una actitud fenomenológica, lo que está describiendo no son fenómenos sino estructuras (en esto yace la diferencia entre Zubiri y Husserl pues mientras el primero considera por su esquema estructural los fenómenos como estructuras su maestro considera los fenómenos producto de la reducción fenomenológica y la previa *epoché*, aunque Zubiri realiza la *epoché* y la reducción fenomenológica para él no se da un fenómeno sino una estructura, se podría ya hablar de que su reducción es estructural y que la reducción eidética es reducción de la estructura radical).

Ahora bien, si lo que describe Zubiri son estructuras entonces ¿es el hecho intelectual una estructura? El filósofo español lo muestra en *Inteligencia sentiente* que lo es y la va mostrando estructura tras estructura como momentos cuya unidad es la intelección sentiente. El problema no es qué sea esta unidad, pues *Inteligencia sentiente* lo muestra, sino en que la dilucidación que hace de lo que entiende por hecho no apela a que es una estructura, sino que esta estructura se muestra en las descripciones que hace, es decir, que el hecho como lo observado

por cualquiera y cuya índole le permite hacerlo tiene que mostrarnos que nosotros observamos que nosotros observamos estas estructuras. Pero lo que hace él para mostrarnos estas estructuras es desde una actitud fenomenológica o radical, y que el hecho que él apela tendría su justificación —según él— en una actitud natural, pues cualquiera lo puede observar. Esto implica una contradicción metódica en lo que dice y en lo que hace, pero no es tan fácil concluir así, pues lo que él se refiere con hecho intelectual como lo observable por cualquiera dado su índole es precisamente en que este acto intelectual se da en todos. El problema yace en que la descripción que hace de este acto no es tan natural, sino que se necesita una actitud radical o fenomenológica. Lo cual si se mantiene esta consideración de que el hecho se da en cualquiera es pertinente dejar a un lado la contradicción, pero si se nos pide que describamos este acto no sólo tenemos que cambiar de actitud, sino que implica tomar postura por una fenomenología en cuanto método para describirlo. Lo cual se cuestiona si tener una fenomenología tal como se está considerando en este pensador nos permite coincidir con las descripciones por él realizadas.

Esto que nos muestra el considerar metódicamente cómo procede el filósofo donostiarra para describir este hecho y que no explicita en su obra, da como conclusión que en *Inteligencia sentiente* se nos dice que el acto intelectual es un hecho, y cómo lo entiende él es algo que todos podemos constatar consultando su obra, pero hay una contradicción, pues para observar este hecho él nos da su descripción, pero para hacer esto necesita una actitud fenomenológica, actitud que contrasta con la actitud natural. Así que ante esto tenemos dos alternativas: o considerar la contradicción o apelar a que este acto efectivamente se da en todos nosotros, más para describirlo se necesita una actitud especial —fenomenológica—, por lo cual, efectivamente, es un hecho en cuanto se da en los hombres, y las descripciones zubirianas se dan efectivamente en nosotros. Nada más que para darnos cuenta de ello necesitamos una actitud fenomenológica, actitud que Zubiri toma y cuyo resultado son estas descripciones.

Esto se justifica porque Zubiri nunca niega que el acto intelectual sea conciente, lo que niega es que este acto se reduzca a <<la>> conciencia. En su

consideración lo que hay son momentos concientes. Pues bien, con esto podemos justificar la afirmación de que esta actitud fenomenológica parte de este momento conciente en cuanto para llevar a cabo esta actitud necesitó una conciencia fenomenológica. Es decir, sin negar su noología se puede afirmar que para hacerla posible se necesitó una fenomenología previa, y esta fue posible por el momento conciente que puesto en conciencia fenomenológica hizo posible esta actitud radical que se requería el pensador español para la descripción su noología.

Ahora bien, si tomamos esta última opción, no hay contradicción pues estamos apelando que este acto y tal como se describe se nos da como hecho —tal y como lo entiende Zubiri—. Nada más que si queremos ver si se da así tendríamos al menos —es lo que concluimos tras considerar la metodología que está llevando el pensador español que es una actitud radical o fenomenológica— que llevar a cabo una actitud fenomenológica.

El filósofo easonense ya advierte esta posible contradicción —aunque no muestra la actitud que toma para llevar a cabo la descripción del hecho— y trata de solventarlo en *Inteligencia y razón*:

Ciertamente, desde las primeras páginas del libro [se refiere a IS] he advertido repetidas veces que quiero atenerme a los hechos, por ejemplo al hecho de que aprehendemos sentientemente lo real. Pero esto no contradice a lo que acabo de decir. Porque lo que es un hecho es la aprehensión sentiente; lo aprehendido en su carácter de real y *positum* no es forzosamente un hecho. Es un hecho el color verde sentido; esto no significa sin más que el color verde sea un hecho; para serlo necesita añadirse que lo aprehendido puede ser aprehendido por cualquiera. Y en este caso lo es. El verde aprehendido es real, es un *positum*, pero si no se dice más no es un hecho; sólo es hecho si se dice que por su propia índole puede aprenderlo cualquiera.⁶²⁷

Pero una posible contradicción, más grave aún, —ya que la anterior tomando la justificación zubiriana puede bastar en este momento y para no adentrarnos en algunas replicas a este— de lo que dice Zubiri del hecho y cómo la está presentando descriptivamente yace en un paso metódico en el cual no se ha considerado. Este tiene que ver con que este hecho tal y como lo entiende difiere en su descripción. Pues este hecho es tomado como un hecho científico y con ello

⁶²⁷ IRA p.184

—lo veremos en párrafos subsiguientes— se está tomando este hecho como una estructura. Aspecto que no nos sorprende dado que él toma el fenómeno y ahora, el hecho, como estructura. Dejando vislumbrar que lo talitativo y transcendental yace en el fondo de esta visión estructural. Metódicamente en el hecho yace su consideración talitativa-transcendental. Para mostrar esto hay que decir que entiende por hecho y de aquí considerar su distingo entre hecho bruto y hecho científico.

Para mostrar que entiende Zubiri por hecho apela a que el hecho es un *positum*⁶²⁸ (positividad) —la recíproca no es aplicable—. Y <<el *positum* es la actualización de algo en su estar presente, en su estar sólo presente, y en estarlo así en su presentarse mismo. >>⁶²⁹ Con esto el hecho se entendería desde la positividad expresando el hecho desde los momentos antes señalados del *positum*. Ante esto entra la justificación de cómo usara el pensador español el termino hecho <<Aunque el vocablo afecta sólo al tercer momento, del *positum*, llamaremos, para mayor claridad, al *positum* un observable. >>⁶³⁰ Partiendo de esta consideración de tomar el hecho desde el tercer momento del *positum*, Zubiri presenta dos afirmaciones que podemos considerar como dos tesis sobre lo que entiende por hecho y que es hasta *Inteligencia sentiente* donde lo esclarece pues en el desarrollo de su obra no lo hace y lo da por entendido. La primera tesis es: <<Por tanto, *positum* es un carácter de lo real actualizado como observable. Pero no todo lo intelectivamente observable es forzosamente un hecho. Para serlo ha de cumplir con una inexorable condición: es necesario que el *positum*, además de observable, sea por su propia índole observable para cualquiera. >>⁶³¹ De aquí se desprende su segunda tesis: << Sería un hecho si lo observado tiene la índole de ser observable por cualquiera. >>⁶³² Aquí lo que justifica al hecho como lo quiere utilizar es esta índole que permite que se observe para cualquiera. Es decir, que algo para que sea hecho debe poseer una índole que permite que cualquiera lo observe. Sea un único observador el que lo haya atestiguado es por la índole que

⁶²⁸ Cfr. IRA p.181-182

⁶²⁹ IRA p.185

⁶³⁰ IRA p.182

⁶³¹ *Ídem.*

⁶³² *Ídem.*

cualquiera pudo observarlo pero no lo hizo lo que hace que este algo sea aun así un hecho, es decir, por la índole de poder ser observado por cualquiera. << En cambio, si lo observado es algo que por su propia índole no es observable más que por uno solo, entonces lo observado es ciertamente algo real, es un *positum*, pero esto real a pesar de ser real no es propiamente un hecho. >> ⁶³³Es decir, este algo no tiene la índole propia de ser observada por cualquiera sino sólo por algunos cuantos. En estas consideraciones el tomar la índole propia de lo real que permite que este sea observable o no por cualquiera es algo que Zubiri no esclarece y da por sentado dando a entender que es claro en sí mismo, pero ¿qué es esta índole que permite que algo sea un hecho? Aquí yace la obscuridad que el filósofo easonense expresa en cuanto supone que es claro para todos lo que es esta índole de la realidad.

Dejando esta cuestión y ateniéndonos a como considera el maestro donostiarra el hecho, éste distingue del hecho el hecho bruto y el científico. El distingo entre estos hechos radica en el hecho bruto no es discutible porque no está fundado sino que funda. En tanto el hecho científico es discutible porque está fundado en hechos brutos. Por ejemplo la evolución: <<Pero la evolución en sentido estricto es una cuestión científica, y como tal una cuestión meramente de hecho; un hecho todo lo fundado que se quiera, pero por ser hecho científico es siempre discutible. >> ⁶³⁴

Y aquí radica la cuestión que queremos presentar al pensamiento zubiriano. Pues aunque en el transcurso de *Inteligencia sentiente* el maestro español no especifique a cual hecho se está ateniendo es claro que se atiende al hecho bruto porque constantemente en la obra nos está afirmando que lo que está describiendo no son concepciones o teorías, sino el simple hecho tal y como se observa por cualquiera. Esto que afirma no es lo que lleva acabo cuando está describiendo, es decir, el hecho bruto es el que se supone esta describiendo pero al presentar la descripción del hecho intelectual lo está haciendo como un hecho científico. Él toma el hecho del acto intelectual no como hecho bruto sino como

⁶³³ *Ibidem*; p.183

⁶³⁴ IRE p.132

hecho científico, pues apela en el momento de estar describiendo a lo que él mismo conceptúa como hecho científico en *Inteligencia sentiente* y que es a la fijación: <<fijación es siempre y sólo el carácter de un hecho no sólo por su propia índole observable por cualquiera, sino un hecho observado en una forma especial: referido a un sistema de conceptos previos. Estos conceptos pueden ser o bien conceptos de la ciencia natural, o bien documentos históricos, etc. >>⁶³⁵ Partiendo de este distingo podemos afirmar que cuando, el maestro easonense, describe el hecho del acto intelectual, no lo hace de un hecho bruto, sino de uno científico, porque previamente fija el hecho intelectual desde un esquema estructural y este contiene una visión estructural de la realidad que le influye la ciencia. Pero además, este esquema conlleva las consideraciones talitativa y trascendental de la realidad. Yace en el fondo del hecho las consideraciones talitativa y trascendental por las estructuras que va mostrando al describir este hecho intelectual por lo cual si estas consideraciones se expresan en la visión estructural que muestra en la descripción lo que está describiendo no es un hecho bruto sino científico.

Aunque Zubiri es claro al referirse al análisis del acto intelectual y que consiste en una descripción de estructuras formales lo hace para un hecho científico cuya científicidad radica en lo talitativo y trascendental del hecho. Pero ¿qué describen? La articulación como unidad de la estructura y su articulación o respectividad con otras estructuras que están implicadas en la mostración de la realidad o del acto intelectual, es decir, a) muestra los elementos estructurantes de la estructura; b) de aquí que luego muestre la unidad y el modo en que se estructuran esos elementos estructurantes y c) muestre como esta estructura se articula con otras. Estas estructuras no son sino las estructuras talitativas y trascendentales del hecho intelectual. Pero este hecho resulta ser una estructura cuya unidad contiene los momentos estructurales que va describiendo el maestro easonense en *Inteligencia sentiente*.

⁶³⁵ IRA p.184

3.2.3.2.3. La reunión de los elementos metódicos para mostrar la unidad del método talitativo-transcendental con el ejemplo de la alteridad como momento de la impresión en *Inteligencia sentiente*.

Un modo de mostrar el método talitativo-transcendental es apelar precisamente al modo en que Zubiri analiza el acto intelectual como aprehensión. Como no es nuestro objetivo mostrar todo el despliegue de este método en este análisis, es adecuado mostrar una parte del análisis de este acto intelectual: la alteridad. Dada la importancia de este término para la noología, es adecuado que mostrar cómo procede metódicamente este pensador para presentar este término puede cumplirse con el objetivo de este apartado y no sea necesaria una exhaustiva demostración metódica para esta noología. La justificación de la importancia de la alteridad en la noología es porque una afirmación como: <<La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad. >>⁶³⁶ Le subyace la demostración descriptiva de la alteridad, ya que la alteridad conlleva el distinguo de contenido y formalidad y con ello el mismo despliegue de lo talitativo y transcendental en la descripción de la alteridad.

Pero hay que justificar porqué para la noología se puede afirmar que hay un método talitativo-transcendental. Dado que aquí menciona al acto intelectual como hecho y no como una cosa real y física. Aunque en el fondo es asunto de consideración porque la cosa real y física se puede considerar desde la concepción que da el maestro easonense de un <<hecho>> como hecho.

Pues bien, para justificar la afirmación de porqué puede encontrarse el método talitativo-transcendental en la noología nos basta con apelar con el objetivo que Zubiri se plantea al principio de *Inteligencia y realidad*: <<El objetivo de analizar el acto intelectual como aprehensión es buscar la índole <física> de la intelección, esto es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal. >>⁶³⁷ Sea como hecho o como cosa real y física el método que le

⁶³⁶ IRE p.84

⁶³⁷ IRE p.24

permite al filósofo donostiarra, desde los cursos anteriores a *Sobre la esencia* y posteriores a éste, es un método que busca mostrar la estructura radical de la cosa real o en qué consiste ser real. Y esto <<es justo lo que pienso que es la filosofía. >>⁶³⁸ Y como para él la filosofía es metafísica en cuanto busca mostrar la realidad en cuanto realidad o transcendentalidad. Y para lograr esto lo hace desde lo talitativo-transcendental como método, entonces como ya habíamos visto que dentro de esta metafísica se parte de lo físico de la cosa y sin abandonarla se va allende en ella misma precisamente para vislumbrar su esencia física, y esto no es otra cosa que un trans en la cosa misma, entonces si el pensador español busca la índole física del acto intelectual como aprehensor, y dentro de su desarrollo filosófico se ha encaminado por un método talitativo-transcendental que le instado a vislumbrar lo físico de la cosa en cuanto a su índole o estructura esencial, entonces para la índole física de la intelección se encamina desde un método talitativo-transcendental.

Pero, una primera objeción que se puede plantear radica que Zubiri utiliza el método talitativo-transcendental para desarrollar su trabajo metafísico, caso que para su descripción del acto intelectual o noología, se puede objetar, que no, pues es una descripción de un hecho. En *Inteligencia sentiente* él mismo lo señala: <<El análisis de los hechos se mueve en las acciones y en las hábitos tomadas en y por sí mismas, pero estas hábitos conducen a algo que ya no es hecho sino término de una conceptualización estructural. >>⁶³⁹ Esta conceptualización tiene que ver con las estructuras esenciales que hacen posible la realidad misma. Es la estructura transcendental. Aunque para mostrar la inteligencia sentiente como hecho lo haga descriptivamente y lo diferencie con la realidad estructural como una descripción estructural. En este caso de la descripción del hecho le va implícito el hacerlo desde un método talitativo-transcendental. Esto lo podemos mostrar apelando a la misma descripción de las estructuras de este acto.

Aquí puede encontrarse el problema entre hecho y realidad en el pensamiento zubiriano. Si bien, él hace el distinguo al momento de presentar qué

⁶³⁸ EM p.323

⁶³⁹ IRE p.95

entiende por hecho y por realidad, este distingo se deja ver en la misma consideración metodológica, donde para la realidad como estructura, la consideración recae en la metafísica, y el hecho, en una descripción <<talitativa>>. Para ambas se emplearía el método talitativo-transcendental. En el caso de la estructura de realidad es más claro, pues aquí la mostración y descripción radica en la estructura transcendental, y para esto la función transcendental es la que nos instala en este orden transcendental. Pero, para el hecho se puede creer que no hay un momento transcendental, es decir, que no se aplica un método talitativo-transcendental para la descripción de un hecho. Si recordamos la función talificante entonces la simple consideración talitativa es ya una consideración desde su metafísica. Pero si recordamos cómo entiende el <<hecho>>, este también parte desde una consideración metafísica.

Ahora bien, dejando a un lado que estas consideraciones las hace desde una metafísica, ésta se nos presenta —al menos así lo interpretamos— como la consideración, en cuanto función transcendental, que permea en sus descripciones de hecho. Esto lo podemos ver en la descripción del hecho del inteligir, en cuanto presenta las estructuras sentiente e intelectual, y las afirmaciones que pueden considerarse transcendentamente. Si bien, parte de una consideración talitativa, las considera —las afirmaciones— transcendentamente para ir mostrando su noología, es el caso de la formalidad. Aquí se cumple tanto lo talitativo como lo transcendental en cuanto esta palabra —la formalidad— encierra dos consideraciones, no sólo es un hecho, sino que considerarla como hecho, en esta filosofía, implica, aunque él no lo señala, una consideración transcendental para ir desarrollando y afirmando la esencia de la inteligencia sentiente. Esta esencia, que es la actualización de la realidad en la inteligencia sentiente, es una consideración que igualmente cumple dos consideraciones: talitativa y transcendental.

Ante esto, el hecho y la realidad, en cuanto que ambas son descritas para mostrar sus estructuras constitutivas, son cuestión de consideración el distinguirlas tanto si este <<algo>> o <<cosa>>, sea hecho o realidad, quiera describirse sus estructuras esenciales o no esenciales. Para describir estructuras

esenciales Zubiri apela a un trabajo metafísico, es decir, que lo que va a mostrar es la estructura trascendental. Si lo que describe no son estructuras esenciales, pero si constitucionales, entonces considera la realidad como un hecho.

Esto puede traerse desde su afirmación de las notas constitutivas y constitucionales. Esta interpretación que hacemos puede ajustarse a la consideración zubiriana de la realidad como estructura esencial, es decir, cuando muestra la estructura de la realidad, aquí apela a la metafísica, y con ello a mostrar la estructura trascendental. Cuando muestra el hecho, presenta la estructura constitucional, aquí lo que hace es una descripción del hecho.

Pero con toda esta consideración, lo que se nos muestra al considerar la descripción del hecho que hace esta filosofía, es que utiliza el método talitativo-transcendental, pero que en el fondo, este hecho es parte de una consideración metafísica. Aunque él señale que no hace metafísica cuando describe el hecho, lo que hay en el fondo es, primero, una consideración metafísica, en cuanto que muestra descriptivamente una estructura constitucional, y segundo, su método talitativo-transcendental. Por lo que esta consideración y el método son parte de su metafísica.

Por lo dicho, el hecho y la realidad son cuestión de consideraciones respecto a lo que va a describir el pensador easonense, si es la estructura constitucional: el hecho, o la estructura constitucional o esencia: la realidad. Esto se puede justificar que cuando describe la esencia de la inteligencia sentiente, que es la actualización, pasa de constitucional a lo constitutivo.

Como segunda objeción se puede declarar que no es necesario detenerse en mostrar si hay un método talitativo-transcendental pues Zubiri declara que cuando intervengan elementos metafísicos él los va a señalar y que lo único que está haciendo es describir u hecho. Ante esto, el objetador puede decir, el mismo maestro donostiarra lo dice, por lo que el método que está utilizando para su noología es una descripción de un hecho, a lo mucho se puede apelar es que está haciendo una descripción de las estructuras talitativas del acto intelectual. Por eso él menciona que lo que va hacer es una presentación de la índole física de este acto. Ante esto se puede responder a nuestro objetador, que si bien, el filósofo

donostiarra nos previene que no va hacer una filosofía de la inteligencia o una metafísica o que sus afirmaciones no son metafísicas, sino que se atiende al hecho del acto intelectual, una cosa es apelar que una afirmación es metafísica y otra que le dé el sentido transcendental, es decir, que vaya realizando dentro de la descripción de este hecho funciones transcendentales, en cuanto que parte de lo talitativo y en función transcendental considera esta talidad como transcendentalidad, esto de ningún modo nos está planteando una metafísica, porque para eso tendría que considerar estructuras transcendentales —como en *Sobre la esencia* con la esencia de la realidad— o la estructura del mismo <<de suyo>>. Pero, para este hecho intelectual hay afirmaciones donde se puede encontrar el uso de la función transcendental en cuanto considera a la talidad transcendentalmente. Esto no es que haga metafísica, sino que utiliza el método talitativo-transcendental como parte de la descripción de este hecho.

Ahora bien, se puede considerar que esta descripción es parte de su metafísica en cuanto no sólo da cuenta de la talidad, sino que la inteligencia le permite completar su descripción de la estructura de la realidad transcendental o que también al buscar la índole de lo físico del acto intelectual en cuanto aprehensor desborda las simples consideraciones talitativas, y al describir y proyectar la índole o estructura radical de este acto ya está apelando a los parámetros por lo cual se caracteriza su metafísica: una descripción de la estructura radical de la realidad en cuanto realidad, nada más que para el acto intelectual se habla de hecho. Ante estas dos afirmaciones se puede afirmar que esta descripción que hace Zubiri del hecho intelectual en cuanto aprehensor es en el fondo un ejercicio metafísico, Pero esta afirmación tiene que ser justificada ante la filosofía primera que hace el maestro donostiarra y que propone adjudicarle Diego Gracia. Como no es objetivo de este trabajo entrar a esta discusión con el intérprete zubiriano, es pertinente retener y justificar por medio de un ejemplo de la misma noología la utilización del método talitativo-transcendental, y con ello también mostrar de un modo más claro este método.

Ahora bien, si consideramos lo anteriormente dicho en anteriores apartados, todos los elementos metódicos que han sido dados en este capítulo para mostrar

el método zubiriano pueden parecer desarticulados y faltos de profundidad respecto a que no muestran con claridad qué es el método talitativo-transcendental. Lo que se ha mostrado de este método es que parte de lo físico y real de la cosa y sin abandonarla por medio de la descripción estructural va mostrando desde las estructura talitativa hasta la estructura transcendental qué sea la realidad de la cosa. Este camino por el cual va desarrollando esta descripción implica una visión o esquema estructural por el cual considera que la cosa física y real es estructura y al momento de ir mostrando su esencia se van mostrando las estructuras de su contenido o talidad y su realidad o transcendentalidad. Este ir describiendo la realidad implica un proyecto filosófico que en Zubiri es metafísico porque va a la mostración de lo transcendental desde y en la cosa física y real. Este marchar descriptivamente es posible porque dentro de este proyecto metafísico la talidad es parte de la misma realidad en cuanto sin aquella no nos podemos instalar en lo transcendental. Esto se lleva a cabo por la función transcendental, aunque también hay una función talitativa, la función transcendental es la que partiendo de la talidad de la realidad me instala en lo transcendental de esta por una consideración que en esta filosofía se llama función de lo tal a lo trans. Ahora bien, esta metafísica envuelve precisamente la visión esquemática estructural, la talidad y las explicaciones científicas que muestran porque es tal o cual realidad, y la transcendentalidad en cuanto la realidad es tal en cuanto realidad.

También vimos que al ir describiendo estas estructuras que constituyen la realidad recurre Zubiri a la fenomenología —recurre al modo en que ejecuta la fenomenología Ortega— no en cuanto simple descripción, sino va distinguiendo estructura tras estructura de un modo circular hasta llegar a la radical. Aunque para la descripción del hecho la estructura esencial este dotada de explicaciones científicas que son recogidas por él y que muestra dentro de sus descripciones como parte esencial de la estructura descrita. Aquí la *epojé* no la aplica a la ciencia y sus teorías, sino las incorpora como parte de la descripción.

Pero también se puede considerar (que tendremos que mostrarlo cuando confrontemos el método zubiriano con el método fenomenológico) que en cierto

modo que atenerse sólo a lo físico y real ya se puede considerar que hay una *epojé* que me permite describir en reducción las estructuras que conforman la reducción que precisamente son todas estas estructuras. Aunque al ir describiendo estas estructuras se recurra a las explicaciones científicas que dan cuenta de la realidad en cuanto talidad, y la fenomenología no admite teorías pues están en paréntesis y la misma realidad del fenómeno también lo está, en Zubiri, primero, la realidad no se reduce a existencia o esencia, sino al <<de suyo>> de la cosa por lo cual parte de la cosa física y real y por lo tanto no se puede hablar de fenómeno, sino de realidad (pero además de realidad estructural y esto por su esquema estructural). Segundo, la talidad y su explicación es parte de la realidad y por esto la *epojé* no aplica a la ciencia en cuanto nos proporciona la explicación de la talidad.

Pero al ir describiendo va realizando la función transcendental la cual nos va instalando en la transcendentalidad de la realidad. Tanto la talidad como la transcendentalidad como estructuras son parte de la descripción zubiriana. Y esto es así porque dentro de su metafísica la realidad está estructurada de talidad y transcendentalidad.

Esto que podría considerarse el método talitativo-transcendental puede reducirse a una simple descripción de estructuras constitutivas de la cosa. Pues como veremos esto implica confrontarlo con el método fenomenológico y mostrar que resultados arroja este confrontarlo.

Ahora bien, esto que a simple consideración hemos venido mostrando en sus elementos puede parecer desarticulado y mostrado superficialmente, en el caso de las mostraciones de la descripción de estructuras. Esto puede quedar subsanado con la misma aplicación del método en la filosofía zubiriana. Para esto, a modo de ejemplo, podemos acudir a la mostración de las afirmaciones por las cuales presenta la formalidad en su noología. Pues recoger cómo va desarrollando metódicamente la alteridad en *Inteligencia sentiente* es pertinente porque nos muestra implícitamente el método que va ejecutando para afirmar esta categoría y por otra parte al mostrar esta categoría estamos recurriendo, no a un ejemplo al azar, sino que con toda intencionalidad estamos partiendo de las afirmaciones

iniciales en las cuales fundamenta su noología. Esto implica que el método que acomete para mostrar la alteridad se perpetúa en su noología.

Si recogemos lo principal sobre el método zubiriano que antes hemos mostrado tenemos tres momentos de su método que nos resultan esenciales: a) una visión estructural de la realidad; b) la utilización de la descripción como modo de ir presentando las estructuras conformantes de esta realidad para ir accediendo a la estructura esencial. Esta descripción también funciona de un modo que no solo presenta caracteres de estas estructuras, sino que lo hace de un modo de ir distinguiendo estructuras o elementos para ir mostrando lo esencial, y c) una consideración talitativa y transcendental de la realidad. Aquí lo talitativo se presenta como el contenido de la realidad cuya explicación científica es incorporada por la filosofía zubiriana como parte de su desarrollo metafísico para vislumbrar la esencia de la realidad. Lo transcendental es parte de lo filosófico y es la mostración precisamente de lo radical de la realidad.

Teniendo estos elementos en consideración se puede pretender que se presentan en el método de un modo desarticulado y procesual. No es así, pues estos elementos se dan como un todo y articulados., es decir, se dan al mismo tiempo al ejecutarse como método, pues, se implican mutuamente. Para ver esto recurramos a cómo Zubiri muestra y afirma la alteridad en *Inteligencia sentiente*.

El ejemplo de cómo puede mostrarse el método talitativo-transcendental yace en *Inteligencia sentiente* cuando el filósofo easonense analiza la alteridad. Cuando ésta se presenta como otra en la impresión del sentiente se presenta como nota de un contenido y como modo de quedar en la impresión estos dos momentos del otro en su quedar en el sentiente y como momentos del otro son el momento físico de la cosa, lo que sea ese contenido es lo que él esquematizará estructuralmente como talidad y de su contenido se encargará la ciencia. La filosofía zubiriana se concentraría en la descripción del modo de quedar presente como autónomo del contenido, que no es otro que la autonomía del contenido en el aprehensor o la forma de quedar del contenido en el sentiente humano. De aquí que la metafísica zubiriana se abordaría en la descripción de esta forma de quedar o formalidad del otro que impresiona al sentiente, esta formalidad se presentaría

según este pensamiento como <<de suyo>> al sentiente, de aquí que la congeneidad entre realidad y inteligir encuentre justificación desde el método talitativo-transcendental, pero además tanto la metafísica como la noología zubiriana podrían efectuarse por este método. Para esclarecer todo lo dicho es pertinente decir:

a) El filósofo easonense parte de lo físico y sin abandonarlo toma lo talitativo y lo transcendental, es decir, que la mutua implicación de lo talitativo y lo transcendental se da como apoyo entre ciencia y metafísica, sin esto no se puede en su pensamiento lo real, tanto como contenido y como transcendental;

b) aplicando su esquema estructural al contenido y a la realidad —como momentos son vistos desde su noología como: la formalidad de realidad y desde su metafísica como: la realidad— considera estos momentos como estructuras que se implican entre sí, esto es el contenido es ahora talidad por lo real —transcendentalidad— y lo real es transcendentalidad por la talidad. Estas consideraciones es por las funciones talitativa y transcendental;

c) ya instalado en lo transcendental o <<de suyo>> es ahora cuando describe esta estructura para vislumbrar la cosa misma, que previamente había sido aprendida en impresión de realidad por el hombre. Es decir, lo transcendental ya impreso en intelección primordial necesitaría distenderse en un ejercicio metafísico descriptivo para llegar a la estructura radical de la cosa. Tanto el esquema estructural, como lo talitativo y lo trascendental y sus funciones serían pasos metódicos para llegar a esta estructura, por lo que manteniéndose en lo físico de la cosa va metódicamente a lo trans de la cosa, es lo físico como trans y esto es la metafísica zubiriana y su método, el talitativo-transcendental.

Ante esto veamos cómo se da el método talitativo-transcendental para mostrar la formalidad de la alteridad.

Si continuamos la mostración descriptiva del acto intelectual como aprehensión se da el uso de este método talitativo-transcendental. Por ejemplo, cuando el pensador donostiarra muestra dentro de la estructura formal del sentir qué es la impresión, la estructura del segundo momento que constituye la impresión: la alteridad.

La utilización de este método radica que al distinguir en la alteridad su contenido y formalidad está justificando y edificando el maestro easonense los dos modos de aprehensión sensible que le permite decir que el hombre tiene una impresión de realidad y que le sirve para justificar su inteligencia sentiente.

Ahora bien, el método zubiriano se emplea en la alteridad al presentar el contenido o nota de ésta como un <<algo que <queda> ante el sentiente como algo otro. >>⁶⁴⁰ Este distinguir en la alteridad como contenido y quedar en el sentiente como presente autónomo es realizado por una descripción fenomenológica que recae en la alteridad y en su modo de darse. Es fenomenológico en cuanto distingue y aclara como se muestra la alteridad. Ya en el ir describiendo los momentos de la impresión es cuando va distinguiendo cada momento y en cada uno va presentando lo que real y físicamente le va mostrando atenderse a cada momento impresivo. Para justificar por qué es fenomenológico esta descripción que distingue recurramos a Husserl respecto a lo que señala como quehacer fenomenológico: <<La fenomenología se lleva a efecto casi enteramente en forma de descripciones de esencias que se mueven en los confines de la intuición directa. No faltan del todo inferencias mediatas, pero pasan a segundo plano comparadas con el ingente trabajo de los análisis directos. Las comprobaciones decisivas se deben siempre a la intuición inmediata.>>⁶⁴¹ Dejando a un lado que para Zubiri no se da intuición, sino impresión de realidad por parte del hombre, y que esto corresponde a los diferentes modos de concebir la presencia de la cosa en la conciencia o en la inteligencia, tanto para Husserl como para el maestro easonense, lo que nos importa es que como quehacer, el filósofo español parece llevar a cabo esto con sus descripciones, nada más que como vamos a ver estas esencias descritas son llenadas en un segundo momento con ingredientes talitativos y transcendentales. Por lo que considerándolo como un quehacer metódico descriptivo eidético de las cosas, Zubiri lleva a cabo a su modo la descripción fenomenológica, donde este <<a su modo>> quiere decir que

⁶⁴⁰ IRE p.35

⁶⁴¹ Edmund Husserl. Anexo IV en: *Ídem. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. Luis E. González. México: UNAM, 2000, p.151

recubre o llena talitativamente, y sobre esta transcendentamente, lo que en un primer momento le va presentando la descripción fenomenológica de la cosa.

Pero a este distingo producto de una descripción fenomenológica le acompaña la consideración talitativa-transcendental, por lo cual la fenomenología que aplica el maestro easonense a la alteridad difiere de la husserliana y heideggeriana. Pero antes de abordar esto hay que señalar la importancia de este distingo en la alteridad, porque posibilita afirmar al filósofo donostiarra <<que lo <otro>, que la nota presente en impresión, tiene además de un contenido una forma propia de autonomía. Por esto es por lo que llamo a este momento formalidad. >>⁶⁴²

Aunque Zubiri señala respecto a la formalidad <<No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino [...], de un momento sentiente de carácter descriptivo. >>⁶⁴³ Esto que señala de lo <<propio>> del <<quedar>> es una consideración transcendental —desde su metafísica— en cuanto parte de la consideración lo talitativo como contenido y en función transcendental se instala señalando lo transcendental⁶⁴⁴ como lo formal de la alteridad. Pero no niega lo talitativo, sino al contrario, la considera junto a lo formal en la alteridad. De aquí que el contenido tenga una formalidad y hable este pensador de contenido formal. Esto se entiende metódicamente porque lo está haciendo desde lo talitativo-transcendental. Aquí se da lo talitativo-transcendental en la alteridad como contenido y formalidad y por eso esta distinción como bien señala el maestro español, no es una concepción metafísica, porque se atiene a la alteridad misma.

Pero como ya habíamos señalado en el párrafo anterior en la descripción fenomenológica le acompaña una consideración talitativa-transcendental. Pues del lado talitativo, se atiene a la índole del animal, y del lado transcendental lo es porque en la misma alteridad en función transcendental partiendo del contenido se

⁶⁴² IRE p.35

⁶⁴³ IRE p.35

⁶⁴⁴ No hay que olvidar que lo talitativo no se circunscribe solo al contenido de la cosa, sino que también yace en ella la formalidad de realidad, por eso el contenido en función talificante se da como talidad. Para sostener esta aclaración de que la talidad también tiene realidad hay que señalar lo que Zubiri indica en *Inteligencia sentiente*: << [...] la diferencia entre talidad y transcendentalidad no es formalmente idéntica a la diferencia entre contenido y realidad, porque tanto la talidad como la realidad envuelven cada una los dos momentos de contenido y formalidad >>. IRE p.125

señala su formalidad como un <<propio>> de este contenido. Esta pasar de lo tal a lo trans es por la función trascendental que como función se da como un pasar o considerar este distingo en la alteridad en dos momentos: el contenido y la formalidad.

Ahora bien, en ningún momento el pensador easonense se sale del aspecto talitativo de la impresión, porque este distingo —que le fue posible al ir describiendo fenomenológicamente la alteridad— en la alteridad se lleva acabo teniendo presente el contenido y lo que a partir de este contenido permite de un modo trascendental en la misma alteridad mostrar como lo formal. Por eso la afirmación de que la nota está presente en la impresión tanto como contenido y como una forma propia de autonomía es posible por un distingo que es llevado acabo, tanto fenomenológicamente en su mostrar el contenido y la autonomía del quedar, así como un distingo talitativo-transcendental en su consideración del contenido y lo propio de este contenido como formalidad en el quedar. La articulación de estos dos distingos se muestra precisamente en la afirmación de que la alteridad de la impresión queda con un contenido —distingo fenomenológico— formal —distingo talitativo-transcendental— en el sentiente.

Por lo anteriormente dicho, la afirmación zubiriana de cómo queda el contenido en impresión, a ésta, le subyace metódicamente el distingo talitativo-transcendental y fenomenológico. Donde el contenido de alteridad se considera no solo como contenido, sino como autonomía. Este paso del contenido a la consideración de su autonomía funciona, porque trasciende trascendentalmente, es decir, parte del contenido y en función trascendental considera este contenido como autónomo. De aquí que lo talitativo y trascendental están presentes para hacer este distingo. Es decir, la consideración talitativa y trascendental impregnan, precisamente como consideraciones y funciones, la descripción fenomenológica. Tanto la talidad y su explicación científica como lo trascendental, que es posible por la función trascendental, son parte de la descripción estructural, que impregnan, en este caso cubren, lo que la descripción fenomenológica va evidenciando en un nuevo distingo talitativo-transcendental. Es como si primero Zubiri recurriera a la descripción fenomenológica que le asegura

lo esencial de la realidad y después acudiera a la explicación científica y a la filosofía, en cuanto trascendentalidad, para seguir con la descripción, nada más que ahora esta descripción fenomenológica está cubierta de lo talitativo-transcendental. Es decir, lo tal y lo trans se da dentro de la descripción de la cosa. Pero a ambos les subyace la descripción fenomenológica en cuanto le asegura los distinguos y el atenerse a la cosa misma que en caso de este pensador es lo real y físico de la cosa. Este no salirse de lo real funciona porque Zubiri no toma en cuenta las explicaciones y comprensiones que se salgan de lo real mismo. Esta actitud de permanecer en la lo real y físico de la cosa y no salirse de ella, y no tomar en cuenta explicaciones que se salgan de ella, es en cierto modo una suspensión de lo que permanezca fuera de lo real.

Pero también hay que tener en cuenta que el maestro easonense no ha abandonado, en la afirmación citada que estamos discutiendo, la descripción talitativa de la estructura de la impresión, pues considera la talidad del sentiente, de aquél que imprime esta alteridad: <<La nota sentida es siempre <otra> que el animal; pero cuál sea su contenido depende en cada caso del animal mismo, porque el contenido depende del sistema de receptores que el animal posee. >>⁶⁴⁵ De aquí que considerando la habitud del sentiente (el modo de habérselas el sentiente con el estímulo o la realidad), aunque este tenga los mismos receptores y el mismo contenido, el <<quedar>> del contenido puede ser de distintas formas. Esto hace que él afirme: <<El término de una habitud es la formalidad. Por eso, en la medida en que la formalidad está determinada por la habitud, diré [...] que la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, debe llamarse *formalización*. >>⁶⁴⁶ Esto muestra que al presentar la formalidad de la alteridad está considerando la talidad del sentiente, es decir, al mostrar la alteridad está implícito la talidad y trascendentalidad como consideraciones que parten de la descripción fenomenológica de la alteridad y la cubren precisamente como consideración. Todo esto permite describir la impresión que en apariencia se presenta como talidad del hecho de intelectual,

⁶⁴⁵ IRE p.36

⁶⁴⁶ IRE p.36

pero que conlleva toda una descripción fenomenológica que parte del hecho (como lo concibe Zubiri) y va distinguiendo su constitución para después pasar a un nuevo distingo donde el anterior es recubierto por la talidad y la trascendentalidad. Ahora bien, la trascendental se da en considerar lo que talitativamente va describiendo este filósofo. Este considerar es por la función trascendental, y así la trascendentalidad se da como una consideración donde se aposenta talitativa y físicamente.

Cabe notar que sin esta mostración de la consideración de lo talitativo-transcendental como unidad funcional (función talitativa y trascendental) la interpretación del quehacer metódico zubiriano adolecería de profundidad y sólo nos quedaríamos con una interpretación superficial de sus descripciones. Esto se puede justificar si atendemos a que la alteridad de realidad se presenta a la inteligencia sentiente como: a) modos de estas dada impresivamente y b) como una estructura trascendental. Pues, si consideramos la alteridad como modo y la descripción que hace el maestro español de esta, la podemos señalar como una descripción talitativa, si consideramos la descripción por la estructura trascendental de esta alteridad en la inteligencia, lo podemos ver como una descripción trascendental. Pues bien, estas consideraciones son superficiales, pues si apelamos a la implicación del método talitativo-transcendental en la afirmación y justificación de la alteridad y de esta su contenido y formalidad, como ya expusimos, está en el fondo una consideración talitativo-transcendental y no sólo talitativa. Más aún, yace en un primer momento una descripción fenomenológica que es considerada como un segundo momento talitativo-transcendentalmente. Si bien, se describe la talidad de la alteridad, la trascendentalidad como consideración se da en la formalidad, y esto por la función trascendentalidad de la alteridad misma. Este paso del contenido a la formalidad se da por la función trascendental. Ahora bien, con esto queremos decir, que Zubiri no sólo al describir la alteridad lo hace talitativamente, sino que implica una trascendentalidad, al menos cuando considera la formalidad como un segundo momento de la alteridad junto al primer momento que es el contenido. Esto que pudiera considerarse pura talidad, es talitativo-transcendental. Esta

unidad estructural entre lo tal-trans es lo que muestra este pensamiento con la alteridad de realidad.

Pero, si atendemos a los modos de darse impresivamente de la alteridad en el aprehensor, aquí, si bien, prevalece la talidad del aprehensor en la descripción zubiriana, la trascendentalidad yace cuando éste menciona la unidad física primaria de los sentires: <<La unidad de los sentires no es pues, una síntesis, sino una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensores de realidad. >>⁶⁴⁷ Esta unidad de realidad es una consideración trascendental. Además, cuando menciona la formalidad también hay una consideración trascendental, por lo tanto, no sólo la descripción de los modos de estar de esta alteridad se muestra talitativamente, sino que lo trascendental se da como la consideración de formalidad y la unidad de los sentires. Por lo que la talidad-transcendentalidad sigue permaneciendo en las descripciones zubirianas, aunque a simple consideración se pretenda mostrar que describe talidad. Respecto a la estructura trascendental es ya más claro la consideración talitativo-transcendental, porque partiendo de lo talitativo de la alteridad va allende en la alteridad misma a la trascendentalidad de esta. Esta trascendentalidad de la alteridad se da en la impresión, nada más que precisamente es la marcha de la inteligencia sentiente vislumbrar esta trascendentalidad, y lo hace porque ya está en su impresión de realidad, no tiene que salir de la cosa porque esta le abre y mantiene en <<la>> realidad. Aquí también para describir esta estructura trascendental, aunque prevalezca lo trascendental, yace lo talitativo-transcendental.

Ahora bien, con esto queremos mostrar que las simples consideraciones de la descripción de los modos de estar dada impresivamente la alteridad en el aprehensor no se reducen a una talidad, sino que implícitamente está presente el método talitativo-transcendental. También la descripción de la alteridad como estructura trascendental, no es sólo una descripción trascendental, sino que implica atender al método zubiriano: éste implica lo talitativo-transcendental. Con esto podemos mostrar que una consideración superficial en *Inteligencia y realidad*, antes de la descripción de la estructura trascendental de la alteridad y del

⁶⁴⁷ IRE p.110

apéndice 4: Transcendentalidad y Metafísica, hay una descripción talitativa del hecho intelectual y después con la <<actualidad>> hay una descripción transcendental de este hecho, esto a parte de una consideración superficial, no está tomando en cuenta el método talitativo-transcendental que se está desarrollando en las descripciones.

Lo anteriormente dicho nos arroja algunas conclusiones: que la descripción que lleva acabo Zubiri de la alteridad es fenomenológica, esto como un primer momento de la descripción, luego en un segundo momento se presenta los distinguos y descripciones fenoménicas de la alteridad desde las consideraciones talitativas y transcendentales. En la primera es más claro cuando apela a la tanto al aprehensor como a la alteridad y su contenido, aquí yace un distingo fenomenológico en el cual como un segundo momento se muestra que corresponde a la talidad del sentiente y a la cosa considerarse desde su talidad. Pero respecto a la transcendentalidad parte de la talidad que antes fue descrita fenomenológicamente y ahora sobre esta afirmación se da un paso transcendental el cual consiste que en función transcendental se parte de la talidad para considerarse en su transcendentalidad esto es la alteridad ahora se me presenta como autónoma. Es decir, no es que la fenomenología no haya mostrado esta autonomía del contenido de la alteridad, sino que esta autonomía es considerada después de haberse distinguido del contenido como <<autónoma>> pero ahora es afirmada transcendentamente. Por eso menciono que la descripción se da en dos momentos: como fenomenología y como talitativa-transcendental. De ahí también porque el guión de unión entre lo talitativo y lo transcendental, porque no se pueden dar dentro de la filosofía zubiriana lo uno sin lo otro, y esto por las funciones talitativa y transcendental.

Ahora bien, si la descripción fenomenológica recae como primer momento sobre realidades que en un segundo momento son consideradas talitativamente, y la talidad no se da sin la transcendentalidad, entonces la descripción fenomenológica también contiene como un segundo momento la transcendentalidad en cuanto se parte de la talidad, se presenta la transcendentalidad en función de considerar tanto lo fenomenológico y lo talitativo

como momentos de la descripción de la realidad como transcendental. Por eso una afirmación que aparentemente la consideramos como talitativa después es utilizada por el filósofo donostiarra para justificar una afirmación transcendental. Esto sucede porque hay una función transcendental que yace en la descripción de la realidad. Pero también se aclara porque aparentemente al describir una realidad en esta filosofía se muestre como una descripción de un hecho. Esto sucede porque a simple consideración nos está mostrando una descripción talitativa.

Pero si vamos indagando en la misma, caso del ejemplo de la alteridad, nos encontramos con distingos que sólo pueden explicarse, no simplemente considerando lo talitativo y con ello la explicación científica de la realidad descrita, sino que podemos preguntarnos por qué el pensador easonense lo interpreta así, pues bien, esto puede responderse porque en esta descripción yace una fenomenología como primer momento en la cual va distinguiendo lo esencial de la realidad, pero que como segundo momento de esta descripción se recurre a la talidad y con ello a la explicación científica, por eso en este pensamiento no hay una exposición llana de las explicaciones científicas sobre la realidad descrita, sino que la interpretación que suponemos de éste radica que estas explicaciones se presentan desde un método talitativo-transcendental, el cual en principio le yace un esquema estructural y una descripción fenomenológica que le permite ir distinguiendo y presentando lo esencial y que de un modo claro va, como segundo momento, recurriendo a la explicación científica la cual le va posibilitando verter de contenido lo que fenomenológicamente va describiendo. Por eso la explicación científica en esta filosofía se nos presenta estructurada y descriptiva.

Ahora bien, si atendemos a otra afirmación zubiriana podemos ir mostrando el uso de su método talitativo-transcendental: <<Pero formalización puede significar también el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia. Entonces formalización no es una acción sino un mero <quedar>: es la unidad de contenido y de formalidad. >>⁶⁴⁸ En esta afirmación se encuentra una descripción fenomenológica que distingue en la cosa su contenido y formalidad, pero el considerar que el contenido quede en una formalidad propia, eso es

⁶⁴⁸ IRE p.43

transcendental. Es decir, una afirmación como << Entonces formalización no es una acción sino un mero <quedar>: es la unidad de contenido y de formalidad. >>⁶⁴⁹ Se entiende desde lo talitativo-transcendental, porque parte del contenido (talidad) y en función transcendental considera la formalidad del contenido como propia. Así el <<quedar>> de la cosa en el sentiente es visto talitativo-transcendentalmente como unidad de contenido y formalidad. Aquí podemos ver que dos momentos metódicos:

a) Una descripción fenomenológica que le permite distinguir el contenido y la independencia (la formalidad) de la alteridad;

b) este distingo tiene un segundo momento como consideración talitativo-transcendental en el sentido que el maestro donostiarra considera la formalización como un <<quedar>> de la cosa en el sentiente y no a la formalización como acción que apela a las estructuras del cerebro del sentiente (que después en la descripción toma en cuenta, dado que hay congenidad en el sentiente y la cosa).

Para que quede claro cómo se da en la descripción fenomenológica la condición talitativo-transcendental remitámonos a la afirmación zubiriana: <<En cambio, en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen <<en propio>>. >>⁶⁵⁰ Aquí parte del distingo fenomenológico que le permite presentar este <<en propio>>, luego lo afirma en una función transcendental como <<en propio>>. Es decir, que este <<en propio>> es intuición eidéticamente de la cosa y luego como un segundo momento es afirmada en función transcendental como <<en propio>> de la cosa. Esta afirmación que parte de lo fenomenológico y luego talitativamente considerado porque parte del contenido de la cosa, es afirmado transcendentalmente como <<en propio>>. Esto transcendental es una consideración que le da al <<en propio>> fenomenológico y que intermediariamente es posible por la talidad de la cosa.

Cuando Zubiri va describiendo en qué consiste la aprehensión de realidad lo hace de modo que a primera consideración se presente desde la ciencia, pero si

⁶⁴⁹ IRE p.43

⁶⁵⁰ IRE p.55

nos fijamos en la frase citada podemos encontrar un especial manejo de la descripción. Aquí podemos encontrar tres elementos: Primero, la explicación científica (talidad desde la filosofía zubiriana) respecto al sentiente y sus receptores, segunda, una descripción que podríamos denominar <<fenomenológica>> en cuanto se atiene a lo que sólo el <<hecho>> (considerado como lo hace Zubiri) de la aprehensión humana le da al que está describiendo, y al considerar que las notas de la cosa que aprehende el hombre le pertenecen <<en propio>> a la cosa. Esta consideración es transcendental. Ahora bien, aquí lo que primero debemos distinguir es que esta descripción <<fenomenológica>> difiere en dos elementos de la descripción fenomenológica husserliana:

a) Zubiri parte de un hecho y no de un fenómeno: Por lo que el punto de inicio de la descripción fenomenológica zubiriana difiere de la husserliana en que el pensador español parte de un hecho cuya consideración consiste en que es real y físico, estos entendidos desde su pensamiento. Pero además el hecho es visto o así lo va describiendo él como una estructura, aquí se aplica su esquema estructural. Por lo tanto, la *epojé*, la reducción y una posible libre variación fenomenológica —que tendremos que fundamentar posteriormente en Zubiri cuando contrastemos su método con el método husserliano— se aplica a un hecho. Por lo que la irrealidad husserliana no se aplica en el maestro easonense en cuanto que para éste este hecho se mantiene física y realmente, no tanto en lo que es cotidianamente o creemos que es, sino que precisamente marchar en la búsqueda de que sea lo real y físico es una tarea de la ciencia y la filosofía. Lo que el filósofo easonense mantiene es que no se sale de esto físico y real de la cosa, sino que parte y se mantiene en ella para así dilucidar que sea talitativa y transcendentalmente. La primera es la tarea de la ciencia, la segunda de la filosofía. La filosofía es metafísica para este pensador español porque precisamente parte de esta talidad y se instala en lo transcendental de ella;

b) al aplicar la *epojé* y en ello la reducción sobre el hecho, no hace una *epojé* de la ciencia, esto implica que al momento de ir describiendo al hecho vaya presentando la explicación científica como parte de la misma descripción, queda incorporada a su descripción. Pero, aquí hay tener precaución, pues en el

transcurso de su pensamiento hay ocasiones en que la explicación científica no es suficiente en cuanto no da cuenta de lo radical de la realidad, y con ello quiere decir Zubiri las estructuras esenciales que constituyen lo real y físico de la cosa o el hecho que está considerando. Por ejemplo, cuando va describiendo el espacio. Pero hay ocasiones en que la ciencia da cuenta de la realidad y es parte incuestionable de la descripción, por ejemplo, la misma aprehensión sensible como estimulidad y realidad. Ante esto, cabe plantearse la conjetura interpretativa, que consiste que cuando él describe <<hechos>>, la ciencia es parte esencial de la descripción, como en el caso de la inteligencia sentiente y la descripción de su estructura sensible. Es decir, lo esencial o la estructura radical es la talidad que describe este filósofo de lo sensible. Pero cuando describe, no tanto <<hechos>>, sino realidades, aquí se va superando las explicaciones científicas con la marcha filosófica, en su caso con la trascendentalidad, es el caso del tiempo o el espacio como ejemplos.

Si Zubiri no hace *epojé* de la ciencia sobre la realidad que está describiendo, entonces la incorpora como parte de la descripción. También se incorpora en la descripción la trascendentalidad. Esta incorporación se da por lo que el filósofo donostiarra ha llamado función trascendental. En la cita antes referida, y que nos está sirviendo como ejemplo del modo en que procede este pensador con su método, podemos mostrar que la función trascendental se aplica en esta cita cuando se menciona el <<en propio>> de las notas de la cosa sentida por el hombre. Pues este <<en propio>> de las notas es una afirmación que parte de la talidad (las notas) de la cosa y en función trascendental ahora las considero como <<propias>> de la cosa sentido. Si bien, como ya habíamos insinuado no es que este <<en propio>> no sea producto de la descripción fenomenológica, sino que al afirmarla, como otro momento de la cosa junto a las notas, esto ya es por función trascendental, pero esto que en la descripción hecha por esta noología, de la aprehensión de realidad, puede pasar como un hecho que es accesible por medio de las explicaciones científicas, es en esta descripción una afirmación que se da por una función trascendental. Esta afirmación es trascendental en cuanto que al describir el hecho de la aprehensión humana, en esta descripción, se va

ejerciendo desde dos consideraciones: talitativa y transcendental. Talitativa porque las explicaciones científicas (en este caso biológicas) son parte de la descripción del hecho intelectual y transcendental porque en la descripción hay afirmaciones que son resultado de la función transcendental y me instalan en lo transcendental. Con esto, la descripción del hecho ejerce su descripción desde y con lo talitativo y transcendental.

Ahora bien, se puede preguntar dónde entra la *epojé* y la reducción en esta descripción. Es aquí donde precisamente se puede encontrar un modo diferente de aplicar la *epojé* en este pensamiento. Pues, se hace *epojé* no de las explicaciones científicas en cuanto le van proporcionando un acercamiento a lo que sea la realidad. Pues, él toma en cuenta estas explicaciones como aproximaciones del qué de la realidad, es decir, son explicaciones de las estructuras aproximativas de las estructuras reales —son una <<especie>> de libre variación estructural que se van acercando a la estructura radical de la cosa—. Pero parece que esto difiere cuando toma las realidades por hechos, pues aquí, las explicaciones científicas son parte del qué del hecho.

Ante esto, la *epojé* en Zubiri no se aplica a las explicaciones científicas, pero permite que en una <<libre variación estructural>> se vaya aproximando o dando la estructura radical, sea tomado como realidad o hecho. Respecto a lo transcendental se va dando en plena reducción, en el residuo, que en este pensamiento es la realidad o <<de suyo>>.

¿Entonces sobre qué recae la *epojé* en Zubiri? Sobre las explicaciones o comprensiones que no dan cuenta de lo radical de la realidad. Para saber esto, recurre a la historia de la filosofía o ideas que al dar cuenta sobre la cosa, no son radicales en cuanto no alcanzan a explicar el qué de la realidad. Ante esto hace *epojé* el maestro español. De aquí que su modo de hacer *epojé* se presente de dos modos según describa hechos o realidades (no hay que olvidar que este distinguo se puede conjeturar en él como modo de considerar la cosa: como hecho o como realidad. En ambas hay descripción de estructuras, nada más que la realidad tiene que ver con la estructura transcendental, Aunque para describir ambas utiliza su método talitativo-transcendental, las consideraciones en cuanto

qué quiero describir, si estructuras talitativas o transcendentales es un primer acercamiento de este distingo):

a) Para la realidad funciona la *epojé* de un modo dinámico en cuanto va mostrando la insuficiencia de ideas de otros pensadores ante el qué de la realidad, por lo cual suspende sus ideas y va mostrando lo que él considera lo radical;

b) para el hecho funciona la *epojé* cuando señala que se va a tener al hecho mismo. Aquí la *epojé* radica en que coloca en paréntesis las ideas que no den cuenta de este hecho y no muestren en su radicalidad a éste.

Pero, cabe señalar que para decir que sólo se va a tener a este hecho, ya previamente tuvo que considerar y discernir las explicaciones que sobre este hecho se dieron, y así suspenderlas y atenerse a las que dieran cuenta del hecho. Es decir, para describir Zubiri el hecho del acto intelectual tuvo que conocer previamente las explicaciones científicas y filosóficas que sobre este acto se dieron para que pudiera posteriormente describir este acto y tomar las explicaciones científicas que le permitiera describir el hecho mismo.

Ante esto, la *epojé* en este pensamiento funciona de modo diferente que en Husserl, pues el maestro donostiarra se incorpora la ciencia en la descripción de la realidad, pero también funciona como demarcación de ideas de otros que no cumplen con la radicalidad requerida por él para dar cuenta de la realidad o hecho.

Por lo tanto, tenemos que la descripción de la realidad o el hecho por el maestro easonense difieren de la fenomenología como método husserliano. Porque en un inicio, como ya lo habíamos indicado, hay un método fenomenológico que le instala en la cosa física y real, es el <<ir a las cosas mismas>>. Pero Zubiri no dice esto, sino que su filosofía parte de lo real y físico, de aquí, el <<desde las cosas para ir a lo radical>>. Todo este ir a lo radical es su metafísica en forma descriptiva. Para esto, basta recordar lo que hemos interpretado del distingo entre realidad y hecho. En el primero hay una descripción de la estructura transcendental, y en el segundo, una descripción de lo talitativo. Aunque a simple consideración se haga un distingo respecto a las estructuras que se describen, en las dos consideraciones y descripciones, subyace el método talitativo-transcendental, en cuanto que para describir tanto el hecho como la

realidad se mueve en consideraciones talitativas y a partir de estas se instala en afirmaciones que se pueden considerar transcendentales.

Ahora bien, cuando mencionamos esta descripción, tanto para lo talitativo, como para lo transcendental, nos estamos refiriendo a una fenomenología en el modo de ejercer los distingos y momentos estructurales. Es una fenomenología en pleno uso descriptivo que hace Zubiri para describir estas estructuras talitativo-transcendentales. Con lo cual tendríamos una fenomenología de instalación en lo físico y real, y una fenomenología que prosigue en la descripción de sus estructuras talitativas-transcendentales. Pero con lo dicho en el párrafo anterior, estas descripciones fenomenológicas se muestran con elementos talitativos y transcendentales, lo cual nos hace interpretar que lo talitativo-transcendental se impregna en la fenomenología en uso como parte de las descripciones, con lo cual la fenomenología supone una metafísica intramundana, dado que ésta concibe lo talitativo-transcendental de la cosa.

El ejemplo de esto es la descripción de la inteligencia sentiente que hace el maestro easonense donde, a simple consideración, puede tratarse como una fenomenología hecha para un <<hecho>> llamado intelección sentiente —al menos es lo que afirma Zubiri respecto al acto intelectual como <<hecho>>—. Pero si atendemos a su método y el modo de desplegarse en esta descripción, encontramos que efectivamente hace una fenomenología, pero no es una fenomenología como la aplica, por ejemplo, el mismo Husserl en *Ideas II*⁶⁵¹ o Hildebrand en su *Ética*⁶⁵² o Hannah Arendt en la descripción de la *vita activa* en su *Condición humana*,⁶⁵³ sino que esta descripción fenomenológica es impregnada por lo talitativo-transcendental, es decir, que la fenomenología que aplica Zubiri está inmersa en su proyecto metafísico.

⁶⁵¹ Cfr. Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: UNAM, 1997, p.512

⁶⁵² Cfr. Dietrich von Hildebrand. *Ética*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p.462

⁶⁵³ Cfr. Hannah Arendt. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002, p.21-33

Ahora podemos esclarecer metódicamente una afirmación como: <<Mundo es la función transcendental del campo y del cosmos entero. >>⁶⁵⁴ A simple lectura y atendiendo al señalamiento zubiriano de que lo que hace en *Inteligencia sentiente* es una descripción de un hecho llamado acto intelectual sentiente, podemos esclarecer que esta afirmación no es un elemento descrito desde un hecho, sino que implica una metafísica intramundana, no sólo con la mención de la función transcendental, sino que al mencionar el termino <<mundo>>, y su participación en la noología como <<la>> realidad, ya implicación de <<la>> realidad en la marcha intelectual conlleva que esta categoría <<mundo>> —desde su metafísica intramundana— o <<la>> realidad —desde su noología— se presenta desde lo talitativo-transcendental, lo cual la pretendida descripción de hecho y sólo de éste, ya implica una metafísica intramundana. Sólo así podemos entender que metódicamente <<la>> realidad, como categoría metafísica, posibilita describir la marcha de la inteligencia, y con ello la actividad y la razón sentiente. Esta afirmación que aparece en esta descripción deja entrever la metafísica intramundana subyacente de la descripción del hecho intelectual.

Otro ejemplo de la descripción fenomenológica impregnada de lo talitativo-transcendental lo encontramos cuando al describir los tres momentos de la razón como modo de intelección: profunda, mensurante y búsqueda, considera <<la>> realidad como realidad-fundamento; esto ya es una consideración desde lo transcendental. O el planteamiento del principio último como principio de la razón en cuanto tal⁶⁵⁵ —esto respecto a su noología, pero respecto a su metafísica <<la>> última instancia de las cosas es <realidad> >>⁶⁵⁶—. También es una consideración surgida desde lo transcendental.

Ahora bien, considerando este apartado que a modo de ejemplo nos ha permitido mostrar cómo opera el método talitativo-transcendental, nos ha arrojado cuatro elementos metódicos que nos permiten vislumbrar este método:

a) Un proyecto de metafísica intramundana que subyace en todo este método y posibilita la significación y recurso conceptual de lo talitativo y transcendental;

⁶⁵⁴ IRA p.20

⁶⁵⁵ Cfr. IRA p.52

⁶⁵⁶ IRA p.53

b) una fenomenología de instalación que permite a Zubiri partir de lo real y físico de las cosas como lo más radical;

c) el mismo ejercicio metafísico que queda expresado en la función trascendental y en la cual busca instalarnos en lo trascendental a partir de lo talitativo de la cosa sin apartarnos y permaneciendo en lo físico y lo real que la fenomenología de instalación le procura. Este ejercicio metafísico es un momento de la descripción que abundantemente utiliza Zubiri en su camino reflexivo, pero que es un momento, pues el otro es;

d) una fenomenología que como momento también pertenece en el despliegue descriptivo. Esta fenomenología que pertenece a la descripción zubiriana se ejerce en distinguos y en la permanencia en lo físico y real de la cosa que se está describiendo, es decir, que aquí hay una *epojé*, una reducción y una variación estructural que ya hemos tratado de mostrar con el ejemplo aducido en este apartado. Este momento fenomenológico junto a la función trascendental, que se expresa en lo talitativo y trascendental que permea en modo de consideraciones en las afirmaciones que presenta en la descripción de la cosa, es lo que consiste la descripción de la realidad. Así ésta se compone de dos momentos que se dan en la misma descripción: momento fenomenológico y momento talitativo y trascendental. Estos dos momentos que pasan desapercibidos cuando uno se acerca a la obra zubiriana, sea porque sólo se considera que la descripción es fenomenológica, caso de la noología, o porque se considera una descripción talitativo y trascendental como su metafísica intramundana que se expresa en las descripciones de la realidad y sus órdenes talitativo y trascendental, todo esto muestra que no se considera los dos momentos como unidad que posibilita la descripción, sea de hechos o realidades, como una unidad para ambas descripciones, es decir, los momentos talitativo y trascendental y fenomenológico se dan como momentos que constituyen la posibilidad descriptiva tanto para hechos como para realidades, no hay división, ni hay un momento para una descripción y otro para otra. Cuando hay descripciones de la cosa como hecho o como realidad se da los dos momentos, como fenomenológico y como talitativo y trascendental, no haber considerado estos momentos como parte de la unidad

descriptiva ha resultado que intérpretes de la obra zubiriana digan que la noología es una descripción sólo fenomenológica y que la descripción de la esencia en sus órdenes, sea un despliegue metafísico.

Si consideramos estos cuatro elementos metódicos que posibilitan la descripción del hecho o de la realidad de la cosa se puede plantear que constituyen y expresan el método talitativo-transcendental. Claro que ya en la descripción incluye todos los recursos que hemos considerado tanto en el segundo y tercer capítulo. De aquí que no sólo la descripción represente el método talitativo-transcendental, sino como ya hemos ido mostrando implica una serie de recursos metódicos, consideraciones que constituyen todo el método. No sólo la descripción es el método, sino una parte de éste, la justificación está en que la descripción supone una fenomenología de instalación; un proyecto metafísico, una visión estructural, una utilización de la historia de la filosofía, un manejo de la palabra, un ejercicio de la función transcendental, una noología, entre otros recursos que hemos ido mostrando.

Así con este ejemplo hemos mostrado el despliegue de este método y que considerando principalmente estos cuatro elementos metódicos antes señalados puede presentarse así:

Proyecto metafísico → fenomenología de instalación → descripción de la cosa →
posibilitada por: consideración talitativa ← función talificante
consideración transcendental ← función transcendental



Fenomenología de corte husserliano

Pero ante dicha mostración del método talitativo-transcendental se puede cuestionar cómo es que se puede dar los momentos como unidad para la descripción de la cosa. Pues si tomamos un momento, como el fenomenológico, y el otro momento, el metafísico en su ejercicio, puede plantearse la pregunta por la justificación por qué son momentos de una unidad descriptiva. Pues bien, pueden ejercerse no como momentos de una unidad descriptiva, sino como un camino único, tal es el caso de la misma fenomenología en su historia. Ante esto que

hemos mostrado no hemos hecho sino hacerlo desde un segundo nivel mostrativo de cómo se despliega este método, esta pregunta nos hace que vayamos a un tercer nivel que dé cuenta de la fenomenología implícita en todo este método talitativo-transcendental, sea como instalación o como momento descriptivo. Pues a simple consideración se nos ha mostrado este método tal y como lo hemos señalado en este segundo y tercer capítulo. Así el mismo método nos impulsa a que vayamos afondo de éste, y que cuestionemos y busquemos la respuesta de por qué hay una fenomenología implícita en este método. Para esto tendremos que abocarnos en un cuarto capítulo que dé cuenta de esto.

Pero antes de pasar capítulo detengámonos en un punto que subyace en este método y que permite que algunos de sus elementos metódicos partan y vayan dirigidos a desplegar una metafísica intramundana —la excepción la da el mismo ejercicio fenomenológico como método y que aquí hemos mostrado como instalación y como momento descriptivo del hecho y la realidad, otra excepción es el recurso a la palabra y el manejo de la historia de la filosofía, teología y ciencia—. Esta consideración subyacente a este método se enclava en el mismo origen de este método y que es el proyecto metafísico que permea en este camino. Con este abordaje que consideramos a continuación daremos cierre en su nivel primero y segundo a la mostración de este método.

3.2.4. La consideración que subyace al método talitativo-transcendental.

Si atendemos a lo que previamente ya tratamos como un proyecto de metafísica intramundana desde Zubiri, es en lo factual, donde yace una consideración que subyace para su método y que le posibilita precisamente proyectar su pensamiento. Con esto no sólo mostraremos que la consideración de la condición metafísica en la línea de lo factual subyace en el modo de conducirse este pensamiento, sino que con esto se justifica nuestra afirmación de que la obra zubiriana no se circunscribe a lo noológico como sugiere Diego Gracia, y que nombra filosofía primera, sino que la descripción del hecho del acto del inteligir sentiente le subyace precisamente una condición metafísica que el filósofo

donostiarra presenta en *Sobre la esencia*. Por lo que si bien, la obra zubiriana no se circunscribe en <<una>> metafísica ni en <<una>> noología es en cambio un pensamiento en el que le subyace una consideración metafísica. Si podemos forzar las consideraciones se puede leer la noología desde una consideración metafísica en cuanto que para precisar el hecho y como se entiende hay que retrotraerse a que a este hecho le subyace una condición metafísica. Por ejemplo, si tomamos esta afirmación zubiriana: <<Realidad es siempre y sólo un carácter de las cosas, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real. La realidad y su poder están en las cosas reales mismas. >>⁶⁵⁷ O esta otra << [...] el hombre es formalmente suidad. La suidad no es un acto ni una propiedad o sistema de propiedades, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad; ejecute o no sus acciones, es algo <anterior> a su ejecución. >>⁶⁵⁸ Esta suidad es considerada como una factualidad en cuanto no es una concepción, sino que es propio o suyo del hombre, es un hecho factual que se le actualiza a la inteligencia sentiente. Ahora bien, tanto esta afirmación como la primera adquieren sentido si se considera que se están tomando lo real desde una condición metafísica en la cual la cosa de la que parte él es considerada como una realidad simpliciter. ¿Acaso no toda las descripciones y mostraciones que hace Zubiri no se refieren a la realidad simpliciter o que parten de esta? Esto adquiere sentido porque él está considerando la cosa real como simpliciter, de aquí que lo real y físico adquieren justificación en su metafísica, porque se están considerando desde una condición metafísica.

Ahora bien, esta condición posibilita el desarrollo de la metafísica intramundana factual zubiriana. Pero, en el fondo, al pensar la noología también le es necesaria para fundamentarse, a la inteligencia como actualización y precisamente como factual, el afirmar que también le subyace una consideración metafísica. Por lo que el hecho que va describiendo en *Inteligencia sentiente* le subyace una consideración metafísica en cuanto el hecho desde el que parte no solo es el considera en esta obra, sino el hecho factual. Y para esto se requiere

⁶⁵⁷ HyD. Nueva edición. p.158

⁶⁵⁸ HyD. Nueva edición. p.353

una consideración metafísica por la cual el hecho del inteligir es un hecho factual, es decir, que ni es contingente, ni necesario, sino *simpliciter* realidad y nada más. Esto puede aclararse recurriendo al curso de 1974: *La concreción de la persona humana* (recogido parcialmente por Ellacuría en *Sobre el hombre*) donde en una afirmación que tomándola sin el contexto de un proyecto metafísico intramundano factual puede resultar una de tantas afirmaciones zubirianas que solo afirman que lo que está abordando es un hecho factual: <<Lo factual es algo que está allende lo necesario y lo meramente factico. Lo factual simplemente <<es>>, es un *factum* absoluto. >>⁶⁵⁹ De ahí que en el transcurso de sus cursos el *simpliciter* realidad o el *factum* absoluto remitan a un proyecto metafísico factual que ya había presentado en *Sobre la esencia*. De aquí que se mantenga desde *Sobre la esencia* a *Inteligencia sentiente* por la radicalidad del hecho factual. Por eso, el pensamiento zubiriano no se puede circunscribir a la noología, sino que en el fondo hay una consideración metafísica y para que se de esta consideración él toma postura por una metafísica intramundana que considera a las cosas desde su factualidad. Pues bien, sin adentrarnos a justificar ampliamente esta afirmación consideramos que este pensamiento es metafísico precisamente, porque tanto la noología como la religación parten de esta condición metafísica. Ambas parten del hecho que este pensador considera desde *Sobre la esencia* una condición metafísica y que no vuelve a mostrar como lo hizo en 1962 la noología y la religación. Pero que si somos consecuentes y vamos realizando una lectura cronológica de su obra podemos avisar que en *Sobre la esencia* ya presenta esta consideración y que podemos afirmar que no tenía por qué volver a mostrar para *Inteligencia sentiente* y los cursos y notas sobre la religación, pues ya podemos suponer que con *Sobre la esencia* le era suficiente con haberlo mostrado ahí, ya que el objetivo de la descripción del acto de la inteligencia y la religación no era mostrar lo metafísico de ellas, aunque si vamos siguiendo la obra zubiriana podemos afirmar que estas pertenecen y son consecuentes desde una metafísica intramundana donde lo factual es precisamente desde una línea metafísica lo que los hechos que describe suponen. Esto lo podemos considerar, porque ahora

⁶⁵⁹ SH p.214

podemos hacer una lectura de regreso de *Inteligencia sentiente* y sus cursos, hasta *Sobre la esencia*, pero que previamente para sacar las conclusiones que estamos haciendo se necesita una lectura cronológica.

Sin mostrar en amplitud esta consideración metafísica, y dejando por el momento el desacuerdo que conlleva el que no consideramos la noología como filosofía primera porque le subyace una metafísica intramundana, que si bien, se abrirá en lo trascendente para considerarla en una metafísica extramundana, es pertinente señalar que tanto la noología como la metafísica extramundana requieren una metafísica intramundana. Pues, tanto la consideración metafísica como el método que va desarrollando para ir mostrando esta metafísica repercuten tanto en la mostración de la religación como la noología. No sólo en que va describiendo estos hechos, sino que esta consideración soporta el método zubiriano en cuanto que para describir, tener la visión esquemática y ejecutar la *epojé* y la reducción fenomenológica es a partir de que considera a las cosas como factuales. Al cabo, si se quiere traer el hecho de la religación ésta parte de la consideración de la cosa factual que al trascenderla va ir describiendo el pensador español la religación y con ello la dimensión teologal humana.

Esto ocasiona que si consideramos esta condición metafísica desde la cual parte Zubiri, no sólo como parte de su metafísica intramundana, sino como subyacente de su método, adquiera esta condición una posición que nos permita vislumbrar lo más radical de los elementos que subyace en su método. Pues, con esta condición, tanto todas las descripciones, como el esquema estructural, adquieren sentido en cuanto son ejecutadas, porque parten de la condición, desde la cual parte para proyectar su filosofía, y que es desde lo factual.

Ahora bien, como la metafísica intramundana factual ya ha sido señalada en el apartado correspondiente es pertinente para justificar este apartado señalar esta condición metafísica que subyace en el método que hemos ido mostrando.

Precisamente lo que sustenta este método, no es solamente un esquema estructural, sino que a todo esto subyace una condición que expresa la índole propia de la cosa misma que para Zubiri es lo real y físico. Él se encarga de mostrarlo en *Sobre la esencia*. Esta condición es metafísica: <<Es el carácter

intrínseco que tiene la cosa en su manera de ser real respecto de un <fundamento>. Además de sus <propiedades> materiales y formales, las cosas tienen <condición>. >>⁶⁶⁰ Ahora bien, este fundamento que es remitido por la cosa al inteligirla nos muestra según él una posibilidad de elaborar una metafísica en contraste con una metafísica de la posibilidad y la contingencia cuyo horizonte de la creación y nihilidad la hace posible, donde se parte de la condición de realidades en cuanto tal y no tanto de realidades creadas y con ello contingentes y posibles. Esta realidad en cuanto tal o simpliciter (esto en cuanto hecho en la línea de la condición metafísica) es lo factual. Ahora bien, cuando el maestro donostiarra afirma <<puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal. >>⁶⁶¹ No sólo muestra el objetivo de su proyecto metafísico intramundano —así lo interpretamos de su obra—: metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal, sino que también muestra la condición de la cual parte para considerar a las cosas tanto real como físicamente y que justifica por la intelección del fundamento de las cosas (aquí se aprecia la congeneidad de la noología en su proyecto metafísico) que conlleva que considere la condición de las mismas. Este considerar la condición de las cosas, no tanto como contingentes y posibles (desde un horizonte de creación y nihilidad), y que en el fondo se vislumbra el horizonte que ha señalado como de creación y nihilidad, sino que en un cambio de consideración el maestro donostiarra considera la condición de las cosas en cuanto tales, es la posibilidad y planteamiento de su metafísica intramundana. Aunque él parta de esta consideración, no niega, y más que nada muestra con la religación, que su metafísica intramundana es una primera consideración para ir vislumbrando una transcendencia a la realidad última, posibilitante e impelente.

Con esto podemos afirmar que su metafísica intramundana, en su sola consideración como realidades en cuanto tales, no se mueve desde un horizonte nihilista, ya que esto lo hace metodológicamente para partir de la cosa simpliciter considerada como real y física, tal y como la inteligimos, esto es en el fondo un

⁶⁶⁰ SE p.199

⁶⁶¹ SE p.201

paso metodológico que hace para después ir mostrando lo trascendental de las cosas. Si lo queremos considerar de esta manera, Zubiri coloca en paréntesis lo trascendente de la cosa para mostrar lo talitativo y trascendental de la cosa y con ello permanecer en lo físico y real de ella. Ante esto se puede leer y considerar esta metafísica sin apelar a lo trascendente de la realidad y así mantenerse en ella sin apelar a un horizonte creador y nihilista. Pero si se apela a la totalidad de la obra zubiriana hay que considerar que éste se sigue moviendo en este horizonte a la manera de considerar a las cosas como posibilidades y contingencias, no desde un horizonte nihilista, sino desde una condición en las cuales las cosas son reales en cuanto tales o simpliciter. Suspendiendo metodológicamente la apelación a un horizonte creador y nihilista que considera las cosas como creadas y en cambio atendiendo a las cosas física y realmente tal y como se dan esto es partir de la consideración metafísica de que la cosa se da simpliciter y físicamente y se puede proyectar una metafísica intramundana. Pero, si bien, el pensador español apela a que las cosas se dan como posibilidad y contingencia las considera desde una intramundanía. Es decir, suspende una causa primera y considera en línea de su metafísica la contingencia y posibilidad de la cosa, es decir, la contingencia y la posibilidad se consideran sólo como intramundanas. Pero como no es nuestro objetivo mostrar las condiciones que esta filosofía da (que bien lo indica son algunas) para justificar la condición metafísica de la factualidad es pertinente solo ejemplificar estas condiciones que nos da en *Sobre la esencia*, y en las cuales se aposenta la factualidad:

Condiciones metafísicas desde una metafísica intramundana:

1. Posible e imposible intramundano por causas intramundanas. Entre algunos de estos posibles se dan;
 - a) Posibles por naturaleza; b) posibles por azar; c) posibles por posibilidad y d) posibles por libertad;⁶⁶²
2. contingencia intramundana;⁶⁶³
3. necesidad; ⁶⁶⁴

⁶⁶² Cfr. SE p.202-203

⁶⁶³ Cfr. SE p.203

⁶⁶⁴ Cfr. *Ídem*.

4. libertad,⁶⁶⁵

5. El posible desde la realización humana: potencialidad y posibilidad: a) el hecho como realización de lo potencial inclusive el azaroso; b) posibilidades o posibilitantes que un hombre posee en su vida tanto como ofrecimiento como creación y que realiza.⁶⁶⁶

Ante estas condiciones metafísicas, por las cuales las cosas se dan en lo intramundano, el filósofo easonense parte de estas para justificar en el contexto, que lo da y que no es otro que, el metafísico, para apoyar su afirmación de que la esencia que está mostrando en *Sobre la esencia* es desde una consideración metafísica factual. Ahora bien, tras haber mostrado que las notas constitutivas de la sustantividad son absolutas y apelando a su consideración a lo que entiende por hecho⁶⁶⁷ afirma:

Lo absoluto no es, desde luego, el carácter precisivo de <simple hecho>, sino que es una condición metafísica de lo real. Pero lo absoluto tampoco es hecho en el sentido de algo que es <de hecho>, pero que podría no haber sido. Porque lo absoluto ciertamente no es necesario, pero tampoco es formalmente contingente. Si a los hechos, tanto en sentido precisivo como en el sentido de condición metafísica de contingencia, llamamos lo <fáctico>, entonces habría que forjar otro vocablo para

⁶⁶⁵ Cfr. *Ídem*.

⁶⁶⁶ Tomando en cuenta estas condiciones desde una metafísica intramundana sería pertinente contrastarla y tomar en cuenta la propuesta de Claude Romano sobre el <<acontecimiento>>. Tal como plantea Romano el <<acontecimiento>> en los dos sentidos que presenta: a) <<acontecedero>>, b) <<contecedero>>. Donde << [...] en el caso de acontecimientos, la interpretación no puede ya desplegarse bajo el horizonte de un contexto previo (de causas y fines) [se refiere a lo acontecedero], sino que las posibilidades a partir de las cuales el proyecto comprensivo puede cumplirse le vienen prescritas más bien por el acontecimiento mismo [se refiere a lo contecedero] >>. Claude Romano. *El acontecimiento y el mundo*. Trad. Fernando Rampérez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p.98. Ante esta propuesta fenomenológica de Romano por el acontecimiento tal y como se da, y no sólo como hecho, se podría cuestionar y tratar de responder si este contecedero se puede ajustar o no, a las condiciones metafísicas de esta intramundanía. Revisión y trabajo que en esta ocasión sólo planteamos y que no abordaremos en este trabajo por no corresponder al objetivo del mismo.

⁶⁶⁷ La exposición que hace Zubiri para mostrar lo factual de su metafísica intramundana con distinciones a otras metafísicas intramundanas que muestra señalando las condiciones metafísicas de las que parten, es para justificar su mostración de la esencia de la sustantividad. Esto se muestra precisamente cuando justifica la condición metafísica factual de las notas constitutivas de la sustantividad: El pensador español parte de la condición metafísica de las notas constitutivas de la cosa real que resultan ser lo absoluto de las notas constitutivas (es absoluto porque están <<sueltas-de>> todas las demás notas) en la línea no de la originación de estas notas sino, en la suficiencia constitucional por lo que la condición metafísica de la esencia de lo real es que sean suficientes o absolutas por sí mismas (es cuanto realidad física y no como sujeto de atribución) para constituir un sistema sustantivo.

designar la condición metafísica, la manera de ser real, de lo esencial, de lo absoluto. Podríamos llamarle lo <factual>. ⁶⁶⁸

Partiendo de estas consideraciones metafísicas el filósofo español propone su factualidad como una condición metafísica en la cual no es fáctica, porque si bien comparte con ésta, no estar fundado en necesidad alguna, pero se distingue de que lo factico se funda contingentemente en la realidad mientras lo factual no se funda en nada intramundano, sino que es real tal y simpliciter. De aquí que lo factual sea lo real simpliciter y con ello su metafísica intramundana parte de la condición metafísica de lo real simpliciter manteniéndose en esta condición de lo real pueda a los hechos considerados desde esta condición como factuales. Por eso su metafísica intramundana, partiendo de esta condición, se nombra factual. Los hechos manteniéndose desde la condición de factualidad son precisamente en su metafísica hechos factuales, porque se están considerando desde lo real y simpliciter, por eso tanto los hechos de la religación como la intelección deben suponer dado que si seguimos una lectura cronológica esta metafísica intramundana factual en cuanto él mismo muestra en *Sobre la esencia* que los hechos son factuales desde su condición metafísica de realidad.

Pero en este momento no es pertinente señalar esta condición metafísica desde la cual parte Zubiri para proyectar su metafísica, porque precisamente como condición subyace tanto en su proyecto como en su método. —como veremos en el siguiente capítulo, esto se expresa así, porque hay una congeneidad de desarrollo entre las reflexiones filosóficas y el método zubiriano, es decir, la noología y la metafísica intra y extra mundana, al momento en que se van desarrollando se va desarrollando el método talitativo-transcendental—.

Pero ante esta condición metafísica que subyace en este método, y con ello en su desarrollo doctrinal, se puede decir que esta condición supone que el hecho factual parte de la realidad simpliciter o de la realidad en cuanto tal. Es cierto que con esto él apoya todo su pensamiento en una consideración que supone otra consideración y que ésta es suponer que la cosa física se me da como real, es decir, como <<de suyo. Así si atendemos a su afirmación de lo que entiende por

⁶⁶⁸ SE p.208

condición metafísica: <<el carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su manera de ser real respecto de eso que llamamos <fundamento> >>. ⁶⁶⁹ Ya está suponiendo que este algo que se le da es real en el sentido de lo simpliciter. Esto lo supone, porque Zubiri congéneremente a esta suposición afirma una inteligencia sentiente que le justifica tal suposición. Pero tanto, la inteligencia sentiente como la realidad, cuando son descritas por él, parten de esta consideración metafísica, porque son hechos factuales que él considera. Así que tenemos que la condición metafísica supone la realidad simpliciter pero posibilita los desarrollos descriptivos de la inteligencia y la estructura transcendental o <<de suyo>>. Ahora bien, si nos fijamos en esta suposición en la cual parte su condición metafísica Zubiri nos afirma que es una realidad simpliciter o realidad en cuanto tal, las descripciones tanto de la inteligencia que me actualiza esta realidad, como la estructura de esta realidad, son posteriores en la obra zubiriana de la condición metafísica y esto es porque esta condición metafísica es la que nos posibilita considerar que ese algo es real, su descripción o conceptualización viene después y eso es asunto precisamente de la ciencia en cuanto talidad y la filosofía en cuanto transcendentalidad, por lo que la condición metafísica cumple precisamente como lo subyacente del despliegue metódico zubiriano.

Pero si el pensador español describe en su filosofía esta realidad simpliciter, la cual es supuesta en la condición metafísica, entonces ¿qué es esa realidad simpliciter que supone la condición metafísica? Una respuesta es que no es otra cosa sino lo que hemos venido afirmando en todo este trabajo y que es el orto de la filosofía zubiriana, esto es, lo físico, la cosa física. Precisamente esta realidad simpliciter supuesta por esta condición metafísica en este pensamiento es lo físico. Cuando la ciencia y la filosofía se encargan de describir esto físico, entonces es cuando se vislumbra lo talitativo y lo transcendental de lo físico de la cosa. Si bien, Zubiri parte de un supuesto este es lo físico y el acláralo desde un ámbito filosófico es el proyecto filosófico que conlleva tanto las explicaciones científicas como la comprensión de lo transcendental de esto físico. La condición metafísica zubiriana, por lo tanto, no es sino la mostración de lo que tanto

⁶⁶⁹ SE p.205

menciona cuando se refiere a lo físico y real, pues esto es la condición de la cual parte para desarrollar su metafísica. Con esto ya adquiere claridad su afirmación en *Inteligencia y realidad* <<lo físico mismo como trans>>⁶⁷⁰ o <<el <de suyo> se trata de una unidad física de realidad>>⁶⁷¹. Esto es porque en la primera se está refiriendo a su proyecto metafísico y el segundo como lo que se actualiza en la inteligencia sentiente, ambas afirmaciones adquieren justificación si se parte de la consideración que él mismo muestra: que su proyecto filosófico es radical porque parte de una condición metafísica y que esta no es otra que considerar el <<algo>> que se da como físico. Su transcendentalidad ya es ejercicio de la filosofía, su talidad es aclaración de la ciencia, y lo trascendente en ella ya es mostración de un trabajo teologal. Las tres las abarca Zubiri en su método y las toma precisamente para desarrollar su filosofía que no es otro ejercicio que metafísica, porque toma la ciencia en cuanto explicaciones talitativas de aquí va transcendentalmente a mostrar la estructura del <<de suyo>> de la cosa física. En esto se mantiene en una metafísica intramundana, pero da un paso el considerar que en esto físico se puede mostrar lo trascendente en ella, aquí ya se va desarrollando una metafísica extramundana. Aunque esta suponga la anterior en cuanto le permite ir abriéndose en la cosa misma todas parten precisamente de la condición metafísica desde la filosofía zubiriana y esto porque las toma para un proyecto filosófico que es dar cuenta de lo transcendental y trascendente de lo físico.

• • • • • • •

A modo de conclusión capitular

Metodológicamente Zubiri parte de lo físico como el garante de radicalidad en el cual realizara su ejercicio metafísico al considerarlo transcendentalmente. Para esto parte de una condición metafísica por la cual esto físico es considerado como lo real simpliciter o realidad en cuanto tal, de aquí parte para considerarla

⁶⁷⁰ IRE p.129

⁶⁷¹ IRE p.153

como un hecho factual donde lo real y físico es el punto desde el cual proyectara toda su filosofía. Este punto le posibilita considerar lo talitativo y lo transcendental de esta cosa para ir abordando y llegar a la estructura radical de esta. No sólo se da al mismo tiempo esta consideración metafísica con una visión o esquema estructural, sino que tanto lo talitativo y transcendental acompañan, no sólo las mostraciones de la esencia de lo sustantiva, pues es en *Sobre la esencia* donde estos puntos metódicos son anunciados con más claridad respecto a sus cursos anteriores, sino que en toda su obra recurre a estos momentos metódicos, pues la descripción de una realidad como, por ejemplo, el espacio, conlleva utilizar metódicamente una consideración metafísica, un esquema estructural, un despliegue descriptivo en el cual lo talitativo y transcendental son lo que se está describiendo para mostrar la estructura radical, y que no es otra cosa que la estructura transcendental de la realidad que está siendo descrita. Pues bien, estos momentos metódicos que se han estado mostrando son lo que compone el método zubiriano.

De esto resulta que este método no sólo es describir una realidad, sino que como hemos visto implica partir de lo físico y después partir de una condición y un esquema por los cuales esto físico es tomado talitativa y transcendentalmente, de aquí que la filosofía no se recoja en esto transcendental, sino que toma esto talitativo porque precisamente quiere llegar a lo radical de lo físico y que no es otra que por medio de un ejercicio metafísico, en el cual se da cuenta de esto transcendental, aunque no definitivo, es un paso para ir bordeando esta estructura esencial. Al cabo, con esto el maestro donostiarra no se aleja y está en la línea que caracteriza el ejercicio filosófico como transcendentalidad, nada más que se apropia de lo talitativo y las explicaciones para ir en función transcendental a la descripción de su estructura. Ya aquí implica una subsunción y transformación del método fenomenológico husserliano tanto en la *epojé* como en las reducciones que arroja, pero que se diferencia en tomar no fenómenos sino estructuras y en no hacer *epojé* de las explicaciones científicas sino en incorporarlas como la talidad de estas estructuras que va hacer descritas. Estas diferencias que esta filosofía muestra respecto al método fenomenológico husserliano implican que estas

transformaciones están implicadas porque el método como descripción es parte del método zubiriano y con ello las implicaciones de la condición y esquematismo estructural que su método va realizando. Así el método husserliano es despojado de sus elementos característicos y es dotado de una transformación respecto a las consideraciones del fenómeno y de la aplicación de la *epojé* en favor de que este método se aposenta en otro método. Es decir, el método zubiriano y todo lo que implica toma el método husserliano como descripción y actitud radical para llegar a la esencia de la estructura real, esta esencia es precisamente ir mostrando de modo descriptivo la trascendentalidad de lo físico y que esto es posible, no sólo por la descripción fenomenológica ya transformada porque está al servicio de otro método, sino porque lo talitativo nos lleva, en función trascendental, a considerar lo trascendental. Con esto queremos decir que el método husserliano es tomado para otro método cuyas consideraciones transforman el fenómeno y la *epojé* husserliana a favor de otro método donde lo talitativo y trascendental son lo que permite desplegar precisamente la descripción fenomenológica ya transformada. Aquí se da lo ya hemos señalado anteriormente como los dos momentos de la descripción del hecho o la realidad de la cosa: el momento de lo talitativo y trascendental, y el momento fenomenológico. Ambos momentos en unidad son lo que permite la descripción de la cosa. Así tenemos una implicación de la fenomenología como método en el método talitativo-transcendental: como fenomenología de instalación en lo real y físico de la cosa y como momento de la unidad descriptiva de la cosa. Aunque ya ha quedado sin respuesta en este capítulo la cuestión de por qué y cómo la fenomenología yace en este método, aspecto que se tratará de responder en el cuarto capítulo, tenemos que la demostración del método zubiriano nos ha arrojado una implicación doble de la fenomenología.

Ahora bien, a este camino que el maestro español fue recorriendo para desarrollar su metafísica intramundana y extramundana se le puede llamar talitativo-transcendental, porque en todos sus análisis va de lo talitativo a lo trascendental no solo como descripciones, sino que visión de filosofía se expresa en estas estructuras. Si tomamos la congeneidad de la inteligencia y lo real esta

muestra lo talitativo transcendental, porque las descripciones de ambas implican mostrar lo talitativo y de aquí pasar a la descripción de lo transcendental. Pero no sólo esto, sino que la misma inteligencia sentiente, en su línea talitativa, le lleva a mostrar, a Zubiri, un elemento transcendental del hombre, la personeidad: <<La inteligencia sentiente en función transcendental determina esa forma de realidad que llamo personeidad>>. ⁶⁷² Aquí se toma a la inteligencia sentiente como talidad y de aquí pasa a lo transcendental del hombre. Esto se aclara porque él lo está considerando desde un método talitativo transcendental. Por colocar un ejemplo donde se puede mostrar como la inteligencia sentiente, como talidad, pasa en función transcendental a lo transcendental, es cuando muestra la estructura del proceso vital humano: acciones; hábitos y estructura constitutiva humana. << [...], la intelección sentiente es una hábito que determina todo el proceso vital humano, pero es a su vez algo determinado por sus estructuras. El análisis de los hechos se mueve en las acciones y en las hábitos tomadas en y por sí mismas, pero estas hábitos conducen a algo que ya no es hecho sino término de una conceptualización estructural. Es el tercer estrato de la vida de todo viviente >>. ⁶⁷³

Pero si recurrimos a la realidad y su descripción transcendental pasa lo mismo, pues si buscamos precisar y justificar su congenidad con la inteligencia es porque desde su método, el maestro easonense, va tomando en la línea talitativa la inteligencia sentiente como el garante de que en su impresión de realidad, el <<de suyo>>, me está dado. Describir este <<de suyo>>, transcendentemente, ya es parte de la metafísica, pero para justificar su verdad es porque esta actualizado en la inteligencia sentiente, pero si es talitativa en esta línea podemos mostrar que el método talitativo transcendental se da precisamente en esta congenidad. Si tomamos la realidad en esta congenidad, en su línea talitativa, podemos mostrar que la verdad en la inteligencia sentiente implica elementos transcendentales para la inteligencia. Como se ve Zubiri, al momento de ir desarrollando su pensamiento, se mueve en lo talitativo y lo trascendental. Estos se dan como momentos en sus descripciones, si bien, apela en la descripción a

⁶⁷² HyD. Nueva edición. p.353

⁶⁷³ IRE p.94-95

mostrar lo talitativo primero es porque la exposición no le permite mostrar estos momentos al mismo tiempo, claro que lo transcendental es lo más radical pero no por eso se desarticula de lo talitativo, por eso el filósofo donostiarra muestra de modo circular concéntrico estructura tras estructura de lo talitativo a lo transcendental. Pero también, esto muestra que precisamente su metafísica intramundana y extramundana va de lo talitativo a lo transcendental en la misma cosa física. No hay un allende de la cosa sino en la cosa. Este no salirse de lo físico sino ir hacia ella misma en profundidad es lo que expresa que su método va de lo talitativo a lo transcendental, y por eso su método puede recibir este nombre. Si nombramos a su método físico, como bien lo hace Conill, no mostramos todos los elementos implícitos que conlleva el método zubiriano, y que lo más característico es lo talitativo-transcendental.

CAPITULO IV: EL MÉTODO TALITATIVO-TRANSCENDENTAL ¿MÉTODO FENOMENOLÓGICO?

4.0. Introducción capitular

En este capítulo pretendemos responder a la cuestión que este trabajo plantea y que bien hemos titulado para este último apartado de este trabajo. Para esto tuvimos que mostrar qué es el método talitativo-transcendental. Para hacer esta demostración consideramos dos niveles en que se puede dar este método. Pero al mostrar estos niveles nos encontramos que hay que cuestionar por la fundamentalidad de estos niveles, para esto podemos plantear un tercer nivel o estrato metodológico: el fundamento del proceso interno y visible del método zubiriano.⁶⁷⁴ El proceso que soporta y hace posible los dos niveles anteriores. Pero con considerar este nivel no se ha respondido la pregunta de este trabajo. Si atendemos a los comentaristas y estudiosos zubirianos de que hay y no hay una fenomenología en la obra zubiriana podemos partir de estas interpretaciones y a la par de las fenomenologías de Husserl, Heidegger y Ortega tratar de vislumbrar este tercer nivel. Para esto podemos partir de las interpretaciones de los estudiosos zubirianos y zubiristas para tener un marco teórico, y de aquí por medio de

⁶⁷⁴ Este fundamento que sustenta lo mostrado por el primer y segundo nivel para este método está justificado porque los dos anteriores niveles nos han mostrado un método talitativo-transcendental que implica dos aspectos de la fenomenología, uno de implantación a lo físico y real de la cosa y otro como momento de la descripción de la cosa. La pregunta que cuestiona por qué y cómo esta implicación fenomenológica permea este camino hace que pasemos a un tercer nivel que permitirá fundamentar y desatar nudos que los dos anteriores niveles nos han planteado. Así si apelamos por qué y cómo una fenomenología implica el camino zubiriano tendríamos elementos suficientes para vislumbrar este método. Ahora bien, la fundamentalidad que le hemos adjudicado a este tercer nivel le viene de que la implicación fenomenológica instala y permea en el camino zubiriano, esto que no es aclarado por sus intérpretes ni por el mismo filósofo easonense hace que planteamos que si esclarecemos esta implicación fenomenológica encontraremos sentido y unidad de despliegue a su método talitativo-transcendental. Aunque este camino se exprese en su etapa metafísica, consideramos como posibilidad que apelando al influjo fenomenológico no sólo husserliano, sino heideggeriano y ortegiano, podemos vislumbrar una consecución de despliegue y sentido de su método para toda su obra reflexiva, desde su etapa fenomenológica hasta su etapa madura y recorriendo su etapa ontológica. Con esto queremos indicar que este capítulo está abocado en una línea: la implicación fenomenológica en el método zubiriano, por eso si hay algunas repeticiones de la demostración metódica que hicimos en los capítulos anteriores es porque lo estamos haciendo no como repetición, sino los estamos mostrando ahora en un nivel más profundo, y que consideramos que se da en la línea de la implicación fenomenológica en el método zubiriano.

contrastar las fenomenologías husserliana, heideggeriana y orteguiana, atender qué posibilidades nos permite vislumbrar los niveles anteriores del método zubiriano, es decir, partimos de lo que se dice que hay y no hay de fenomenología en Zubiri y atendiendo a las fenomenologías que influyeron en éste contrastarlas con su mismo método. De este método tenemos dos niveles, pero a partir de estos podemos ir avanzando para esclarecer su fundamento con ayuda del contraste del marco teórico indicado. Esta contrastación nos permitirá responder a la pregunta rectora de este trabajo.

3.1. La fenomenología en Zubiri para sus intérpretes.

Con este apartado pretendemos señalar la posición de algunos intérpretes zubirianos ante la relación <<Zubiri y fenomenología>>. Esta relación la interpretan sus estudiosos desde el influjo del joven Zubiri en Lovaina hasta un perpetuo quehacer fenomenológico que decanta en su noología. Las interpretaciones de esta relación es diversa y contrastante, dado que para algunos hay efectivamente un influjo fenomenológico constante en la obra zubiriana, para otros el influjo se queda en el primer Zubiri. Ante esto, estas interpretaciones nos permitirán tener un marco teórico ante la posición del filósofo donostiarra y la fenomenología, y de aquí tomar una posición propia tras la lectura circular cronológica.

La justificación de porqué estos intérpretes y no otros⁶⁷⁵, radica en que estas interpretaciones han marcado la visión de la relación fenomenología y pensamiento zubiriano. Si bien, hay estudios que tocan esta relación, no se abocan en un planteamiento abarcador, y esto porque no es objetivo de su tratamiento, toman estas interpretaciones, que señalaremos, como parte de las afirmaciones sobre esta relación cuando lo plantean en su trabajo. Ante esto

⁶⁷⁵ Si bien cabe señalar que entre los estudiosos que han dedicado una interpretación a esta relación Zubiri-fenomenología están Víctor Manuel Tirado y Enzo Solari, en sus tesis doctorales y trabajos posteriores; Antonio González, Ricardo A. Espinoza Lolas y Valentina Buló, desde un aspecto que hay que considerar, pero que sus trabajos van enfocados a otras vertientes del pensamiento zubiriano; así entre otros estudiosos.

hemos considerado pertinente ejemplificar esta relación, como muestra de un marco teórico de la relación Zubiri-fenomenología, en estos intérpretes.

a. Pintor-Ramos (la noología zubiriana como *Aufhebung* de la fenomenología husserliana)

Pintor-Ramos plantea esta pregunta que en cierto modo en su respuesta puede mostrarse su posición que tiene entre la fenomenología y Zubiri, ahora bien, esta pregunta recae entre la noología y la fenomenología: << ¿significa la noología el abandono definitivo de toda fenomenología o, por el contrario, debe entenderse como un desarrollo radical dentro de la fenomenología, que rehace de raíz la primera obra de Zubiri? >>. ⁶⁷⁶

Un primer acercamiento a responder a dicha pregunta la emprende Pintor-Ramos al afirmar << [...] a nadie se le ocurriría definir a Zubiri como un fenomenólogo <<ortodoxo>>. >> ⁶⁷⁷ Aunque también menciona que no toda la obra zubiriana es fenomenológica. <<No veo espaciales inconvenientes en aplicar este sentido del término <<fenomenología>> al pensamiento de Zubiri; sólo que este uso no sirve para delimitarlo frente a ninguna corriente filosófica concreta [...] y tampoco se pretende que valga para la totalidad del pensamiento zubiriano >> ⁶⁷⁸, es <<cabe, llamar a la doctrina de la inteligencia <<fenomenológica>> y el propio Zubiri da pie a entender como una <<maduración>> intrínseca de la actitud fenomenológica básica, del mismo modo que lo fueron filosofías fenomenológicas >> ⁶⁷⁹. Estas afirmaciones por una posible fenomenología en el pensamiento zubiriano son parte de la tesis de Pintor-Ramos respecto a que si bien afirma que el pensador donostiarra después del alejamiento de la filosofía heideggeriana hay en su obra madura —caso concreto en su noología— un retorno a Husserl: <<Es fácil ver que esta revalorización de Husserl coincide en Zubiri con un progresivo alejamiento de Heidegger. Por ello, si se quiere definir la filosofía madura de Zubiri

⁶⁷⁶ Antonio Pintor-Ramos, *En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1994, Volumen 21 p. 268

⁶⁷⁷ *Ibidem*; p.270

⁶⁷⁸ *Ibidem*; p.269

⁶⁷⁹ *Ibidem*; p.272

como una <<fenomenología>>, esto deberá significar algún tipo de retorno a Husserl >>⁶⁸⁰.

Pero dentro de los momentos husserlianos ¿a cuál retorna Zubiri? Pintor-Ramos descarta que el pensador easonense haya seguido la fenomenología llamada <<genética>> << [...] ese desarrollo tiene lugar en unas fechas en las que Zubiri parece haber perdido interés por Husserl y no encuentro indicios de un interés que llevase a pensar en una influencia específica de este momento, tan valorado y tan fecundo >>⁶⁸¹. Es en la fenomenología <<eidética>> donde se puede encontrar ese retorno a la fenomenología husserliana según Pintor-Ramos: <<si la doctrina zubiriana de la intelección pudiese entenderse como una fenomenología eidética, cabría ver la última obra como una recuperación del punto de partida del filósofo en su primera etapa>>⁶⁸². Esto se llevará a cabo por descripción según Pintor-Ramos; esta descripción utiliza instrumentos fenomenológicos, es decir, recursos metódicos, pero sus conceptos básicos y ámbito de análisis son rechazados por el pensador donostiarra <<pues Zubiri rechaza el conciencismo fenomenológico [...] y este rechazo afecta también a la básica postura metafísica que identifica realidad con sentido>>⁶⁸³. Ahora bien, el filósofo easonense —y el mismo Husserl, pues ahí está su fenomenología trascendental— tratará de descubrir el fenómeno que pide desbordarse del ámbito consciente: << [...] desde 1930 Zubiri es consciente de que una fenomenología puramente eidética es una filosofía manca porque son los fenómenos mismo quienes exigen sobrepasar el ámbito de lo que aparece como meramente dado en la conciencia>>⁶⁸⁴.

Ante esto, es claro Pintor-Ramos en su tesis respecto a la fenomenología que hace su maestro en su noología, y que es un retorno a Husserl. Esta consiste en conservar de Husserl la exigencia de plantear la radicalidad para la intelección —término usado por Zubiri— y lo negado por Zubiri que sería el modo

⁶⁸⁰ *Ibidem*; p.273

⁶⁸¹ *Ibidem*; p.274

⁶⁸² *Ídem*.

⁶⁸³ *Ibidem*; p.276

⁶⁸⁴ *Ídem*.

fenomenológico de enfocar el problema⁶⁸⁵. La justificación de Pintor-Ramos es <<Un sensismo intelectual desborda ese marco porque la realidad es previa y más amplia que la intencionalidad y que todo marco noético. >>⁶⁸⁶

De todo esto el intérprete zubiriano concluye que Husserl no fue una influencia determinante desde la que se pueda explicar el desarrollo y estructuración del pensamiento zubiriano⁶⁸⁷, si bien, según aquél al principio el pensador easonense retomó la fenomenología <<eidética>> —seguramente se refiere a sus trabajos de grado— fue en el transcurso de su obra donde ya no hay un influjo hasta que en *Inteligencia sentiente* retorna a la fenomenología husserliana transcendental para discutirla y tomar de la <<eidética>> la actitud de radicalidad al abordar los fenómenos. Con esto el retorno de Zubiri a la fenomenología es para Pintor-Ramos una *Aufhebung* (anulación y superación) de la noología a la fenomenología⁶⁸⁸. De aquí que mencione que la recuperación de Husserl es en la línea a superarlo —menciona también el caso de la superación a Aristóteles— <<A partir de ahí, no me parece que los conceptos básicos de la filosofía de Zubiri (realidad, esencia, sustantividad, respectividad, actualidad, religación, etc.) puedan entenderse como derivados de la fenomenología o como alternativos a otros conceptos fenomenológicos>>⁶⁸⁹.

Por lo tanto, para Pintor-Ramos la relación de Zubiri con la fenomenología es que: << [...] la filosofía de Zubiri puede seguir entendiéndose como alguna forma original de fenomenología. La cuestión es importante y no puede despacharse como si se tratase de una mera disputa de palabras porque a lo largo del siglo XX el movimiento fenomenológico se ha ido definiendo a sí mismo a través de una complicada historia >>.⁶⁹⁰

Esta interpretación por parte de Pintor-Ramos es aún sustentada por dos tesis que en su libro *Realidad y Verdad* expone. Primero:

⁶⁸⁵ *Ibidem*; p.280

⁶⁸⁶ *Ídem*.

⁶⁸⁷ *Cfr; Ibidem*; p.281

⁶⁸⁸ *Cfr; Ibidem*; p.277

⁶⁸⁹ *Ibidem*; p.282. También sustenta esta tesis en su libro *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p.334

⁶⁹⁰ Antonio Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p.5

Podría decirse que la filosofía de Zubiri arranca de la fenomenología en el sentido de que esta cumplió la función de transmisor y posibilitó una filosofía que efectivamente no fuese más que <<pura filosofía>> [...] El atenimiento al ámbito estrictamente descriptivo, que en un primer momento fue conquista liberadora frente a las estrecheces positivistas, aparecía ya como un principio de rigidez que otros filósofos pugnaban por superar. Con esto, Zubiri estaba explicando también implícitamente el paso de su propia filosofía desde un primer objetivismo descriptivo al predominio de una inspiración <<ontológica>>⁶⁹¹.

Segunda tesis la cual expresa la posición de Pintor-Ramos respecto a la fenomenología directamente de Husserl respecto al pensador donostiarra, pues la <<revalorización de Husserl coincide en Zubiri con un progresivo alejamiento de Heidegger. Por ello, si se quiere definir la filosofía madura de Zubiri como una <<fenomenología>>, esto deberá significar algún tipo de retorno a Husserl; pues, por paradójico que esto resulte a simple vista, pienso que en cierto sentido es así >>⁶⁹². Con lo cual, para este intérprete, si se quiere mencionar un Zubiri fenomenólogo, es en su primera etapa con el objetivismo fenomenológico que queda mostrado en sus tesis de grado, principalmente en su tesis doctoral. Lo que podría influir de fenomenológico en el pensamiento zubiriano en cuanto, no a su crítica a Husserl, sino a lo metodológico, es la actitud de radicalidad que la fenomenología le pedía en contraste con una actitud natural. El filósofo easonense llevaría esa actitud radical a su aplicación al mismo Husserl. Esto lo muestra claramente en *Inteligencia sentiente* y en sus respectivas líneas en sus cursos y en *Sobre la esencia*.

Ahora bien, tanto Pintor-Ramos como los zubirianos que consideran a Zubiri como un fenomenólogo radical —caso de Diego Gracia— o como un no fenomenólogo —caso Pintor-Ramos, Bañón o Lolas— ambas consideraciones están de acuerdo en que el filósofo easonense tomó y permaneció de la fenomenología, la actitud radical. De aquí que Pintor-Ramos exponga las distinciones que se deben de tomar en cuenta en su interpretación para considerar esta actitud radical: <<Lo <<conservado>> de Husserl en Zubiri sería, por tanto, la exigencia de un planteamiento radical de la intelección; lo <<negado>>, en

⁶⁹¹ *Ibidem*; p.324-325

⁶⁹² *Ibidem*; p.325-326

cambio, sería el modo fenomenológico de enfocar el problema>>⁶⁹³. Esta afirmación de Pintor-Ramos no sólo muestra los distinguos en que la posición interpretativa le lleva a concluir que su maestro no es fenomenólogo, sino que metódicamente muestra que la actitud radical es ejercida para la intelección y que la crítica a la intencionalidad, la nóesis-nóema o la conciencia tiene que ver con el modo en que Husserl enfocó el problema de la intelección.

b. Diego Gracia (La Filosofía primera como expresión de una fenomenología radical llamada noología)

Para Diego Gracia la filosofía madura de Zubiri, y con esto se refiere a su noología, tuvo por objeto encontrar una salida al método fenomenológico⁶⁹⁴ y es precisamente que para Gracia con la aprehensión humana —en contraste con la conciencia, vida y comprensión— donde se fundamentara la radicalidad de una filosofía, no tanto fenomenológica, y sí, como <<filosofía primera>>. Este nombre que en cierto modo Diego Gracia le atribuye a la noología, y a toda fenomenología de corte husserliano, heideggeriano, es una fenomenología que se da como <<filosofía primera>>. Tanto D. Gracia como P. Ramos están de acuerdo en que Zubiri mantiene de Husserl la actitud de radicalidad y esto en consideración de D. Gracia lo da la aprehensión. Esto lo justifica el estudioso zubiriano <<No es que el filósofo no pueda ni deba estudiar lo que son las cosas allende la aprehensión e independientemente de ella, pero tal estudio carecería de radicalidad si no se le fundamentara en el dato previo e inconcuso de lo dado en la aprehensión tanto que dado en ella >>.⁶⁹⁵

Considerando la noología y todo lo que implica: que parte de la aprehensión de lugar de la conciencia o de la respectividad o unidad estructural de la realidad y la inteligencia en contraste de la correlación entre nóema y nóesis o de actualidad en cambio de intencionalidad, es con las afirmaciones zubirianas de que está

⁶⁹³ *Ibidem*; p.332.

⁶⁹⁴ Cfr. Diego Gracia <<Religación y religión en Zubiri>> en: Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p.492

⁶⁹⁵ *Ibidem*; p.493

haciendo un análisis del hecho del acto intelectual con la radicalidad que requiere, es sobre esto, y los contrastes entre lo que propone el maestro easonense como más radical y la fenomenología husserliana, lo que hace decir a D. Gracia que esta noología o filosofía primera como él le adjudica —con ciertas reminiscencias a Husserl (nada más que éste pensaba en su fenomenología trascendental y D. Gracia lo está pensando desde la noología zubiriana. Por lo cual D. Gracia está afirmando implícitamente que la noología es una fenomenología radical. Aquí lo radical se da porque se empieza por una aprehensión y una actualidad de lo real en la intelección) —, no sea una fenomenología, ni husserliana, ni heideggeriana, ni orteguiana, sino una noología⁶⁹⁶, cuyo proceder es una fenomenología radical.

Para Diego Gracia esta noología como una fenomenología radical se puede caracterizar como una crítica a Husserl y Heidegger, donde se puede rastrear en *Sobre la esencia* y expresar en los términos cosa-realidad y cosa-sentido, aparte de que marcan al Zubiri maduro, son la crítica al método fenomenológico tal y como lo llevó Husserl. D. Gracia lo interpreta así:

A la altura de 1945 Zubiri se decide a rehacer fenomenológicamente todo el edificio de la filosofía a partir de la descripción de lo originariamente dado. Piensa que Husserl no ha aplicado correctamente su propio método al desatender en su descripción el momento de realidad, y Heidegger ha optado por centrarse en el análisis del *Dasein*, con la consiguiente desatención al haber de las cosas que se actualizan en toda aprehensión. Ambos van en busca del sentido, no de la realidad⁶⁹⁷.

Dejando a un lado la crítica que merecería esta última afirmación por parte de San Martín respecto a que Husserl: no describe el sentido, sino lo real de la cosa en la conciencia, aparte de esto, esta cita muestra el otro momento que justificaría que D. Gracia llamara a esta noología <<radical>>, pero que ahora con la cosa-realidad como lo más radical que puede considerarse a la cosa ya este rehacer fenomenológico, que nombra Gracia, se expresa en la cosa-realidad y cuya descripción este principalmente en *Sobre la esencia*, y el acto aprehensivo de esa cosa-realidad cuya descripción es la *Inteligencia sentiente*. De aquí que no sólo para Gracia la *Inteligencia sentiente* es una expresión de una fenomenología

⁶⁹⁶ *Ídem.*

⁶⁹⁷ Diego Gracia. <<La madurez de Zubiri (1960-1983). Capítulo 30 >> en: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.714

radical, sino que *Sobre la esencia* en cuanto una fenomenología de la esencia —que es su descripción— <<Hay que replantear todo el problema de la esencia. Fenomenología sí, y fenomenología de las esencias, pero rehaciendo la descripción desde el principio, iniciando de nuevo el camino [...]. Un nuevo estilo fenomenológico supone tanto como una nueva definición de la esencia. He ahí su objetivo >>⁶⁹⁸.

En estos dos términos radicaría la fenomenología radical o el rehacer fenomenológico que Gracia afirmaría como lo que hizo el pensador donostiarra de fenomenología. De ahí que a estas descripciones —al acto intelectual y al <<de suyo>>— les llame Gracia <<Filosofía primera>>. Es decir, siguiendo las afirmaciones del estudioso zubiriano esta <<Filosofía primera>> como descripción de la realidad y del inteligir sentiente —una como cosa y la otra como acto— sería una fenomenología radical. Ahora bien, es radical porque según Gracia, a parte de la crítica que estos términos conllevan al planteamiento husserliano y heideggeriano, expresan lo radical, lo primero, lo anterior que hay que considerar antes de mencionar una conciencia (aunque Zubiri les nombre actos concientes para no caer en la sustantivación de <<la conciencia>>) o una cosa-sentido, éstas suponen la aprehensión y la cosa-realidad respectivamente. Ante esto se puede suponer que para Gracia esta fenomenología radical arranca con fenómenos primeros o radicales, en este caso para el acto del inteligir es la aprehensión y para la cosa real la cosa-realidad, de ahí la descripción de estos fenómenos nos garantice que partimos de lo radical y por lo tanto nuestras descripciones son netamente radicales en cuanto el inicio lo es.

Si se acude a Zubiri, éste justifica porqué es radical el aprehender en contraste de la conciencia y con ello en clara contraposición a Husserl: <<Ante todo, inteligir no es un acto de conciencia, no es un acto de darse cuenta de algo, porque para darse cuenta de lo inteligido, lo inteligido ha de estar presente en la intelección. Y este acto de captar algo haciéndolo presente es lo que llamamos aprehensión. Este es el acto radical de inteligir, un acto de aprehensión>>⁶⁹⁹. De

⁶⁹⁸ *Ibidem*; p.716

⁶⁹⁹ IL p.11

aquí que D. Gracia diga que la descripción del acto del inteligir comience por una consideración <<física y real>> y con ello radical, haciendo que su noología sea radical en sus comienzos. Gracia llama a esta noología una fenomenología radical ¿por qué?

Primero, aunque para Gracia con la distinción que hace el filósofo easonense entre cosa-realidad y cosa-sentido se distancia de la fenomenología, tanto husserliana como heideggeriana, lo que hace Zubiri con sus descripciones y presentaciones de la esencia es Filosofía primera, ésta es una fenomenología radical en cuanto que parte de lo radical de la cosa y de ahí lo que hace el pensador donostiarra es ir describiendo lo real. Para que no se confunda con la fenomenología husserliana y viendo el proceder zubiriano como algo radical y descriptivo, Gracia le nombra Filosofía primera (con clara alusión a lo que pretendía Husserl con su filosofía trascendental, nada más que para Gracia Zubiri parte de algo más radical) Es decir, con la presentación de la cosa-realidad el filósofo donostiarra se distancia de la fenomenología de sus maestros y elabora una metafísica intramundana —en interpretación de Gracia una Filosofía primera— Ahora bien, que a esta metafísica se le adjudique una <<nueva>> manera de hacer fenomenología —en cuanto parte de lo radical, pero manteniendo las descripciones del fenómeno— no lo aclara Gracia. Para él es en la noología donde se puede apreciar una <<nueva>> fenomenología llamada radical y está dentro de una Filosofía primera.

Segundo, respecto a la noología es en consideración de Gracia una fenomenología radical, porque comienza con algo radical llamado aprehensión. Al analizar fenomenológicamente a ésta y que no es otra cosa, según interpretamos, lo que él entiende por describir esta aprehensión humana, y realizar esto es cuando según Gracia se realiza una fenomenología radical: <<Zubiri analizó con gran detalle el tema de la sustantividad humana. A partir del análisis fenomenológico de la aprehensión humana, describe el sentir humano como intelectual y la inteligencia como sentiente. Esto lo hace siempre por contraposición a lo que es el mero sentiente animal (del que, por cierto, no es

posible hacer un análisis fenomenológico) >>⁷⁰⁰. Ante esto se puede decir que para Gracia la fenomenología radical en que consiste según él la noología⁷⁰¹ se muestra:

- a) Parte de lo más radical del hombre en cuanto que no es la conciencia, sino la aprehensión;
- b) Describe el acto aprehensor como lo radical del acto del inteligir en cuanto por radical entiende lo que hace del acto intelectual tal acto, su esencia;
- c) Es descripción es un análisis fenomenológico según Gracia, porque describe lo radical, y sólo como hecho, sin supuestos y ateniéndose al hecho, es decir, descripción del hecho es para este interprete proceder fenomenológicamente.

Pero esta mostración de una fenomenología radical según la interpretación de Gracia de la noología se ha presentado como radicalmente contrastante de Husserl, de aquí que también implique, como fenomenología que es, en cuanto al método sus coincidencias con el método husserliano, para Gracia esto radica en la *epojé*. Pero una *epojé* que utiliza Zubiri de un determinado modo. Es decir, que para describir el acto intelectual él realiza una fenomenología y en ello implica un modo de *epojé*:

Como Husserl, Zubiri tiene que comenzar haciendo una *epojé*, que es no sólo eidética sino sobre todo trascendental: la realidad de las cosas, es decir, su <<en sí>> se pone entre paréntesis. Nada hay distinto de la aprehensión y exterior a ella. Toda la filosofía de Zubiri parte del análisis de lo aprehendido en tanto que aprehendido, una vez reducido todo lo demás, lo que pueda haber allende la aprehensión, incluida la propia realidad en sí de las cosas y del propio sujeto⁷⁰².

De ahí que su descripción de la realidad, pero para acceder a ésta hay que proceder desde una *epojé*.

También para Gracia, Zubiri utiliza la *epojé* en cuanto: << [Zubiri] Nunca abandonó el estilo y el método propios de la fenomenología. Ella es lo que le permitió poner entre paréntesis todo tipo de explicaciones, incluidas todas las provenientes de la

⁷⁰⁰ Diego Gracia. <<La madurez de Zubiri (1960-1983). Capítulo 30 >> en: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.719

⁷⁰¹ Con pertinencia D. Gracia aclara que desde los cursos de 1950-1951 <<Cuerpo y alma>> y de 1953-1954 <<El problema del hombre>> ya se puede rastrear su noología.

⁷⁰² *Ibidem*; p.741.

propia historia de la filosofía. >>⁷⁰³ Es decir, que la *epojé* es utilizada como un elemento metódico, por lo cual se puede considerar que el maestro donostiarra desde sus primeros trabajos hasta su noología siguió utilizando la *epojé* como recurso metódico, otra cosa es los elementos desde los que parte Husserl, como la conciencia y que Zubiri rechaza por insuficiente, no en cuanto en que no se den actos concientes, sino de que lo radical es la aprehensión en un acto intelectual.

Pero también lo radical como fenomenología que es la noología se muestra considerando la aprehensión como lo más radical, de ahí se desgrane las diferencias con Husserl, Gracia lo considera así siguiendo las mismas diferencias que el pensador easonense va mostrando en *Inteligencia sentiente* respecto a lo que él hace y lo que desarrollo Husserl:

Pues bien, instalados en la aprehensión, Zubiri distingue en ella los dos momentos clásicos, la <<noesis>> y el <<noema>>. Lo que sucede es que aquí la noesis no <<pone>> el noema, ni por tanto hay <<síntesis>> de ningún tipo, ni activa ni pasiva. No se trata de <<intención>>, ni de <<síntesis>>, sino de <<mera actualización>>. Aquí está la diferencia fundamental con Husserl. Frente a la idea de intención, *intentio*, la de actualización, *érgón*, *energía*.⁷⁰⁴

Pero considerar la aprehensión como lo radical ocasiona: <<Ahora bien, en la búsqueda del dato primario se aparta de sus maestros, ya que en el análisis de la más pura, elemental y simple de las aprehensiones, cree encontrar algo distinto a lo descrito por ellos. Ese algo distinto es el momento del <<de suyo>> o la <<realidad>>. Lo que se nos da como dato primario no es el sentido sino la realidad>>⁷⁰⁵.

Es en el artículo de Diego Gracia: *Ciencia y filosofía*, donde podemos encontrar un bosquejo de la fenomenología radical que interpreta este estudiosos zubiriano de la noología. Esto lo podemos mostrar en tres puntos que nos servirán para posteriores discusiones con esta interpretación:

a) Actualización-Intención: La actualización zubiriana en contraste con la intención o síntesis husserliana es en lo que radica la diferencia entre Zubiri y

⁷⁰³ *Ibidem*; p.747

⁷⁰⁴ *Ibidem*; p.741

⁷⁰⁵ *Ibidem*; p.747

Husserl. Es decir, de lugar de la intención, el filósofo donostiarra propone la *enérgeia*. <<Por eso Zubiri dice que en la descripción de la aprehensión primordial es necesario incluir junto a la nóesis y al nóema un tercer término, que Husserl no supo ver, que él llama <<noergia>> >>⁷⁰⁶. Tanto la noesis como el nóema se reducirían a la noergia;

b) Aprehensión-Conciencia: Para mostrar la aprensión primordial y con ello la actualización de lo real y lo real actualizado en la inteligencia, según Gracia, tuvo Zubiri que hacer una *epojé* para que pudiera describir este modo primordial. Pero siguiendo lo que va describiéndose en la noología Gracia se atiene que la aprehensión primordial nos lanza allende ella misma en busca de lo que sea la realidad allende la aprehensión << y por tanto una vez anulada la *epojé*, rotos los paréntesis. Ello se debe a que la aprehensión primordial no es el único modo de actualización intelectual. Hay otros que están, precisamente, posibilitados por ella, y por tanto hacia los que se abre y a los que lanza. [...] por tanto, una vez superada la *epojé*. Con esto volvemos al principio, al problema de la superación de la *epojé*. >>⁷⁰⁷ Es decir, lo que alcanzamos interpretar de Gracia es, el filósofo easonense realiza la *epojé* para el primer modo de intelección y la superación de la *epojé* radicaría en los otros dos modos de la intelección, tanto al describir el logos y la razón, Zubiri supera la *epojé* porque el mismo primer modo me lleva a que supere esta *epojé*.

b.a) Crítica a la interpretación de D. Gracia Esto que expone Gracia es claro si nos atenemos a la misma noología donde el dualizado logos y la mundanizada razón son posibles porque he trascendido la aprensión primordial. Esta interpretación de Gracia se asienta en la misma descripción zubiriana del acto intelectual por lo que la interpretación recaería en que Zubiri hizo una *epojé* para el primer modo y describirlo. Para los otros modos ya en la misma descripción se muestra que el mismo primer modo me lleva a estos otros modos, como son momentos que se van describiendo y si Gracia supone que la misma estructura del acto intelectual es una fenomenología radical habría que preguntarle tanto al

⁷⁰⁶ Diego Gracia. *Ciencia y filosofía*. The Xavier Zubiri review a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, 2004, Volumen 6, p.25

⁷⁰⁷ *Ídem*.

pensador easonense como a Gracia si para mostrar esta estructura no tuvo que hacer Zubiri una *epojé* del mismo acto intelectual para describirlo, porque lo que está diciendo Gracia, y que no es tan claro, es que si el primer modo es una *epojé* o para mostrarla, y con ello describirla, nosotros tenemos que hacer una *epojé*. Esto implica que Gracia no distinga entre lo que hizo el maestro donostiarra como fenomenología para describir este acto y si este acto es una fenomenología en cuanto método. Porque parece ser que Gracia está interpretando que la noología es una fenomenología radical tanto porque la intención ahora se toma como actualización y porque conciencia es tomada por aprehensión, al hacer esto está tomando los elementos que estructuran el método fenomenológico husserliano y por lo tanto, si cambia por otros términos radicales se está prosiguiendo con un nuevo método fenomenológico. Si esto sucede, qué pasa con la *epojé* para describir el primer modo intelectual, pues aquí el pensador donostiarra según Gracia tuvo que hacer una *epojé* para describir este modo y, por lo tanto, ya se está hablando de algo meta-metodológico: algo que posibilita un nuevo método.

Lo que no queda claro en la interpretación de Gracia es, en primer lugar, si el primer modo es una *epojé*, en segundo lugar, que va confundiendo lo que es del nuevo método y lo que es de una meta-método, como el que Zubiri tuvo que hacer *epojé* para describir el primer modo. Ante tanta confusión hay que pedirle a Gracia los distingos necesarios y una clara mostración de la noología como fenomenología radical y una meta-metodología que le llevo a Zubiri a mostrar de modo descriptivo esta noología, pues aquí, sí aplica lo que Gracia dice que el filósofo easonense realiza *epojé* para ir describiendo las realidades. La cuestión radicaría si la *epojé* que dice Gracia que hace Zubiri para mostrar la aprehensión primordial también yace en la misma aprehensión primordial, es decir, desde la misma noología, y esto porque Gracia explica que tanto para el logos y la razón ya no hay *epojé*, porque la misma aprehensión me lanza a ellas, esto es la lectura desde la misma doctrina zubiriana, por lo que la confusión se da en que Gracia no esclarece la *epojé* en la noología ubicado en el primer modo, ni como recurso metódico para describir este primer modo y los otros. Es decir, confunde la *epojé* en la noología y para describir esta noología.

c) El ejemplo de que la inteligencia sentiente es una nueva fenomenología llamada radical en cuanto método es dado por Gracia: <<Los tres modos de actualización intelectual [...] Entre unos y otros hay la misma distancia que el método fenomenológico estableció entre “intuición”, “descripción” y “explicación”. La aprehensión primordial es intuitiva, el logos es descriptivo y la razón es explicativa >>.⁷⁰⁸

Por lo anterior se puede concluir que para Diego Gracia la noología es una fenomenología radical porque parte de lugar de la conciencia de algo más radical, que es la aprehensión de lo real; de lugar de la intención se da radicalmente una actualización de lo real en la inteligencia y de la inteligencia en lo real, lo que hace que sean congéneres. Todo ello implica que la verdad y lo real se muestre radicalmente diferentes entre Zubiri y Husserl. Así toda la metafísica intramundana estaría leída según Gracia desde la noología, de aquí que tanto como modo de lectura y como una propuesta fenomenológica, la noología sería un método fenomenológico radical. Gracia muestra esto apelando a los términos ya presentados y contrapuestos a los husserlianos, pero no muestra las implicaciones para la obra zubiriana, ni las implicaciones que una fenomenología radical en cuanto método conllevaría a cabo en aplicabilidad. Esto no tanto en doctrina, pues lo hemos visto en las aplicaciones y lecturas que se han sucedido para la ética, estética, filosofía de la religión, la filosofía social, pero no en cuanto método.

c. Javier San Martín

Para San Martín la relación e influjo de la fenomenología en Zubiri queda expresada en una afirmación que de cierto modo tomo como tesis en la que hay que hondar: <<Creo que la matriz de Zubiri es la filosofía fenomenológica orteguiana, que él profundiza en Lovaina, pero considerada como un estudio del ser humano anclado en las cosas. >>⁷⁰⁹ Todo esto queda enmarcado con un objetivo que para San Martín es responder a la pregunta por el hombre.

⁷⁰⁸ *Ibídem*; p.26

⁷⁰⁹ Javier San Martín, <<Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 5, p. 242

Aunque San Martín no haya aún desplegado una demostración más profunda de esta tesis, si hay ciertas afirmaciones que tratan de justificar dicha tesis:

a) Siguiendo el objetivo de Zubiri, por la cuestión del hombre, para San Martín

Zubiri se sitúa en la estela de la fenomenología, al menos de una fenomenología corregida de las adherencias idealistas que Zubiri ve en ella, y siguiendo la estela de Ortega, según el cual la vida es estar *ejecutivamente* en las cosas porque ellas nos son, así como nosotros les somos. Lo que Zubiri se propone es aclarar los aspectos de verdad que ve en la fenomenología y en Ortega. Con esa recuperación del modo de ser humano [...] se superaría la raíz de la crisis moderna.⁷¹⁰

b) como para San Martín en el fondo de la fenomenología que en cierto modo se le podría atribuir a Zubiri y cuyo influjo se deja constatar en *Inteligencia sentiente* está Ortega, presenta otra afirmación tajante hablando del Zubiri de *Inteligencia sentiente* <<Le sitúa en el centro de la intención de la fenomenología de sus años mozos y, en esa misma medida, en la continuación de la filosofía de Ortega, de modo mucho más claro, en mi opinión, que en la estela de Heidegger>>⁷¹¹.

Respecto a que Zubiri se haya mantenido en la fenomenología, no en la estela de Ortega, y sí con recursos propios, esto lo expresa San Martín:

a) Si retrotraemos las cosas-realidad y las cosas-sentido que aparecen en *Sobre la esencia* para San Martín yace una mala interpretación del filósofo donostiarra al considerar que la fenomenología convierte la realidad en sentido (aparte que para él Zubiri tuvo una visión limitada de la obra husserliana dado los parámetros actuales) y que se encuentra desde su tesis doctoral, pues << [...] confunde lo descrito con lo real, de manera que los resultados del método aparecen como real. [...] Esa es la objeción de Zubiri, pensar la realidad como sentido, a diferencia de lo que hará Ortega que piensa la realidad como algo ejecutivo. >>⁷¹²

b) y respecto a que Zubiri introduce una terminología dualista —de un modo acríptico según San Martín— a sus descripciones fenomenológicas. Pero <<su adscripción, por otro lado, a una filosofía fenomenológica le llevará a buscar la síntesis y superación del dualismo, por lo que su tesis fundamental es

⁷¹⁰ *Ibidem*; p.245

⁷¹¹ *Ídem*.

⁷¹² *Ibidem*; p.246

precisamente la inteligencia sentiente. >>⁷¹³ De aquí la afirmación más fuerte de San Martín <<Lo que, por otro lado, no es sino la tesis básica de la fenomenología, una vez eliminado ese error de confundir la descripción producida por el fenomenólogo con la realidad descrita>>⁷¹⁴ .

Por lo dicho se pueden recuperar y a la postre discutir la afirmación de San Martín de que el maestro easonense es influido y marcado en el resto de su obra por la filosofía fenomenológica orteguiana cuya implicación está en el problema del ser humano anclado en las cosas y cuyo respuesta será precisamente lo que trató de hacer el pensador donostiarra.

Pero también se puede recuperar la crítica de San Martín respecto a la interpretación que hizo el maestro easonense sobre que los resultados del método fenomenológico son lo real: la confusión de lo descrito con lo real, que se expresa en el distingo de cosa-real y cosa-sentido pero que al fin de cuentas despliega la demostración de la inteligencia sentiente.

Con ello se expresa la otra crítica de San Martín al filósofo donostiarra, que si bien, éste busco sintetizar y superar los dualismos gracias a una filosofía fenomenológica, cayó presa de una acriticidad al admitir una terminología dualista.

Se puede concluir que Zubiri bajo la interpretación de San Martín utilizó la filosofía fenomenológica desde sus propios recursos y con un influjo orteguiano, contradiciendo las interpretaciones que colocan la fenomenología heideggeriana o la husserliana, sino como un influjo total, si como sombras con las que constantemente está discutiendo Zubiri, y todo esto para responder a la cuestión por el hombre. Ahora bien, ¿cómo influjo Ortega desde su fenomenología a Zubiri? para San Martín esto deja entrever el problema de la intención de la fenomenología cuyo desarrollo se dedicaría el pensador easonense y con ello la interpretación que de esa intención hace Ortega. Pero también cabe cuestionar a San Martín si esa fenomenología si como él dice es tomada como matriz de lo que hizo Zubiri ¿qué fenomenología está haciendo Zubiri, la orteguiana o una propia con elementos orteguianos o una fenomenología propia donde en el fondo no sólo

⁷¹³ *Ibidem*; p.247

⁷¹⁴ *Ídem*.

discute con Husserl, Heidegger, sino con Ortega, y si es así, cuál es esa discusión con él? La respuesta a la primera pregunta que le hacemos a San Martín está contestada con los elementos que el mismo presenta y estos son la terminología dualista que el maestro donostiarra empleo, y que tanto Ortega como Husserl omitieron hacer al ejecutar sus descripciones fenomenológicas. Las otras dos respuestas ya estarían versando con una interpretación de la filosofía fenomenológica por parte de Zubiri y esto es cuestión de método.

Las preguntas precisamente están abiertas y buscan respuestas tanto las de San Martín como las que le hacemos a él y de ahí que la tesis propuesta por San Martín este por mostrarse.

Ante esta lectura que hace San Martín del influjo fenomenológico que Ortega haya tenido en Zubiri y que este fue decantando a su propia consideración expresada en su noología. Pintor-Ramos tiene su propia consideración del influjo de Ortega en Zubiri respecto a la fenomenología. Pues Pintor Ramos no considera un posible influjo de Ortega en cuestión de ideas ni en el primer Zubiri ni menos en el maduro, su influjo radicaría en el magisterio que Ortega tuvo en éste. No en introducirlo a la fenomenología, pues ya éste había recibido el influjo de Noé, ni en cuestión de ideas, pues el mismo Ortega estaba en plena maduración, sino en el ejercicio filosófico, es decir, en el filosofar mismo. Para mostrar esto Pintor Ramos se auxilia en las pocas referencias que Zubiri dio de Ortega. Pintor Ramos lo dice:

¿Se deduce de esto que la presencia de Ortega en los primeros escritos de Zubiri debe considerarse filosóficamente nula? De ningún modo. La posibilidad misma de estos trabajos supone la eficacia del magisterio de Ortega sin el cual resultarían imposibles o, cuando menos, excesivamente exóticos; el mismo prestigio académico del tema depende de la discusión con la fenomenología esbozada por Ortega, aunque los caminos practicados por Zubiri resultan tan distintos; más aún, la propia perspectiva objetivista adoptada por Zubiri supone una labor de crítica y esclarecimiento de los límites intelectuales de la modernidad [...] Ahora bien, la dirección concreta explorada por Zubiri no depende directamente de la filosofía de Ortega ni es necesariamente paralela hacia un punto de llegada común.⁷¹⁵

⁷¹⁵ Antonio Pintor Ramos, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1983, Volumen 10 p.76

Esta cita muestra la divergencia entre Pintor Ramos y San Martín respecto a la influencia de Ortega en Zubiri en la cuestión fenomenológica. Pues para el primero, la influencia radica en el magisterio en cuanto no en ideas o en el influjo fenomenológico, sino en el ejercicio filosófico, mientras el pensador donostiarra fue en un principio un objetivista fenomenológico, Ortega se recargaba en *Ideas I*, tanto para criticar la postura husserliana como a partir de aquí promover el fenómeno radical, que es la vida. Para San Martín la influencia se muestra en su tesis donde la matriz de Zubiri es la filosofía fenomenológica orteguiana, que él profundiza en Lovaina, pero considerada como un estudio del ser humano anclado en las cosas.⁷¹⁶ Aunque ambos estudiosos coinciden en que Zubiri pronto abandonó esta fenomenología en su etapa metafísica sea que haya recibido o no un influjo orteguiano.

Ahora bien, sin entrar a la discusión con estas interpretaciones, tanto Marquínez Argote como Pintor Ramos coinciden que Zubiri no recibió la influencia fenomenológica orteguiana, sino que antes él se había decantado por la fenomenología que estaba promoviendo Noel, la objetivista, por lo que el filósofo eusebio no se adhirió a la fenomenología que estaba siguiendo Ortega en *Ideas I*. Esto hace que Zubiri se muestre por una fenomenología objetivista o en su adherencia a *Investigaciones Lógicas*, mientras Ortega se relaciona con *Ideas I*. Esto difiere de lo que argumenta San Martín, por lo que su tesis en cuanto a la influencia orteguiana y no en su crítica a la realidad-sentido, es cuestionada por la de Pintor Ramos y Marquínez Argote.

d. Antonio González

Para este intérprete zubiriano la relación que se puede señalar entre el maestro donostiarra y la fenomenología es específicamente la de corte husserliano. Esta relación se puede expresar en dos momentos: Primero, la utilización que hace Zubiri de la fenomenología en cuanto método —en la línea de

⁷¹⁶ Cfr. Javier San Martín, <<Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 5, p. 242

Investigaciones Lógicas— para el análisis del acto intelectual que lleva acabo en su noología:

Aunque Zubiri atiende especialmente a los actos de aprehensión sensible, su análisis se puede extender, con las debidas correcciones, a todos los actos formalmente humanos: éstos se han de analizar en sí mismos, y no desde una <<presunta>> subjetividad. Esto no significa negar los aspectos personales que puedan aparecer en nuestros actos (lo que a veces se llama impropriadamente el <<yo empírico>>), sino solamente aceptarlos en la medida en que se presentan en los mismos. Con ello Zubiri no hace otra cosa que ser fiel al ideal fenomenológico de atenerse radicalmente a lo dado, evitando incluir en ello ningún presupuesto.⁷¹⁷

Con esto tendríamos que la descripción y la actitud radical de la fenomenología de corte husserliano serían apropiados en el análisis del acto intelectual. Aquí yacería la adhesión zubiriana a la fenomenología en la aplicabilidad del método fenomenológico en cuanto describir tal y como se da el acto intelectual. La noología expresaría esta adherencia fenomenológica. Pero esta fenomenología es utilizada como puro camino para llegar a la esencia, en este caso, del acto intelectual. Tal y como lo presenta, este camino, Husserl en cierto modo en *Investigaciones Lógicas* y principalmente en *Ideas I*.

El segundo momento que señala González del maestro donostiarra con la fenomenología es la de un distanciamiento: <<A diferencia del idealismo transcendental de Husserl, la filosofía de Zubiri se constituye como un realismo transcendental. >>⁷¹⁸ Es decir, el distanciamiento se operaría en el yo transcendental husserliano. Ahora bien, este distanciamiento zubiriano del idealismo husserliano se justifica, desde la interpretación de González, por el <<de suyo>> de las cosas reales, cuya anterioridad a que sean actualizadas por la inteligencia hace de estas no dependientes de un yo transcendental, sino que sean <<de suyo>> reales tanto en la actualización como no actualizadas. <<De esta manera, el idealismo transcendental de Husserl podría ser ahora sustituido por un <<reísmo>> transcendental, cuya ocupación fundamental no sería describir la constitución del sentido de los fenómenos para una subjetividad transcendental,

⁷¹⁷ Antonio González. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid. Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri. 1997, p. 37

⁷¹⁸ *Ídem*.

sino más bien analizar la <<función trascendental>> que desempeñan las cosas reales al constituir diversas formas y modos de realidad. >>⁷¹⁹ De aquí el realismo trascendental que la función trascendental haría posible y por la cual el distanciamiento con la fenomenología husserliana, con su yo trascendental, sería señalada por González.

Ante esta interpretación podemos colocar dos reparos. El primero consiste en que si bien, como señala González, en la noología hay una descripción del acto intelectual tal y como se da, al menos es lo que Zubiri afirma, y esto podría indicar que lo que se está haciendo metódicamente en esta noología es una fenomenología, no expresa este análisis zubiriano una falta de supuestos o construcciones teóricas como lo pide una fenomenología y como el pensador easonense lo señala y sus intérpretes, sino que esta descripción presenta afirmaciones talitativas y transcendentales. Es decir, el análisis zubiriano que supuestamente es una fenomenología se nos da desde su método, como talitativo-transcendental, por lo que la consideración de González de que la noología expresa una descripción fenomenológica adolece de la consideración del método zubiriano, el cual nos arroja que esta supuesta fenomenología no se presenta sino una descripción talitativa-transcendental. Por lo cual la interpretación de González al no considerar el método zubiriano que va desplegando en su noología falsea lo que se da en la descripción del acto intelectual.

El segundo reparo que podemos hacer a González y su interpretación radica en que el distanciamiento que él afirma no es completo, pues le falta considerar el papel que juega la inteligencia sentiente en contraste o convergencia del papel que tiene el yo trascendental husserliano. Y es que este intérprete está considerando un lado de este distanciamiento, y que es el <<de suyo>>, pero le falta considerar la inteligencia sentiente como <<lugar>> de la actualización de ese <<de suyo>>, es decir, si la actualización es la categoría zubiriana que expresa la crítica y respuesta a la fenomenología en cuanto yo trascendental, entonces le falta a González considerar la intelección como punto justificador de la actualización. Es decir, si bien, el filósofo easonense se distancia del yo trascendental le falta a

⁷¹⁹ *Ibidem*; p.39

este intérprete considerar, como distanciamiento completo, la congenidad zubiriana. Y aquí podríamos presentar una cuestión: ¿si la inteligencia sentiente no funge en la noología como lo hace el yo transcendental en la fenomenología husserliana? Esto lo contestaremos en el apartado correspondiente a divergencias y convergencias entre Zubiri y Husserl.

e. Juan Bañon

Para Bañon, Zubiri realiza una filosofía primera a base de una fenomenología física porque <<A diferencia de la descripción fenomenológica que parte de una previa *epoché* y reduce el fenómeno a su carácter intencional, Zubiri intenta una suerte de descripción física y, si se quiere, de fenomenología física, no intencional, para la que lo excluido por la reducción de Husserl, esto es, el carácter de realidad del mundo natural, se convierte en el punto central de sus análisis descriptivos.

>>⁷²⁰

Con estas afirmaciones de Bañon se puede ubicar su posición respecto a una fenomenología física en Zubiri. Aunque Bañon ha dedicado considerables trabajos a este pensador, no ha profundizado ni expuesto como requeriría estas afirmaciones sobre su interpretación de una fenomenología física. Ante esto, nosotros sólo mostramos en esta cita la posición de Bañon como mero ejemplo de interpretación, aclarando que es pertinente justificar y tratar esta fenomenología física. Sólo le podíamos cuestionar a esta interpretación si ¿sólo porque no hay intencionalidad y conciencia, pero en cambio sí una inteligencia sentiente que actualiza lo físico de la cosa, se puede seguir hablando de fenomenología, nada más que ahora física? ¿Qué elementos considera Bañon para adjudicar a la noología zubiriana una fenomenología física? Pero además ya Zubiri en *Inteligencia y realidad* al desmarcarse de la intencionalidad y la conciencia, y proponer una inteligencia y una realidad, no afirma, ni considera que lo que está haciendo es una fenomenología y más aún, física, ¿de dónde y cómo justifica

⁷²⁰ Juan Bañon, <<Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad>> en: Javier Muguerza, Jesús Conill y otros. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. España, Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1995, p. 92

Bañon que la noología es una fenomenología física ante la falta de declaración zubiriana? Con la brevedad y no justificación de su postura Bañon no lo aclara.

f. Jesús Conill

Para Jesús Conill la fenomenología husserliana que en un principio el filósofo donostiarra adoptó (dejando a un lado las primeras vías de acceso que tuvo el maestro easonense a la fenomenología y que fueron de Marcelino Arnaiz y la escuela de Lovaina) y que en cierto modo compartía con Ortega era una fenomenología que habría que abandonar, corregirla o transformarla <<a mi juicio, esta es la resultante del proceso de asimilación de la fenomenología por parte de Ortega y Zubiri>>. ⁷²¹

Siguiendo lo que llama Conill una historiografía genética de la fenomenología en Zubiri va presentando una serie de afirmaciones que constatan la posición e interpretación de Conill respecto a la fenomenología que el maestro easonense fue transformado, persiguiendo y obteniendo.

En un primer momento Conill muestra la adherencia del pensador easonense a la fenomenología husserliana en lo que los zubirianos han llamado la etapa objetivista de Zubiri y esta consiste en tomar desde la inspiración de las *Investigaciones Lógicas* el enfoque de la descripción de los fenómenos en lugar de la explicación de los mismos y esto porque ésta como mediación que se puede distorsionar la manifestación originaria del fenómeno. ⁷²² <<Este modo de asumir la fenomenología por parte de Zubiri se ha denominado <<objetivismo>>, entendiendo por tal la tarea consistente en <una descripción esencial y sin presupuestos previos de los datos del problema>. >> ⁷²³ Este periodo queda expresado según Conill en sus tesis de grado.

Ahora bien, el empiezo de la transformación de la fenomenología por parte de Zubiri se da para Conill en lo que se conoce como la etapa ontológico, si bien no se adhiere a la hermenéutica de la fenomenología ontológica de Heidegger o la

⁷²¹ Jesús Conill. *La fenomenología en Zubiri*. Universidad de Valencia. *Philosophia*, No 4. Enero de 1997, p.1 [<http://www.isid.es/users/eurema/>]

⁷²² Cfr. *Ibidem*; p. 2

⁷²³ *Ídem*.

propuesta de una filosofía de la vida orteguiana seguirá un camino propio y en continua discusión con Husserl y Heidegger. La transformación se expresa según Conill en las palabras <<desde las cosas>> <<El lema más corriente de la fenomenología <A las cosas mismas> queda sustituido aquí por <desde las cosas mismas>, bien expresivo del propósito zubiriano: recuperar el horizonte de la realidad superando las mediaciones de la conciencia. >>⁷²⁴ De aquí que la transformación zubiriana se daría desde la fenomenología a la metafísica, es decir, la fenomenología como descripción según Conill sería el comienzo para llevarle a plantear una metafísica: <<Por la fenomenología a la metafísica >>⁷²⁵.

Para 1944 a 1962 es para Conill una época en que <<queda bien patente que la asimilación zubiriana de las nociones fenomenológicas constituye la plataforma desde la que se intenta alcanzar otras nuevas que la superen. >>⁷²⁶ Por ejemplo, las nociones de nuda realidad y condición son muestra de su relación —y desde el enfoque zubiriano— una superación de sentido y valor que son nociones fenomenológicas. <<También es muy probable que la noción zubiriana de <esencia> haya surgido en confrontación con la fenomenológica: frente a la esencia como idealidad intencional estaría la esencia física no desvinculada de la realidad. >>⁷²⁷ Es decir, que para Conill algunas nociones que aparecen en la metafísica zubiriana y en los inicios de su noología son posibles por la confrontación con nociones fenomenológicas tanto husserlianas, heideggerianas como schelerianas. Esto lo plasma Conill en contraposiciones: conciencia-ser en Husserl y en Zubiri intelección-realidad; intencionalidad-actualidad y nóesis-nóema/ *noergía*.

Respecto a la noología que ya es una época posterior a *Sobre la esencia* y expresada en *Inteligencia sentiente* es donde la fenomenología husserliana persiste en el maestro donostiarra —en esto Conill sigue a Diego Gracia— en que responde —como su noología— a una misma actitud filosófica radical pero cita a Diego Gracia <<La Noología no es un mero complemento de la fenomenología de

⁷²⁴ *Ibidem*; p.2-3

⁷²⁵ *Ibidem*; p.3

⁷²⁶ *Ídem*.

⁷²⁷ *Ibidem*; p.4

Husserl, sino fruto de una transformación de la fenomenología que aporta una <<corrección radical>>. >>⁷²⁸ De ahí que tanto para Conill como para Diego Gracia haya —aparte del distinguo— entre la noología como filosofía primera —dado este nombre a la noología como filosofía primera por D. Gracia— y la metafísica un acuerdo en cuanto a que ambos poseen una actitud fenomenológica (en esto coinciden con la interpretación de Pintor Ramos) —en la línea de lo radical— para Conill <<Zubiri ha descubierto un camino que va desde la fenomenología transformada en forma de noología a una nueva metafísica postnietzscheana >>⁷²⁹.

De esto se puede concluir que tanto para Conill como para Diego Gracia la noología es una fenomenología transformada. Ahora bien, como da cuenta Conill esta transformación venía dándose en las contraposiciones a las nociones husserlianas y en donde en la noología se presenta depuradas en el sentido de que son superadas en cuanto radicalidad, el ejemplo ya utilizado como lugar común de cosa-sentido y cosa-realidad denota esa transformación que en *Inteligencia sentiente* se en causa en conciencia por inteligencia o intencionalidad por actualización.

Ante la cuestión de si Zubiri hace un mero análisis o no del inteligir, Conill responde: <<Consistiría en un análisis fenomenológico peculiar de los hechos de intelección, previo a toda construcción teórica, que accedería a la <esencia> y <estructura> de los fenómenos: la noología sería una fenomenología de la inteligencia en la que descubriríamos datos (como la realidad), a partir de los cuales arrancaríamos una nueva metafísica>>⁷³⁰ Aquí hay que resaltar la afirmación de fenomenología peculiar, si afirma una fenomenología lo hace como algunos otros lo han hecho, pero lo que queda sin justificar es eso de peculiar, ¿a qué se refiere Conill con peculiar?

Precisamente para Conill el pensador easonense rebasaría la <<fenomenología de la esencia y la de la existencia (la Analítica hermenéutica),

⁷²⁸ *Ídem.*

⁷²⁹ *Ibídem*; p.5 Y Cfr. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.

⁷³⁰ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988, p.232

para ofrecer una Analítica noológica del saber de la realidad, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad. >>⁷³¹ Este sería la tesis que Conill afirmaría sobre la fenomenología retomada en la noología.

g. German Marquínez Argote (el posible influjo de L. Noel en la filosofía zubiriana)

Al referirnos a Marquínez Argote en cuanto lo que dice del posible influjo que haya tenido L. Noel en la filosofía zubiriana no expresa principalmente un influjo fenomenológico, aunque el maestro de Lovaina haya promovido la fenomenología husserliana en su escuela, no es este influjo lo que marcadamente expone Marquínez Argote. Esto lo mencionamos porque traer a colación esta propuesta de influjo es para complementar la visión de la noología, y esto es porque las anteriores visiones de la relación de la fenomenología husserliana con el pensamiento zubiriano o radican en un influjo en cuanto lo radical y superación de algunos elementos del método fenomenológico o una radicalización del método. Es decir, la noología tiene en su trasfondo la sombra fenomenológica de corte husserliano y heideggeriano. Pero al presentar este posible influjo de Noel en cuanto que algunas categorías zubirianas que vertebran la noología muestran rasgos muy parecidos con su maestro de Lovaina permite complementar con una visión de la relación fenomenológica en Zubiri que no se atiene sólo al Husserl que le presento Ortega o al mismo contacto con Husserl o a la crítica heideggeriana de éste, sino que Marquínez nos retrotrae al posible influjo de un Husserl mediado por la escuela de Lovaina en manos de Noel y que además complementa esta visión con el realismo inmediato de Noel y que ciertamente está implicado en la reflexión zubiriana no sólo con la crítica al realismo ingenuo, sino al realismo crítico y al idealismo.

Ahora bien, aunque Marquínez Argote advierte que son tentativas de presentar un posible influjo de Noel desde el primer Zubiri hasta llegar a una

⁷³¹ Jesús Conill. *La fenomenología en Zubiri*. Universidad de Valencia. *Philosophia*, No 4. Enero de 1997, p.5 [http://www.isid.es/users/eurema/

expresión en *Inteligencia sentiente* es cuidadoso en enmarcar que esto es tentativo y que necesitaría más profundización. Pero dejando constancia de esta advertencia es plausible referirse aunque sea en breve a este influjo y con ello mostrar que si las interpretaciones sobre la relación entre la fenomenología y Zubiri son ya un lugar común en los estudios zubirianos es pertinente mostrar esta y que cuya conclusión residiría no tanto en la fenomenología husserliana que Noel le presento al joven donostiarra, pues esta fue la *Investigaciones Lógicas*, sino que no sólo la fenomenología puede rastrearse en la obra zubiriana, sino que el realismo inmediato de Noel también, desde una lectura primera, se registra no sólo en las primeras obras zubirianas, sino que según Marquínez pueden rastrearse su influjo en la obra madura zubiriana. Esto muestra que no sólo la fenomenología constituyo un influjo primero, sino el realismo inmediato. Esto lo muestra Marquínez en los rasgos parecidos que hay entre las categorías vertebrales de la *Inteligencia sentiente* y algunas categorías de Noel.

Para Marquínez Argote el influjo de Noel sobre Zubiri radicaría en tres momentos: Ante todo sacó dos cosas claras: la inviabilidad del realismo crítico [se refiere Marquínez al de Mercier] y la importancia de la filosofía de Ed. Husserl en orden a superar el psicologismo que invadía de subjetivismo el ámbito filosófico. Aparte de estas dos influencias, me atrevería a apuntar hacia otra tercera más radical, aunque quizás por esto más soterrada y no enteramente consciente para Zubiri en ese momento de su evolución: la del realismo inmediato.⁷³²

Aquí cabe aclarar que el influjo de la fenomenología de Noel al joven easonense no sólo consistió en que introductor a los lectores franceses de la fenomenología haya publicado su artículo *Les frontières de la logique*, sino <<En todo caso, ambos (Noel y Zubiri) perciben la fenomenología y la escolástica restaurada como movimiento convergentes en la superación del subjetivismo. >>⁷³³ Aunque como bien lo acota Marquínez: Zubiri haya optado por la fenomenología ante la situación del psicologismo y el subjetivismo.

Respecto al influjo del realismo inmediato de Noel en Zubiri lo dice Marquínez Argote: << ¿Le pudo ayudar en algo el realismo inmediato de Noel en

⁷³² Germán Marquínez Argote, *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 1985, Volumen 12 p. 377

⁷³³ *Ibidem*; p.378

la búsqueda de esta <lógica de la realidad>, que fue el hilo conductor de la evolución del pensamiento de Zubiri? Difícil dar una respuesta. Pueden ser simples coincidencias; puede haber soterradas influencias que corren desde los días discipulares. Pero lo cierto es que páginas del libro más importante; palpitan en ellas intuiciones, que muchos años después serían tesis centrales en el pensamiento de Zubiri. >>⁷³⁴ A lo que Marquínez Argote remite a señalar estas coincidencias sin profundizar más, pues solo pretende mostrar estas coincidencias, estas la supone encontrar en actualización, aprehensión primordial e inteligencia sentiente, y donde en Noel se da respectivamente <<En efecto, según Noel no es posible idea o representación de algo sin previa presentación de lo representado [...] Esa presencia que como un <prius> se opone e impone a mi espíritu es, escribe Noel, <base primera del realismo> y, en cuanto tal, el <fundamento de la noción de lo real> (del logos, de Zubiri) y de la posterior <reflexión epistemológica> (la razón, de Zubiri). >>⁷³⁵ Respecto a la inteligencia sentiente Marquínez encuentra en los textos de Noel: <<Lo real dado o el dato real, es el dato sensible, pero el dato sensible no es meramente sensible [...] La conciencia, que de las cosas tenemos, es siempre, de entrada humana e inteligente; el objeto (sensible) es, de entrada, un objeto inteligible. [...] Si rechaza el *prius*, Noel defendería una inteligencia *funcionalmente* sentiente, aunque no alcanzara a formular, como Zubiri lo hizo, la teoría de una inteligencia *estructuralmente* sentiente. >>⁷³⁶ Estas coincidencias entre el realismo inmediato y la noología permiten tender un horizonte por el cual se puede rastrear los influjos sobre Zubiri y que no solo se puede acotar en un primer momento a la fenomenología. Al cabo el joven donostiarra no sólo estuvo en Lovaina en contacto con la fenomenología, sino con el realismo inmediato y con el neoescolasticismo. Aquí rescato la posibilidad de influjo que propone Marquínez.

Pero este influjo propuesto no es el único que se ha alcanzado a mostrar sobre el pensamiento zubiriano, San Martín menciona respecto a la realidad como encuentro previo a cualquier determinación suya una semejanza en cierto modo

⁷³⁴ *Ibidem*; p.379

⁷³⁵ *Ibidem*; p.380

⁷³⁶ *Ídem*.

en Amor Ruibal <<aunque éste defienda el ser como una noción prelógica, es decir, anterior a cualquier otra determinación. Zubiri donde Amor Ruibal o Heidegger dicen “ser”, dice realidad, pero la función no parece estar muy alejada. >>⁷³⁷ O la semejanza a la tesis orteguiana <<sobre el ser como posterior al encuentro con las cosas. >>⁷³⁸ Pero como estos son influjos que en cierto modo salen del objetivo de este apartado y que está relacionado con la fenomenología dejamos para estudios posteriores estos influjos a la filosofía zubiriana.

4.2. De <<hacia las cosas>> a <<desde las cosas>>

Aquí encontramos la frase husserliana que afirma en *Investigaciones Lógicas*: <<Queremos retroceder a las <cosas mismas>. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones. >>⁷³⁹ Y la afirmación zubiriana que da en 1935 en *Filosofía y Metafísica*: << [...] la fenomenología, frente a la *dislocación* que el saber filosófico había llegado a padecer, *coloca* de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles. <Desde las cosas>: tal es también el lema de toda fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía>>⁷⁴⁰. A simple consideración la diferencia entre las preposiciones <<a>> y <<desde>> las cosas es lo que muestra la diferencia de fenomenología que ejecuta Husserl y Zubiri. Pero como se ha llegado a mostrar en el transcurso de este trabajo esta simple diferencia de proposiciones implica entender y ejercer la fenomenología de un modo diferente. Esto se muestra en las diferencias que los zubirianos han señalado entre aprehensión primordial y conciencia o entre actualización e intencionalidad. Estas diferencias que señalan divergencias ante la crítica zubiriana a las concepciones husserlianas se puede mostrar y fundamentar

⁷³⁷ Javier San Martín, <<Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 5, p. 248

⁷³⁸ *Idem.*

⁷³⁹ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 1. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.218

⁷⁴⁰ SPF p.214

porque el pensador easonense ya había interpretado a Husserl y esto se puede señalar desde 1935 cuando el cambio del <<a>> por el <<desde>> implica una interpretación de la fenomenología husserliana.

Aunque ambos comparten el proyecto fenomenológico propugnado por el mismo Husserl y remarcado en *Ideas III*: <<La fenomenología es un campo infinito de análisis de esencias y descripciones de esencias, y no un campo de deducciones. >>⁷⁴¹ Y la radicalidad que se necesita para ello, en el modo de ejercerlo hay diferencia entre ambos filósofos. Una primera desavenencia se muestra en que para esta afirmación citada de *Ideas III*, para Zubiri análisis y descripción es lo mismo. Esto lo muestra constantemente cuando quiere analizar una realidad para llegar y mostrar su estructura radical. Pues bien, esto lo lleva a cabo describiendo estructura tras estructura a modo de círculos concéntricos hasta mostrar lo que considera la estructura radical. Aquí analizar es describir, y esto que hace el pensador español a lo largo de su pensamiento difiere a lo afirmado por Husserl.

Otra desavenencia que se da entre ambos pensadores en el modo de entender lo antinatural de la fenomenología. Pues para Husserl: <<La fuente de todas las dificultades se halla en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico>>⁷⁴². Para el maestro donostiarra lo antinatural que conlleva la fenomenología no tiene que dejar afuera las explicaciones científicas.

Pero ante estos distinguos cabe la principal coincidencia entre Zubiri y Husserl. Esta coincidencia está marcada por el filósofo easonense en su prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios* y por los comentarios puntuales de los zubirianos, y que consiste en la actitud radical que él tomó de la fenomenología husserliana e incorporó como actitud para desarrollar su pensamiento. Esta actitud es precisamente una dirección en la cual se pretende llegar a la raíz o esencial del fenómeno. En el caso de Zubiri, no es el fenómeno, sino la realidad, y esto por su

⁷⁴¹ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. Luis E. González. México: UNAM, 2000, p.72

⁷⁴² Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas, 1*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.221

mismo método de partir de lo real y físico de la cosa, pero como veremos a continuación esta constatación de lo real y lo físico respecto la realidad como <<de suyo>> presupone un trabajo fenomenológico previo por parte de él. Pues bien, aunque reconozca el maestro donostiarra haber llevado esta actitud radical en toda su obra, podemos justificar que esta radicalidad es diferente en él en contraste con Husserl, y esto no en cuanto al llegar a la raíz del fenómeno, sino en cuanto en que esta raíz para el filósofo español consiste en lo físico y real de la cosa. Si esto pareciera una nueva radicalidad es pertinente aclarar que esto se sigue movimiento en las consideraciones que el mismo Husserl declara para el cambio de actitud, que lo dice para su actitud fenomenológica en contraste con la natural, aunque esta afirmación husserliana sea para su fenomenología, se puede aplicar y se ajusta a lo que hizo Zubiri con su actitud radical. Esto lo podemos justificar apelando a las mismas palabras husserlianas en *Ideas II*: <<Cambio de actitud no quiere decir otra cosa que: transición temática de una dirección de la aprehensión a otra, a la cual corresponde correlativamente objetividades diferentes. Para nosotros aquí se trata de cambios radicales de esa índole, de transiciones a aprehensiones de tipo fenomenológico fundamentalmente diferente >>⁷⁴³.

Precisamente esta transición temática supone considerar la cosa a la cual se dirige la actitud no como fenómeno, sino como real y física. Y es aquí donde partir de lo real y físico y manteniéndose en ello para describir su estructura talitativa y transcendental, es lo que el maestro easonense declara como un permanecer y esclarecer en lo radical. Sea que diga que parte del hecho factual para describirlo, se está refiriendo a lo físico y real de la cosa o que muestra la estructura radical de la realidad se está refiriendo a lo radical de su actitud. Pues bien, aunque Zubiri mantiene en su obra esta actitud radical, es diferente en cuanto que supone una fenomenología previa para que le posibilita <<intuir eidéticamente>> lo real y físico de la cosa. Pero además como hemos venido mostrando antepone una visión estructural de la cosa, por lo cual su actitud radical es diferente de la husserliana en cuanto para el pensador español lo radical como actitud consiste en ir

⁷⁴³ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñón Q. México: UNAM, 1997, p. 257

describiendo la estructura radical de la cosa manteniéndose en lo real y físico de la cosa. Es por esto por lo que esta estructura radical es física y real, porque se mantiene en lo real y físico de la cosa. Esto hace que para el pensador donostiarra lo radical sea precisamente mostrar esto último y radical en lo real y físico. A esto le llama: <<la física del trans en cuanto tal>>, y esto es su metafísica.

Pero partir de lo real y físico supone un trabajo fenomenológico previo y no dicho por el mismo Zubiri. Parte de una actitud radical que es la que propugna Husserl en cuanto el ejercicio fenomenológico, pero al instalarse en los resultados de este para la cosa, Zubiri propugna una nueva actitud radical que consiste —y ahora si la declara en su obra— en mostrar la raíz de la cosa partiendo y manteniéndose en lo real y físico de la cosa. Esta nueva actitud radical no es un ejercicio fenomenológico como lo ha propuesto Husserl, sino que es precisamente el método talitativo-transcendental, donde todo lo mostrado anteriormente adquiere importancia porque constituye este método. Este método que es diferente al husserliano, pero que parte de consideraciones como lo físico y la realidad como resultado de un previo ejercicio fenomenológico —que aquí sí realiza el pensador español como ejercicio en sus aspectos de *epojé*, reducción eidética y fenomenológica o transcendental y descripción eidética— es dejado a un lado en cuanto implicaciones para una filosofía fenomenológica que pretendió Husserl promover, y es tomado por el filósofo easonense como método eidético descriptivo e incorporado en su nueva actitud radical y realizado como parte de su método talitativo-transcendental.

Ahora bien, esta manera de tratar el método fenomenológico como descripción eidética es utilizado, por lo tanto, por Zubiri en dos momentos: como previo ejercicio que le instala en lo real y físico, y como parte de su método talitativo-transcendental. Esto hace que si bien, suponga una actitud radical husserliana, es con el desarrollo de su pensamiento donde esta actitud cambio por una nueva actitud radical que en el pensador donostiarra parte y permanece en lo físico y real. Este método zubiriano que Conill le ha nombrado <<físico>> es precisamente la expresión de la nueva actitud radical que toma Zubiri ante la husserliana. Por eso cuando se nombra que en este pensamiento yace una actitud

radical hay que distinguir que hay dos actitudes radicales en su obra: una le permite instalarse en lo físico y real, y otra es la que a partir de esta propugna como actitud radical, que si bien en su método talitativo-transcendental yace la descripción eidética, ésta se realiza desde un trasfondo diferente al husserliano.

Esta consideración de la actitud radical en Zubiri nos instala a la pregunta que ha buscado responder este trabajo, y que consiste en esclarecer si este método talitativo-transcendental es fenomenología.

Pero al atender a la actitud radical se nos ha presentado que al pensamiento zubiriano le subyace una fenomenología en cuanto método aplicado a la cosa, y este ha descrito que lo real y físico es lo radical de la <<cosa>>. Al menos esto suponemos en nuestra interpretación y que le tuvo que arrojar al maestro español esta descripción eidética. Pero luego si seguimos el desarrollo de su método cronológicamente nos encontramos con afirmaciones que en su curso de 1953-54 *El problema del hombre* donde resalta que la constatación de lo físico y real de tal nota de la cosa es un hecho factual y que precisamente esclarecer la estructura de este hecho, de un modo que se vislumbre lo radical, es parte del ejercicio metafísico: Esta afirmación es circunscrita en la versión que el ser vivo tiene a los demás, Zubiri comenta respecto del hombre, <<El problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional, Y esto no por una dialéctica abstracta, sino por una constatación [...] Pero nosotros vemos que los demás hemos intervenido en la vida y en la configuración de ese niño. Y esto no lo borrarán ningún artilugio del planeta, por muchos reducciones fenomenológicas que quieran hacerse. >>⁷⁴⁴ Pues bien, este partir de lo real y físico como hecho constatable es lo que permite a este pensamiento partir y permanecer en la realidad misma de aquí que diga que está en actitud radical. Pero si mostramos los elementos de su método se nos presenta que hace descripciones eidéticas en la mostraciones de las estructuras de la realidad estudiada. Este hacer uso de la fenomenología husserliana como un método descriptivo eidético nos hace preguntar si claramente es una nueva fenomenología, no como la sigue Husserl o Heidegger, sino una propuesta

⁷⁴⁴ SH p.234

fenomenológica zubiriana. Para ir esclareciendo esto hay que atender a la primera consideración de la fenomenología previa que hace posible a Zubiri presentar a la realidad tanto como <<de suyo>> y como acto aprehensor como hechos constatables. Esto adquiere importancia, porque precisamente para la congeneidad entre esta realidad y la inteligencia, que son expresión dentro de su pensamiento de aquellas realidades, son hechos, es decir, la congeneidad es un hecho.

4.2.1. La fenomenología husserliana en cuanto método detrás del <<de suyo>> y el acto aprehensor.

a. El <<de suyo>> como residuo eidético.

Para mostrar la afirmación de que Zubiri parte de una fenomenología, de corte husserliana, como método para instalarse en sus términos clave, y de aquí partir para elaborar su metafísica intramundana con su método talitativo-transcendental, donde utiliza la descripción, la *epojé* y las reducciones para mostrarnos el orden transcendental, y que todo esto nos ha arrojado el considerar una lectura cronológica de la obra zubiriana en la cual nos proponemos mostrar su método; es pertinente mostrar esto con la implicación fenomenológica husserliana en sus términos clave: el <<de suyo>> y el acto aprehensor.

Dejando a un lado lo que el filósofo easonense ha dicho del <<de suyo>>: donde la presenta como realidad a partir de *Sobre la esencia* y como reidad en *Inteligencia sentiente* (aquí la está mostrando en su congeneidad entre la realidad y la inteligencia, es decir, lo presenta como formalidad). Es decir, el <<de suyo>> es la realidad de la cosa y esta es formalidad de realidad para una inteligencia sentiente: <<Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el <<de suyo>>, la reidad. >>⁷⁴⁵ Se puede considerar, a partir de esto, que en su obra: Primero, una descripción como primer momento de ese carácter de realidad visto desde su metafísica intramundana: la

⁷⁴⁵ IRE p.183

realidad como estructura talitativa y transcendental. Segundo, como segundo momento desde la formalidad de realidad en su noología. Tercero en su religación con la realidad última, posibilitante e impelente. Cuarto, lo que han dicho de este neologismo semántico⁷⁴⁶ <<de suyo>> sus comentaristas como atinadamente lo esclarece Germán Marquínez Argote:

Pues bien, el modismo de suyo le sirve a Zubiri para explicar o simplemente para describir el carácter de tres cosas: En primer lugar, de la nuda realidad propia de las cosas-reales en el mundo. [...] En segundo lugar, Zubiri emplea el *de suyo* para definir la realidad personal [...], la realidad más suya, la más propia es la persona. Que define Zubiri como “el *de suyo* formalmente suyo”. [...] En tercer lugar, Zubiri en su última obra, *Inteligencia sentiente*, dota al modismo en cuestión de un nuevo significado que antes no tenía: en la aprehensión primordial de realidad las cosas aparecen actualizadas como algo otro que es “de suyo o en propio” en el acto de la intelección.^{747 / 748}

Y otros comentaristas zubirianos que distinguen el empleo que hace Zubiri de este <<de suyo>> como realidad y reidad tal es el caso de Juan Bañón con el cambio tajante que conlleva la reidad en *Inteligencia sentiente* respecto a *Sobre la esencia*.

Como hemos ido afirmando, se puede considerar que en el pensamiento zubiriano hay una fenomenología en cuanto método que le permite instalarse en la cosa considerada en su radicalidad, según él, como realidad física. Si tomamos su afirmación de *Inteligencia sentiente*: << [...] algo <<en propio>>, algo <<de suyo>> [...]. Esta formalidad es el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente. >>⁷⁴⁹ Podemos considerar que el <<de suyo>> de la cosa es lo real y físico, ¿cómo llegó a esto? De dos modos que parten del desarrollo de su obra.

El primero, desde su noología. Si partimos de aquí, estamos justificando nuestra afirmación de que Zubiri parte de una fenomenología para instalarlo en lo

⁷⁴⁶ Marquínez Argote nos recuerda que el <<de suyo>> es un neologismo semántico porque <<cuando sin cambios morfológicos una palabra adquiere un nuevo sentido, los filólogos califican el hecho de neologismo semántico>>. Germán Marquínez Argote. “*realidad*”, *historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 2006, Volumen 33, p.176

⁷⁴⁷ Germán Marquínez Argote. “*realidad*”, *historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 2006, Volumen 33, p.175 - 176

⁷⁴⁸ Cabe acotar que Marquínez Argote menciona como cosa-sentido, aspecto que no lo hizo Zubiri, como *de mío* en contraste con el *de suyo* como cosa-realidad. Cfr. *Ibidem*; p.176-179

⁷⁴⁹ IRE p.172-173

real y físico de la cosa. Esta afirmación se justifica apelando a que en su noología no rechaza la conciencia en la inteligencia. Rechaza <<la>> conciencia, no los momentos concientes. Pues bien, el acto intelectual en cuanto en su momento aprehensor también yace un momento conciente. Pero esto que en *Inteligencia y Realidad* lo refiere, ya no lo vuelve a referir para el despliegue intelectual. No menciona el momento conciente para el logos y la razón sentiente. Pareciera que lo da por sabido, dado que para la aprehensión primordial también hay un momento conciente posterior. Aquí yace su insistencia por plantear la radicalidad de la aprehensión primordial en lugar del momento conciente que viene después. Partiendo de esto, podemos suponer que para la descripción del despliegue intelectual ya no le fue necesario insistir que el momento conciente permanecía en todo el despliegue intelectual. Esto puede justificar que para realizar esta descripción por el hecho intelectual, Zubiri tuvo que darse cuenta de todo el despliegue intelectual y luego describirlo. Pues he aquí que esta apelación que estamos haciendo por la conciencia para esta descripción intelectual no es una conciencia natural, sino una conciencia que para describir esto, haya tomado una actitud nueva. Esta actitud la suponemos fenomenológica. Por lo cual la conciencia que le pudo permitir darse cuenta de cómo se despliega la inteligencia sentiente es una conciencia fenomenológica. Por eso encuentra respuesta las cuestiones que anteriormente le planteamos a la noología en cuanto cómo puede describir un acto que el común de nosotros no nos damos cuenta de esto. Pues, porque Zubiri partiendo de su momento conciente y operando una conciencia fenomenológica puede darse cuenta de este acto intelectual. Ya la descripción y el método es aspecto que tendremos que aclarar, pero aquí lo que nos incumbe es esa actitud fenomenológica que partiendo de una conciencia fenomenológica instala al pensador español en el hecho intelectual.

Ahora bien, este momento conciente de la noología justifica que la descripción del acto intelectual se realice porque nos daríamos cuenta de que se despliega así. Pues bien, esta conciencia que ya no es natural, es una conciencia fenomenológica, en cuanto opera todo lo que de fenomenológica es, para poner al acto intelectual en su esencia. Esto que opera la conciencia fenomenológica es ya

una fenomenología previa a la noología. Pero como en esta yace una conciencia que acompaña el despliegue intelectual —al menos es lo que nosotros afirmamos a partir de la misma noología— y como según Zubiri el <<de suyo>> es actualizado por esta inteligencia sentiente, entonces el que se da cuenta de este <<de suyo>> es el momento conciente que acompaña toda la inteligencia sentiente. Por lo que si este <<de suyo>> es actualizado en la inteligencia sentiente, también está dado para el momento conciente. Ahora bien la conciencia que se señala en esta noología es la conciencia, digamos, natural, pues la conciencia fenomenológica es una conciencia que no aparece en la noología, pero que hace posible la descripción de ésta.

Si el <<de suyo>> es actualizado por la inteligencia, es también hecho conciente, pero en una conciencia natural. Cuando la metafísica intramundana describe la estructura de este <<de suyo>>, esto es parte del ejercicio metafísico; el que se dé cuenta de su actualización en la inteligencia, es parte de la noología, pero que este <<de suyo>> sea de la cosa tanto física y real, esta afirmación implica lo metafísico y lo fenomenológico. El primero —la implicación metafísica— en cuanto considera que el <<de suyo>> es realidad, y el segundo —la implicación fenomenológica—, en cuanto la cosa en su radicalidad es física y real. Esto segundo que se actualiza en la inteligencia y es <<algo>> conciente del momento conciente intelectual es, en cuanto llegar a esto y partir de esto como lo que se actualiza en una inteligencia, producto de un darse cuenta, no de una conciencia natural, sino de una conciencia fenomenológica, es decir, ya hay una actitud fenomenológica en la cual se llega de que la cosa es física y real. Este darse cuenta de que la cosa que se actualiza en la inteligencia sentiente, visto desde su noología, no es una conciencia natural —la que yace en esta noología—, sino de una conciencia fenomenológica, que no yace en esta noología, sino que posibilita a ésta. Esta conciencia fenomenológica es, si queremos considerarlo desde esta noología, el momento conciente natural noológico que se convierte a conciencia fenomenológica, y que permite darse cuenta del despliegue intelectual, nada más que ahora se da cuenta y describe lo real y físico de la cosa que se actualiza en la inteligencia. Por lo que ya tenemos una conciencia que considerada desde la

nología parte de una conciencia natural como momento intelectual, pero que se expande para considerarse como un darse cuenta del mismo despliegue intelectual.

Así, este darse cuenta de la cosa es física y real implica una fenomenología que puede partir de la misma nología —esta es nuestra interpretación— en cuanto parte del momento conciente natural de todo acto intelectual, y que se convierte en fenomenológico para darse cuenta de la misma inteligencia sentiente y su despliegue, así como de la cosa que esta actualizada en esta, pero que con esta conciencia fenomenológica se da cuenta de que lo real y físico en se da como real y físico. Ahora bien, tomar esto real y físico como <<de suyo>>, ya esto, es una consideración metafísica que se enclava en el proyecto metafísico zubiriano; describir la estructura transcendental de este <<de suyo>> esto implica el ejercicio metafísico, pero partir de la cosa como real y física ya implica una conciencia fenomenológica. Esta conciencia no es otro asunto que una fenomenología aplicada a la cosa. Pero que si partimos de la nología se puede justificar porque apelamos al mismo momento conciente natural del acto intelectual que en una conversión a fenomenológico da cuenta de que la cosa es real y física. Por lo tanto, nológicamente se puede afirmar que <<el de suyo>> actualizado en esta inteligencia, en cuanto darse cuenta de que es físico y real, supone una conciencia, pero que no es la natural que considera esta nología, sino a partir de esta y en una conversión fenomenológica se da cuenta de lo real y físico como lo radical de la cosa actualizada.

El segundo modo de justificar la afirmación de que al <<de suyo>> le antecede una fenomenología se justifica si apelamos a lo que en sus cursos universitarios y el trabajo *Filosofía y Metafísica* afirman sobre <<el ir a las cosas>> para a partir de estas <<hacer filosofía>>, entonces en su consideración del <<de suyo>> hay un previo trabajo fenomenológico que le permitió instalarse en este. Entonces este <<de suyo>> se puede considerar como un residuo eidético. Y lo que éste nos muestra en su radicalidad es la realidad y lo físico. A partir de aquí arranca su trabajo filosófico que se presenta como metafísico. Por eso todo su pensamiento y las descripciones que hace parten y se mantienen en lo real y

físico. Pero al desarrollar su pensamiento, partiendo de este <<de suyo>> o realidad, cambia. Si queremos mencionar su método, aunque descriptivo ya no se puede hablar de fenomenológico tal como lo entiende Husserl. Si bien, la fenomenología le llevo a Zubiri al <<de suyo>>, partiendo de este y en una metafísica, no se puede seguir hablando de una fenomenología en cuanto método. El primer impedimento está en que el maestro donostiarra no parte de fenómenos para describirlos, sino de realidades estructurales, por lo tanto, cambia el método fenomenológico, por un método estructural físico que da cuenta de la estructura radical. Este método físico también se le puede llamar talitativo-transcendental, y aquí está precisamente el cambio, porque este método implica considerar de un modo diferente la *epojé* y las reducciones eidética y fenomenológica o transcendental. Ya no se toman tal como las presenta Husserl, sino que cambian, porque ahora lo que se está describiendo no es un fenómeno, sino una realidad estructural. Pero también, porque en el fondo hay un <<proyecto>> metafísico que sustenta y envuelve este método. Por lo que, la fenomenología, en cuanto método, le permite llegar al <<de suyo>>, pero a partir de este, realiza con un método nuevo una descripción de lo radical, pero considerando y envolviendo desde un proyecto metafísico. En la afirmación de <<hacia las cosas>> a <<desde las cosas>> se justifica este cambio metódico en Zubiri, de un método fenomenológico husserliano a un método talitativo-transcendental.

Pero ¿qué puede justificar que al método talitativo-transcendental le adjudiquemos elemento como la *epojé* y las reducciones, y digamos que es un cierto tipo de descripción fenomenológica? La respuesta, aunque posteriormente va a quedar clara, es porque cuando muestra el <<de suyo>> gracias al método talitativo-transcendental, y todos elementos que implica, se pretende mostrar descriptivamente la estructura radical del <<de suyo>>, es decir, se busca la esencia de lo real y físico de la cosa. Si bien, se puede decir, que ya afirmamos que la fenomenología le llevó a Zubiri a instalarse en el <<de suyo>>, pero esto es precisamente instalación de algo seguro por la cual puede partir para realizar una metafísica. Es decir, el <<de suyo>> como instalación de algo seguro y de lo cual partir es producto de la fenomenología y la descripción de la esencia de este <<de

suyo>> es parte del método talitativo-transcendental, por eso afirma en *Inteligencia sentiente*: <<El <<de suyo>> constituye, pues, la radicalidad de la cosa misma como real y no solamente como alteridad. Y esto es esencial. >>⁷⁵⁰

Pero considerando el <<de suyo>> desde estos dos métodos se puede conjeturar dos sentidos: el <<de suyo>> como residuo eidético de una fenomenología y el <<de suyo>> desde un método talitativo-transcendental. En el primer caso el <<de suyo>> funciona como instalación de lo eidético de la cosa y a partir de aquí se desarrolla el pensamiento zubiriano, sea como descripción de la realidad o del hecho. Ambos suponen un <<proyecto>> metafísico. Para llegar a este <<de suyo>> el pensador easonense ejerció una fenomenología que lo instaló en este residuo eidético.

El segundo <<de suyo>> es la descripción de este residuo desde un proyecto metafísico. Aquí este residuo es considerado no como fenómeno, sino como una realidad física estructural. De ahí que las descripciones que hace Zubiri se muestren por estructuras. Para describir este nuevo residuo considerado desde su metafísica ya implica un método, y este es, el talitativo-transcendental. Aunque el residuo eidético se sigue manteniendo, es precisamente envolviéndolo con el método zubiriano que adquiere una consideración estructural real y física que posibilita irlo describiéndolo para mostrar su estructura radical. Por lo tanto, aunque el filósofo español no se separa del primer residuo eidético como real y físico, es considerando éste desde su método talitativo-transcendental donde podemos considerar un residuo estructural. Sigue siendo el mismo, nada más que tras al método zubiriano se considera desde su metafísica como <<de suyo>>. Por lo tanto, tenemos un << de suyo>> con dos sentidos, uno fenomenológico husserliano, que nos instala y le permite al maestro easonense mantenerse ahí respecto a lo físico y real. Y otro talitativo-transcendental, que busca la esencia de lo real y físico desde una metafísica intramundana. Esto puede mostrarse como si Zubiri tuviera que acudir a la fenomenología husserliana, para que lo instale en la cosa misma y de aquí partir para marchar en busca de la transcendentalidad de

⁷⁵⁰ IRE p.191

esta cosa, esto es lo que señala su frase: de <<hacia las cosas>> a <<desde las cosas>>.

El primer de residuo eidético ya lo hemos tratado anteriormente cuando mencionamos la fenomenología previa que instala al pensador donostiarra en el <<de suyo>>. Para el segundo, el residuo se toma como lo real y físico estructural. Ya no es residuo fenomenológico, ni residuo eidético, sino es el <<de suyo>> que ahora trata de describir en su trabajo metafísico —que se puede expresar en la función talificante y la función trascendental—. Pero, al momento de ir describiendo esta realidad física, la toma tanto como hecho o realidad, dependiendo de la descripción y la preponderancia del trabajo metafísico. Este nuevo residuo llamado <<de suyo>> implica que la *epojé* y las reducciones en el método talitativo-transcendental adquieran un nuevo modo de darse.

Ahora bien, atendamos brevemente a este segundo<<de suyo>> y su modo que puede considerarse. Si bien, ya indique que parte de este residuo eidético, que le ha instalado la fenomenología, para describir en su proyecto metafísico su esencia o estructura radical, si de hecho se habla, es la estructura talitativa, y si es realidad, de una estructura trascendental, aunque para ambas se haga desde el método talitativo-transcendental, podemos considerar, que esta realidad o hecho, sigue siendo, al momento de irlo describiendo, un residuo eidético. Así que podemos llamarlo así o desde la ejecución del método zubiriano lo real y físico de la cosa estructural. En el fondo, el filósofo español se mantiene en el residuo eidético, porque su pensamiento se mantiene en lo real y físico de la realidad o hecho.

Ante esto, consideramos en una interpretación desde sus influjos husserlianos que para Zubiri el <<de suyo>> es el residuo eidético, pero nada más que en su consideración no hay *epojé* con miras a una reducción al yo trascendental, sino que hay una suspensión de lo concebido como lo presenta Husserl en *Investigaciones Lógicas*. Ahora bien, este residuo —consecuencia de la suspensión— se presenta al sentiente en aprehensión primordial —las modalizaciones del inteligir serían precisamente ese ahondamiento en comprender este residuos—, por eso le estorbaba la intencionalidad, es decir, Zubiri parte del

hecho de que el residuo eidético es dado en impresión, y aquí echa mano de la ciencia y la filosofía en cuanto método talitativo-transcendental, para justificar cómo es que ese algo queda como <<suyo>> en el hombre. Por lo tanto ni conciencia, ni intención, ni *epojé*, ni variación imaginativa, ni sentido al modo de Husserl en su método talitativo-transcendental —como veremos si se puede sugerir una variación imaginativa estructural es Zubiri—, sólo el residuo eidético es dado en el modo <<de suyo>> y en propio en un acto aprehensor. Todo esto justifica su frase desde las cosas mismas y no hacia las cosas. Porque parte del residuo y no va hacia él. Nada más que la manera de llegar esclarecer este residuo consista en que parte de este y en un abrirse campalmente y mundanamente busque llegar a la comprensión del residuo. Aquí cabe preguntarse si ¿no hay un innatismo en cuanto ya se está en lo real y se busca después esto real en la realidad y con ello una comprensión de lo que ya se estaba dado?

Si consideramos al <<de suyo>> como residuo, desde el cual parte Zubiri para regresar a él y comprenderlo, es claro si atendemos a lo trascendente y lo transcendental en su pensamiento, pues partiendo de que para él el <<de suyo>> es lo transcendental y la descripción de su estructura es parte de la metafísica intramundana —en este sentido Zubiri sigue una fenomenología descriptiva como la presentada por Husserl en *Investigaciones* y no sigue la fenomenología transcendental del Husserl de *lógica formal y lógica transcendental* o de un modo más pronunciado de *Meditaciones*— y que lo trascendente no es parte de esta metafísica es pertinente compararlo con el yo transcendental husserliano ⁷⁵¹ nada más que esto no procede, porque el maestro easonense no sólo considera el yo, sino la cosa es desde esta y no de un yo purificado donde parte lo que viene a confirmar que Zubiri parte de *Investigaciones Lógicas* y no tanto de *Meditaciones*. Esta afirmación se sustenta en que este residuo de la cosa de la cual parte el

⁷⁵¹ A modo de ejemplo podemos tomar las palabras de Husserl de sus conferencias de París, que si bien Zubiri no se adhiere a esta etapa de la fenomenología husserliana es pertinente traerlas a colación para mostrar este yo transcendental que nada tiene que ver con la cosa transcendental zubiriana: <<Si llamamos al mundo TRASCENDENTE, ya que su eventual no-ser no suprime mi ser puro, sino que lo presupone, llamamos entonces TRASCENDENTAL a este mi ser puro o mi yo puro. Mediante la *epojé* fenomenológica se reduce el yo humano natural, y, ciertamente, el mío, al transcendental; y esto es lo que hay que entender cuando se habla de la reducción fenomenológica >>. Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología transcendental*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México, 2009, UNAM, p.11

pensador español es como la viene considerando Husserl en *Investigaciones*, no yace el giro por la cual el yo se le muestra gracias a las reducciones fenomenológicas como transcendental. Zubiri parte de la cosa reducida como esencial o pura y de aquí parte para luego volver y comprenderla. Este esencia o lo puro de la cosa se puede expresar como lo <<de suyo>> que describe de vuelta a comprenderlo en su razón sentiente y que previamente se le había impreso en el primer modo del inteligir.

Cabe señalar que estas consideraciones interpretativas que hacemos del <<de suyo>> zubiriano son en cierto modo ya localizadas por Pintor Ramos nada más que él no se refiere al <<de suyo>> sino a las primeras consideraciones que tuvo Zubiri para apartarse de Husserl e irse conformando una filosofía propia, es decir, Pintor Ramos va al posible génesis de las primeros esbozos zubirianos de una metafísica y más concretamente desde su lectura a la obra zubiriana a los primeros pasos de una noología: <<El grave problema está en saber, una vez que se acepta que el “objeto” es primario, cómo se pasa de ese “objeto” a la cosa transcendente, cuestión que Zubiri aplaza para un momento posterior.>>⁷⁵² Esto que apoya en cierto modo lo que venimos diciendo se puede considerar precisamente ese “objeto” a la “cosa” es producto de la reducción fenomenológica y que esta descripción de lo trascendental es el ejercicio metafísico o si se considera el acto intelectual es la noología, ambos parten de la reducción a la cosa y de aquí a lo transcendental de ella. Si se considera el acto intelectual ya podemos decir que la descripción zubiriana de esta es una mostración de la esencia del acto del inteligir o la estructura radical de ella, ¿acaso Zubiri no lo plasma como objetivo de *Inteligencia sentiente*? Ahora bien, para completar esta interpretación que parte de las palabras citadas de Pintor Ramos, pero que pueden completarse con la reducción al <<de suyo>>, hay que agregar la importancia de lo físico como momento de la cosa, pues junto a la realidad está esto físico en la reducción que hace el maestro donostiarra del objeto que después se le muestra como cosa cuyos momentos se puede considerar la realidad y lo

⁷⁵² Antonio Pintor-Ramos, *En las fronteras de la fenomenología: noología de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1994, Volumen 21 p.251

físico, ¿acaso Zubiri no se refiere constantemente en su obra a lo físico y real, cuya conjunción quiere denotar que está mostrando las estructuras radicales de la cosa y que se aposentan en la realidad y lo físico? .

Por lo tanto lo que hace el pensador easonense para llegar al <<de suyo>> es una idealidad de las cosas para establecer el <<de suyo>> y lo físico, y de aquí partir metódicamente como fundamento de su pensamiento. Esto se expresa en <<lo real y físico>> que constantemente se remite para denotar que con esto se mantiene en lo físico y real de la cosa y con ello justificar su ejercicio metafísico que va de lo físico a lo transcendental en la cosa misma, nada más que el <<de suyo>> es precisamente el otro extremo de este camino metafísico, va de lo físico al <<de suyo>> de la cosa en la cosa misma y las cosas mismas en cuanto reales.

Lo anterior puede quedar mejor expresado diciendo que Zubiri considera el yo fenomenológico y las cosas como en *Investigaciones Lógicas* —de un yo como compleción concreta de vivencias, es decir, el yo fenomenológico— y no y sólo el yo puro o transcendental de *Ideas I o Meditaciones* que el mismo Husserl fue depurando con el transcurrir de los años. Pero si el pensador donostiarra no sólo considera el yo fenomenológico o reducido sino la cosa, entonces ¿cómo llega a lo fenomenológico puro de la cosa para que lo exprese como <<de suyo>>? Siguiendo al Husserl de *Investigaciones Lógicas* —Husserl lo muestra con las vivencias puras— y eliminando de la cosa lo real-empírico mirando a las cosas y a su contenido esencial y aprehendemos ideativamente su especie pura y situación específica.⁷⁵³ Es decir, lo que Husserl llama intuición esencial ideatoria fenomenológica⁷⁵⁴. Nada más que en Zubiri parte del <<de suyo>> de la cosa para regresar a ella por medio de un ejercicio metafísico y el cual consiste precisamente en partir de la cosa física y real y por medio de la descripción y el esquema estructural llegar a vislumbrar este <<de suyo>> de la cosa.⁷⁵⁵ Aquí hay

⁷⁵³ Cfr. Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.501

⁷⁵⁴ Cfr. Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.540

⁷⁵⁵ De aquí la diferencia entre lo que hace Zubiri y Max Scheler. Si bien, éste se ajusta y describe lo eidético de las vivencias, en Zubiri se parte de una fenomenología para situarse en el <<de suyo>> y se requiere una fenomenología y una talidad-transcendentalidad para mostrar descriptivamente la estructura de este <<de suyo>>. Ambos consideran la fenomenología de *Investigaciones*

que considerar que entre lo físico y lo transcendental hay una serie de pasos por los cuales puede hacer el proceso metódico de lo físico a lo metafísico, si bien, ya lo físico se muestra como un recurso metódico en cuanto es el garante de radicalidad de la metafísica y también el primer paso de la metafísica. En cuanto al <<de suyo>> funciona metódicamente como garante de radicalidad, pues ya previamente lo coloca como premisa básica de su pensamiento. Esta premisa que por medio de una ideación fenomenológica le garantiza que parte de una cosa pura, es cuando al recorrer su método adviene a esta cosa para precisamente mostrar esta estructura de este <<de suyo>> de la cosa. Por lo tanto, este <<de suyo>> como ideación es la premisa que por medio de su método tiene que vislumbrar metafísicamente. Aquí lo diferente de Zubiri con respecto a otros fenomenólogos, pues para describir qué es esa esencia de la cosa tiene que distenderse en un camino que lo lleve a mostrar esa esencia. Este camino es el método zubiriano y consiste en una descripción y en un esquematismo estructural. Estos dos caracteres de este método implican desde los recursos más externos de su método hasta las concepciones que radican en el esquematismo estructural. A todo ese periplo de partir del <<de suyo>> como lo que hay que esclarecer es a lo que llamamos método zubiriano. Si para asirse a esta premisa tuvo que partir de la fenomenología husserliana de *Investigaciones lógicas*, esto es parte del método zubiriano, no considerarlo es dar por sentado que el <<de suyo>> es un supuesto o que es una creación, pues no, es una toma de postura que consiste en atenerse a lo reducción fenomenológica, no del yo, sino de la cosa. Aquí él empieza su filosofía no del yo, sino de la cosa considerada desde el <<de suyo>> y desde lo físico.

La descripción de lo real ya está en impresión y según San Martín, Zubiri entendió junto con la escuela de Madrid, que la descripción es real, es decir, los resultados del método es lo real. Bajo esto, Zubiri describe lo que ya es real y de ahí su crítica del sentido en Husserl y Heidegger. Es decir, hay una mala lectura de Husserl por tomar a la descripción como lo real —dar sentido— y no la

Lógicas como parte de sus filosofías en cuanto el ejercicio metódico. Claro que *Ideas 1* cubrirá las partes del método que utilizan aunque ambos no estaban de acuerdo en el llamado giro subjetivista de esta obra.

descripción de lo real. Así que podemos concluir que siguiendo a San Martín, en esto, la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido es por una lectura desde la escuela de Madrid y Ortega. Pero además podemos decir que lo hace porque en el fondo sigue considerando que hay que asirse a lo real y esto no es sino considerar el residuo desde el principio, y con ello, el <<de suyo>> como equivalente de ese residuo.

Todo esto trae un partir de una consideración como el <<de suyo>> que es el residuo eidético, es decir, parte de que previamente de adjudicar que el <<de suyo>> está en la impresión ya hizo un proceso fenomenológico para afirmar esto, de aquí que:

a) Para mostrar la esencia de la cosa que es aprehendida en su radicalidad no se conforme con la ciencia sino que haga metafísica esta es propugnada por una función transcendental que consiste en instarnos en la transcendentalidad y que no es otra cosa que lo que ya previamente habíamos impreso en aprehensión primordial. Esta manera de acceder a eso transcendental o <<de suyo>> es partir de la talidad o contenido que está estructurado —su apelación a la ciencia como explicación de esto tal— y esa manera de acceder es porque lo tal nos instala en lo transcendental. Nunca nos dice cómo pero lo que hace es describirnos ese trans. Suponemos que esa descripción la hace por una fenomenología objetiva. Pero esto de llegar a lo trans no es otra cosa que la mostración de su método tal-trans. Ahora bien, esto hay que transportarlo a cómo aborda para explicarse las cuestiones por él abordadas: el hombre, la historia, entre otras. Empieza considerando lo físico —como presencia— y sin salirse de él ahonda para explicarse esto físico, pero de manera filosófica. Esto es considerando la talidad o contenido de lo físico, y esto se lo proporciona la ciencia, luego va ahondando estructuralmente, es decir, con una visión estructural de las cosas y va mostrando por medio de estructuras concéntricas —claro alusión a los círculos orteguianos— la radicalidad de lo físico, esta radicalidad es lo trans y esto consiste en que lo que muestre sea el <<de suyo>> de lo físico, por eso se encarga siempre de remarcar que es físico y real la respuesta a la que llegó —caso que con el tiempo no cumple—. Ahora bien, el mostrar estructuralmente consiste en ir describiendo

esas estructuras y esa descripción no es otra que la fenomenología objetiva con un esquema estructural de las cosas.

b) Muestra luego por descripción el hecho del inteligir nada más que aquí está internamente propuesto su método tal-trans. Empieza con lo físico luego describe estructuralmente lo talitativo hasta llegar a lo trans.

Pero ¿Cuál es lo trans en la inteligencia sentiente? cuando Zubiri deja de describir el hecho y pasa a describir la realidad transcendental. Esto se puede mostrar con la consideración que hemos ido manejando entre la realidad y hecho. Aunque el hecho implica dentro de la metafísica zubiriana realidad, es en la descripción de las estructuras talitativas de la realidad cuando podemos decir que está considerando la realidad como hecho. Cuando pasa a describir las estructuras transcendentales de este hecho ya está en la descripción de realidad. Por lo tanto, el trans en *Inteligencia sentiente* como descripción, lo indica él mismo cuando pasa de la descripción del hecho al hacer metafísica. Pero si apelamos al trans como método, ya la misma descripción del hecho y el considerar la realidad como hecho implican un método talitativo-transcendental. Como vimos, la alteridad se presenta en una descripción del hecho intelectual, pero las afirmaciones que hace el filósofo donostiarra de ésta se presentan tanto talitativa como transcendentamente, y esto es porque en el fondo, el simple considerar una descripción del hecho ya supone en este pensamiento una metafísica. Por eso, aunque describa hechos y se atenga a los datos científicos o a los datos tal y como se le presentan en la realidad, ya está implícito una talidad-transcendentalidad en las consideraciones y afirmaciones que haga en sus descripciones.

b. El acto aprehensor (considerando la nóesis-nóema husserliano como lo subyacente de la afirmación de este acto por Zubiri)

En *Inteligencia sentiente* el filósofo easonense dice que lo que va hacer no es una metafísica de la inteligencia, sino un análisis de los actos del inteligir en y por sí mismos sin referirnos a una facultad: <<Trátese, pues, de un análisis de los

actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere. >>⁷⁵⁶ Ante esto se puede este acto intelectual de dos modos: A) como hecho, que Zubiri lo considera en *Inteligencia sentiente*, y B) como un acto que no es conciente en cuanto sea totalmente un acto conciente, sino que en su radicalidad es un acto aprehensor de realidad. La conciencia no es <<la>> conciencia, sino que este acto intelectual es conciente, es decir, él se desmarca de Husserl al considerar que la descripción de este hecho intelectual es radicalmente aprehensor, y en un cierto momento es conciente, esto es lo que ya el filósofo easonense había afirmado en su tesis doctoral en lo referente a que <<hay actos concientes y no <<la>> conciencia como acto primordial>>: <<La <conciencia en general> no existe; existen sólo actos de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia en general, no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección >>.⁷⁵⁷

Si partimos de A) como la primera consideración del acto intelectual como hecho encontramos un influjo de Husserl. Para justificar esta afirmación partamos del párrafo 12 de la 2 Meditación de la *Meditaciones cartesianas* de Husserl donde plantea la experiencia transcendental del que hace fenomenología. Con esta cita de la obra husserliana nos permite ubicarnos en la discusión de una posible fenomenología husserliana previa en *Inteligencia sentiente*:

[...] la εποχή fenomenológica pone al descubierto (para mí, el filósofo que medita) *una nueva e infinita esfera de realidad*, la esfera de una nueva experiencia, la experiencia transcendental. Si tenemos en cuenta que a cada forma de experiencia real, ya sus modalidades generales, la percepción, la retención, el recuerdo, etcétera, corresponde una pura fantasía paralela, una <experiencia como si> con modos paralelos (<percepción como si>, <retención como si>, <recuerdo como si>, etcétera), podemos esperar que haya una ciencia apriorística que se mantenga en el reino de la posibilidad pura (de la pura posibilidad de representarse, de la imaginabilidad), y que en lugar de juzgar sobre realidades transcendentales juzgue más bien sobre posibilidades apriorísticas, y con esto señale *a priori* reglas a las realidades.⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ IRE p.20

⁷⁵⁷ PE p.186

⁷⁵⁸ Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, F.C.E; 1996, p.73-74

Pero con estas palabras hay que considerar lo real y el fenómeno en el párrafo 14 de esta 2 Meditación de Husserl: << [...] en la actividad fenomenológica el mundo entero no está en rigor como realidad, sino sólo como fenómeno de realidad. >>⁷⁵⁹ De aquí que tanto la experiencia transcendental como el fenómeno a simple consideración con lo que describe Zubiri en *Inteligencia sentiente* como acto intelectual y tal como lo está presentando Husserl como método, sea diferente. Pues el maestro easonense no describe en *Inteligencia sentiente* que parte de un método fenomenológico ni husserliano, ni heideggeriano, ni scheleriano, pero además ni lo niega, sino que lo que hace en el primer capítulo de *Inteligencia y realidad* es desmarcarse de Husserl en cuanto a que el acto intelectual en su primordialidad sea un acto de <<la>> conciencia, más no niega que sea un acto conciente. Pero también niega la intencionalidad como esencia del acto intelectual, esta intencionalidad la incorporará en su noología cuando describe el logos sentiente como actualización del desdoblamiento de lo real y lo campal de la realidad. Es decir, lo que Husserl indica como experiencia transcendental y fenómeno en cuanto elementos del método fenomenológico husserliano, no las niega ni las afirma, pero si se desmarca de Husserl en considerar a la fenomenología en los términos de conciencia, nóema-nóesis, intencionalidad, y esto porque el pensador español afirma que el acto en su radicalidad no es lo que Husserl atribuye al acto de la conciencia, sino que le atribuye al acto intelectual, en su radicalidad, la aprehensión. Pero, como esto lo veremos en párrafos posteriores, es pertinente aclarar que a una simple consideración de lo que dice hacer Zubiri con la descripción del acto como un hecho, y lo hemos citado de Husserl, hay una diferencia. El maestro donostiarra menciona un hecho que describe como realidad estructural, es decir, por un lado tenemos una realidad que es un hecho y además es estructura. Husserl menciona el fenómeno que para acceder a este hay un proceso que se circunscribe en lo que llama fenomenología. El pensador español menciona que el acto intelectual es aprehensión de esta estructura real. Husserl presenta este acto intelectual como acto de conciencia donde la intencionalidad nos presenta lo conciente. Pero

⁷⁵⁹ *Ibidem*; p.79

además, Zubiri se desmarca de Husserl en considerar que lo que él, el maestro español, va a describir es lo radical, en cuanto parte de un hecho, no fenómeno, ni irrealidad, ni construcción teórica, ni conceptualización, es el hecho del acto intelectual, y lo que va hacer en su noología es la descripción de este hecho. Por lo tanto, se desmarca de Husserl en todo lo que no considera como hecho. Este hecho lo considera y así lo afirma en su descripción noológica, es real y físico. De aquí, que esto de físico y real, aunque presente en *Inteligencia y logos* que entiende y como maneja el <<hecho>>, lo que en *Inteligencia sentiente* nos está describiendo como hecho es una estructura física y real llamada inteligencia sentiente.

Pero si nos atenemos a lo que afirma el filósofo easonense en *Inteligencia sentiente* como acto intelectual: como un acto <<físico>> del hombre, esto lo dice, y de ahí lo que tenemos que mostrar, es que esta afirmación la plantea, porque previamente, él como un observador de este acto intelectual, hizo un <<ejercicio fenomenológico>> de este acto. Pero el primer problema —de aquí radica este punto A)— consiste en que si ese acto visto desde Husserl, corresponde a lo que él llama reflexión natural, lo que dice Zubiri del acto corresponde a una experiencia fenomenológica trascendental, porque, y citamos a Husserl en su párrafo 15 de la *Meditaciones cartesianas*: <<nos fijamos en el cogito reducido trascendentalmente en el caso dado y lo describimos [...] Más la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que encuentra en ella. >>⁷⁶⁰ El problema está en que el pensador español dice que el acto intelectual es un hecho y por otra parte se llega a la inteligencia sentiente porque él previamente, así lo consideramos, hizo una reflexión fenomenológica. Para mostrar esto hay que apelar a todo el párrafo 15 de *Meditaciones cartesianas*, ahí Husserl muestra la reflexión natural y la trascendental.

Con ello el problema se afinca en lo metódico, pues el filósofo easonense declara que la inteligencia sentiente es descrito, porque es un hecho, pero ¿cómo llega a darse cuenta de ese hecho? La respuesta puede consistir: porque ya previamente hizo una reflexión fenomenológica. Hay una disociación de método

⁷⁶⁰ *Ibidem*; p.80-81

como ya previamente hemos mostrado. De aquí que tengamos dos métodos, el que realiza para describir este acto intelectual, el que hemos mostrado como talitativo-transcendental, y el que estamos discutiendo, y que radica que hay un modo por el cual Zubiri llega a afirmar que la intelección sentiente es un acto físico y real, y que se da como hecho. Este llegar a lo físico y real es, lo que hemos dicho con antelación, posible porque suponemos que el pensador donostiarra ejerció una fenomenología de corte husserliana que le llevó a que este acto intelectual se dé como un hecho físico y real. Pero también podemos conjeturar que lo que a pela este pensamiento con el acto intelectual como un hecho físico, es que es <<evidente>> y esto a como lo entiende Husserl en el parágrafo 24 de la 3 Meditación de las *Meditaciones cartesianas*, es decir, <<estar con la cosa misma, ver, contemplar, penetrarse de la cosa misma >>. ⁷⁶¹

Pero ahora tenemos que mostrar en el mismo pensamiento zubiriano porqué decimos que hay una fenomenología husserliana, y esto, para afirmar que este acto intelectual en su radicalidad es aprehensor —Con esto contestaremos al inciso B) antes señalado —.

Empecemos diciendo que Zubiri se desmarca de la intelección, como acto de conciencia, y que se centra en la fenomenología de Husserl. Y es que el pensador español no considera su análisis del acto de inteligir como análisis de la conciencia y de sus actos y con ello se abstiene de toda consideración husserliana sobre la conciencia como centro de su análisis. Esta delimitación de Zubiri, considerando el acto intelectual como conciencia, se justifica atendiendo no sólo el darse cuenta de algo y que hace que sea consciente de ello, sino que mirado desde el algo mismo o la cosa es que nos damos cuenta de algo, porque este algo está ya dado en ese darse cuenta <<la intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección. >> ⁷⁶²¿Pero acaso, no es esto una descripción de la nóesis como acto intelectual y nóema como el algo o cosa que se presenta en la conciencia? Visto metodológicamente podemos

⁷⁶¹ *Ibidem*; p.109

⁷⁶² IRE p.22

considerar que lo que realiza y no lo expresa el filósofo español para presentar estas afirmaciones es un descripción fenomenológico del nóema-nóesis, esto es en sentido metódico, es decir, que esta consideración fenomenológica, aunque él no la hay expresado, puede considerarse como la justificación que subyace en sus afirmaciones.

Ahora bien, esta afirmación que hacemos sobre lo que hace el maestro donostiarra para atenerse al acto intelectual como aprehensión y su descripción, y que consiste en un análisis fenomenológico husserliano, se sostiene en la consideración que hace Husserl sobre lo que realiza la fenomenología. Para mostrar esto y justificar porqué interpretamos que Zubiri procede para afirmar, por ejemplo, <<En la intelección me <<está>> presente algo de lo que yo <<estoy>> dándome cuenta. >>⁷⁶³ Es pertinente recurrir, no a su mismo pensamiento, pues éste justifica esta afirmación por un distingo que él presenta y que se atiene al mismo hecho del acto intelectual, sino a un proceder que consideramos subyace para hacer este distingo y así justificar la frase citada. Para esto traigamos lo que dice Husserl del quehacer en sí y aplicación fenomenológico y así podamos cotejar lo que el pensador español hace en su justificación por un acto aprehensivo como lo radical del acto intelectual. Husserl en *Ideas III* nos dice:

Esto permite ya distinguir lo que la fenomenología constata por sí misma, en su esfera de investigación, en el análisis sistemático de la conciencia y sus correlatos, y lo que es asunto de la aplicación de los resultados obtenidos a la geometría existente en tanto que ciencia dogmática, y en especial a sus fundamentos: a saber, para interpretarlos y “elucidarlos” fenomenológicamente. Con mayor razón, cuando sobre la base de la fenomenología se “reinterpretan” los estados de cosas geométricos mediatos, tal como se expresan en los teoremas, en términos de estructuras de la conciencia constituyente, haciendo comprender así su modo de ser en su razón más profunda mediante su asignación a la estructura eidética con la está necesariamente vinculado. Eso es aplicación de la fenomenología, no fenomenología misma. Por supuesto, el predicado fenomenológico se transfiere a las aplicaciones. Como la fenomenología es, además, una doctrina eidética de la conciencia purgada transcendentamente, sus *objetos* de investigación, las vivencias purificadas y todos los procesos esencialmente inherentes a ellas, se llaman también fenomenológicos, y luego resultará sin más que pueden ser llamadas fenomenológicas no sólo las estructuras de los procesos fácticos o eidéticos de la esfera de la conciencia absoluta

⁷⁶³ IRE p.22

constatadas en visión inmediata, sino también las interpretaciones mediatamente en conjunción con conocimientos dogmáticos.⁷⁶⁴

Pero estas palabras husserlianas corresponderían, en cuanto a la aplicación fenomenológica, a lo que hace Zubiri con el acto intelectual. Para justificar esta afirmación volvamos a recurrir a Husserl, que de manera luminosa nos va presentando lo que antecede para la aplicación fenomenológica, en palabras que podemos acomodar en lo que está haciendo el filósofo donostiarra con el acto intelectual:

[...] el trabajo en la visión pura necesariamente precede a todo otro trabajo transcendental y —como es de añadir— filosófico. [...] merced a la libertad en el uso de la fantasía —libertad en la generación combinatoria de posibles complejos de conciencia y actos de conciencia singulares, de comparaciones, distinciones analíticas, conceptos; en particular, libertad de indagar las “intenciones” implicadas en las aprehensiones que se ejecutan, de producir series de intuiciones impletivas o confutatorias y de ejercitar en todas direcciones la visión de esencias y la intelección de regularidades esenciales — existe la posibilidad de desvelar SISTEMÁTICAMENTE la composición fundamental propia de la conciencia.⁷⁶⁵

Estas citas nos permiten afirmar que en el pensamiento zubiriano se antecede una fenomenología como visión pura del acto del inteligir y una aplicación fenomenológica en el distinguo que hace del <<estar>> presente algo de lo que <<estoy>> dándome cuenta, es decir, los dos momentos del acto intelectual mismo: el <<estar>> presente para estar <<dándome cuenta>> de este <<estar>>. Pareciera que la visión pura que el pensador español realizara para la conciencia le arrojó no <<la>> conciencia, sino actos concientes. Aunque esto ya lo habría presentado en su tesis doctoral, es con estas citas husserlianas que adquiere sentido porque Zubiri menciona actos concientes y no una conciencia. Esto es posible por una visión pura de la conciencia. Esto que puede ser considerado, como una fenomenología en si realizada en la conciencia, es en la aplicación de la fenomenología donde el maestro donostiarra realiza su distinción antes dicha y que justifica porqué parte del acto aprehensor como acto radical del acto

⁷⁶⁴ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. Luis E. González. México: UNAM, 2000, p.94

⁷⁶⁵ *Ibidem*; p.95

intelectivo. Esta aplicación fenomenológica es lo que venimos argumentando como la fenomenología que subyace en partir tanto de la realidad como físico y <<de suyo>>, así como de la aprehensión como lo radical del acto intelectual. Es así que ambas categorías les subyace una fenomenología aplicada que posibilita decir que son físicas y reales. Este partir de lo que nos posibilita una aplicación fenomenológica, es metódicamente el empiezo del método zubiriano como talitativo-transcendental. Porque parte de lo físico y radical que previa reducción le ha instalado y a partir de este punto comienza su método y con ello su reflexión filosófica.

Ahora bien, esto que no expresa, pero que hace implícitamente el maestro easonense para justificar que el acto de inteligir, no es totalmente o igual a un acto conciente que contenga un momento conciente, porque en su descripción fenomenológico se atiene al nóema del acto del inteligir, por lo que visto como un ir y venir descriptivo del nóesis-nóema el acto del inteligir no es un acto de conciencia que contenga como momento un darse cuenta como otros actos humanos, esto se le muestra es por la descripción fenomenológica subyacente a sus afirmaciones. Ahora bien, esta unidad de momentos del acto del inteligir que no es otro sino la nóesis-nóema le llama el filósofo donostiarra el <<estar>>. Este <<estar>> es físico y real en su entender. Con este <<estar>> que es la expresión zubiriana para su descripción fenomenológica a la nóesis y nóema del acto del inteligir justifica su desapego a la unitariedad de sentido que le da la fenomenología husserliana al acto del inteligir como acto de conciencia, más específicamente como acto intencional. Para Zubiri no se agota en lo intencional del acto, sino con el <<estar>> se expresa lo intelectual con el <<con>> y en el <<en>> la cosa, es decir, para él hay una unidad que se da en el acto del inteligir entre el darse cuenta porque ese algo o cosa que me doy cuenta ya <<está>> en mi inteligir. Por lo que este <<con>> y <<en>> la cosa excluye el considerar la intencionalidad <<de>> la cosa como inteligir. Esta unidad fruto de una descripción fenomenológica la nombra aprehensión. Y aquí vuelve a sugerir el filósofo español que <<La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy

dando cuenta de algo que me está presente. >>⁷⁶⁶ Ahora bien, este acto presentante y conciente fruto de considerar la nóesis-nóema del acto conciente le nombra Zubiri ya no conciente, porque no considera la intencionalidad de como la esencia del acto conciente, sino que el nóema le ha proporcionado considerar toda la correlación como un aprehender. Ha esto le ha llamado, conservando lo presente y conciente de la cosa en el aprehensor, un acto del inteligir. Este inteligir no es por lo tanto ni facultad, ni conciencia, sino aprehensión. De aquí que todo esto sea para justificar que el acto del inteligir sea un acto aprehensor cuya unidad aprehensor-aprehendido tenga su origen —que así lo estamos suponiendo porque consideramos que esto subyace en sus afirmaciones y que por sí solas no aclararían metódicamente de dónde proceden tales afirmaciones y justificaciones y que él omite— en una descripción fenomenológica del acto de la conciencia en su correlación nóesis-nóema y donde el algo o la cosa ya está puesto para que nos demos cuenta de él. Esta unidad cosa-aprehensor es lo que sustenta el inicio del inteligir zubiriano.

Ahora bien, llevando acabo el pensador easonense —así lo consideramos— esta correlación —que si bien él niega tal correlación y con ello el nóema y la nóesis, pues para él se da una congeneidad de lo real y la inteligencia— de nóesis-nóema llega en su análisis a la aprehensión y lo aprehendido. Ahora su análisis recae en el distingo que hace de lo aprehendido, contenido y formalidad, nada más que esto tiene que ser descrito en correlación con el aprehensor. Así todas las mostraciones estructurales que hace el pensador español desde los modos de aprehensión sensible pasando por el modo impresivo hasta mostrar la impresión de realidad con la reidad y el *prius* que conlleva todo esto es un análisis descriptivo de la correlación aprehensor-aprehendido.

De acuerdo con lo dicho, uno de los puntos clave de la mostración del acto del inteligir zubiriano radica precisamente en el distingo que hace entre contenido y formalidad de la cosa aprehendida, es decir, cómo queda el contenido de la cosa en el aprehensor. Este quedar o forma —formalidad— de quedar —el contenido

⁷⁶⁶ IRE p.23

en formalidad y que posibilita mostrar la unidad estructural de inteligencia y sentir— que involucra tanto al aprehensor como a lo aprehendido. Pero aunque declare que la unidad de aprehensión de realidad <<No es [...] una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión. >>⁷⁶⁷ Esto lo dice porque trata de no reducir el acto intelectual a un acto de conciencia, pero si le preguntamos ¿cómo llegó a dilucidar este acto aprehensor de realidad? No nos lleva sino a lo que ya anteriormente apuntamos como una descripción fenomenológico de la correlación nóesis-nóema del acto que llama inteligir, nada más querer limitarse a la conciencia, al darse cuenta de la cosa, no es lo que cubre al inteligir, sino que lo presente en ella y el expresarse como un acto aprehensor, es lo que va mostrando como acto intelectual.

Pero, la justificación que realiza el maestro donostiarra ante la falta de radicalidad de la nóesis-nóema es la mostración de que lo noérgico es lo primario del acto intelectual, es decir, que la actualización de lo real es lo radical de este acto y no la correlación anterior. Pero al mostrar lo noérgico de la intelección no es que sólo niegue la radicalidad de la correlación porque no quiera considerar al inteligir como un acto conciente, sino que está negando cómo llegó a plantear lo noérgico del inteligir. Y esto consideramos que sólo lo puede plantear porque lleva a cabo una descripción fenomenológica de la correlación nóesis-nóema del acto aprehensor, es decir, que si bien, no considera al inteligir como un acto sólo de conciencia es considerando el inteligir como acto aprehensor como empieza hacer los distinguos necesarios para vislumbrar lo noérgico. ¿Cómo hace esos distinguos? Esto empieza como ya lo vimos desde la justificación del inteligir como aprehensión desde lo presente que ya está en nosotros, para que nos demos cuenta de ello y que se expresa en la aprehensión, de aquí que todo el periplo de distinciones y mostraciones estructurales que hace para justificar que el inteligir no es sino un acto de actualización de realidad es producto de una descripción fenomenológica que arranca en fijar la mirada intelectual en lo presente de la cosa en nosotros. Es el <<estar presente>> de la cosa en el aprehensor lo que va vertebrando toda la mostración de este acto.

⁷⁶⁷ IRE p.64

Pero además, hay que resaltar ante lo ya dicho como consideración de lo subyacente para las afirmaciones zubirianas respecto al acto aprehensor, que la nóesis es tomada por el filósofo español no sólo como acto intencional, sino como un acto físico aprehensor, esta aprehensión se da por impresión. La intencionalidad es tomada como momento direccional del aprehensor. Pero respecto al nóema es tomado como fuerza impositiva de lo real que se da en la impresión de realidad. Aunque él no niegue que el nóema es algo que está presente a la intencionalidad de la nóesis lo toma como momento y lo cubre con la impresión de realidad. De estas consideraciones con respecto a la nóesis como aprehensión y el nóema como alteridad, cuyo contenido y formalidad tiene una fuerza que se impone a la impresión de ella, hace a Zubiri tomar como unidad estos momentos como *noergia*. Estos momentos son lo que estructuran la *noergia* y esta hace el del *noein* un *ergon*.⁷⁶⁸

De lo anterior se puede esclarecer, en clave fenomenológica, la realidad como formalidad <<la formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar <<en propio>> de ser <<de suyo>>. >>⁷⁶⁹ Para mostrar esta clave hay que considerar dos caracteres de este proceso fenomenológico que se expresa en esta cita:

a) Consideramos que Zubiri hace fenomenología porque muestra el distingo de acto aprehensor y lo aprehendido por ese acto, le llama a esto que queda: formalidad;

b) pero a eso que llama <<de suyo>> es considerarlo como nóema, pero tomar toda realidad como <<de suyo>> esto es partir de una postura metodológica que a partir de un residuo fenomenológico justifica su postura fenomenológica. Esto está justificado por la descripción del acto del inteligir y esto es por una fenomenología descriptiva.

⁷⁶⁸ IRE p.94

⁷⁶⁹ IRE p.58

c. El paso de <<a las cosas>> al <<desde las cosas>>

Con el título de este inciso lo que queremos indicar es precisamente el paso de una fenomenología husserliana que le permite a Zubiri instalarse en la realidad y la inteligencia como hechos. Y a partir de aquí construir su metafísica intramundana donde se podría nombrar que va a describir estos hechos —factuales, por su metafísica intramundana—, en su carácter talitativo y transcendental. Esta descripción, que ya es ejercicio zubiriano, es su metafísica. Pero si apelamos al método que él lleva a cabo para esta descripción encontramos que elabora una fenomenología. Si bien, es en cierto modo diferente a la husserliana, porque parte de dos claras diferencias respecto a su maestro: parte de lo físico e incorpora a la ciencia en su descripción; este modo diferente de hacer fenomenología como método le posibilitará realizar su metafísica intramundana. Es decir, el método zubiriano como una fenomenología de corte talitativo-transcendental es para ir mostrando la metafísica intramundana o la física del trans en cuanto tal. Así el método parte de lo físico y nos lleva a lo metafísico, en esto físico de la cosa llamado talitativo-transcendental se nos muestra, siguiendo una lectura cronológica de este pensamiento, como un modo diferente de hacer fenomenología. Ahora bien, esta afirmación que se tiene que justificar es lo que a continuación llevaremos a cabo en posteriores puntos.

Pero como ya hemos señalado antes, de este modo diferente de hacer fenomenología, que es el método zubiriano —afirmación que deberemos de mostrar y justificar en los siguientes puntos—, ya antes para partir de la consideración de <<de suyo>> tuvo que hacer una fenomenología que le permitiera partir de una esencia y de ahí ir vislumbrando que caracteres le corresponden como propios de este <<de suyo>> de la cosa. Es un modo de empezar al revés la fenomenología husserliana, pues el pensador español para ir describiendo este <<de suyo>> parte de la reducción eidética de la cosa y esta le instala en la realidad como <<de suyo>> y en lo físico. De aquí, parte para describir esto esencial de un modo, no husserliano, sino de un modo que considera que muestra lo radical de la cosa, este es: su método talitativo-

transcendental. Por lo tanto, parte de una fenomenología husserliana que le da la realidad y lo físico de la cosa, de aquí va realizando su metafísica intramundana y pos o extramundana para vislumbrar la estructura de la realidad en marcha de lo radical. Para esto se encamina con su método talitativo-transcendental. Es decir: La fenomenología husserliana le da el <<de suyo>> y físico de la cosa →→→ describe este <<de suyo>> y físico por el método talitativo-transcendental (un modo de fenomenología) →→→ estos dos métodos fenomenológicos, el supuesto y el expresado por Zubiri con su método talitativo-transcendental, son para desarrollar su metafísica intramundana.

Partamos de una afirmación zubiriana que en 1931-1932 en un curso universitario puede señalarse una crítica a la fenomenología de corte husserliano y una anticipación de lo que posteriormente ya en su pensamiento maduro fue desarrollando como un proyecto metafísico: <<En esta marcha hacia las cosas cabe un riesgo muy grande: no basta ir a las cosas, es preciso que al llegar a ellas hagamos una filosofía. Hay que ir de las cosas a la filosofía>>.⁷⁷⁰ Esta afirmación cuyo sentido mantiene y vuelve a afirmarlo en su trabajo introductorio de 1935 *Filosofía y Metafísica* es la justificación de un proyecto metafísico que fue desarrollando en su vida, pero que también muestra que considera el método fenomenológico como aquel que le instala en las cosas y de aquí parte para hacer filosofía desde ellas. Pues, esta afirmación leída desde el camino de desarrollo metafísico zubiriano es diáfana en cuanto que muestra que él ya tenía en ciernes una filosofía en la cual parte de lo fenomenológico, pero que al ir por una filosofía radical toma un camino propio que se muestra en su método talitativo-transcendental. Si retenemos esta afirmación nos insta a señalar que el rompimiento que pronuncia en el prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* con Husserl y Heidegger, en cuanto a la falta de radicalidad de la cosa y que se expresaría para él en la realidad, se justifica con esta afirmación temprana. Pues, precisamente ir de las cosas a la filosofía es precisamente lo que luego desarrollara como su filosofía y que es la metafísica factual. En esta afirmación también muestra que parte de lo que fenomenología le ha instalado en las cosas,

⁷⁷⁰ CUV1 p.602

pero que si es por la fenomenología quiere decir que es lo *eidético* de esta cosa. Aunque en esta afirmación no señala cual es esta reducción *eidética* de la cosa, está claro su objetivo de inconformidad con quedarse en la fenomenología de sus maestros, esto insta a que declare que se haga filosofía a partir de este ir a las cosas. Pues bien, esta filosofía que supone una fenomenología previa que lo instala en las cosas mismas es la filosofía zubiriana, es decir, es su metafísica. Pero como esta filosofía para hacerse requiere un método, entonces al desarrollarse esta filosofía también se va desarrollando su método que la va haciendo posible. Este método que subyace en esta filosofía que parte de una fenomenología es el método talitativo transcendental. Pero como ya hemos ido mostrando en el transcurso de este trabajo este método implica una descripción de esa realidad reducida o estructura de realidad en cuanto que Zubiri pretende mostrar su estructura transcendental. Al ir describiendo va mostrando que va haciendo una fenomenología de un nuevo corte, pues bien, esto implica mostrar con los elementos antes señalados de este método, que éste es fenomenológico.

Ahora bien, este paso de la fenomenología husserliana en cuanto filosofía a una filosofía de lo físico del trans en cuanto tal, que es la zubiriana, es lo que él mismo denuncia en su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* como la insuficiencia del pensamiento husserliano para mostrar la radicalidad de la cosa. Pero este rompimiento es respecto a la filosofía como transcendentalidad que fue tomando el pensamiento husserliano, de aquí que en cuanto al método fenomenológico como una descripción eidética y la actitud radical entendida como un enfoque a lo último de la cosa es lo que el filósofo español continúa en su pensamiento. Toda su crítica a Husserl es enfocada en lo elementos que posteriormente fue tomando el pensamiento zubiriano, por ejemplo, respecto a la intencionalidad que en *Sobre la esencia* hasta *Inteligencia sentiente* sostendrá, no la actualidad de la conciencia, sino la actualización del acto inteligente y conciente. Lo que si queda claro en misma exposición es que tanto la descripción y la actitud radical fue proseguida por él en su desarrollo metafísico. Es decir, el paso de una fenomenología husserliana a una metafísica en Zubiri se da respecto a la filosofía

transcendental husserliana y no tanto en el modo fenomenológico de la descripción eidética y la actitud radical.

Con estos elementos el rompimiento que por la insuficiencia de la filosofía husserliana no fue tan tajante como declara el maestro donostiarra en su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* << Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. >>⁷⁷¹ Y que también podemos encontrar en sus cursos universitarios: <<El retroceso a la filosofía envuelve, dentro de la fenomenología, una grave dificultad. Se va en ella a las cosas, en tanto que las descubro como término de una intencionalidad, a las cosas en tanto que vistas por mí. Se refiere a los modos de constitución de la mesa, por ejemplo. >>⁷⁷² Este rompimiento fue expresándose en que no sólo había expresado su falta de radicalidad rompiendo con Husserl y optando por la ontología heideggeriana para después ir desarrollando su propio pensamientos, sino que en el transcurso de este desarrollo fue expresando en qué consistía esa insuficiencia radical tanto de Husserl y Heidegger respecto a la esencia de la cosa, esta expresión de la insuficiencia de sus maestros fue mostrada al ir desarrollando y expresando su propio pensamiento. Así cuando muestra la realidad de la cosa como <<de suyo>>, también muestra la insuficiencia de las posturas de Husserl y Heidegger englobándolas y presentándolas como cosas sentido en comparación de la cosa realidad que para él es donde se parte y se está en lo radical de la cosa. O cuando justifica la actualización de lo real en la inteligencia hace mención de la insuficiencia de la intencionalidad husserliana. Por eso si pretendemos mostrar este rompimiento de la fenomenología husserliana que instaló a Zubiri en el <<de suyo>> es que este rompimiento no es en cuanto al método descriptivo y a la actitud radical, aunque como ya mencionamos en este pensamiento se da dos actitudes radicales, sino a la filosofía transcendental como fenomenológica husserliana; y si se sigue su biografía intelectual, posteriormente con la ontología

⁷⁷¹ NHD p.14

⁷⁷² CUV I p.602

hermenéutica heideggeriana. En Zubiri no hay rompimiento con la descripción eidética, sino con la filosofía trascendental husserliana. Por eso esta descripción es utilizada por el maestro español en su método talitativo-transcendental.

Pero si justificamos este paso de una fenomenología husserliana de ir a la cosas a una filosofía zubiriana de partir desde las cosas mismas esta consiste en lo que el maestro donostiarra menciona como falta de radicalidad o insuficiencia para <<investigar en qué consiste ser real>>⁷⁷³, porque precisamente este investigar filosófico parte de lo que él da por un hecho y que como hemos sostenido es la reducción que el método husserliano le ha instalado, esto es la realidad. Este partir de la realidad y mostrar descriptivamente su estructura trascendental es en lo que consiste esta radicalidad que el filósofo español recrimina a sus maestros fenomenólogos. De aquí se puede ir esclareciendo que el paso de <<a las cosas>> al <<desde las cosas>> es el rompimiento de Zubiri con Husserl, pues aunque se mantenga la descripción eidética, hay una nueva manera de considerar tanto la actitud radical como al fenómeno. El pensador easonense parte de la realidad y aquí está el rompimiento con Husserl en un principio, para después ir mostrando en el transcurso de su pensamiento que esto implica el rompimiento con la filosofía husserliana (intencionalidad; la conciencia; nóesis-nóema y cosa sentido, por lo radical que es para el filósofo español cosa realidad). No es baladí que al ir mostrando descriptivamente la estructura trascendental de esta realidad vaya al mismo tiempo mostrando su diferencia con Husserl. Pues aquí, un primer punto que nos muestra el pensamiento zubiriano radica que no toma el fenómeno, sino la realidad y lo físico de la cosa como la radicalidad desde la cual parte para proyectar su metafísica. Pero como hemos visto, esto es producto de una fenomenología previa aplicada a la cosa. Esta descripción eidética de la cosa le ha arrojado a este pensamiento dos caracteres esenciales: el <<de suyo>> y lo físico. De aquí parte para construir su metafísica, pero con ello también rompe no sólo con Husserl, sino con Heidegger, Scheler y la tradición, al considerar que el <<de suyo>> en congeneidad con la inteligencia sentiente no ha sido tomado por los filósofos en sus obras. Lo cual hace que la

⁷⁷³ EM p.323

radicalidad de una filosofía sea para Zubiri en que parta de la congeneidad entre la realidad y la inteligencia y que esta realidad también sea considerada desde lo real y lo físico.

Pero ante lo dicho ¿es el método talitativo-transcendental método fenomenológico?

Para esclarecer esto hay que remitirnos a lo que el mismo Husserl considera por fenomenología: como la <<madre>> del conocimiento. Esto lo podemos encontrar en *Ideas III*:

La fenomenología, tal como la entendemos nosotros, es la ciencia de los “origenes”, de las “madres” de todo conocimiento, y es el suelo nutricio de todo método filosófico: todo método filosófico conduce a él y al trabajo en él. Si los filósofos dijeron una y otra vez —o sin decirlo, se guiaban por esa idea— que el conocimiento natural de la vida práctica y de las ciencias dogmáticas era insuficiente; que adolecía de oscuridades; que los conceptos fundamentales de todas las ciencias —a saber, de las dogmáticas— necesitaban una “clarificación”, un ser retrotraídas a sus orígenes: todo eso que aquí se siente como una carencia encuentra su última satisfacción en la fenomenología, y la clarificación conceptual en cuestión es sólo un paso hacia la clarificación fenomenológica y hacia las investigaciones eidéticas fenomenológicamente más profundas en el marco de los problemas de la constitución fenomenológica.[...] Fenomenología puede llamarse toda investigación, todo repertorio de conocimientos, todo resultado cognoscitivo que pertenezca a la fenomenología en el sentido específico que damos al término.⁷⁷⁴

Aunque ya nos hemos acercado a vislumbrar el método zubiriano, y la implicación fenomenológica que conlleva la instalación en lo físico y real, y que a partir de aquí se prosiga un ejercicio metafísico con un momento descriptivo fenomenológico, aún no podemos contestar a la pregunta que impulsa este trabajo, pues atendiendo a la cita anterior y la justificación de la importancia metódica de la fenomenología que promueve Husserl, es tentador adjudicar esta fenomenología al mismo método zubiriano en cuanto éste busca describir lo eidético de la cosa, lo que hace que la cosa física y real sea o el orden transcendental. Y que al hacer esto en su ejercicio metafísico le acompañe como momento descriptivo de lo transcendental de la cosa un momento fenomenológico que le permite, precisamente, lo que Husserl afirma de la fenomenología en la cita anterior de

⁷⁷⁴ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. Luis E. González. México: UNAM, 2000, p.93-94

Ideas III. Este acomodo que tratáramos de hacer de una fenomenología al mismo desarrollo metódico talitativo-transcendental causaría una falta de justificación que solamente puede ser subsanada si proseguimos vislumbrando desde una lectura circular cronológica la implicación fenomenológica en este método zubiriano. Pues hay que señalar que no por distinguir o clarificar y describir un fenómeno ya se está ejerciendo una fenomenología, pues ésta implica toda una serie de pasos que posibilitan que distinguir o clarificar y describir sean parte de un camino fenomenológico. Esta distinción o clarificación y descripción que permea en la obra zubiriana no indica que este haciendo fenomenología, sino que como hemos ido mostrando implica otros caracteres que nos han mostrado que hay una implicación fenomenológica en esta obra.

c.a. Del <<de suyo>> a la comprensión del <<de suyo>> o la distención que parte de la reducción fenomenológica de la cosa como <<de suyo>> al regreso a la cosa como comprensión del <<de suyo>>.

Partamos para abordar este punto que expresa este título que esto se puede considerar de dos modos:

a) Vista esta distención de la cosa desde la noología y metafísica zubiriana y que consistiría en la justificación de dicha distención por medio de la descripción del acto del inteligir y la descripción de lo transcendental de la realidad de la cosa;

b) Vista esta distención como el método zubiriano talitativo transcendental como un modo de hacer fenomenología y que es aplicado en toda su obra y expresado en su ejercicio metafísico.

Si consideramos desde la filosofía zubiriana al de suyo>> como residuo, no procede dicha adjudicación, pues parte de la inteligencia sentiente en cuanto la realidad es una formalidad que se siente intelectivamente, y por el otro lado, la realidad posee dos caracteres, uno talitativo y otro transcendental, ambos son reales. Es decir, todo lo que del <<de suyo>> diga el maestro donostiarra lo va hacer ya desde su noología y metafísica, en ambas parte de que el <<de suyo>> ya es la realidad de la cosa y otra, porque nos es impreso en formalidad de

realidad. Las dos maneras de acercarse al <<de suyo>> tanto por la inteligencia como desde la realidad misma son por descripción. Ahora bien, aquí entra el segundo modo, y que consta en que esta descripción es parte de un camino que utiliza el filósofo español para mostrarnos su pensamiento. Esto tiene que ver con su método. Pero aquí, no sólo consideramos qué dijo este pensador del <<de suyo>>, sino que esto conlleva a un previo ejercicio por el cual está aplicando su método, y este es el talitativo transcendental, con lo que el <<de suyo>> se desborda a considerarlo como un ejercicio filosófico en el cual transcurre todo su pensamiento y por el cual se encauza por su método. Éste le permitirá que ese <<de suyo>> no sólo se considere desde la respuesta noológica, sino que para hacer esto, el método incardina un ejercicio filosófico que trata de comprender ese <<de suyo>>. Que este corresponda, por ejemplo, a la realidad humana o la realidad espacial, eso desborda la noología e implica un ejercicio filosófico que conlleva un método. Por lo tanto, este <<de suyo>> tomado como distinción que parte de él y lleva de regreso a comprenderlo se da en toda su obra, y esto implica que se le considere desde su método.

Antes de mostrar esta afirmación del inciso b y que es parte de ulteriores mostraciones en puntos subsiguientes —específicamente el inciso 4.3—, hay que considerar que Zubiri no hace filosofía primera u ontología universal como pretende Husserl, sino que su intención es hacer metafísica intramundana o física como trans.

4.2.2. La noología zubiriana como acto intelectual del método zubiriano

Considerando tres posturas representadas por Diego Gracia, Pintor Ramos y San Martín coinciden en declarar que Zubiri tuvo una reapropiación crítica de la fenomenología husserliana que queda patente en *Inteligencia sentiente*. Pero se diferencian estas posturas en que para Pintor Ramos << [...] la filosofía de Zubiri es incomprensible sin la fenomenología, la cual resultó determinante en todo el proceso filosófico del autor. Pero esto no me parece suficiente para asegurar que la propia filosofía de Zubiri siga siendo un nuevo episodio de la fenomenología, por

radical que se quiera, ni que tampoco que se pueda entender de modo suficiente considerando a la fenomenología como su determinante inspiración general. >>⁷⁷⁵ En tanto para San Martín, Zubiri mantuvo una actitud crítica a la fenomenología husserliana decantando en cierto modo un influjo fenomenológico orteguiano y en causado por la fenomenología de Lovaina, y todo esto para responderse por el hombre. Es decir, que la meta zubiriana sería el hombre, tanto su metafísica y noología expresarían en el fondo la preocupación por el hombre. <<Creo que la matriz de Zubiri es la filosofía fenomenológica orteguiana, que él profundiza en Lovaina, pero considerada como un estudio del ser humano anclado en las cosas. >>⁷⁷⁶ En cambio para D. Gracia, la fenomenología husserliana sería radicalizada por Zubiri y expuesta en su noología, por lo que para Gracia la fenomenología radical zubiriana desembocaría en una noología. Pero también nos dice <<Nunca [Zubiri] abandono el estilo y el método propios de la fenomenología. Ella es lo que le permitió poner entre paréntesis todo tipo de explicaciones, incluidas todas las provenientes de la propia historia de la filosofía, a fin de identificar lo que Husserl llamaría intuiciones o datos primarios, más allá de los cuales ya no es posible ir, a fin de describirlos con la mayor precisión posible. >>⁷⁷⁷ Por lo que para D. Gracia el maestro donostiarra llevaría la fenomenología como método en cuanto la *epojé*, la descripción y con ello, la actitud radical o fenomenológica husserliana. Pero también considera que en su noología hace una fenomenología radical cuya crítica y radicalidad recaerían precisamente en Husserl —contra la conciencia— aunque en ello también alcance su noología a Heidegger —contra la comprensión como acto primordial—.

Ahora bien, centrándonos en la lectura de Gracia, y dejando para posteriores trabajos las otras lecturas, dado que siguiendo el método seguido por el maestro easonense se nos ha presentado un acto intelectual que nos permite instalarnos

⁷⁷⁵ Antonio Pintor Ramos, *En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1994, Volumen 21 p.283

⁷⁷⁶ Javier San Martín, <<Zubiri, hombre, filósofo y "fenomenólogo". Reflexiones al filo de la lectura de su biografía>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 5, p.242

⁷⁷⁷ Diego Gracia. <<La madurez de Zubiri (1960-1983). Capítulo 30 >> En: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.747

en la transcendentalidad y describirlo es pertinente considerar si este acto es una fenomenología radical como lo interpreta Gracia, pues esto es causado por la descripción del hecho del acto intelectual en cuanto acto que dice hacer Zubiri, esto empalma con la descripción que de lo trans hace en su metafísica y esto como descripción, dado su antecedente fenomenológico, hace que nos cuestionemos si estas descripciones responden a una fenomenología. Por lo cual tenemos dos cuestiones: a) si las descripciones hechas por Zubiri del hecho del acto intelectual y transcendental son una descripción fenomenológica y b) si el acto intelectual en cuanto acto es un proceso fenomenológico, es decir, si lo que muestra el pensador español en *Inteligencia sentiente* como acto intelectual es una fenomenología. Estas dos partes son diferentes, pues en a) lo que consideramos es el método zubiriano en cuanto descriptivo, es decir, una meta-metodología, una reflexión de su método para mostrar de manera descriptiva el hecho intelectual y en b) en el cual D. Gracia se atiene, y en el cual él dice que lo mostrado por el filósofo easonense en *Inteligencia sentiente* es una fenomenología radical. Por lo que hay que mostrar para este inciso: si este acto intelectual es fenomenología. Ya vimos que para Pintor Ramos, no, y para San Martín, que no especifica qué fenomenología influenciada orteguianamente se está expresando en la noología. Así tenemos dos problemas uno de corte meta metódico y otro de mostrar si la noología es una fenomenología.

Al responder a la primera pregunta veremos si la descripción como recurso metódico es fenomenología por lo cual esto involucraría al método talitativo transcendental, y al responder a la segunda pregunta se mostrará si el acto intelectual mostrado por el pensador donostiarra como hecho es un proceso fenomenológico, y en el cual, aparte de discutir las interpretaciones o reafirmar posiciones de los estudiosos zubirianos, nos permitirá despejar la cuestión por la función transcendental que previamente se nos problematizó dado que esta función la hemos considerado como componente metódico y la cual hemos conjeturado como acto intelectual que nos puede llevar a la estructura transcendental. Al responder a esta segunda cuestión: si tal acto intelectual es un proceso fenomenológico, nos permitirá mostrar si dicha función transcendental es

un proceso fenomenológico, y así, si se puede considerar que el método zubiriano es una fenomenología. Ahora bien, al responder a ambas cuestiones nos permitirá mostrar si el método talitativo-transcendental es una fenomenología tanto meta-metódico como desde la misma doctrina zubiriana. Pero también se podrá mostrar qué modo de fenomenología está realizando Zubiri, si es orteguiana como lo asienta San Martín o sigue la husserliana o es una fenomenología radical como lo expresa D. Gracia o si no es ninguna fenomenología como lo dice Pintor Ramos y sólo conserva la actitud radical para describir los hechos. Por lo tanto procedamos a responder estos incisos:

- a) La meta-metodología de la descripción: la descripción del hecho del acto intelectual como descripción fenomenológica;
- b) La cuestión si la noología es una fenomenología: la inteligencia sentiente como expresión de un proceso fenomenológico.

Pero para que se llegue a mostrar si el método zubiriano es fenomenológico y con eso que tipo de fenomenología está realizando es pertinente mostrar la implicación de la noología en el método zubiriano, por lo cual, al esclarecer los anteriores incisos tendremos los elementos para responder a este tercer inciso y así mostrar el objetivo de este trabajo. Por lo que el tercer inciso es:

- c) la imbricación de la noología en el método zubiriano.

a) La meta-metodología de la descripción: la descripción del hecho del acto intelectual como descripción fenomenológica.

Para abordar esta parte tenemos dos cuestiones aclarar: primero, que la descripción del hecho del acto intelectual es un procedimiento por el cual se puede vislumbrar un método, y segundo, que este método es fenomenológico. Para la primera cuestión tenemos que atenernos a lo que ya hemos ido mostrando de la descripción como elemento metódico del método talitativo-transcendental. Si Zubiri emplea la descripción para mostrar su noología es pertinente señalar que para hacerlo sigue desplegando su método talitativo-transcendental. Es decir, este método es el camino por el cual él describe el hecho intelectual. La posible meta-

metodología recaería si respondemos a la segunda cuestión, pero esto acusaría en mostrar que la descripción que hace en *Inteligencia sentiente* es una fenomenología. Aspecto que conllevaría dos posibilidades: primero, en igualar el método talitativo-transcendental con la fenomenología en cuanto descripción, segundo, si no hay igualdad, entonces habría el método que está utilizando en *Inteligencia sentiente* es el talitativo-transcendental.

Pero como ya hemos ido mostrando, en el transcurso de este trabajo, en *Inteligencia sentiente* está desplegando su método talitativo-transcendental. Por lo cual, la meta-metodología que podríamos entrever en la noología, no es otra que el mismo método talitativo-transcendental aplicado a un hecho —desde la consideración zubiriana—. El <<meta>> de la metodología utilizada en la *Inteligencia sentiente* se nos ha ido mostrando como el mismo método que ha ido desarrollando en congeneidad con su mismo pensamiento. Por eso este desarrollo metodológico, congéneremente, a la noología, se da en una descripción de un hecho, es decir, el método se aboca a un hecho. Ahora bien, esto abre a la pregunta b), no ya sobre el método, pues es el <<meta>> del método en la descripción noológica es el mismo método, sino sobre la misma noología como una posible fenomenología.

b) La cuestión si la noología es una fenomenología: la inteligencia sentiente como expresión de un proceso fenomenológico.

La interpretación de Diego Gracia considera que la noología es una fenomenología radical porque la conciencia y la intencionalidad son dejadas a un lado por el maestro donostiarra, y esto por insuficientes en cuanto no alcanzan a explicar el hecho del acto del entender, y son mostradas en su lugar, y atendiéndose al hecho intelectual por la aprehensión y por el estar físico de la realidad, como formalidad en la impresión.

También para Villa Sánchez hay una fenomenología en el pensamiento zubiriano cuando ejerce la fenomenología husserliana en cuanto a la reducción, la *epojé* y la descripción: << Se trata de llevar la reducción fenomenológica al acto

intelectivo en tanto acto, para ver en dónde está su índole más propia, sometiéndolo a la *epojé* que lo desconecte metodológicamente de su genealogía y de su teleología para analizarlo directamente en su estatuto de mera *ἔνεργεια*.
>>⁷⁷⁸

Es así que para ambos estudiosos zubirianos, tanto metodológicamente utilizando los elementos del método fenomenológico, como también, en un nuevo modo más radical de llevar la fenomenología en cuanto a los conceptos que la hacen ser una fenomenología son presentados como radicales y atendiéndose al hecho del acto intelectual, hace que ambos consideren que la noología es fenomenología. Es decir, para unos, Zubiri toma a la fenomenología en cuanto método como utillaje metódico: la *epojé*, la reducción y la descripción para ir mostrando el hecho intelectual; y por el otro lado, la noología al ir radicalizando los conceptos esenciales husserlianos como conciencia, intencionalidad, correlación nóema-nóesis está proponiendo un modo nuevo de hacer fenomenología en cuanto acto intelectual llamado noología.

La pregunta recaería en esta segunda posición que es la de D. Gracia, y es que si esta fenomenología radical llamada noología puede ser considerado como un método fenomenológico. Porque D. Gracia se contenta con decir que es una fenomenología radical, porque radicaliza los conceptos básicos de la fenomenología husserliana y heideggeriana, pero si hace esto, habría que preguntar que si por hacer esto y dado que está describiendo un acto intelectual en cuanto acto, es decir la esencia por la que este acto es intelectual y precisamente como hecho, es pertinente preguntarse si con esto se puede considerar como método para en cuanto nos posibilita inteligir algo. Pues el pensador easonense nos presenta en *Inteligencia sentiente* cómo se va desde la aprensión primordial de la realidad a la comprensión de la realidad en un círculo donde en ello se da como momentos otras modalidades de intelección, esto podría considerarse como un camino por el cual se va a la comprensión de la realidad. Esto que le preguntamos a la postura de la noología es algo que hasta lo que

⁷⁷⁸ José Alfonso Villa Sánchez. *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés Editores, 2014, p. 56

alcanzamos a interpretar, no ha hecho público D. Gracia y los zubirianos, es decir, considerar si esta fenomenología radical llamada noología es un método fenomenológico y con ello distenderse a la consideración de todo su método talitativo-transcendental, dado que este acto intelectual es según nuestra interpretación dado —con su constante desarrollo— a través del su método de trabajo.

La cuestión es saber si el filósofo easonense, por cambiar —y al hacerlo justifica porqué lo está haciendo— algunos términos husserlianos, como intención por actualidad, se puede seguir hablando de que lo que describe en su exposición doctrinal, y hace, en cuanto su propuesta doctrinal, la inteligencia sentiente como actualización de lo real, es una fenomenología. ¿Si por cambiar Zubiri los términos husserlianos se sigue hablando de una fenomenología, y si no, de qué se habla?⁷⁷⁹

⁷⁷⁹ Si quisiéramos ajustar las palabras con las que Blumenberg presenta el autoconocimiento del hombre desde una fenomenología husserliana con las categorías zubirianas de animal de realidades e inteligencia sentiente, entonces a simple consideración podríamos concluir que el acto de inteligencia sentiente cuando es descrito por Zubiri lo que está presentando es un autoconocimiento que hace el mismo hombre de su acto intelectual, y que este autoconocimiento es desde una fenomenología que lo lleva a cabo para auto conocerse. Nada más lejos de considerar la inteligencia sentiente reducida en su descripción como un autoconocimiento. Justifiquemos esta afirmación: Si tomamos las palabras de Blumenberg y entre corchetes presentamos en un ajuste las categorías zubirianas, entonces nos puede dar la impresión de que la inteligencia sentiente en su descripción es una fenomenología: Si se tomará la noología zubiriana como una descripción de un acto de autoconocimiento del acto de inteligencia sentiente tendríamos que al igual que la fenomenología <<El autoconocimiento debe ser el del sujeto [en nuestro caso, del animal de realidades], descripción de los contenidos y las operaciones de la conciencia [de la inteligencia sentiente]; y debe serlo bajo el mandato de la reducción fenomenológica. >> Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Argentina: F.C.E. 2011, p.183 Sin detenernos en si hay reducción fenomenológica en el despliegue de la inteligencia sentiente, ya desde la noología zubiriana el acto intelectual no se reduce a un acto de auto conocimiento porque este auto conocimiento se presenta desde una reflexión, y esta no se da hasta la modo ulterior intelectual de razón sentiente, ya desde el curso de 1966 *El hombre y la verdad* la reflexión es presentada en la razón y con *Inteligencia sentiente* es demarcada desde la razón. Es decir, la reflexión, y con ello el auto conocimiento, no ejemplifica la inteligencia sentiente, y esto porque ya le constituye a este acto intelectual otros dos momentos: la aprehensión primordial y el logos sentiente que permiten que la inteligencia pueda reflexionarse. Para Zubiri el acto intelectual es en un primer momento aprehensión primordial de realidad antes que reflexión o auto conocimiento. Por lo que la reflexión, como parte de la razón sentiente y su estructura, es posterior, solo modalmente, y no temporalmente, de la aprehensión primordial de la realidad. Con esto, la realidad ya sentientemente inteligida puede la misma inteligencia reflejar <<su>> realidad. Por esto, no se puede ejemplificar la autoconciencia como totalidad del acto intelectual. Con esto ya una fenomenología que permite un auto conocimiento no se aplica a la noología zubiriana.

Pero ¿por qué se pregunta lo anterior? Porque a simple consideración, la noología no es fenomenología, porque, primero, hay una descripción de un hecho, y segundo, no hay una actitud fenomenológica en cuanto no menciona una *epoché* y reducción. Pero si el maestro donostiarra menciona un cambio de términos husserlianos es porque esta actualización de realidad es un modo de que físicamente se llega a la esencia de lo real y de aquí describa el camino. Empezando desde la simple aprehensión de lo real hasta la comprensión de <<la>> realidad.

Por lo dicho, tenemos que mostrar que la noología es una fenomenología, para después concluir si es un método. Pero si procedemos al revés, dado que si mostramos cómo se va dando este acto intelectual, en cuanto camino que se va recorriendo para alcanzar la comprensión de la realidad, estaremos también mostrando al mismo tiempo, que vamos presentando este camino, si esto corresponde a una fenomenología, en cuanto método y en cuanto fenomenología radical, pues el mismo Husserl fue apuntando un método para después irlo presentando como una filosofía fenomenológica.

De momento tenemos tres posturas que dicen que la noología no es fenomenología:

a) Para Leonard P. Wessell <<Zubiri, en efecto, no se sirvió en absoluto de la famosa <epoché> de Husserl; es decir, no suspendió el valor de la <actitud natural> en su análisis de la intelección, para poder volverse a las <cosas mismas>. De todas formas, parece que el análisis puramente fenomenológico de lo que es realidad es de valor muy dudoso. [...] Con lo que tiene más similitud el análisis de Zubiri es con el método descriptivo de los empiristas ingleses. El método de Zubiri consiste en describir meramente los hechos. Si hay que dar una designación a este método, debe ser la de <factología> >>.⁷⁸⁰

⁷⁸⁰ Leonard P. Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992, p. 64

b) Para Pintor-Ramos: <<Lo “conservado” de Husserl en Zubiri sería, por tanto, la exigencia de un planteamiento radical de la intelección; lo “negado”, en cambio, sería el modo fenomenológico de enfocar el problema. >>⁷⁸¹

c) Jordi Corominas muestra estas diferencias respecto a lo que conlleva la noología con la fenomenología, nada más que desde la línea del método husserliano y método zubiriano. Aquí Corominas concibe el método zubiriano como está expresado en *Inteligencia sentiente*: como análisis de hechos. Con esto ya lo que muestra Corominas como método zubiriano está sesgado y condicionado por la noología, desatendiendo una consideración más amplia de este método, aspecto que en este trabajo se trata de subsanar:

Método husserliano	Método zubiriano
1. Busca evidencias apodícticas	1. Las evidencias tienen la posibilidad de error y cierta provisionalidad
2. Hay una retracción a los hechos aprehendidos	2. En este punto sigue a Ortega, pues cuando la cosa me es presente en la conciencia (caso Ortega) o inteligencia (caso Zubiri) noto que me era ya antes presente en cuanto existente. Es decir, digo que soy conciente de la cosa porque ya antes me es presente en el acto conciente o en el caso de Zubiri, en el acto aprehensor.
3. Para Husserl hay una conciencia que describe los fenómenos.	3. <<El método de Zubiri no presupone un sujeto o conciencia que realiza la descripción [...] prefiere el término análisis. >> ⁷⁸² Zubiri realiza análisis de hechos.

⁷⁸¹ Antonio Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 332

⁷⁸² Jordi Corominas. *Ética Primera. Aportaciones de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 273

Ante estas posturas hay que distinguir metódicamente lo que hace el filósofo easonense para describir el hecho intelectual y lo que el mismo acto intelectual es en cuanto método. Lo primero tiene que ver con el método talitativo-transcendental que hemos ido mostrando en el transcurso de este trabajo, y que nos ha arrojado su desarrollo en el <<de suyo>> y en el acto aprehensor. Es decir, hemos mostrado en anteriores incisos que Zubiri utiliza el método talitativo-transcendental para sus descripciones metafísicas y noológicas. Pero, con el segundo distingo nos encontramos con el mismo acto intelectual, si acaso es pertinente encontrar en su despliegue, mostrado por él, una fenomenología.

Si apelamos a lo que Husserl en *Investigaciones lógicas* entiende por fenomenología:

La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra. Esta esfera es la que debemos explorar como preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de crítica del conocimiento.

La fenomenología pura representa un terreno de indagaciones neutrales, en el cual tienen sus raíces diferentes ciencias. [...] En su procedimiento puro e intuitivo, analiza y describe en universalidad esencial —sobre todo como fenomenología del pensar y del conocer— las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento que concebidas empíricamente como clases de acontecimientos reales, en el contexto de la realidad natural y animal, somete la psicología a un estudio empírico-científico.⁷⁸³

O a Michel Henry, no en cuanto a su fenomenología de la vida o material, sino a lo que considera que hace Husserl en su fenomenología como comprensión según su objeto y medios: << [...] explícitamente como un método, pues la fenomenología no es otra cosa que el modo de acceso a un objeto o dicho modo de acceso debe definirse a partir del objeto mismo. >>⁷⁸⁴ Entonces podemos cuestionar si el despliegue que describe Zubiri del hecho del acto intelectual sentiente es fenomenología, no el método que llevó acabo el maestro easonense para hacerlo, pues este es el talitativo-transcendental, sino que el mismo despliegue intelectual es fenomenología. Porque ateniéndonos a las citas

⁷⁸³ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 1. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 216

⁷⁸⁴ Michel Henry. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 98

anteriores tenemos un acceso de la realidad en la inteligencia sentiente, en este caso es una actualización. El filósofo donostiarra lleva a cabo esta descripción de la actualización y sus modos. Pero también, la inteligencia sentiente en su despliegue actualizante va en pos de una comprensión de la realidad en cuanto realidad o transcendental y esto empalma con la esencia buscada por Husserl en los fenómenos. Pues esta comprensión transcendental o del <<de suyo>> de la realidad de la inteligencia sentiente ¿no es acaso lo que Husserl presenta como la esencia del fenómeno, nada más que Zubiri menciona la realidad y con ello todo lo que implica este cambio de fenómeno a realidad? no es que el pensador español cambie la terminología husserliana y acometa la comprensión de realidad de lugar de la esencia del fenómeno, que a fin y al cabo ciertos filósofos van en pos del vislumbre de la esencia de la cosa, sino al cambiar Zubiri la terminología husserliana va con ello todo su noología y la comprensión de la realidad. La meta ahí está, sea la comprensión o la esencia de la cosa, lo que cambia es el camino para llegar a ello, el camino o método es el problema a esclarecer entre Zubiri y Husserl. De ahí la pertinencia de traer estas citas como presentación y justificación de emprender la aclaración de la afirmación del porqué considerar a la inteligencia sentiente como un modo de fenomenología. Esto lo tendremos que mostrar y justificar en los párrafos siguientes.

A simple consideración podríamos apelar que lo que hace el filósofo eusebio con la descripción de la inteligencia, si bien, es lo esencial de este acto, es un hecho. Aquí que para Husserl de *Investigaciones lógicas* se refiera a vivencias, mientras en *Ideas I* se refiera a fenómenos, en tanto que Zubiri a hechos. Otra divergencia resalta en que Husserl al describir tanto la vivencia como el fenómeno lo haga por enunciados esenciales, es decir, apriorísticos, mientras el pensador donostiarra se atiene en la descripción del hecho del acto intelectual a lo que el mismo hecho se le muestra en su descripción. El problema radica que esta descripción del inteligir se justifica por la misma doctrina zubiriana de la congenidad del inteligir y la realidad. Es decir, que por la impresión de realidad, la misma inteligencia, se podría decir, se retrotrae a las actualizaciones de lo real en su misma inteligencia sentiente, tiene que retrotraerse a la aprehensión primordial,

a la aprehensión dual y a la marcha del mismo acto intelectual. Y esto es posible porque la realidad es impresa en la inteligencia sentiente y de aquí pueda retrotraerse a vislumbrar cómo se dan los modos de inteligir y las actualizaciones de la realidad en ella. El problema radica que el pensador easonense justifica su descripción del acto intelectual y lo que va mostrando en ello porque es un hecho, y como lo es, todos tenemos acceso a él, por lo cual se puede considerar en este pensamiento dos justificaciones por la cual su descripción es accesible de hacerla todos los hombres: una, que este acto es un hecho y otra, que el despliegue de este hecho intelectual es una formalidad de realidad que la inteligencia sentiente actualiza. Es decir, como hecho no necesita *epojé*, ni reducciones, sino atenerse al hecho mismo. Pero si miramos atentamente esta descripción nos salta dos consideraciones: una descripción de lo que hace que el acto intelectual sea intelectual, esto es su esencia, y el constante desmarque a las categorías husserlianas de intencionalidad, conciencia, noéma y noésis. Esto hace pensar que la descripción de este hecho implica que el mismo despliegue de la inteligencia sea una fenomenología, y esto porque al describir Zubiri este hecho va apelando y desmarcando de las categorías que constituyen el método fenomenológico husserliano. De esto resulta, que cuando llega a la comprensión de la realidad, la muestra como un camino que la misma inteligencia realiza en congeneidad con la realidad.

La razón de esta consideración, de que el mismo despliegue de la inteligencia sentiente sea una fenomenología, radica que al presentar el filósofo donostiarra este hecho lo vaya mostrando como un despliegue de modos de intelección, los cuales van actualizando la realidad en cuanto a su contenido de un modo más prolijo, no en cuanto a la realidad, pues para los modos de intelección es el mismo, y lo es porque la aprehensión primordial lo ha actualizado. Ante esto, esté despliegue de actualizaciones de lo real en la inteligencia, y no como proceso, es lo que se puede considerar como un modo nuevo de ir haciendo fenomenología partiendo de un hecho y no de un fenómeno, por eso Zubiri lo llama noología y no fenomenología. Aquí no discutimos el método que llevó a cabo él para describir este hecho, que es el talitativo-transcendental, sino que el mismo

despliegue del inteligir sentiente puede ser considerado como una nueva manera de llegar a la esencia de la realidad, esta esencialidad es la comprensión de la realidad.

Pero también, esta cuestión está justificada porque al ir mostrando la esencia del acto intelectual como actualización de lo real —con ello las reactualizaciones— y con la objeción de la intencionalidad husserliana por la actualización de lo real como un modo radical de mostrar hecho intelectual o la reiterada apelación de que el acto aprehensor es lo más radical de en lugar del acto de conciencia, con todo esto, uno puede cuestionar si lo que está presentando el pensador español como acto intelectual sentiente es un modo comparable o contrastante del método fenomenológico en cuanto, no como un proceso fenomenológico o metódico, sino como fin de la fenomenología: la evidencia de la esencia del fenómeno en correlación entre la nóesis y el nóema. Es decir, si bien, Zubiri objeta estos términos husserlianos y presenta los suyos como los más radicales, como la aprehensión y la actualización, esto nos hace cuestionar, si por el cambio de términos husserlianos por otros zubirianos se puede seguir hablando de fenomenología, dado que el objetivo de la inteligencia es la comprensión de lo real. Pero también da razones suficientes cuestionar, si lo que presenta el filósofo eusebio como acto intelectual es un camino para comprender y con ello las actualizaciones que lleva implícito lo real. Al cabo, la razón en su marcha va en busca de la actualización de la esencia de lo real. Con esto, quiero decir que Husserl habla de método y Zubiri de acto intelectual, pero a éste último se le puede considerar, cuando lo describe el pensador español, como un camino de actualizaciones de lo real. Este camino se expresa en la descripción de la actualización de la realidad que implica lo real-en realidad-en la realidad en la inteligencia sentiente. Estas modalizaciones actuales de <<lo real>> a esto real <<en realidad>> y en <<la realidad>> es lo que se describe del acto intelectual.

Pero también, se puede advertir si este pensamiento va en pos de la comprensión de lo real, entonces las similitudes con la fenomenología heideggeriana pueden mostrarse. Si bien, Heidegger habla de la comprensión del ser del ente como objetivo de una fenomenología, y con ello, el cambio y

planteamiento de los tres momentos fenomenológicos que presenta en el párrafo #5 del curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*,⁷⁸⁵ se puede, no argumentar, que Zubiri se refiere a la realidad y Heidegger al ser, porque esta respuesta aparte de dada en sus mismas filosofías, no es oportuna en cuanto en *Inteligencia sentiente* el pensador español empieza contrastando la conciencia por la aprehensión del acto intelectual y la intencionalidad por la actualización. Es decir, en *Inteligencia sentiente* el maestro donostiarra empieza por contrastar intelecir y conciencia. Esto hace que tanto los comentadores de Zubiri, como nosotros, nos atengamos a las diferencias con Husserl y no tanto con Heidegger, dado que la misma *Inteligencia sentiente* es, en cuestión de discusiones tanto con Aristóteles, Descartes, el empirismo inglés, Kant, Hegel y Heidegger, tan importante como con Husserl, pero dado que en este inciso pretendemos responder a la cuestión de si lo que presenta el pensador español en descripción del acto intelectual puede considerarse, no tanto como método, pero si como un modo fenomenológico de acercarse a la esencia de las cosas, y esto, dado que el mismo Zubiri empieza desmarcándose de las categorías husserlianas, es claro atenernos a Husserl.

Pero, para seguir justificando esta contratación con Husserl, cabría preguntarse ¿por qué Zubiri empieza en el capítulo I de *Inteligencia y realidad* a distinguir y cuestionar a las categorías husserlianas y no las heideggerianas? Se podría responder, porque está más de acuerdo con el modo en que Heidegger presenta la fenomenología, pero ante esto, podemos responder que el mismo pensador donostiarra ya en su prólogo de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios* había acusado tanto a Husserl como a Heidegger de falta de radicalidad en el acercamiento de la esencia de la cosa y que con él se podía ir mostrando esta radicalidad deseada considerando la realidad y no el ser o nóema-nóesis. Pero, si en *Inteligencia sentiente* empieza el maestro español con una discusión y distingo entre lo que propone y Husserl, entonces ya se puede cuestionar si lo que

⁷⁸⁵ Cfr. Martín Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. [Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927] Trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p.44-49

presenta Zubiri es un modo diferente de hacer fenomenología, no en cuanto método talitativo-transcendental, pues esto lo hemos ido mostrando en este trabajo, sino que el mismo acto intelectual sentiente puede verse como un camino en el cual las actualizaciones nos van actualizando lo real hasta la comprensión de esto real en <<la>> realidad. Esto está justificado por que empieza distinguiendo y cuestionando las categorías husserlianas de intencionalidad y conciencia, y llega en la descripción del hecho intelectual a la comprensión de lo real en la realidad. Pero, en este trayecto descriptivo, que no es otro que ir mostrando las tres actualizaciones intelectivas, se puede considerar esto, como un camino que al final se puede vislumbrar la esencia de la realidad.

Antes que nada, hay que considerar que el acto intelectual que describe el filósofo easonense como inteligencia sentiente tiene que ser tratado como unidad y esto porque tanto la aprehensión primordial, el logos sentiente y la razón sentiente son modalizaciones de una única unidad estructural llamada inteligencia sentiente, es decir, estas son modalizaciones en las cuales las actualizaciones, desde la primordial hasta la reactualización racional, es un <<estar>> de lo real en la inteligencia y en la cual no nos salimos de <<la>> realidad de lo real, sino que estas modalizaciones se muestran por actualizaciones que la inteligencia va hacia <<la>> realidad en lo real en profundidad. Este ir hacia <<la >> realidad misma de lo real por parte de la inteligencia, que ya por la aprehensión primordial de realidad está instada en <<la>> realidad de lo real, permite considerar la descripción zubiriana como una unidad descriptiva de las actualizaciones que la inteligencia sentiente tiene de la realidad. Así que, esto permite considerar, y así lo hace él mismo, a la inteligencia sentiente como un acto unitario en el cual se muestra la aprehensión de la cosa por parte de la inteligencia sentiente. De aquí que la esencia de este acto para sea <<Toda intelección es, repito, mera actualización de lo real; pero lo real es respectivo. >>⁷⁸⁶ De ahí que el pensador español afirme esta respectividad de una congeneidad de la realidad y la inteligencia sentiente.

⁷⁸⁶ IRE p.253

• • • • •

Ahora bien, esta congenidad es precisamente la justificación de la categoría de actualidad en esta noología, y de aquí que con esto haya un primer aspecto por el cual considerar que esta noología no es fenomenología, pues si atendemos a la afirmación de Levinas sobre el rasgo sobresaliente por el cual lo que propone Husserl es fenomenología, y este como un camino diferente del idealismo o el empirismo, y de ahí su originalidad, entonces nos afirma Levinas: <<Por ello, en su filosofía [se refiere a la de Husserl] encontramos por vez primera la posibilidad de pasar de la teoría del conocimiento, a la teoría del ser. Esta última consistirá, por una parte, en estudiar directamente la esencia del ser que se revela a la conciencia, y por otra, en estudiar el modo de existir de diferentes *regiones* de objetos. >>⁷⁸⁷ Esta afirmación que en cierto modo podría aplicarse al pensamiento zubiriano, nada más que cambiando las categorías de ser por realidad y conciencia por inteligencia⁷⁸⁸, supondría una fenomenología, no sólo para la noología, sino para la metafísica zubiriana. Pero si consideramos que Zubiri se distancia de Husserl, y que lo expresa y justifica por la categoría de <<actualidad>>⁷⁸⁹, entonces ya esta afirmación no se puede aplicar a la obra zubiriana. Si atendemos a la noología donde en *Inteligencia sentiente* se

⁷⁸⁷ Emmanuel Levinas. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2004, p.61

⁷⁸⁸ Este cambio temerario e impropio es un recuerdo de la afirmación injustificada que Zubiri declaró respecto al pensamiento heideggeriano en su *Cinco lecciones de filosofía*: <<Por una sustitución de la palabra ente por la palabra ser, Heidegger resume casi todas las fórmulas aristotélicas en sentido puramente ontológico. >> CLF p.271 Por supuesto que nosotros no pretendemos hacer esto con la filosofía zubiriana desde la husserliana, pues ambas filosofías las sustentan proyectos filosóficos, en cuanto a la fundamentación de sus categorías, diferentes, no así en sus métodos y finalidades, cosa que tendremos que mostrar en este trabajo.

⁷⁸⁹ Esta categoría de actualidad encuentra con la diferenciación con otras posturas una de sus justificaciones. La otra es de carácter talitativo-transcendental —al menos así lo hemos interpretado siguiendo su método—. Si atendemos a esta diferenciación Zubiri se opone a las maneras de mostrar cómo algo está presente en la inteligencia: a) No va a mostrar el mecanismo o producción del acto de intelección o sobre la actuación de las cosas inteligidas sobre la inteligencia; b) a las maneras de mostrar el acto intelectual en sí mismo: 1. La interpretación que hace Zubiri de Kant, y que lo expresa en la posicionalidad. 2. El estar presente de la cosa en la inteligencia radicaría en no estar puesto de la cosa, sino el ser término intencional de la conciencia, sería una presencia intencional. 3. Tampoco está de acuerdo con la develación como modo de estar presente a la inteligencia de la cosa. Estas objeciones zubirianas le permitirán afirmar y justificar que la actualización es lo radical en contraste con estas posturas: kantiana, husserliana y heideggeriana.

desarrolla la categoría de actualidad,⁷⁹⁰ entonces este pretendido distanciamiento de Zubiri a Husserl lo justifica por mostrar en su noología que ésta es esencialmente actualidad. Aquí yacería el encomio que hace el maestro donostiarra por apartarse, aunque no lo diga, de que su noología no sea fenomenología, porque con la categoría de actualidad trata de plantear no sólo la esencia del acto intelectual, sino que este acto es anterior a lo que la afirmación levisiana nos muestra. Es decir, para el filósofo easonense su noología es anterior a lo que pretendidamente presenta Husserl como conciencia y ser. Aunque Zubiri no lo diga en su obra, es esta noología —así interpretamos que lo hace partiendo de su crítica a la presencia intencional husserliana y a la develación heideggeriana que hace en *Inteligencia sentiente*— un momento anterior al fenomenológico postulado por Husserl —y junto a éste Heidegger—. Que sea una fenomenología anterior a la husserliana, y por eso radical, Zubiri no lo dice en cuanto afirma que su noología sea una fenomenología, pero sí que su consideración de actualidad es radical a lo que presenta Husserl y Heidegger con las categorías que sustentan

⁷⁹⁰ En aras de claridad de lo que entiende Zubiri por actualidad y su importancia en su filosofía atendemos en breves líneas que entiende por esta categoría, no su justificación y desarrollo pues este es la finalidad de su noología, sino breves líneas que esclarezcan esta categoría: La <<actualidad>> está en marcada en la noología zubiriana como la esencia formal del acto de intelección sentiente. Como estructura intrínseca, la intelección sentiente lo muestra Zubiri como aprehensión impresiva de lo real, de ahí que lo sentiente de este acto le venga por la impresión, y lo intelectual por lo real, la estructuración unitaria se expresa en impresión de realidad, como para el maestro easonense lo radical de este acto es la aprehensión, por lo tanto, la estructura intrínseca de este acto es la impresión de realidad como aprehensión. La actualidad como esencia del acto del inteligir sentiente consiste en el <<estar>> de lo real en la inteligencia. De ahí para el filósofo español, ni la posicionalidad kantiana, ni la presencia intencional husserliana, ni la develación heideggeriana, muestran la esencia del acto intelectual en su radicalidad, porque en estas tres posturas subyace precisamente la omisión del <<estar>>, el <<estar presente>>: <<Posición, intención, develación, son, en el mejor de los casos, maneras de estar presente. Pero no son el estar presente en cuanto tal. Lo puesto, <<está>> puesto; lo entendido, <<está>> entendido; lo desvelado, <<está>> desvelado. ¿Qué es este <<estar>>? >> IRE p.136 Pues bien, a este <<estar>> presente de lo real en la inteligencia sentiente es a lo que Zubiri llama actualidad. Es decir, la actualidad es << [...] una especie de presencia física de lo real. >> IRE p.137

El filósofo easonense muestra por cuatro caracteres qué es la actualidad: a) presencia de algo en algo; b) el <<desde sí mismo>> de lo real en presencia o el <<estar>> de lo presente en cuanto está presente; c) el estar presente desde sí mismo de lo real por ser real, esto tiene que ver con la formalidad de realidad; y d) <<toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actualidad, es un <estar en actualidad>. >> IRE p.140

Estos caracteres le permiten al maestro donostiarra, respecto a qué entiende por actualidad, en diferencia con la actualidad de la filosofía antigua, llamado por él actualidad, y partiendo de la congenieidad entre inteligencia y realidad, afirmar una tesis central de *Inteligencia sentiente*: <<La intelección es actualidad. >> IRE p.142 Por supuesto se está refiriendo a la inteligencia sentiente. Por todo esto, en esta estructura se afirma la actualidad.

sus fenomenologías. Por esta consideración no podemos afirmar que la afirmación de Levinas, y con ello la fenomenología de Husserl, se aplique y se exprese como que la noología sea una fenomenología, pues la categoría de actualidad es la categoría que en cierto modo justifica el distanciamiento entre noología y fenomenología en cuanto doctrina, otra cosa será, y tendremos que tratarlo, si el método que se lleva a cabo para la noología es fenomenológico.

Siguiendo con esta consideración, por la unidad de la intelección sentiente, podemos mostrar que no sólo Zubiri empieza su descripción o análisis de este hecho tomando como radicalidad, respecto a lo que presenta Husserl como conciencia e intencionalidad, no sólo la aprehensión de la cosa o la actualización de lo real en contraste con la intencionalidad husserliana, sino que ya hemos mostrado que para afirmar el pensador español esta radicalidad, como afirmaciones fundantes de su descripción del inteligir, realizó previamente, aunque no lo indique ni tanto verbal como descriptamente, un ejercicio fenomenológico para afirmar que lo que está proponiendo es radical y que lo que hace Husserl no es radical. Aunque no las niegue, estas categorías husserlianas se les antepone la aprehensión y la actualización por lo cual, lo que presenta el filósofo donostiarra con estas categorías es radical en cuanto son primeros y posibilitadores para entender las categorías husserlianas. Pero también hemos mostrado que el <<de suyo>> o realidad, tanto realidad y formalidad para la inteligencia, como categoría clave en este pensamiento, es producto de un previo análisis fenomenológico que al momento de utilizarlo para el desarrollo de su pensamiento lo considera talitativa y transcendentamente, en cuanto a las notas de la realidad y en cuanto <<la>> realidad que me abre lo real.

Si bien, el pensador easonense parte de la consideración que la aprehensión de la realidad es lo radical del acto intelectual y que la actualización de lo real en la inteligencia no es intencionalidad de la inteligencia, porque precisamente por ser inteligencia sentiente ya lo real y <<la>> realidad <<está>> real y físicamente en la inteligencia como actual, no niega la conciencia en cuanto parte del acto, sí como <<la conciencia>>. De aquí que su afirmación de lo físico de la realidad aprehendida primordial y no intencionalmente: << <La> realidad, repito, no es un

momento intencional sino físico, el momento de realidad aprehendido ya en aprehensión primordial. >>⁷⁹¹

Tampoco niega la intencionalidad que puede tener la inteligencia, pero si le niega su radicalidad y primacía como elemento constitutivo de la inteligencia, porque antes de esta intencionalidad describe el *intentum* de la inteligencia en su movimiento intelectual en el campo de realidad. La intencionalidad es un segundo momento del movimiento intelectual del logos sentiente. Pues, dentro del movimiento intelectual se puede ubicar el distingo que hace Zubiri entre intencionalidad e *intentum*. Este se enmarca: << [...] precisamente por su momento de impelencia es por lo que es un momento de impelencia es por lo que es un movimiento en distancia. Y en cuanto *intentum*, tiene un carácter muy definido. Partiendo <desde> una cosa real anterior <hacia> otra en movimiento orientado a través del campo de realidad, es como aprehendemos qué sea en realidad esta cosa real. >>⁷⁹² De aquí el distingo y la subsunción de la intencionalidad en su noología despojándola de su significado husserliano, para después, como veremos, dotarla de una concepción dentro de su análisis de la intelección: <<el *intentum* tampoco es formalmente intencionalidad [...] Porque esta morada intencional supone que por su propia índole tenemos que ir <hacia> la realidad, con lo cual la realidad sería algo hacia lo que hay que ir: se trataría a lo sumo de una correlación. Y esto es falso. No vamos hacia la realidad, sino que estamos ya en ella y retenidos por ella. El *intentum* no es un <ir> sino un <estar> tensivamente en la cosa real, retenidos por ella. Sólo puede haber intencionalidad porque hay básicamente un *intentum*. >>⁷⁹³

De esto que para el maestro donostiarra el *intentum* no sea intencional sino físico: <<En primer lugar la intencionalidad misma no es algo puramente intencional sino físico. Es a mi modo de ver un acto físico de la inteligencia, es la física referencias a lo inteligido [...] Pero además el *intentum* es en sí mismo algo físico. Como estamos ya en lo real, la reversión no es un <ir-hacia> sino un <estar-

⁷⁹¹ IL p.101

⁷⁹² IL p.71

⁷⁹³ IL p.69-70

tenso-en>. Sobre el intentum está fundada tanto la noésis como el nóema. >>⁷⁹⁴
Esta afirmación da clara muestra que la intencionalidad es incorporada en la noología como física. No niega que haya intencionalidad en el acto intelectual, pero lo hay, no del modo que le presenta Husserl: En *Investigaciones Lógicas*: <<Hablamos frecuentemente de intención en el sentido de considerar especialmente algo, de atender. El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido hay muchas veces varios actos presentes a la vez y entretejidos, pero la atención <actúa> de un modo preferente sobre uno de ellos. Los vivimos todos simultáneamente; pero nos sumimos por decirlo así en ese solo. >>⁷⁹⁵ O en el párrafo 60 de la *Lógica formal y la lógica trascendental* nos aclara cómo entiende intencionalidad y evidencia << *Intencionalidad en general* —vivencia de tener conciencia de algo— y *evidencia, intencionalidad del acto de darse las cosas mismas*, son conceptos que por esencia se corresponden. >>⁷⁹⁶
Sino que para el filósofo easonense es física y supone un intentum que hace que la intencionalidad zubiriana se entienda, no como parte esencial de <<la>> conciencia, sino que es subsumido y dotado en la noología de un nuevo modo de entenderse: como físico y como movimiento del logos sentiente, ya no es lo primario del acto conciente, y esto porque este acto no es lo primario, sino que lo es la aprehensión intelectual de la formalidad de realidad. Pero además, la intencionalidad es tomada físicamente, y con esto es dotada de un nuevo significado en su pensamiento. Además con ello, la afirmación de que sobre el intentum se funda la noésis y el nóema es un claro rompimiento con la concepción husserliana en cuanto para Zubiri este binomio no es lo primordial, sino que la aprehensión es lo radical del acto intelectual. Es precisamente el intentum, lo que permite a la intencionalidad referirse físicamente a lo inteligido, lo que justifica que el pensador español anteponga en radicalidad, en cuanto a la intencionalidad, a la inteligencia sentiente a la noésis y el nóema. El punto de anticipación y fundamentación del acto aprehensor para la noésis y el nóema radica

⁷⁹⁴ IL p.70

⁷⁹⁵ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.499

⁷⁹⁶ Edmund Husserl. *Lógica Formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México, UNAM, 2009, p.218

precisamente en que la intencionalidad es tratada por él como algo físico y dentro, no de la aprehensión primordial de realidad ya que la supone, sino como movimiento de la modulación de la inteligencia misma, y que consiste en el logos. Así la intencionalidad queda incorporada y dotada de un nuevo modo de entenderse en la noología.

Pero con lo dicho en los párrafos anteriores, la intencionalidad como movimiento del logos es descrito por el maestro donostiarra como momento de este movimiento en cuanto este es para afirmar lo real en realidad. Para él la intencionalidad se da, ahora, en la inteligencia como intencionalidad afirmativa de un logos sentiente, y esto como parte de su descripción del acto intelectual en la modulación del logos sentiente. Es decir, la intencionalidad es presentada dentro de la noología como segundo momento del movimiento intelectual, es decir, la intencionalidad es para afirmar el <<sería>> de las simples aprehensiones en el <<es>> en la realidad de lo real. Es la afirmación que hace la inteligencia de lo real en la realidad como lo real en realidad: <<para que haya afirmación tiene que haber intención de coincidencia entre la dirección que constituye el <sería> de mi simple aprehensión y la exigencia de repulsa o de admisión, digámoslo así, de la cosa real respecto de esa simple aprehensión. >>⁷⁹⁷ Con esto queremos decir, que Zubiri, no niega y deja fuera la intencionalidad y la conciencia como partes del acto fenomenológico del hombre, sino que les antepone la aprehensión y en su caso la actualización y el *intentum* como momentos primarios y anteriores en un intuir. Cabe aclarar que el maestro donostiarra no niega la fenomenología, porque no la menciona, sino que lo que niega como primariedad y radicalidad son las categorías husserlianas que estamos presentando. Para justificar esto retomemos una de sus afirmaciones: <<Husserl se mueve siempre en un plano conciential. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: <conciencia y ser>, y un solo problema: el saber absoluto es una <visión>. Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos. [...] La unidad intrínseca [de intelección y realidad] es <actualización> >>. ⁷⁹⁸ Es

⁷⁹⁷ IL p.283

⁷⁹⁸ IL p.238

claro que el contraste de Zubiri con Husserl se justifique en el primer capítulo de *Inteligencia sentiente* y en donde el maestro español se detiene en presentar los binomios entre conciencia-inteligencia y ser-realidad como un desmarque de Husserl en la línea de que la inteligencia y la realidad son más radicales que la conciencia y el ser en cuanto fundan el binomio husserliano. Por eso Zubiri no niega la conciencia y el ser, sino que los subsume en su noología como un carácter del el acto intelectual: hay actos concientes y no la <<conciencia>>; el ser como reactualización de realidad en el mundo: realitas in essendo.

De ahí la diferencia entre Zubiri y Husserl en estas categorías consista en que, para el maestro español, lo primero en el acto intelectual es una aprehensión primordial que es noérgica y esto porque aprehende en impresión de realidad. En cambio la intuición husserliana es noética porque tiene la dimensión noética de la conciencia. Para el filósofo easonense la noética y el nóema no es lo radical en su noología porque esto tiene que ver con <<la conciencia>> y la intencionalidad de ésta, y como esto no es radical, la inteligencia como acto aprehensor y la noergia en que ella se expresa, no tiene que ver con la nóesis y el nóema, es decir, la inteligencia como aprehensión es noergia y por lo tanto para él no es un acto de nóesis-nóema. De aquí su desmarque de Husserl. Pero además esta aprehensión primordial es radical, porque no se reduce a lo noético, sino que éste es un momento de lo noérgico: lo noérgico radical que es su acto aprehensor de realidad tiene un momento noético (conciencia) y noemático (lo que es conciente). De aquí que como ya señalábamos el pensador español no niega la conciencia y la intencionalidad husserlianas, pero subsumidas en su noología se pierde precisamente la conceptualización husserliana tomando la zubiriana al ser incorporadas en su pensamiento. Es claro cuando el maestro donostiarra toma la intencionalidad, pues en su noología es un momento del movimiento intelectual y en el cual este momento afirma lo que lo real es en la realidad. Tanto el *intentum* como la intención son presentadas desde la noergia y no como noéticas: <<El *intentum* no es en sí mismo noético sino noérgico: es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad, dentro de esta cosa real. Con ello el *intentum* se ha convertido de movimiento en distancia dentro de la

realidad, en movimiento <<hacia>> la cosa: es *intención*. Esta intención es pues un momento interno del *intentum*. No hay intención sino como momento del *intentum*. >>⁷⁹⁹ Esto hace que la intencionalidad husserliana no se negada pero es subsumida y despojada de su concepción husserliana y tome una concepción zubiriana, por lo cual en primera consideración expresa, el maestro español que no niega la intencionalidad husserliana y que en cambio muestra con la descripción del acto aprehensor de la realidad lo radical y sustentador de esta intencionalidad, pero como hemos ido mostrando, al ingresar la intencionalidad husserliana en la noología es despojada de la concepción husserliana y es presentada con un ropaje zubiriano y el cual consiste en un momento del movimiento del logos sentiente.

Se puede objetar que sí hay cambio de lo que muestra Zubiri a lo que presenta Husserl con respecto a estos términos, pero el pensador español no los niega tajantemente, sino que al presentar sus propias categorías como aprehensión e intencionalidad les niega su radicalidad y preponderancia en el acto aprehensor-aprehendido. Para el maestro donostiarra se da una intelección sentiente, para Husserl una conciencia e intencionalidad. Por eso la negación que este pensamiento da a estas categorías husserlianas es en cuanto a que no son radicales para mostrar lo suficiente del acto aprehensor-aprehendido. Después que el filósofo español presenta sus categorías como radicales y da su justificación de ello retoma las categorías husserlianas que anteriormente habían sido negadas en cuanto no radicales y son subsumidas bajo las radicalidad de la inteligencia sentiente. Por eso ya no se menciona en el pensamiento zubiriano <<la conciencia>> sino actos concientes, o no se afirma la intencionalidad, sino el *intentum* que antecede la intencionalidad. Es decir, estas categorías husserlianas se les antepone otras que se presentan como primeras del acto intelectual.

Pero ante esto se puede preguntar, si Zubiri menciona la intencionalidad y la conciencia y con ello la nóesis y el nóema, ¿qué pasa con la *epojé* y las reducciones husserlianas, dado que las anteriores categorías nos retrotraen al método fenomenológico —aunque el maestro easonense no mencione la

⁷⁹⁹ IL p.114

fenomenología y considere la conciencia y la intencionalidad desde un *nous*—, y ante la ausencia de la mención por parte de Zubiri de la *epojé* y las reducciones, es pertinente cuestionarse por estas en su descripción de la inteligencia?

Si bien, el pensador español menciona en *Inteligencia sentiente* la reducción, no lo hace con referencia ni deslinde a Husserl. Su modo de presentar la reducción en su noología se da en el movimiento del logos sentiente, es decir, en la retracción de la realidad en el campo de realidad se realiza una reducción de las simples aprehensiones a lo que <<sería>> lo real en realidad, esto tiene que ver con el contenido de esto real en realidad y no con la realidad de lo real, pues las simples aprehensiones están en el campo de realidad abierto por lo real mismo aprendido primordialmente, por lo que las simples aprehensiones y lo real, aparte de incluirse en el campo de realidad están en comunidad de realidad porque ambos, lo real y las simples aprehensiones de otras realidades, tienen tanto contenido como realidad, esta realidad es <<la>> realidad, de aquí que lo que se reduce es el contenido de las simples aprehensiones a <<sería>> y no <<la>> realidad, es el sería del contenido de <<la>> realidad <<Pero entonces, la simple aprehensión queda en <<la>> realidad pero libremente realizada y reducida a principio intelectual de lo que <<sería>> el contenido de <<la>> realidad. Realización es actualización de algo como contenido de <<la>> realidad. >>⁸⁰⁰ Ahora bien, ¿cómo se hace esta reducción por desrealización? Zubiri lo dice: <<<La> realidad desrealizada de toda cosa real individual, queda actualizada en las simples aprehensiones de mi intelección. >>⁸⁰¹ Y continua <<Actualización de <<la>> realidad y libre realización en aquella de lo inteligido son los dos momentos que intrínsecamente <<unos>> constituyen positivamente el carácter de desrealización. >>⁸⁰² Por lo que la reducción a la que se refiere el filósofo donostiarra es a una realización y reducción del contenido a lo que sería<<la>> realidad por las simples aprehensiones en el campo de realidad abierto por lo real. Esta reducción a sería tal contenido de <<la>> realidad es parte del movimiento del logos sentiente para afirmar en reversión, y con ello en intencionalidad

⁸⁰⁰ IL p.94

⁸⁰¹ *Idem.*

⁸⁰² IL p.95

afirmativa, qué es en realidad lo real que en aprehensión primordial actualiza la inteligencia sentiente. Por lo que la reducción zubiriana es parte del primer momento del logos y el segundo momento, la intencionalidad afirmativa, completan el movimiento del logos sentiente. Ante esto, tanto la reducción como la intelección en este pensamiento quedan presentadas de un modo diverso a lo que pretendía Husserl con estos términos. Pues para éste la reducción o reducciones son posibilitadas por la *epojé*: en Husserl hay una reducción eidética y una reducción fenomenológica o transcendental. Si bien, el maestro donostiarra no apela que la reducción por él presentada tenga alguna referencia husserliana, aspecto que como ya hemos visto pasa con la intencionalidad que es absorbida y presentada desde la noología como un momento del movimiento intelectual y en el cual antecede al nóema y noésis, con la reducción no pasa así, pues esta es utilizada como parte del primer momento del movimiento intelectual y el cual no le antecede ninguna intención ni conciencia, ni *epojé*, pero si una aprehensión primordial. Esto hace que la reducción zubiriana no tenga nada que ver con la reducción husserliana. Esto se justifica porque la reducción zubiriana no le antecede ninguna intencionalidad, pero si una aprehensión primordial y porque la reducción es parte del movimiento intelectual en lo que a las simples aprehensiones radican. Es por lo que esta reducción es acompañada por la realización de las simples aprehensiones en lo que sería el contenido de <<la>> realidad para después en un segundo momento del movimiento intelectual afirmar en intencionalidad su verdad dual. Esta acompañamiento de realización y reducir el contenido del sería es lo diferente a su uso y significación entre Zubiri y Husserl. Es así que la reducción en *Inteligencia sentiente* es presentada en el primer momento del movimiento del logos sentiente en las simples aprehensiones del sería del contenido de <<la>> realidad de lo real aprehendido primordialmente.

Ante estos desmarques categoriales que hace el pensador español de lo propuesto por Husserl con su método fenomenológico, se puede concluir que el despliegue de la intelección sentiente no es fenomenología en cuanto método para dilucidar la esencia de la cosa. Pero si atendemos a la misma descripción que hace el filósofo easonense del acto del inteligir y paramos en el mismo despliegue

encontramos que la razón sentiente busca en profundidad la esencia de lo real en <<la>> realidad. Esto que describe el maestro easonense, y que implica ya estar instalado en la realidad por la actualización de la realidad de las previas intelecciones de lo real, es ir en pos en la realidad misma de lo real es su esencia. Los modos de hacerlo es lo que hace que paremos a considerar que el despliegue de la inteligencia sentiente es un camino de actualización de la esencia de la realidad de lo real. Si este pensamiento no apela a las categorías husserlianas tal como las presenta este filósofo, y las subsume incorporándolas en su noología y dotándolas de un significado desde su noología, como lo vimos anteriormente con la intencionalidad y la reducción, esto muestra que la fenomenología tal y como Husserl la presenta con las categorías que la conforman es absorbida en la noología, de un modo que el pensador español presenta la inteligencia sentiente como anterior a la conciencia-intencionalidad. Esto trae que cuestionemos si el maestro donostiarra antepone la inteligencia sentiente a la fenomenología. Este planteamiento no lo hace él, pero con las afirmaciones que hace respecto a que lo propuesto es radical, empezando por la aprehensión de la cosa y no por <<la>> conciencia, y con ello toda la absorción de las categorías husserlianas a su noología, hace pensar que la inteligencia sentiente se antepone a la fenomenología.

Zubiri no niega la fenomenología husserliana, al menos no afirma esta negación, sino lo que niega es que la fenomenología husserliana en cuanto vista como teoría del conocimiento de la esencia de la cosa sea lo radical, ante esto él presenta la descripción del hecho intelectual. Esto hace que lo que él describe se vaya presentando como lo radical ante la fenomenología vista como teoría del conocimiento, por eso parte de la conciencia, la intencionalidad, la noésis-nóema como faltos de radicalidad; y no menciona ni objeta la reducción ni la *epojé*, porque para él la preocupación es el acto del inteligir en cuanto inteligente, es decir, si para realizar la descripción de este acto intelectual lleva acabo un cierto tipo de fenomenología es cosa de su método talitativo-transcendental.⁸⁰³ Pero lo

⁸⁰³ Por ejemplo —dentro de su mismo ejercicio metódico, y aunque no lo haga explícito— las formas y modos de la afirmación son presentadas por el filósofo easonense descriptivamente. *Cfr.* IL. Aquí es conveniente advertir que esta descripción se presenta en sus distinciones y

que muestra en la descripción es lo que ahora estamos aclarando y esto muestra que su preocupación es deslindarse y objetar el modo en que la conciencia y la intencionalidad se acercan al objeto. Para el filósofo español la inteligencia sentiente es primordial y de ahí que si queremos forzar los términos, podemos considerar que esta radicalidad zubiriana no niega la fenomenología en cuanto método, sino que si bien crítica a esta en cuanto <<teoría del conocimiento>> —aunque como ya hemos advertido la misma fenomenología se desmarca y no se ejemplifica en una teoría del conocimiento, sino que la desborda al constituirse como una filosofía trascendental, al considerarla como teoría del conocimiento lo que estamos haciendo es ejemplificar la fenomenología a la confrontación hombre-cosa. Ni Husserl, ni Zubiri ejemplifican la fenomenología ni como método, ni como filosofía como teoría del conocimiento, nosotros lo hacemos para darnos a entender este enfrentamiento hombre-cosa.—, podemos considerar que el pensador easonense absorbe las categorías husserlianas fenomenológicas en cuanto las presenta faltas de radicalidad y les antepone la inteligencia sentiente. Es decir, él no niega ni afirma la fenomenología en cuanto método, y esto porque no niega ni afirma la *epojé*, ni las reducciones, pero si asume la crítica de la fenomenología en cuanto <<teoría del conocimiento>>, y esto lo hace en que ésta no es radical y considerando la aprehensión de lo real por la inteligencia sentiente se está mostrando lo radical. Si bien, no niega las categorías husserlianas tratadas como teoría del conocimiento, las absorbe y las dota de un nuevo sentido desde su noología.

Ante esto, cabe afirmar que la noología no es una fenomenología, ni como teoría del conocimiento, y esto porque la inteligencia se antepone a esta en radicalidad. Pero tampoco es una fenomenología como método, porque Zubiri ni la niega ni la afirma, su noología esta presente en cuanto quiere describir la esencia del acto intelectual, que el despliegue de esta muestre un camino es asunto que del mismo inteligir. Este camino intelectual sí puede verse como un camino que

mostraciones como fenomenológico. Esto está justificado porque la *epojé* y la reducción lo aplica —como parte de su método— en considerar sólo lo que pasa en las simples aprehensiones como parte del movimiento dialéctico del logos sentiente, si bien, las categorías que maneja y fundamenta son producto de lo talitativo-transcendental, la descripción es fenomenológica.

describe el pensador español para llegar a la esencia de la realidad. Esto no es fenomenología no como teoría del conocimiento, no como método.

Si se quiere mencionar la fenomenología en esta inteligencia se puede apelar a la descripción y a la actitud radical, pero con esto caeríamos en el método que llevó a cabo Zubiri para mostrar este acto intelectual. Esto es otro asunto que sale de este apartado, aquí nos centramos en el mismo acto intelectual como camino para actualizar la esencia de la cosa; y nos encontramos que la fenomenología en cuanto nóesis-nóema, como intencionalidad o como conciencia son subsumidos en la noología como posterior a la inteligencia sentiente, por lo cual este acto no prosigue los lineamientos fenomenológicos como conocimiento, porque se les antepone en radicalidad. Pero también, no en cuanto método, porque el despliegue de la intelección sentiente nos muestra su propio método para llegar a la esencia de la cosa. Esto se justifica porque el maestro donostiarra no niega ni afirma el método fenomenológico ni lo incorpora en su noología como elemento constitutivo del despliegue de la inteligencia, lo cual hace que afirmemos que la inteligencia sentiente tiene su método y no es el fenomenológico.

Ahora bien, si el filósofo easonense muestra en el despliegue de la intelección sentiente que esta va en pos de actualizar la esencia de la realidad de lo real, entonces cabe presentar este despliegue como un camino o método en el cual la inteligencia sentiente en congeneidad con la realidad va actualizando en modos ulteriores de inteligencia la esencia de la cosa; empezando desde la aprehensión primordial de realidad, pasando por la afirmación de lo real en realidad hasta lo real en la realidad, toda esta mostración, de este despliegue, se va dando como la inteligencia trata de actualizarse la esencia de la cosa. Él empieza su descripción desde la actualización primordial hasta las reactualizaciones, donde lo real en su contenido y con la misma realidad que la inteligencia está instalada por la actualización primordial, va marchando hacia la estructura radical o esencia de lo que hace que lo real sea real. Esto incumbe a la realidad de lo real y su contenido, es decir, que la realidad es impresa primordialmente en la intelección de realidad y de aquí estando en este el contenido de lo real se va actualizando en modos ulteriores en los cuales se va

profundizando en esta. Esto es la esencia de lo real que él va mostrando en su descripción.

Para aclarar esto, recurramos al ejemplo de lo que venimos afirmando y que el mismo maestro easonense se encarga de presentarnos en *Inteligencia sentiente*. Esta es la creación del contenido en la realidad para dotar de contenido a la realidad profunda. Esto que es un momento del quehacer de la razón en la realidad profunda que consiste en creación. Aquí se puede ir entreviendo cómo tanto las ciencias humanas naturales y el arte van acercándose a la profundidad de la realidad. Esto es por creación de contenido. Como momento a la filosofía le tocará un momento ulterior, pero detenernos en este momento de la creación de la razón nos dará un primer acercamiento de cómo se va desplegando la inteligencia sentiente en la profundización de la realidad. Los tres modos de creación de contenido que muestra el pensador easonense cubren tanto la ciencia como el arte. Esto también muestra que al ir describiendo este acto intelectual va mostrando un camino que concierne a todo acto intelectual. Por eso él plantea que lo que va ir describiendo es el acto intelectual en cuanto acto, es decir, su esencia.

En cuanto el quehacer de la razón en profundidad de la realidad y para ir marchando a su esencia, es importante considerar la creación de la razón porque precisamente es la razón la que va a dar cuenta de la esencia de la realidad profunda: <<Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real. [...] La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente [...] la esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta. >>⁸⁰⁴ De aquí que muestra que la creación de contenido es el carácter de la razón en esta profundidad que le ha llevado el ir allende a la campalidad de realidad, es decir, hay una instalación en la realidad por la impresión primordial de realidad, de aquí hay un desdoblamiento de la realidad individual y campal, en esta realidad campal se afirma la unión de la realidad que fue desdoblada por la misma impresión de realidad y su modo en <<hacia>>. Esta

⁸⁰⁴ IRA p.114

afirmación intencional nos da lo real en realidad, de aquí que ya la campalidad nos empuje hacia la realidad allende en ella: <<Este allende no es el allende de una cosa hacia otras; esto sería un allende intra-campal. Se trata de un <allende> de una cosa real y de su campo todo hacia la realidad misma como realidad, es decir se trata de un allende el campo hacia el mundo. >>⁸⁰⁵ Esto es la realidad o mundanidad de lo real. Aquí es cuando modalmente la razón va en pos de ir actualizando qué sea la realidad. Como esta realidad es dada desde la aprehensión primordial lo que esta razón busca en realidad profunda es el contenido que pueda explicar que es lo real en la realidad, no sólo campalmente, sino mundanalmente. Ante este contexto intelectual el pensador donostiarra afirma: <<En su virtud, razón no es creación de realidad sino justamente al revés: creación del contenido fundamental en la realidad. >>⁸⁰⁶

Partiendo de esta afirmación, el filósofo donostiarra muestra tres modos de creación racional y la cual dota a la realidad profunda de contenido propio: El primer modo es la experiencia libre, donde se dota a la realidad de un contenido modélico. Zubiri entiende por experiencia libre precisamente <<El ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido es aquello en que formalmente consiste la experiencia libre. La experiencia libre se mueve, pues, en la actualidad de la física realidad misma. Y la libertad de este movimiento concierne a su contenido. >>⁸⁰⁷ De aquí que la experiencia libre es << [...] una libre modificación del contenido de lo previamente inteligido, pero una modificación ensayada en el ámbito de la realidad física misma. >>⁸⁰⁸ Con esto, este contenido de la experiencia libre da razón a lo real siendo imagen formal o modelo de la realidad profunda de lo real <<Se entiende que con este contenido <modélico> la realidad profunda da razón de lo real. >>⁸⁰⁹ Esta es la creación de la razón como modelo de la realidad profunda, pero hay un segundo modo.

Este segundo modo consiste en <<Pues bien, para dar razón de lo real yo puedo apoyarme no en las notas de las cosas campales mismas, sino en su

⁸⁰⁵ IRA p.160

⁸⁰⁶ IRA p.110

⁸⁰⁷ IRA p.120

⁸⁰⁸ IRA p.121

⁸⁰⁹ IRA p.122

estructura formal, en su modo de sistematización. El modo de dotar a la realidad profunda de estructura formal es lo que llamo *hipótesis*. >>⁸¹⁰ Esto sucede en la dotación de estructura básica (hipótesis) a lo real profundo apoyándome en los supuestos de lo real. <<Ya este dotar puedo llamarle hipótesis, pero ahora en el sentido de suposición: es la suposición de que el supuesto de lo real profundo consiste en tal o cual supuesto o estructura básica. >>⁸¹¹ Esto quiere decir que el modo de dotar de contenido a la realidad profunda no es ahora de un modo modélico, sino homologado <<Las estructuras de lo real profundo y de lo real campal se suponen ser homólogas. >>⁸¹² Pero esto no suficiente para acotar la creación racional, sino que el maestro español muestra un tercer modo.

Este tercer modo se construye las notas y la estructura básica del contenido que el ámbito de campo me permite y en construcción libre de ese contenido real puedo dotar a la realidad profunda de contenido libremente construido. Se construye libremente, partiendo de perceptos, fictos, conceptos y también de afirmaciones que el logos sentiente me actualiza (en las aprehensiones simples) y esto se hace en la realidad física a partir de la realidad campal. Es cuando este pensamiento se refiere a que la razón va allende a la realidad campal a <<en la realidad>>. Aunque la realidad sea la misma, y se vaya profundizando en ella por ser abierta, es en el contenido donde recae la experiencia de la razón <<La construcción, pues, no es libertad de realidad, sino realidad en libertad. >>⁸¹³ Ahora bien, esta construcción libre de la razón consiste: <<Toda libre construcción, sea o no teórica, es en cuanto construcción de la misma índole: consiste en construir en la realidad un contenido con plena libertad respecto del contenido entero de lo campal. >>⁸¹⁴ Esta construcción es para este tercer modo, postulación de contenido real. Se postula lo es <<suyo>> de la realidad pero no el <<de suyo>> mismo.⁸¹⁵

⁸¹⁰ IRA p.123

⁸¹¹ IRA p.124

⁸¹² IRA p.125

⁸¹³ IRA p.128

⁸¹⁴ IRA p.129

⁸¹⁵ Cfr. IRA p.130

Pero esta creación racional como creación de contenido de la realidad en profundizar es un <<podría ser>>, es decir es un momento de la actualidad de la esencia de la realidad. Lo que caracteriza a la razón sentiente es que marcha a actualizar qué es la realidad profunda. Aunque esta construcción le ayude a la razón como sistema de referencia para actualizar la profundidad de la realidad, esto es un momento de la razón inquiriente, es decir, que la razón busca ir profundizando en la realidad para actualizar la fundamentalidad de esta realidad en su contenido. Esta actualidad que busca la razón en marcha es para Zubiri el conocimiento. Y esto es lo que tendremos que presentar como momento de la razón sentiente.

El filósofo easonense afirma que el conocimiento se presenta en la inteligencia como <<la intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el conocimiento [...] Conocer lo que una cosa es, es inteligir su realidad profunda, es inteligir cómo está actualizada en su fundamento propio, cómo está constituida <en la realidad>. >>⁸¹⁶ O en una afirmación que muestra que el conocimiento es una actividad intelectual sentiente y cuyo conocimiento es intelección en profundidad o fundamental consiste: <<en lo real sentido como momento del mundo, como momento de la realidad sin más. >>⁸¹⁷ Aquí es donde encontramos lo que tratamos de mostrar, en este inciso, como el despliegue del acto intelectual como un camino para mostrar lo fundamental de la cosa, en el caso de esta noología, actualizar el fundamento de lo real en la realidad, es decir, actualizar la constitución de lo real o el fundamento o la esencia o la estructura radical de lo real o cosa en el mundo. El pensador español empieza a describir este despliegue en la actualización primordial y termina con la actualización mundanal. Esto lo va haciendo desde la aprehensión primordial de la realidad en la inteligencia sentiente pasando por las simples aprehensiones que nos dan la afirmación de lo que esto real es en realidad, para después mostrar que la apertura de la misma campalidad

⁸¹⁶ IRA p.161

⁸¹⁷ IRA p.314

de lo real nos abre a la mundanidad o lo real en la realidad, aquí trata de actualizar el fundamento de esto real.

Esta actualidad de la esencia de la realidad se lleva a cabo en tres momentos estructurales en los cuales la razón se despliega como actividad inquiriente y en la presenta como conocimiento, es decir, que la misma búsqueda de la fundamentalidad de la realidad es ya un conocimiento que se actualiza en tres momentos. Estos tres momentos estructuran la estructura formal del conocer: la objetualidad; el método y la verdad racional.

Como no estamos tratando la razón sentiente en su despliegue, sino sólo estamos mostrando algunos elementos que nos puedan justificar porqué consideramos el acto intelectual descrito por el maestro donostiarra como un camino por el cual se puede mostrar la profundidad de la cosa, es pertinente ser escuetos en esta presentación del conocer y señalar los elementos necesarios para esclarecer esta estructura.

El primer momento consiste en la actitud que toma la razón en la cual considera lo real que busca en profundidad como objetualidad es lo que el pensador easonense señala como <<ob>>: <<En esta actitud, lo real queda objetualmente proyectado sobre el fondo profundo; esto es, queda actualizado como realidad mundanal. Esta proyección, y por tanto el conocimiento mismo, pueden ser de índole muy diversa. [...] Conocimiento no esa sólo ciencia pero tampoco es principalmente ciencia. Hay otros modos de conocimiento, por ejemplo el conocimiento poético, el conocimiento religioso, etc. >>⁸¹⁸ Esto se lleva acabo cuando <<Lo radical del conocimiento está en la actitud del <hacia> determinado por lo real mismo, una actitud en que lo real queda actualizado en <ob> >>.⁸¹⁹

El método como segundo momento de la estructura del conocer es considerado por esta noología como: <<Método, repito, es una actualización inquiriente de la realidad. >>⁸²⁰ Y esto para actualizar el fundamento de lo real campal. Este momento de método concierne a lo que propiamente es el cómo se conoce. Esto se lleva a cabo en tres momentos: Primero, se parte de un sistema

⁸¹⁸ IRA p.201

⁸¹⁹ *Ídem.*

⁸²⁰ IRA p.206

de referencia <<Por tanto, en última instancia es el campo mismo en su totalidad campal lo que constituye el sistema de referencia para la intelección mundanal. >>⁸²¹ Segundo, el termino formal en la cual la actividad metódica actualiza lo que la cosa campal <<podría ser>> mundanalmente. Esto lo hace porque parte de un esbozo campal en que se apoya la razón y la toma como referencia: << [...] esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento. >>⁸²² Esta referencia como esbozo de posibilidad es una construcción del contenido real de lo que <<podría ser>>⁸²³ (y que como ya vimos en párrafos anteriores es una creación racional, la cual dota a la realidad profunda de contenido propio) la realidad en profundidad, es decir, es un esbozo de posibilidad construido (esto construido podría darse como transmisión tradente, pero lo que señala el pensador español es la construcción de este esbozo, aunque sea entregado) a partir de un sistema de referencia campal. Tercero, teniendo el esbozo de un sistema de posibilidades esto permite experiencias de lo que la cosa es como realidad mundanal. Consiste en probar lo que la cosa real es en profundidad, es lo que el maestro donostiarra presenta como experiencia. Es la experiencia como probación de realidad mundanal (la realidad de la cosa como momento del mundo) o probación de lo <<podría ser>> lo real en profundidad y física (es la probación ejercida y discerniente de lo real en profundidad). Así la probación es física y de realidad. Por lo que el <<Es>> y <<de>> es lo que constituye este probar: << [...] experiencia es probación física de realidad. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo >>.⁸²⁴

Pero este probar se presenta en la descripción zubiriana en dos modos de experienciación la realidad, los cuales son: a) la obviedad: <<Todo método es la vía desde lo campal en <ob> hacia lo que mundanalmente <podría ser>. Pues bien, cuando decimos que nos viene a las manos este <podría ser>, es algo que

⁸²¹ IRA p.212

⁸²² IRA p.219

⁸²³ En la línea del <<podría ser>> Zubiri dice del esbozo. Es << [...] la conversión del campo de lo real en sistema de referencia para inteligir sentientemente y activamente el <<podría ser>> del fundamento de lo campal >>. IRA p.244.

⁸²⁴ IRA p.227

nos sale al encuentro cuando objetualizamos el campo en <ob>: es lo ob-vio. >>⁸²⁵

b) La viabilidad: <<El <ob> se presenta como cada vez más difícil de transitar: no es lo obvio sino lo dificultoso. Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable. >>⁸²⁶

Este modo se divide a su vez en cuatro modos de probar físicamente la realidad:

a) experimento; b) compenetración; c) comprobación (aquí lo muestra Zubiri con la experiencia de lo matemático, aunque también se da en la ficción) y d) conformación como experiencia de uno mismo donde en este modo se da el <<Conocerse a sí mismo es probarse en conformación [...] Sólo el esbozo de lo que yo <podría ser> insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo >>.⁸²⁷

Pero con esta experiencia como parte del método del conocimiento no ha concluido el filósofo easonense con la descripción del conocer, sino que el tercer momento de éste consiste en la verdad racional. Pero esta verdad se estructura como << [...] el carácter de la verdad racional como una verdad que tiene esos dos momentos: encuentro y cumplimiento. >>⁸²⁸ Respecto al primer momento de esta verdad, con este momento se muestra el encuentro del <<podría ser>>, que la creación racional partiendo en apertura de lo campal de lo real ha esbozado, con lo realmente es de la realidad. Con lo cual este momento es la consecución de la marcha de la razón y la cual hace de un garante del conocimiento en cuanto actividad.

El pensador donostiarra afirma este encuentro: <<En esta experiencia, la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con aquel esbozo de posibilidades. Este encuentro es la verdad de la intelección racional. Lo contrario es el error. >>⁸²⁹ Ahora bien, este encuentro consiste en el cumplimiento de lo esbozado en la realidad allende lo campal por la vía (de ahí el método de la razón) de la experiencia (la probación física de realidad), es decir, <<Cumplimiento es el modo como lo real verdadera en la intelección: cumpliendo lo esbozado. Y por

⁸²⁵ IRA p.246

⁸²⁶ IRA p.247

⁸²⁷ IRA p.257

⁸²⁸ IRA p.292-293

⁸²⁹ IRA p.258

esto es por lo que el cumplimiento tiene por esencia propia la verificación. >>⁸³⁰
Pero el maestro easonense señala que esta verificación es un *verum facere*, esto indica que para él, este hacer es un hacer de actualidad: es el cumplimiento en actualidad. Esto quiere decir, que << podría ser>> se cumple en el << realmente es>> en cuanto es verificado, y esto se expresa en la actualización del cumplimiento de lo que podría ser en lo que realmente es. De aquí que lo que se verifica es lo esbozado, es decir, que para actualizar el cumplimiento que lo que podría ser en lo que realmente es, se verifica, y esto consiste en actualizar si el esbozo se cumple en el mundo, esto se hace del mundo a lo campal como, primero, de un ida y vuelta de lo campal al mundo, y después del mundo a lo campal del esbozo al fundamento y del fundamento al esbozo: <<La realidad campal nos impele desde sí misma, en su modo de <<hacia>>, a lo mundanal; y lo mundanal está inteligido en lo real campal pero como encuentro y cumplimiento de un esbozo. Y este encuentro es la verdad racional >>⁸³¹.

Pero, esto que muestra el filósofo español de la marcha de la razón, por el conocimiento de lo profundo de la realidad o su fundamento es descrito, en esta noología, presenta una preferencia por la ciencia y el arte, dado que el esbozo es una creación de la razón y la cual tanto la ciencia como el arte llevan a cabo al conocer la realidad de lo real. Los ejemplos de fictos o postulados que muestra de la ciencias y artes en pos del conocer de la realidad son muestras, que este conocer que emprende en marcha la razón como momento del despliegue de la inteligencia sentiente, de que esta razón en su marcha a la profundidad de la realidad es actividad que la ciencia y el arte lo han ido haciendo. Lo que hace el filósofo español es precisamente describir este hecho intelectual llamado conocimiento. Pero con esto se podría objetar que la acuciente insistencia, por nuestra parte, de que Zubiri va en pos de la esencia de la realidad, con la descripción del conocimiento, es finiquitado por la ciencia y el arte, por lo cual la filosofía quedaría fuera del acto intelectual. Pero esto no es así, porque en la noología este papel queda asignado a la filosofía en la comprensión. Aquí es

⁸³⁰ IRA p.264

⁸³¹ IRA p.283

donde precisamente se enclava la esencia de la realidad, aunque el conocimiento busca la actualización del fundamento de la realidad, lo hace desde sus recursos. Aquí es muy claro Zubiri cuando presenta cómo crea la razón, pasando al sistema de referencia y de ahí al esbozo con la experiencia que hace tanto la ciencia como el arte, y con lo cual se muestra la diferencia del conocimiento desde la realidad campal de la ciencia y el arte. Con esto, él presenta a la ciencia, que se despliega desde sus simples aprehensiones hasta la verdad racional, como un modo diferente de conocer, y por lo tanto de llegar al fundamento de la realidad, que por ejemplo, el arte, aunque ambos se mueven en la realidad, su contenido y la experiencia de la profundidad de la realidad, es diferente, pero en cambio a ambos los une ser conocimiento. Es decir, como actividad del conocimiento, tanto las ciencias como el arte son descritas por él sin distinción, ésta se da en el contenido y este por las simples aprehensiones y la experiencia realizada. Por lo que en la descripción de la estructura del conocimiento quedan englobadas tanto las ciencias como el arte en cuanto conocimiento, el contenido del podría ser y la experiencia realizada en la profundidad de realidad es la que cambia. Esto queda justificado porque él mismo advierte que lo que va hacer es la descripción de la estructura del conocer, por lo cual lo que muestra es la esencia o lo que hace que el conocimiento sea conocimiento independientemente de su contenido, pues puede ser desde un conocimiento matemático hasta un conocimiento poético, lo que al fin y al cabo esta filosofía describe es la esencia de este conocer en cuanto actividad racional y esto como momento constituyente de la estructura de la inteligencia sentiente.

Ante el conocimiento se puede pensar que la inteligencia ha actualizado la esencia de la realidad, al fin y al cabo tanto la teología, ciencia y arte se pueden adjudicar un conocimiento de la realidad, claro que Zubiri es claro en mostrar que sí es posible mencionar que hay conocimientos, dependiendo del esbozo y el creación racional la cual se parta. En esto no hay cuestión, pues esta descrito en esta noología, pero la cuestión puede recaer que si este conocimiento descrito puede también decirse de la filosofía. En *Inteligencia sentiente* muestra ejemplos científicos los cuales presentan el despliegue estructural del conocer científico,

aunque él no muestre ejemplos del arte o teológicos, se puede deducir que también se aplica esta estructura del conocer para estas disciplinas, y esto se justifica porque lo que está mostrando con esta estructura del conocer es precisamente la estructura en la cual se presenta el conocer en cuanto conocer o lo que hace que el conocimiento sea conocimiento, esto es la estructura formal del conocer, por lo cual, aunque no muestre ejemplos de arte y teología, esta estructura se aplica para estos. El caso está si también se puede aplicar a la filosofía en cuanto conocimiento. En esto no nos dice nada (como veremos, párrafo seguido, en la filosofía junto a la ciencia, arte y teología se da una comprensión)

Pero, al proseguir esta descripción en el acto intelectual se presenta la comprensión que hace la inteligencia, es decir, hay una tercera actualización de la realidad en la cual no solo en inteligir se da una modalidad racional sentiente, sino que esta como actualización segunda de la realidad, junto al logos, se retrotrae con el conocimiento de la realidad a lo real que se dio en primera actualización, por lo que este retrotraer es un reactualización de lo real, pero ahora con la actualización del logos y la razón que se dio de la realidad, tanto en realidad como en la realidad. Por lo que la <<Comprensión no es pues ni ciencia comprensora, ni comprensión nocional, ni interpretación de sentido. Es un modo especial de inteligir. >>⁸³² Y consiste en << [...] se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es. >>⁸³³ A esto el pensador easonense afirma <<Comprender es inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es. >>⁸³⁴ Es decir, en la distanciaci3n de lo real se intelige su estructura, y con el retorno se recupera lo que quedo distanciado: la estructuraci3n. Es decir, se va en la inteligencia para actualizar la estructura de lo real a la realidad en profundidad partiendo de la apertura de la realidad campal y se regresa la misma inteligencia, y en una tercera actualizaci3n, para actualizar la estructuraci3n de esta realidad. Esto que describe el maestro donostiarra, que es la compresi3n de la realidad, no s3lo se puede

⁸³² IRA p.332

⁸³³ *Idem*

⁸³⁴ IRA p.334

aplicar a la filosofía, sino a la ciencia, el arte, la teología, entre otras disciplinas que hayan llegado al conocimiento desde su esbozo de la realidad de lo real. Así recalca Zubiri, que la ciencia no explica, sino comprende, el arte no sólo es creación, sino comprende, por lo que la filosofía no sólo se puede adjudicar una comprensión de la realidad, sino que las disciplinas que conocen también comprenden al realizar este regreso de la estructura de la realidad a la estructuración de lo real. Con esto se puede decir, que la cuestión que planteamos anteriormente sobre si la filosofía tiene un conocimiento de la realidad, se puede responder que si tiene una comprensión de la realidad, tiene un conocimiento de la realidad. Porque sin conocimiento, y sin las actualizaciones previas, no se puede dar la comprensión como una tercera actualización de lo real.

Pero, se puede plantear la cuestión que radicaría en ¿cómo se da entonces este conocimiento y comprensión filosófica, dado que Zubiri no da ejemplos, ni indicios como los da del arte o la teología, pero que no lo hace con la filosofía? La respuesta es precisamente su descripción del acto intelectual en cuanto intelectual, es decir, que lo que está describiendo es precisamente la comprensión que tuvo del acto intelectual en su esencia. La descripción en *Inteligencia sentiente* es el ejemplo de la comprensión filosófica del acto intelectual, porque está mostrando la esencia de este acto y esto corresponde a la filosofía, en cuanto muestra la estructura radical de la realidad, en este caso, está mostrando la estructura radical del acto intelectual, que es la inteligencia sentiente.

Pero se puede aún objetar que la ciencia también busca conocer la fundamentalidad de la realidad y con ello comprender esta realidad, entonces ¿cuál es la diferencia entre estos conocimientos y comprensiones si todas buscan la fundamentalidad de la realidad? La misma descripción del acto intelectual que da Zubiri, nos da la respuesta y es que la filosofía y, por ejemplo, la ciencia, si bien marchan desde la realidad campal y con la cual crean sus esbozos para llegar a un conocimiento, es la filosofía en la cual se opera, aunque en esto no lo describa en *Inteligencia sentiente*, pero nos da los elementos para afirmarlo así, una transcendencia en la misma realidad. Es decir, la filosofía parte de los conocimientos tanto artísticos, científicos, teológicos y va aún más a la realidad en

la realidad. A esta transcendentalidad del conocimiento que las disciplinas le han mostrado en la misma realidad, es a lo que Zubiri ha dado el nombre de metafísica. Por lo que para él la filosofía es metafísica, porque trasciende en la realidad misma y va en marcha en pos de una fundamentalidad más profunda y radical, es decir, va a una estructura radical que las demás disciplinas no pueden llegar porque sus esbozos les permiten el conocimiento que la estructura de este le ha permitido. Es decir, el conocimiento científico es así porque la estructura de su conocimiento le posibilita a ello, es lo que él remarca con los esbozos, métodos y experiencias que la ciencia realiza para llegar a la verdad de realidad, que en su estructura de conocimiento le va en ella. Respecto a la filosofía se operaría partiendo de los conocimientos de estas disciplinas como esbozos para ir marchando en su propia estructura filosófica, la cual es, la estructura formal en la filosofía en cuanto un conocimiento transcendental.. Por lo cual, también la filosofía respetaría la estructura del conocimiento que Zubiri muestra para la ciencia o el arte, nada más que partiría de los conocimientos de estas disciplinas para trascenderlos. Pero si el maestro donostiarra no muestra cómo se puede dar un conocimiento filosófico en *Inteligencia sentiente*, ¿cómo podríamos mostrar que lo que él describe como la estructura formal del conocimiento también se puede aplicar a la filosofía? Está claro que el problema radica precisamente en este conocimiento filosófico, y no en la comprensión, dado que la comprensión no se puede dar sin el conocimiento. Si mostramos que hay un conocimiento filosófico con ello también mostraremos que hay una comprensión filosófica.

Como ya habíamos dicho, la descripción que da Zubiri en *Inteligencia sentiente* del acto intelectual en cuanto a su esencia es ya un ejercicio filosófico, un ejemplo de lo podemos considerar un conocimiento filosófico y por lo tanto podríamos decir un producto de su conocimiento filosófico. Ante esto, ¿cómo lo sabemos? Si partimos de lo que él nos ha mostrado de la estructura del conocimiento cabe mostrar si esto se aplica a la filosofía. Tomando como ejemplo la *Inteligencia sentiente* podemos ver que los momentos constitutivos del conocimiento se aplican al modo en que va describiendo el acto intelectual. Pues, hay un objetualidad, que es el acto intelectual, hay un método que es el talitativo-

transcendental y una verdad racional que se justifica con la actualización de la realidad en la misma impresión de realidad en sus diferentes actualizaciones y de ahí la verdad real, verdad dual y verdad racional. Como ya hemos ido viendo, al momento de ir describiendo el pensador español este acto va ejerciendo un método y este es el talitativo-transcendental. Por lo que este camino de ir describiendo y los momentos metódicos que incluye son parte de un camino filosófico que adquiere el rango de conocimiento filosófico. Esto se da porque este método es parte de los momentos de la estructura del conocimiento que él mismo muestra en *Inteligencia sentiente*, por lo cual si el filósofo easonense hace filosofía en esta descripción intelectual es porque el conocimiento que está proponiendo es filosófico, y esto lo logra, porque es transcendental. Cuando dijimos que el conocimiento filosófico parte de los conocimientos de la ciencia o el arte es porque los está trascendiendo, y esto lo hace en su método o camino por el cual va a conocer transcendentalmente. Por lo que la transcendentalidad de la filosofía radica precisamente en el método que lo lleva a la estructura radical como actividad de conocimiento. Este conocimiento es transcendental por su método. El filósofo easonense muestra esto con su misma obra cuando la vislumbra desde su método talitativo-transcendental. Por eso, la filosofía para él parte de los conocimientos de las disciplinas, por ejemplo, científicas, porque esto es parte del método del conocimiento filosófico. Este conocimiento científico se da en el mismo método de un modo que se puede considerar como esbozos, con la cual la experiencia en la filosofía es la que da la transcendentalidad. Este pensamiento lo muestra con la descripción del hecho intelectual. Por eso su método talitativo transcendental explica su filosofía y la pertinencia de que posiblemente se pueda hablar en su caso, y en su filosofía, de un conocimiento filosófico.

Pero se puede aún, objetar que si ¿este método talitativo-transcendental es lo que da al conocimiento el nombre de filosófico? Esto cabe en la filosofía zubiriana. Este método es un ejemplo de su filosofía, de su conocimiento filosófico particular, el de Zubiri y no otros. Por ejemplo, Kant tendría su propio conocimiento filosófico, y con ello tendría que mostrarse que la estructura formal que describe Zubiri se aplica al conocer kantiano. Pero entonces ¿qué hay en el método para

que se diga que es filosofía? Es la trascendentalidad. Esto es lo que marca el mismo Zubiri cuando vislumbra la metafísica como filosofía, la trascendentalidad. Es decir, la filosofía, según la concepción zubiriana, es trascendentalidad. Así que en esta se da precisamente el método del conocimiento filosófico. Y lo que se trasciende es el conocimiento de las demás disciplinas para comprender la estructuración radical. Aquí, ya se enclava la comprensión por lo cual la filosofía es reconocida. Es decir, es en la comprensión donde se muestra que la filosofía comprende la estructuración de la realidad de un modo radical. Y este consiste en que para llegar a la estructura radical que ahora comprende como estructuración tuvo en su conocimiento que trascender en la realidad misma los conocimientos que las otras disciplinas procuraron de la fundamentalidad de la realidad. Por lo cual se puede suponer que la ciencia, ante la filosofía, no llega a la fundamentalidad de la realidad, lo cual, no es pertinente sostenerlo, pues la descripción zubiriana nos muestra que las disciplinas en su actividad del conocer van en búsqueda, desde sus propios esbozos, a la fundamentalidad de la realidad. Es decir, que en el maestro easonense no hay <<el conocimiento>>, ni mucho menos, el <<conocimiento científico>> es el <<canon>> de lo que <<debe ser>> el conocimiento, sino que hay conocimientos de la realidad y esto, dependiendo de la actividad de conocimiento de cada disciplina. Para la filosofía se puede suponer un privilegio, pero ésta entra como una manera de conocer, pero nada más, que es trascendental. Esto trascendental es precisamente lo que caracteriza a este conocimiento, por lo cual esta trascendentalidad se da en el mismo método filosófico al trascender en la misma realidad los conocimientos científicos o artísticos o teológicos. Esto que puede iniciarse desde el mismo esbozo, cuando la filosofía cambia de actitud y en de un modo trascendente considera el conocimiento de las demás disciplinas como talidades las cuales puede en función trascendental trascender trascendentalmente, y con esto, puede proseguir con el despliegue metódico que marca la estructura del conocimiento.

Para mostrar cómo es posible un conocimiento filosófico desde la talidad-trascendentalidad como experiencia del método estructural del conocimiento, recurramos a como presenta Zubiri la experiencia teologal en su curso de 1971 *El*

problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo: <<La vida humana en su plenitud es, por ello, última y radicalmente, experiencia teologal de la persona. Aquí, experiencia significa probación física y manifestativa de algo real, en nuestro caso Dios, en nuestra opción. >>⁸³⁵ Con esto podemos decir que también la experiencia teologal hace la probación física de la realidad en sus tres modos, donde el hombre se realiza: <<en>> (ultimidad), <<desde>> (posibilitancia) y <<por>> (impelencia) la realidad actualizada en aprehensión. Este carácter fundamental de la realidad le llama el <<poder de lo real>>, y este nos religa a la realidad, a esto le nombra <<religación>>. El maestro easonense nos indica cómo se presenta esta experiencia del poder de la realidad como religación: << [...] lo que llamamos la experiencia es la realización de mis posibilidades. [...] el intento de que se realicen [...] es lo que constituye la probación física de lo real. Experiencia es probación física de realidad. >> Y continúa Zubiri <<La religación en que estoy constituido es la experiencia misma del poder de la realidad [...] El poder de lo real es experimentado en la vida en la formación misma del Yo. [...] La religación no es otra cosa sino la experiencia de la realidad como poder. >>⁸³⁶

Respecto a la filosofía también se puede decir que hace una experiencia, nada más que esta es de transcendentalidad, y la hace la inteligencia sentiente partiendo en función transcendental de la talidad de la realidad. Es la posibilidad que me da talidad de la realidad que en función transcendental me instale en la transcendentalidad de la realidad. Es decir, la probación física de la realidad es la transcendentalidad de la realidad. Ahora bien, es la ciencia la que me da esta talidad, no en modo de contenido sino de talidad, es decir, la talidad representaría la comprensión científica del contenido de lo real que la ciencia comprende desde la realidad en su fundamentalidad, por eso la filosofía parte del conocimiento científico en cuanto talidad de la cosa real. Esta talidad contendría la comprensión de la ciencia de su conocimiento científico de la fundamentalidad de la realidad. De aquí que la experiencia de la filosofía es transcendental por la función transcendental de la talidad de la cosa real. Por eso podemos afirmar que la

⁸³⁵ PTH: DRC p.30

⁸³⁶ PTH: DRC p.68-69

filosofía es conocimiento en cuanto en el momento de su método realiza la experiencia transcendental de la talidad en función transcendental, al cabo esto es lo que el filósofo easonense nos afirma que hace la metafísica en *Sobre la esencia* y el mismo la desarrolla en su obra.

Por colocar un ejemplo de la obra zubiriana, si se toma la afirmación <<La inteligencia sentiente en función transcendental determina esa forma de realidad que llamo personeidad. >>⁸³⁷ Esta afirmación se logra comprender desde una experiencia transcendental, es decir, a esta afirmación le subyace metódicamente una experiencia de la transcendentalidad del hombre: esta es la personeidad. Ésta se logra según esta afirmación por la función transcendental que hace la inteligencia sentiente, pero esto es claro si atendemos que la inteligencia está realizando la experiencia transcendental que parte de la talidad y en función transcendental se aposenta en la transcendentalidad de esta talidad. Es la personeidad la transcendentalidad de la talidad del hombre que la experiencia le permite a Zubiri afirmar esto. La personeidad es una categoría que es transcendental en cuanto es producto de la experiencia transcendental de la razón inquiriente. Por eso, esta afirmación por la personeidad se puede comprender metódicamente porque le subyace la experiencia que el mismo Zubiri realiza en una experiencia transcendental, pero ésta está enclavada en el método como momento del conocimiento, y este método no es otro, que el talitativo-transcendental.

Pero prosiguiendo el pensamiento zubiriano, esta metafísica no se aparta de la realidad sino que está en esta realidad por la impresión de realidad que hace que la inteligencia se mantenga retenido en y por la realidad, esto es el saber para este pensamiento: retinencia en y por la realidad que mantiene al hombre por su inteligencia sentiente <<en>> la realidad. Este saber de la filosofía es un saber transcendental porque precisamente la inteligencia sabe en y por la realidad transcendentalmente. Pero también con este saber conlleva que la filosofía en su experiencia en lo transcendental sea físico y esto porque <<Con su inteligencia, el hombre no simplemente está aprehendiendo el término de su intelección, sino que

⁸³⁷ HyD p.353

está físicamente en ello. >>⁸³⁸ Si la metafísica es una experiencia de la inteligencia que se hace en la realidad y ésta es impresa realmente en aprehensión primordial y físicamente, entonces la filosofía como experiencia, se da en la realidad física y transcendentamente en la realidad. Por eso la metafísica de Zubiri es <<lo físico mismo como trans>>.⁸³⁹ De aquí que cuando declara este pensador que la metafísica es la mostración descriptiva de la estructura del <<de suyo>> o transcendental este <<de suyo>> <<se trata de una unidad física de realidad>>⁸⁴⁰ porque la experiencia transcendental no se ha salido de la realidad sino va en marcha a la fundamentalidad transcendental de la realidad o <<de suyo>> y porque la inteligencia sentiente lo ha instalado en la realidad para transcendentamente describa la fundamentalidad como transcendentalidad de la realidad. Es decir, la filosofía se mantiene en lo físico y hace que sea una física trans. Por lo tanto, el conocimiento filosófico en la filosofía zubiriana, aplicada a esta, es un conocimiento físico en trans, de ahí que sea una metafísica que se mantiene físicamente en la realidad o mundanidad y marche transcendentamente en lo físico. Por eso, si se quiere aplicar lo que describe esta noología de la estructura del conocimiento a la misma filosofía zubiriana, esta resulta ser una física de lo trans.

En el desarrollo de la obra zubiriana está física de lo trans o experiencia de la transcendentalidad de la realidad en el mundo se muestra en una metafísica intramundana y en una metafísica pos-mundana, esto le hace decir que: <<Lo que formal y primariamente es la Metafísica es una Metafísica intramundana, una Metafísica de las realidades que efectivamente constituyen el Mundo >>.⁸⁴¹ Es decir, la metafísica intramundana es la experiencia de la realidad transcendentamente y la metafísica pos-mundana es experiencia transcendente. La primera marcha a la fundamentalidad o profundidad de la realidad de un modo transcendental, el segundo, marcha a la realidad en transcendencia. Son aspectos distintos, pues la transcendentalidad me instala al <<de suyo>> de lo real y lo

⁸³⁸ HR y I p.115-116

⁸³⁹ IRE p.129

⁸⁴⁰ IRE p.153

⁸⁴¹ ETM p.289

transcendente a Dios. Los dos van al fundamento de la realidad, igual que la ciencia o el arte, los dos comprenden como estas disciplinas, pero la experiencia y, con ello, el método, es lo que los diferencia.

Ante todo lo dicho, nos arroja una conclusión donde nos muestra que la filosofía es un conocimiento que respeta la descripción de la estructura formal del conocimiento hecha por el maestro easonense, y en la cual en su momento metódico resulta que aplicado a su filosofía resulta que se puede afirmar que hay un método talitativo-transcendental.

Con esto queremos decir que la estructura formal del conocimiento en cuanto filosófica se puede aplicar en el propio pensamiento zubiriano, con el ejemplo de la descripción del hecho del acto intelectual, el cual en la descripción resulta mostrarse como inteligencia sentiente. Ahora cabe ver si lo que muestra en la descripción de la estructura formal del conocimiento, se puede aplicar a cualquier filósofo y decir si su pensamiento es conocimiento. Y también, si siguiendo esta estructura del conocer se puede lograr un conocimiento filosófico. Estas cuestiones surgen porque en *Inteligencia sentiente* el maestro español no da ejemplos de si se puede mencionar un conocimiento filosófico. Ante lo cual, lo único que se nos muestra ante esta cuestión es el propio pensamiento zubiriano, que al seguir una lectura cronológica de su obra, nos arroja, que este conocimiento filosófico, se puede aplicar a su pensamiento y afirmar que en éste hay un conocimiento filosófico. Lo que puede mostrar esto es precisamente su método talitativo-transcendental que al considerarse como momento de la estructura de conocimiento nos puede arrojar la mostración de este conocimiento.

• • • • • • •

Después de abordar este inciso y mostrar que la noología, en cuanto despliegue intelectual y sus modalizaciones de la actualización de la realidad en ella, no puede considerarse una fenomenología husserliana, cabe, todavía, mostrar si esta noología, en cuanto acto intelectual de actualización de lo real, es

una fenomenología hegeliana, tal y como éste la muestra en la configuración del espíritu para llegar a la ciencia.

Ya Zubiri en *Inteligencia sentiente* —respecto a la razón sentiente como una marcha a la realidad-fundamental de la realidad campal, tomada como objetualidad— se desmarca de la pretensión de que su noología sea una fenomenología hegeliana: << [...] la realidad es <constitutivamente> (no sólo de hecho) abierta. Pero además la intelección misma como mera actualización de lo real es también constitutivamente abierta. No puede pretenderse con Hegel que cada nivel de conciencia sea una mera y progresiva manifestación (fenómeno) de lo absoluto como espíritu, es decir, un despliegue hacia el saber absoluto. La marcha de la intelección no es, ni puede ser, una <fenomenología del espíritu>. >>⁸⁴² Aunque el mismo filósofo español señale el desmarque, es pertinente considerar <<todo>> el despliegue intelectual que describe en su noología y no sólo la marcha de la razón. Pues si bien, la meta para uno es el saber absoluto y para el otro <<la>> realidad es abierta y transcendental, y por lo tanto son distintos, es pertinente atender los despliegues que describen para llegar a esto, sea el inteligir para Zubiri o la conciencia para Hegel. Es el desplegar y sus momentos donde hay que aclarar el distingo entre estos pensadores.

A simple consideración puede rechazarse esta comparación, pues lo que muestra Hegel para la conciencia natural y su llegada al saber absoluto es diferente a lo que muestra Zubiri en la descripción del hecho intelectual. Sin detenernos en la mostración, pues no es nuestro propósito hacerlo para este trabajo, podemos partir que este simple rechazo solo considera la mostración del despliegue de la conciencia por un lado, del hegeliano, y la actualización de lo real en la inteligencia por otro, del lado zubiriano. Si tomamos así las mostraciones que hacen estos filósofos, es claro que son divergentes, pues dejando de lado que Hegel parte de la conciencia y Zubiri del acto aprehensor de la inteligencia, las modalizaciones de la inteligencia son diferentes a las configuraciones de la conciencia. Y son diferentes porque la manera de responder a la cuestión por la verdad de las cosas es distinta. Esto que pareciera una ingenuidad nos plantea el

⁸⁴² IRA p.168

punto de convergencia por el cual sus proyectos responden a una cuestión que viene rodando desde los albores de la filosofía: << Es natural pensar que, la filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento. >>⁸⁴³ Si bien, el filósofo easonense se desmarca de este previo ponerse de acuerdo del conocimiento de la cosa, en el Prólogo de *Inteligencia sentiente*, y afirma una congeneidad entre la inteligencia y la realidad, donde ambos se dan en actualización, y no hay separación; Hegel hace lo mismo al hacer la crítica del conocimiento, como instrumento y como medio, y al presentar la manifestación de la cosa en la conciencia en y para sí cuya expresión es el saber tal y como se manifiesta.⁸⁴⁴ Este tal y como se manifiesta salvaría la consideración del medio e instrumento del conocimiento, es decir, no habría fisura entre el sujeto y el objeto. Este en y para sí, que expresaría la unidad sujeto-objeto, es la consideración por la cual Hegel muestra en una fenomenología del espíritu que partir de la cosa tal y como se me manifiesta, y seguir el camino dialéctico de las configuraciones de este espíritu, me llevaría al saber absoluto de esto que se me da tal y como se manifiesta.

Como se ve, el camino hegeliano y zubiriano para responder a la cuestión por la verdad de la cosa es divergente, pero la cuestión y la consideración de que la cosa se da tal y como se manifiesta, sea en la conciencia, Hegel, o en la aprehensión primordial, en Zubiri, es convergente. Esta convergencia radica precisamente en que el maestro donostiarra, con su noología, continúa con la cuestión de la verdad de las cosas: qué sean estas cosas en su radicalidad. Esto, que es una cuestión de los inicios de la filosofía, lo aborda en su noología partiendo de la consideración mostrada talitativa-transcendentalmente como la congeneidad de la realidad y la inteligencia —de aquí su diferencia con Hegel que utiliza la dialéctica para mostrar el camino del espíritu al saber absoluto—. Esta unidad congénere que el pensador español muestra en *Inteligencia sentiente* es, en cierto modo, continuación de la consideración hegeliana por una unidad de

⁸⁴³ Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, C.F.E. 2012, p.51

⁸⁴⁴ Cfr. *Ibidem*; p.54

conciencia y cosa. Si bien, los términos y la justificación que realiza Zubiri es divergente a la hegeliana, parte de que en el conocimiento no hay un medio o instrumento para acceder a la cosa por parte de la inteligencia, y sí una actualización de lo real en la inteligencia por una aprehensión de ésta que conlleva no justificar esta actualización por una teoría del conocimiento, sino por una congeneidad de la real y la inteligencia. Esto hace suponer que en él hay un cierto influjo hegeliano en cuanto parte, el pensador español, por la congeneidad y en ella, en la actualización de la realidad en la inteligencia, se da la realidad tal y como se manifiesta. Por lo cual no hay para Zubiri cosa en sí, ni fenómeno, sino la cosa tal y como se me manifiesta.

Ahora bien, este posible influjo hegeliano sobre la noología, en cuanto que en ésta hay una unidad de la inteligencia y la realidad en la actualización, es diferente en el modo en que se muestra el despliegue de la inteligencia o la conciencia y el método que utiliza, tanto Hegel y Zubiri, para mostrar este despliegue. Esto hace que en la noología no se pueda afirmar que la mostración de las modalizaciones intelectivas sean las configuraciones del espíritu hegeliano, por lo cual no se puede afirmar que la noología zubiriana sea una fenomenología hegeliana.

c) La implicación de la noología en el método zubiriano.

Si lo que hace Zubiri en *Inteligencia sentiente* es una noología y sus comentaristas principalmente Diego Gracia declara que lo que hace con esta noología es una fenomenología radical en cuanto parte no de la conciencia, sino que de algo más radical que es la aprehensión y de ahí que radicalidad alcance su expresión en que no haya una intencionalidad, sino una actualización, una noergía, es decir, es una fenomenología que en cierto modo no es husserliana y no lo es porque es radical y es radical porque parte de algo que posibilita tanto la conciencia como el distingo del nóema y nóesis; entonces a todo esto:

Se parte de que el método talitativo-transcendental cubre en cierto modo a la noología y esto porque el método como camino que es recorre todo el pensar

zubiriano, pero si hay en *Inteligencia sentiente* una fenomenología como considera Diego Gracia, entonces cabe dos posibilidades:

- a) que el método talitativo-transcendental sea una fenomenología cuya consecuencia sea la *Inteligencia sentiente*;
- b) que el método talitativo-transcendental no sea una irrupción en su método talitativo-transcendental, es decir, un método dentro de su método talitativo-transcendental.

Si es a) entonces tenemos dos posiciones:

i) Lo expuesto por Zubiri en *Inteligencia sentiente* es el camino por el cual ha emprendido <<metódicamente>> toda su reflexión nada más que en *Inteligencia sentiente* lo muestra con el acto intelectual que va describiendo. Es ese acto que él mismo fue haciendo en el transcurso de su obra, es decir, él nos muestra en *Inteligencia sentiente* el acto intelectual que llevó a cabo en su obra. Pero esto tiene dos cuestiones:

I.O es el acto intelectual que él está realizando;

II. o como él dice es el acto intelectual que cualquier hombre realiza y él sólo describe. Diego Gracia lo expresa: <<Toda su obra no tiene otro objeto que el de llevarnos de la mano hasta la experiencia que él considera original y básica, a fin de que podamos rehacer en nosotros mismos el proceso y comprobar si, efectivamente, es original y básica y, sobre todo, si está bien descrita, o si nos vemos obligados a rectificar la descripción. >>⁸⁴⁵;

ii) que esta fenomenología radical mostrada en *Inteligencia sentiente* sea parte del método talitativo-transcendental.

Como hemos recorrido cronológicamente el método talitativo-transcendental es consecuente que la posibilidad ii) sea radical o cualquier modo de hacer fenomenología es parte de ese método en cuanto es parte de la obra zubiriana. Ahora bien tanto i) como ii) se pueden mostrar en un primer momento siguiendo cronológicamente el método proseguido por Zubiri. En un segundo momento se va

⁸⁴⁵ Diego Gracia. <<La madurez de Zubiri (1960-1983). Capítulo 30 >> En: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.749

de *Inteligencia sentiente* a la obra zubiriana para mostrar si procedió en cuanto acto intelectual descrito por él a su misma obra. Por lo tanto hay que mostrar:

A) La posición de la noología en cuanto despliegue metódico en el método talitativo-transcendental. Dado que la noología responde a un método proseguido por Zubiri —para toda su obra—, esto respondería el mostrar si en el método talitativo transcendental hay una irrupción de un proceso llamado fenomenológico o si éste es prosecución de aquel;

B) repercusiones de este despliegue metódico de la consideración de la inteligencia sentiente en el método talitativo-transcendental.

Respecto al punto A) hay que afirmar que la noología en cuanto el despliegue modal que el pensador donostiarra describe en *Inteligencia sentiente* lo hemos tomado como camino que nos lleva a la esencia de la realidad. En esto en su obra *Inteligencia sentiente* muestra descriptivamente este camino. Por lo que no tenemos que glosar ni citar esta descripción, sino hay que tomar la descripción modal del acto intelectual como método que nos lleva la estructura radical de la cosa que en su caso es la esencia de la realidad. Ya en el apartado anterior tuvimos que mostrar que este camino no es fenomenológico, ni husserliano, ni heideggeriano, el primero, porque Zubiri se encarga, en el primer capítulo de *Inteligencia y realidad*, de desmarcarse de las categorías que pudieran llevar a una filosofía fenomenológica. Aunque el filósofo easonense no niegue la fenomenología husserliana como método, no la afirma. Y esto porque metódicamente presupone, aunque no lo declare, el ejercicio fenomenológico como método para ir depurando su descripción, aquí se enclava su método talitativo-transcendental. Cosa que en apartados anteriores hemos señalado.

Pero como tomamos el despliegue de la inteligencia como método, hemos ido mostrando que no hay en este un método fenomenológico ni husserliano, por la justificación antes dicha, ni heideggeriano, y esto, aunque no nos hemos detenido en mostrarlo, es pertinente señalar el desmarcarse que el pensador donostiarra hace, en cuanto al empezar *Inteligencia sentiente* no evoca a Heidegger, sino a Husserl. Esto queda justificado por el desmarque y la diferencia que el prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* hace respecto Heidegger y

también porque en *Inteligencia sentiente* se encarga de ir diferenciando la realidad y el ser, y esto no sólo con Heidegger, sino con la tradición ontológica y metafísica. Pero hay un motivo por el cual no nos hemos detenido en justificar a Zubiri ante Heidegger, y este consiste en que el mismo pensador donostiarra al momento de presentar la realidad como lo más radical de la cosa ya está desmarcándose del ser del ente de Heidegger. Esto ya lo había justificado en *Sobre la esencia*, por eso no se va deteniendo en ello y además porque su objetivo es precisamente describir un acto intelectual caso que en el pensamiento heideggeriano no se deja mostrar tan claramente, dado que su problema era más ontológico. Esto justifica porque el maestro donostiarra se desmarque al iniciar *Inteligencia sentiente* de Husserl y no de Heidegger, porque lo que va a describir es el acto intelectual mismo. Cuando aborda la cuestión del ser y lo real, si se va desmarcando de Heidegger. Por eso nosotros no nos detenemos en esto porque nuestro objetivo es plantear este despliegue intelectual como método.

Al ir mostrando algunas afirmaciones en las cuales se señala este despliegue se nos ha ido mostrando, que este acto intelectual considerado como un camino, no es fenomenología. Pero se puede señalar que posiblemente es una fenomenología transformada en una fenomenología desde las categorías zubirianas, y esto porque al vaciar las categorías husserlianas de intencionalidad, reducción y conciencia, y al incorporarlas en su noología dotándolas de un significado al servicio de este acto, entonces se puede mencionar que se está ante una nueva fenomenología vertida y dotada con categorías zubirianos, ante esto no es posible afirmar, que considerando la inteligencia sentiente como un camino que me lleve a actualizar la esencia de la cosa, se pueda considerar una fenomenología, es decir, no por cambiar categorías y pretender un camino se está inaugurando una fenomenología. Lo que nos arroja esta consideración de una posible fenomenología es que la inteligencia sentiente como camino, que nos actualiza la fundamentalidad de la realidad en sus modos intelectivos, es precisamente un camino intelectual que nos describe el pensador easonense como sentiente y físico; es un acto del inteligir sentiente. Esto que Zubiri considera un hecho es la descripción no sólo de un acto del hecho intelectual, sino un

camino un método que muestra cómo inteligimos y que es sentientemente. Esto que no parece una novedad, dado que sus descripciones lo muestran, es acto intelectual que se puede considerar como un método y que no es fenomenológico.

Pero entonces ¿cómo nombrar este método? ¿Por qué Diego Gracia señala que en *Inteligencia sentiente* hay una fenomenología radical? Esto encuentra claridad si consideramos no la inteligencia sentiente como método, sino que el método que ejerce Zubiri para ir describiendo este acto intelectual. Entonces sí encontramos una fenomenología, tanto husserliana como una <<fenomenología zubiriana>> —afirmación que en el transcurso de este capítulo estamos justificando—. Esto que hemos ido manejando como método talitativo-transcendental es el método que está en el fondo de esta descripción del acto intelectual. Por lo que tenemos, que si bien, Diego Gracia afirma que hay una fenomenología radical en Zubiri, esto, lo hace porque lo está considerando como el método que posibilita ir describiendo este acto, pero que Gracia no despliega en su totalidad, y la cual justifica, porque siguiendo el desmarque que el maestro donostiarra va haciendo de Husserl, entonces tanto la aprehensión de la realidad como la actualización son radicales en cuanto anteceden a las categorías husserlianas. Esto le hace decir que Zubiri va desplegando una fenomenología radical. Pero como hemos ido mostrando en este trabajo esta radicalidad le antecede un método fenomenológico husserliano, el cual le posibilita mostrar sus categorías principales como realidad y aprehensión. Pero también al considerar el método talitativo-transcendental como consecución de este método fenomenológico se nos han ido mostrando algunos elementos por lo cual podemos afirmar que estamos ante una fenomenología de corte zubiriana. La radicalidad no la afirmamos todavía, sino que como tendremos que mostrar, este método talitativo-transcendental es un nuevo modo de fenomenología.

En consideración de Gracia la noología es una fenomenología radical, pero como mostramos, esta consideración es justificada por el desmarque que hace Zubiri de Husserl, y con esto se puede pensar que se está ante una nueva fenomenología. La fenomenología radical, si seguimos a Gracia, no consistiría en tomar al acto intelectual y su despliegue como fenomenología, sino como una

fenomenología que me lleva a la descripción de este acto. Esto parece ser lo que Gracia afirma, pero al no desplegar suficientemente en qué consiste esta fenomenología radical, y solo apelando a la radicalidad de las categorías como aprehensión y formalidad como radicales, no es suficiente para afirmar que a esta descripción que hace el pensador easonense le provenga de una fenomenología radical, por lo que ante esta falta de desarrollo, por parte de Gracia, de esta fenomenología radical y encontrando en cambio, desde en una lectura cronológica de su obra, que se ha desplegado un método talitativo-transcendental, por lo tanto a esta descripción de este acto intelectual le pertenece un método talitativo-transcendental y no el radical que sugiere Diego Gracia.

Por lo anterior, hay que afirmar que el acto intelectual considerado como método, no es fenomenología, sino un camino que va mostrando el filósofo easonense para actualizar la fundamentalidad de la realidad, pero el método por el cual va a describir y desplegar este acto intelectual, en cuanto a la demostración de un hecho, este se lleva a cabo por el método talitativo-transcendental.

Esto nos lleva a contestar al inciso B) Repercusiones de este despliegue metódico de la consideración de la inteligencia sentiente en el método talitativo-transcendental.

Estas repercusiones consisten, en lo que ya hemos ido mostrando en este trabajo, que al ir presentando el filósofo easonense sus descripciones de este acto intelectual, también va mostrando el método talitativo-transcendental. Esto es, cuando va realizando la misma descripción plasmando afirmaciones, considerando este método, pueden adquirir claridad en cuanto al método que está permitiendo esta afirmación, y no tanto en el contenido, pues este está plasmado en la misma descripción, y en la cual él ha sido muy pertinente en la claridad de la expresión. Es decir, que la descripción de este acto es ejemplo de cómo se despliega el método talitativo-transcendental.

Pero también se puede considerar este acto intelectual como camino, no fenomenológico, sino como un camino para actualizar la profundidad de la realidad. En esto es cuando adquiere claridad el mismo método talitativo-transcendental, porque entonces en este método no sólo se considera la

descripción o la estructuras que se describen, sino que si tomamos este acto intelectual como un acto el cual me permite conocer, comprender y entender la realidad incorporado al método talitativo-transcendental, entonces se aloja en este método como un acto que se puede suponer, y el cual llevó a cabo Zubiri para ir a la talidad y transcendentalidad de la cosa. Es decir, no negamos los elementos que hemos ido mostrando en este trabajo en los cuales se presentan el método zubiriano, sino que este acto intelectual es incorporado en este método como acto intelectual sentiente, tal como él lo muestra. Es decir, que estamos suponiendo que el filósofo easonense al ir desplegando su método también iba ejecutando este acto intelectual. Por lo cual, la descripción de este acto realizada por él es la descripción de un elemento de su mismo método. Lo cual hace que tengamos la descripción de un momento metódico por el momento total. Es decir, se describe una parte del método zubiriano por el método total o talitativo-transcendental. Esto se justifica, porque si preguntamos cómo pudo el pensador donostiarra presentar la estructura talitativa o transcendental de las realidades que va describiendo en sus cursos y libros, podemos contentar que gracias al método talitativo-transcendental, pero esto conlleva también incluir como momento constitutivo de este método el acto intelectual sentiente. Por ejemplo, tanto la comprensión y el entendimiento como los describe en *Inteligencia sentiente* pueden justificar cómo Zubiri presenta las estructuras de la noología, en el caso del sentir. Aquí está la ayuda del conocimiento científico, pero también está el entendimiento en la incorporación a su noología de este elemento constitutivo de la estructura de la intelección.

Por esto podemos afirmar que la intelección sentiente, en cuanto acto y camino, es un elemento del método talitativo-transcendental, y esto, en cuanto se considera precisamente como un acto intelectual que le lleva al pensador easonense a la descripción de las realidades. Pero no hay que olvidar que este acto, en cuanto camino, es un elemento de un camino total. Es decir, el acto intelectual considerado como camino está incorporado como elemento en el método zubiriano.

Ante esto, tenemos un método fenomenológico que antecede a un método que se despliega, y que es el zubiriano, para ir describiendo las estructuras de la realidad, pero en este despliegue metódico, le subyace un elemento metódico que es el acto intelectual sentiente, el cual lo hemos considerado como un camino que me lleva a la actualización de los modos de actualización, y que tomado como un camino intelectual en cuanto acto de inteligir, es incorporado en el método zubiriano. Es decir, tenemos un método previo que posibilita un método, y al cual le subyace como elemento metódico, un método intelectual que encuentra su justificación metódica si lo consideramos desde el método que la envuelve. Por lo tanto, podemos considerar al acto intelectual como un meta método que subyace en un método que permite irlo describiendo.

d) Conclusiones del apartado con sus tres incisos

a) La noología zubiriana no es un método fenomenológico porque él mismo afirma que su descripción es sobre el hecho intelectual tal y como todos lo hacemos. Pero un aspecto es que diga que esta descripción corresponde a un hecho que todos podemos comprender en nosotros mismos y otra cómo la describa utilizando previamente una fenomenología de corte husserliano, y no tanto heideggeriano, que le instale en las reducciones pertinentes. Y a partir de ahí considerar a estas como lo real y físico, caso concreto, el <<de suyo>> y la aprehensión de realidad.

Pero Diego Gracia dice que esta noología hay una fenomenología radical, porque empieza a radicalizar el filósofo donostiarra la conciencia y la intencionalidad. La pregunta a la interpretación de Gracia es ¿Cómo lleva a cabo Zubiri esa radicalización, qué método está utilizando para radicalizar esto? Se puede responder que el mismo Zubiri se encarga en el primer capítulo de *Inteligencia y realidad* de radicalizar su postura ante Husserl, pero la pregunta sigue sin responderse ¿Qué método está utilizando el pensador easonense para llevar a cabo esta radicalización? Parece que no es otro que una fenomenología husserliana, que lo instala en la presunta radicalidad. Una cosa es la

fenomenología que lleva a Zubiri a instalarse en la radicalidad y otro método es el que lo lleva a describir esta noología. Pero si nos atenemos a la misma noología, ésta no es una fenomenología en su despliegue. Aunque en la misma noología se presente, como momento del conocimiento, un método, este no tiene que ver con una fenomenología. El método que lleva a la descripción de la noología es talitativo-transcendental. El método previo, que posibilita empezar este método zubiriano, es un método fenomenológico de corte husserliano. La noología no es ni método fenomenológico ni es totalmente método talitativo-transcendental, sino la noología, como acto intelectual, es parte de este método zubiriano.

Regresando a que la noología no es una fenomenología, esto puede quedar claro si lo que buscamos es el comprender la transcendentalidad de lo real en cuanto realidad. Pues para el pensador donostiarra se da desde una impresión sentiente, este remite <<hacia>> esa comprensión de lo estructurante de la transcendentalidad, es decir, que el maestro easonense describe este acto intelectual como hecho, como algo que a todos nos sucede y podemos comprender. Como algo real y físico en el cual ya estamos instalados por la aprehensión primordial de realidad. Para Husserl, no, para que evidenciamos ese sentido del fenómeno hay que cambiar, de una actitud natural a una fenomenológica, y donde por medio de una *epoché* me instale en una reducción donde la correlación nóesis-nóema me permita evidenciar este sentido.

Ante esto, la pregunta recae si Zubiri utiliza una fenomenología y no un método talitativo-transcendental —no la fenomenología anterior que es la que lo instala en el hecho— para describir este hecho, entonces si suponemos que hace fenomenología, este hecho se lo toma como fenómeno. Pero con esto ya entraríamos a la cuestión de si, el método talitativo-transcendental es una fenomenología, y si lo es, de que tipo, o si es un modo ramificado de hacer fenomenología.

b) El filósofo easonense presupone metodológicamente consideraciones fenomenológicas, de corte husserliana, para justificar su separación de las categorías husserlianas mismas, por ejemplo, por qué aprehensión y no conciencia; el <<de suyo>> como reducción.

c) El mismo acto intelectual no es fenomenológico en su despliegue porque busca conocer y comprender la cosa-real en impresión transcendental. Con esto abarca el conocimiento y comprensión científica, social, artística, entre otros. Cuando conoce y comprende esta transcendentalidad ya estamos en el quehacer filosófico. Pero esta noología, es física y realmente sentiente en contraste con la fenomenología. Es física porque sucede con carácter presencial en el hombre y real porque es <<de suyo>>. Es decir, lo que hace el maestro donostiarra es describir la esencia del acto intelectual como intelectual-sentiente en su índice biológica y transcendental. Biológica al describir la talidad que le proporciona este conocimiento y comprensión, y transcendental, porque va presentando afirmaciones que trascienden lo talitativo, por ejemplo, la suidad, el mundo o la respectividad de realidad.

d) Utiliza el método talitativo-transcendental al describir ese acto, tanto por las consideraciones previas, como la descripción, es decir, hay un método descriptivo para mostrar este acto, pero esto implica otros pasos metódicos que no aclaran sus comentadores y que encuentran explicación en el método talitativo-transcendental.

Por lo anterior, el método talitativo transcendental incluye el acto intelectual como parte del método en cuanto función transcendental que me lleva a mostrar descriptivamente la estructura transcendental, pues hay que considerar que la inteligencia sentiente es una impresión transcendental, aclararla es el despliegue de los modos intelectivos como el logos y la razón.

La pregunta es si este acto intelectual es mostrado en *Sobre la esencia* y cursos. Por lo que constatamos en un seguimiento de su método que no, es utilizado implícitamente, pues las descripciones transcendentales lo denotan. Es hasta *Inteligencia sentiente* donde lo esclarece, por lo tanto, es hasta *Inteligencia sentiente* donde este acto intelectual es justificado en sus elementos como que parte del método talitativo-transcendental, aunque Zubiri no lo declare, ni lo señale, pero que podemos afirmar, por el seguimiento cronológico de su método talitativo-transcendental.

4.3. Elementos fenomenológicos del método talitativo-transcendental

En este inciso se mostrará el contraste y convergencia —si la hay— entre el método zubiriano y los métodos fenomenológicos de Ortega, Heidegger y Husserl. El orden de aparición se justifica porque el mismo método zubiriano, al irse mostrando en el segundo capítulo, nos ha permitido considerar la importancia de la metodología husserliana a la orteguiana. Este orden de aparición, es por lo tanto, gradual, que va desde rasgos fenomenológicos tomados de Ortega al contraste e influjo del método husserliano.

Ahora bien, también al ir mostrando el método zubiriano nos ha permitido atenernos a lo que consideramos sus mayores influjos fenomenológicos: Husserl, Heidegger y Ortega; por eso apelamos a estos filósofos en este inciso. Pero se cuestionará que los nombres de Scheler y Sartre aparecen en la obra zubiriana o que el magisterio de Noel, con su fenomenología objetiva, es reconocida en el joven Zubiri. Pero aquí hay que responder, porque aparezcan y discuta el pensador donostiarra con ellos, no es justificación de que hayan influido fenomenológicamente en su método o porque haya influido Noel en el joven Zubiri haya perdurado este influjo en toda su obra posterior.⁸⁴⁶ Esto lo constatamos en

⁸⁴⁶ El caso más acusante parecería de un posible influjo de Scheler y su modo de hacer fenomenología en el pensamiento zubiriano. Esto se justificaría por la descripción eidética de las vivencias que Scheler muestra. Esta suposición de un posible influjo scheleriano en el maestro donostiarra queda rota si como hemos ido mostrando para su método lo talitativo-transcendental es el camino que lleva a cabo para desplegar su pensamiento. Si bien, es cierto que este método se fue desarrollando congénereamente como iba desplegando su pensamiento, el posible influjo scheleriano puede acusar en el primer Zubiri y su fenomenología objetiva. Pero como sus biógrafos ya han constatado, es Noel y el Husserl de *Investigaciones lógicas* los que influyen en el joven español. Pero si atendemos la importancia que tuvieron las *Investigaciones lógicas* en el modo en que utiliza la fenomenología como descripción Husserl, en la descripción zubiriana, se podría pretender que un posible influjo scheleriano viniera por la atención que en un primer momento, como fenomenólogo, tuvo Scheler a esta obra. Y de aquí que Zubiri haya recibido el influjo de hacer fenomenología, no solo de Husserl, sino de Scheler. Esta pretendida influencia se podría sustentar en el modo en que Scheler, al menos en el modo de hacer la descripción fenomenológica, consideraría la fenomenología: <<Scheler, como la mayoría de los fenomenólogos, no acepta esto, sino que hace de la intencionalidad un concepto descriptivo, al modo de Brentano o del propio Aristóteles. Intencionalidad es interrelación constitutiva sujeto-objeto, pero sin que el primer término influya para nada en la constitución ontológica del objeto. Que es independiente e indiferente a la relación cognoscitiva. [...] La fenomenología se presenta así como un análisis eidético de las estructuras intencionales dadas en la vivencia. La contribución de Scheler consiste en aplicar esto al análisis de distintas zonas cognoscitivas: la ética y la filosofía de la religión. >> Antonio Pintor Ramos. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Madrid: B.A.C. 1978,

sus comentadores y al ir leyendo cronológicamente su obra; y en la cual los maestros fenomenólogos que abordaremos en este inciso son los que consideramos su mayor influjo, tanto en su contraste como en su convergencia para ir constituyendo su método.

Cabe recordar que lo que estamos mostrando como contraste y convergencia es para su método y no atendemos a su doctrina. Esto traería mostrar el influjo y crítica en el pensamiento zubiriano de las filosofías de sus maestros fenomenólogos, caso que no compete para este trabajo.

p.52 Si bien, es cierto que Zubiri pareciera no solo en su obra de juventud, sino en su obra madura hacer una descripción constitutiva de la realidad-inteligencia sentiente sin dar adjudicar a la inteligencia la dadora de sentido de la estructura real. Pues bien, es superficial este parecer, porque como ya hemos ido mostrando, el Zubiri metafísico, y con este el desarrollo de su método talitativo-transcendental, no es una descripción como lo hace Scheler, sino que ya hay un proyecto y un ejercicio metafísico que vertebra el desarrollo metódico, por lo cual la descripción no es como la ejerce plenamente Scheler, sino que en el filósofo easonense la descripción esta aposentada en un método talitativo-transcendental, con lo cual ya son diferentes ambos modos de descripción. Aquí puede acusar el modo en que el mismo Zubiri afirma en *Inteligencia sentiente* de que lo que va hacer es una mera descripción del hecho intelectual. Parecería que lo que va hacer es una descripción a como lo hace Scheler en su obra, pero como hemos considerado en el segundo y tercer capítulo de esta trabajo, esta descripción es parte del método talitativo-transcendental, lo cual ya cambia la aparente similitud de ejercer la descripción entre el filósofo español y Scheler. Pero si consideramos al joven Zubiri y su modo de hacer descripciones que se constatan en su periodo fenomenológico y ontológico, aparte de su influencia husserliana y heideggeriano respectivamente, se podría plantear un posible influjo de ejercer la descripción scheleriana en este joven Zubiri, no en cuanto doctrina o categorías filosóficas —pues ahí está la crítica y distanciamiento que hace Zubiri en su curso de 1961 *Acerca de la voluntad* respecto al valor scheleriano—, sino al método. Pues ante esto hay que negar un influjo en el modo metódico, pues si nos atenemos a lo que el mismo maestro easonense ha dejado constancia en su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* y lo que sus biógrafos han afirmado como un posible influjo scheleriano mas en ideas que en método. Puede considerarse cierto influjo en el modo en que muestra la estructura del hombre Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* en la conformación y mostración —en cuanto ideas— en sus cursos que van entre 1949 a 1961 y que versaban en su mayoría sobre el hombre. Es respecto al método donde se puede encontrar un influjo sincrético, como lo hemos interpretado y mostraremos en este capítulo, de Husserl, Heidegger y Ortega, y no de Scheler. Es decir, Scheler y su modo de hacer fenomenología, en cuanto método, no consideramos que haya influido en Zubiri, si se quiere considerar que la descripción zubiriana es símil a lo que hace Scheler, es porque Zubiri permanece en el influjo de describir en el Husserl de *Investigaciones Lógicas*, y como Scheler también estuvo prendado, al menos en su modo de describir vivencias, de este Husserl, por eso podemos concluir un símil, pero que como hemos señalado en esta nota, no se encuentra el influjo metódico de Scheler a Zubiri, posiblemente un influjo doctrinal si se puede ir leyendo en la conformación de una idea del hombre en los inicios del Zubiri metafísico y sus cursos anteriores a *Sobre la esencia*, pero esto es cuestión doctrinal y no conlleva el modo de la descripción que ambos filósofos ejercieron. Ahora bien, si son símiles en su modo de describir fenómenos, es porque en ellos se deja entrever el influjo del Husserl de *Investigaciones Lógicas*.

4.3.1. El método zubiriano y la fenomenología orteguiana.

Antes de contrastar el método zubiriano con la <<fenomenología orteguiana>>, hay que justificar la afirmación de que hay una fenomenología orteguiana. Esta afirmación se sustenta en la línea interpretativa de estudiosos orteguianos que han propuesto un paradigma interpretativo en la obra orteguiana. Esta consiste en considerar no la fenomenología <<en>> Ortega, sino la fenomenología <<de>> Ortega. Es decir, que Ortega hizo fenomenología. Esta fenomenología llevaría una relación con la fenomenología de Husserl, pero ésta no es la fenomenología husserliana de *Investigaciones Lógicas* o una interpretación desde Heidegger, sino que desde el <<nuevo>> Husserl interpretado y rescatado a partir del 70. Es el Husserl del *Lebenswelt* y de la intersubjetividad cuyas aplicaciones e interpretaciones se dejan mostrar en la ética, estética y antropología cultural. A partir de este <<nuevo>> Husserl esta línea interpretativa trata de mostrar que Ortega es fenomenólogo: <<Quizás la relación de Ortega con la fenomenología pueda y deba ser considerada a fondo desde esa idea del <<nuevo>> Husserl >>.⁸⁴⁷

Este Ortega fenomenólogo es el que consideramos para este apartado, dado que es un interpretación que no lleva a la fenomenología en la filosofía orteguiana, sino a un Ortega fenomenólogo, es pertinente tomar esta línea interpretativa y contrastar la postura de este fenomenólogo, tanto en lo doctrinal como lo metódico, con el desarrollo metódico zubiriano. Tomar esta línea interpretativa que Javier San Martín representa, nos puede ayudar para no caer en la interpretación de los zubirianos donde para estos Zubiri no tuvo nada que ver ni doctrinalmente ni metódicamente con Ortega. Ya al ir mostrando el método zubiriano nos topamos que el modo descriptivo orteguiano circular es algo que consideramos influyo, y se encuentra como posibilidad metódica, en este método, en el modo en que éste describe sus estructuras en sus análisis. Ante esto ya la interpretación de los estudiosos zubirianos de que no hay nada orteguiano en el maestro easonense se

⁸⁴⁷ Javier San Martín. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012, p.11

viene abajo, y dado que poseemos esta línea interpretativa, por un Ortega fenomenólogo, es conveniente realizar un contraste entre la fenomenología orteguiana y el desarrollo método zubiriano.

Es tajante San Martín al marcar la adscripción de Ortega a la fenomenología que parte de 1913 hasta 1929, y donde con esta última fecha se señala la superación de la fenomenología por Ortega. Si consideramos el magisterio orteguiano sobre el pensador donostiarra por estos años de la previa superación orteguiana, podemos conjeturar que algo tuvo que ver esta fenomenología tanto adherida como superada de Ortega en la formación del joven Zubiri.

En primer término consideremos al Ortega adscrito a la fenomenología husserliana. Aquí yace el influjo que ya hemos mostrado sobre Zubiri. No es doctrinal, sino como talante filosófico y metódico. Respecto al talante filosófico, el mismo maestro easonense da constancia, en los artículos dedicados a Ortega, el modo e impulso que recibió de Ortega para ejercitarse filosóficamente. Este ejercitarse consta, precisamente, en un talante que busca la radicalidad de las cosas. Esto lo fue adquiriendo el filósofo easonense tanto en clases como mayoritariamente en la compañía del maestro Ortega. Este talante filosófico es el ejercicio que la filosofía le fue ejemplificando la figura de Ortega. No es la actitud radical husserliana, sino un talante filosófico, que junto a la actitud radical husserliana, fue conformando la personalidad del joven Zubiri.

Ahora bien, el influjo metódico orteguiano en la conformación zubiriana ya lo hemos mostrado con el modo de ir describiendo mostrativamente el problema filosófico. Esto se puede ejemplificar en la obra de 1929 de Ortega *¿Qué es filosofía?*, aunque no tengamos noticia que Zubiri haya asistido a este curso, es el modo de ir describiendo, en este caso lo que es la filosofía, lo que el pensador donostiarra muestra como lo más visible en su método. Aunque ya en *Naturaleza, Historia, Dios* da señal de este modo de describir por círculos hasta mostrar el círculo más radical que expresa lo filosófico de la cuestión, es a partir de sus descripciones, en la etapa madura, donde se muestra con mayor constancia y claridad. Este modo de ir describiendo por círculos concéntricos, es lo que hemos considerado como el mayor influjo orteguiano para el método zubiriano. Aquí yace

el influjo orteguiano en el modo metódico en que el mismo maestro donostiarra describe y toma —aunque nunca lo declare él mismo, pero que se deja mostrar en su método ya maduro— como modo de describir. Este influjo de método a método es el que más sobresale en el desarrollo metódico zubiriano.

En segundo término, consideremos el influjo que haya tenido el Ortega superador de la fenomenología husserliana a partir de 1929 en el desarrollo método zubiriano.

Esta crítica orteguiana está plasmada principalmente en *Qué es conocimiento; Unas lecciones de metafísica y Prólogo para alemanes*. Esta crítica consiste en que <<Según Ortega esta conciencia pura [la conciencia para Husserl ya en reducción] es obtenida mediante la manipulación que supone la reducción fenomenológica, y así el fenomenólogo, en lugar de hallar una realidad, la fabrica. >>⁸⁴⁸ Para Ortega la cosa misma se daría en una conciencia primaria, sin reducción fenomenológica, y como aquella conciencia irrefleja que quiere y siente las cosas que se encuentran en el mundo. Pero esta objeción fenomenológica orteguiana cambio en la edición alemana póstuma del *Prólogo para alemanes*, ¿por qué? San Martín conjetura una posible respuesta a esto: <<[...] seguramente Fink le aclararía algunas extremos [a Ortega], por ejemplo, que podemos tener discrepancias sobre el alcance de la reflexión, pero que la conciencia que el fenomenólogo descubre por la reducción no es la conciencia-del-dolor, sino el dolor que duele, la conciencia doliente, porque sin conciencia no hay dolor.>>⁸⁴⁹ de aquí se hable de << la instauración misma del fenomenólogo como espectador desinteresado que se dedica a observar de modo descomprometido, para poder ponderar las razones por las cuales la subjetividad es ponente de un mundo. >>⁸⁵⁰

Aunque haya cambio la nota del *Prólogo para alemanes* ya la cuestión orteguiana expresa la superación de la fascinación de la fenomenología. El simple cuestionar implica una inconformidad y si una superación en cuanto a la radicalidad para la fenomenología. Ortega lo encontraría en la vida.

⁸⁴⁸ *Ibidem*; p.169

⁸⁴⁹ *Ibidem*; p.170

⁸⁵⁰ *Ídem*.

Con esto queremos indicar que la crítica orteguiana a la fenomenología fue conforme se iba desarrollando la misma fenomenología husserliana. El ejemplo lo da, precisamente, la conciencia pura o la crítica a una fenomenología a-histórica. Todas estas críticas, que en su momento declaraba Ortega, fueron subsanadas por las publicaciones que se daban a conocer por Husserl. Sin punto de contacto o influjo, Ortega seguía el desarrollo de la fenomenología y le hacía su crítica en los elementos que él consideraba faltantes para sistematizar a la fenomenología. Aquí yace la proyección orteguiana hacia una sistematización en la fenomenología. El punto de arranque para esta posible sistematización se la daría, según Ortega, la apelación a la vida. Aunque con el transcurso de los años Husserl fue desarrollando su pensamiento hasta considerar la historia y la *Lebenswelt*, es pertinente reconocer que Ortega acompañó y criticó a la fenomenología desde su posición de impulsor y crítico en España.

Pero se puede cuestionar qué aporte dio Ortega, aparte de esta crítica, a la fenomenología. Javier San Martín nos da una respuesta desde el paradigma interpretativo de un Ortega fenomenólogo:

Primero, haber empezado la fenomenología como una filosofía de la cultura, que es el marco en el que desarrolla su fenomenología de la percepción; segundo, para hacer esa filosofía de la cultura, Ortega se centra en la problemática de las dos dimensiones de la realidad, la dimensión efectiva y la dimensión del sentido. Tercero, Ortega ha sabido ofrecer con precisión sistemática *el camino fenomenológico de la filosofía*. Y cuarto, Ortega presenta desde el principio una versión aplicada de la fenomenología, tanto en el terreno de la política como en el de la comprensión del arte⁸⁵¹.

A estos aportes habría que agregar el modo de ir abordando, por parte de Ortega, la problemática filosófica en círculos concéntricos donde cada círculo va mostrando una capa del ir abordando y respondiendo la cuestión. Conforme se va recorriendo circularmente el problema filosófico se va llegando al punto concéntrico que representa la esencia del problema. Este modo de hacerlo es fenomenológico.

Ahora bien, hay que considerar esta influencia orteguiana a partir de 1929 como el crítico de la fenomenología en sus círculos cercanos: <<La influencia de

⁸⁵¹ *Ibidem*; p.177

esa persistente crítica es sobre todo en sus numerosos discípulos, por ejemplo, en los que entraron en la Facultad de Filosofía de Madrid justo en el curso 1931/1932. [...] Pues bien, todos estos alumnos suyos, que tanto representarían en la filosofía de la posguerra, le oyeron decir a Ortega con reiteración que él había superado la fenomenología en el momento mismo en que la conoció. >>⁸⁵² Ahora bien, siguiendo la biografía de Zubiri se nos señala que a partir de 1929 se traslada a Friburgo de Brisgovia para ampliar sus estudios, y seguir cursos con Husserl y con Heidegger. Para en 1931 volver a España y reincorporarse a su cátedra en Madrid. La pregunta está en si el joven Zubiri recibió influencia fenomenológica orteguiana después de ir a Brisgovia. Pero hay que considerar que este posible influjo es de un Ortega crítico con la fenomenología. Si atendemos a los mismos cursos universitarios y artículos que fueron dándose en esta etapa, el pensador easonense es efectivamente un crítico de la fenomenología, pero de un modo propio y bajo el influjo heideggeriano. San Martín —y los mismos intérpretes zubirianos— afirma la coincidencia de crítica del Zubiri maduro y del Ortega superador de la fenomenología. Pues bajo el convencimiento de que Ortega supero a la fenomenología husserliana y no tuvo más que ver con ella, sus alumnos:

Con ese convencimiento, esa postura de Ortega es la que recibieron cuantos se acercaron, tanto a la fenomenología después de la guerra, como a la filosofía de Ortega. Para todos ellos la fenomenología y Ortega se situaban de modo expreso en direcciones divergentes. Por no conocer ni siquiera se conocía la íntima relación que Zubiri podía haber tenido con la fenomenología, por cuanto en su *Sobre la esencia* le hacía una crítica parecida en algunos términos a la que hacía Ortega a Husserl⁸⁵³.

Esta coincidencia en la crítica a Husserl que hay en Zubiri y Ortega no justifica que afirmemos que haya habido un influjo del Ortega crítico al Zubiri ontólogo y metafísico. Si bien, alumno y maestro se seguían frecuentando y con ello el diálogo entre ellos no excluye que hayan intercambiado posturas, esto no justifica que afirmemos un posible influjo. Si se da la coincidencia en la crítica fenomenológica, hay que tomar la impresión que en ambos filósofos les causó Heidegger y que posiblemente, de parte del pensador donostiarra, la crítica a la

⁸⁵² *Ibidem*; p.141

⁸⁵³ *Idem*

fenomenología husserliana se haya acentuado desde la ontología heideggeriana. Caso parecido consta en las posturas similares entre Ortega y Heidegger, y esto no autoriza un recíproco influjo. Algo parecido puede decirse entre Ortega y Zubiri.

Ante esta falta de elementos para justificar la coincidencia entre Ortega y Zubiri en la crítica husserliana, es por lo que se puede decir que no hay influjo, pero sí coincidencia en la crítica de la fenomenología en ambos filósofos. Es más el influjo heideggeriano en la crítica husserliana que haya podido tener Zubiri que la orteguiana. Esto se puede ejemplificar con los cursos y trabajos que el maestro easonense fue mostrando en este periodo, no por casualidad él mismo ha llamado a este periodo ontológico, y esto por el influjo de la ontología fundamental heideggeriana.

4.3.2. Contrastes del método zubiriano con el método propuesto para la ontología fenomenológica heideggeriana.

Para mostrar estos contrastes entre el método fenomenológico heideggeriano para su ontología fenomenológica y el método talitativo-transcendental hay que partir de cómo concibe metódicamente la fenomenología Heidegger y cómo procede ésta. Del otro lado, hay que mostrar el método zubiriano, pero como este ya lo hemos considerado en el segundo capítulo de este trabajo, entonces nos queda mostrar el método fenomenológico heideggeriano. Como esta demostración ha sido objeto de profusos estudios y tratamientos, y dado que nuestro objetivo para este apartado no es abocarse a este método, ni a plantear cómo concibe la fenomenología Heidegger, aspectos que requerirían más espacio y estudio, entonces lo que haremos, para llevar a cabo este contraste metódico, es apelar a la parte C del párrafo 7 de *Ser y Tiempo*, para mostrar cómo concibe metódicamente la fenomenología, es decir, por qué Heidegger emplea una fenomenología hermenéutica para una ontología que es fenomenológica, y esto es así, precisamente, por encausarse fenomenológicamente. Aunado a esto hay que mostrar cómo se da esta fenomenología, es decir, los pasos que se requiere para mostrar el ser del ente.

Para esto recurrimos al párrafo 5 del curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Con estos párrafos no se piensa abocar en su justeza el método de la ontología fenomenológica, pues para eso se requeriría una revisión del despliegue reflexivo de Heidegger, tanto metódicamente como doctrinalmente. Con apelar algunas afirmaciones de estos párrafos señalados podemos tentativamente abordar este contraste entre ambos filósofos.

Heidegger es tajante al proponer una ontología fenomenológica en *Ser y Tiempo* en la cual su objetivo es desvelar el ser del ente, como esto no es una ontología tradicional, sino que es una ontología que se pregunta por el sentido del ser que en el Dasein queda transparente: <<Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. >>⁸⁵⁴ Entonces presenta un camino por el cual se puede acceder a este ser del ente que pasa por el Dasein.

Ahora bien, como este ser del ente está oculto —Heidegger presenta tres modos de ocultación del ser del ente— hay que mostrarlo o develarlo, para eso requiere un camino, y este es una fenomenología que no es la que Husserl presenta, sino un modo de hacer fenomenología, en la cual se va a mostrar el ser del ente que está oculto. Para esto presenta Heidegger en una afirmación como concibe la fenomenología: <<Ciencia <de> los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación. >>⁸⁵⁵ Esta mostración radica en que << [...] aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. >>⁸⁵⁶ Esto oculto es el ser del ente. De ahí, que para Heidegger, con la

⁸⁵⁴ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2012, p.171

⁸⁵⁵ *Ibidem*; p.55

⁸⁵⁶ *Ídem*

fenomenología como modo acceso al tema de la ontología que es el ser, la ontología es posible como fenomenología, y de aquí, la ontología fenomenológica.

Pero hay que recordar que al pasar por el Dasein, este camino que es una fenomenología, se lleva a cabo una hermenéutica, lo cual hace que este método, que va en pos de la develación del ser del ente, se dé como una hermenéutica fenomenológica.

Cabe precisar que para Heidegger la fenomenología es un método y así lo utiliza como método para la ontología. Ahora bien, que esta fenomenología, en cuanto método, se dé como lo presenta Husserl, no es lo que considera Heidegger: <<Fenomenología es, si la entendemos correctamente, el concepto de un método. De ahí que se excluya de antemano que exprese determinadas tesis con contenido específico sobre el ente y que defienda, por así decir, un punto de vista. >>⁸⁵⁷ Con esta afirmación se está alejando de la filosofía trascendental fenomenológica husserliana, pero también del método fenomenológico husserliano, ahora es recibido y presentado, en cuanto a sus pasos metódicos, de modo diferente por Heidegger. Es decir, Heidegger se aparta de la fenomenología como filosofía fenomenológica y de un modo distinto concibe y presenta los pasos del proceso del método fenomenológico.

Este método de la ontología heideggeriana que es una fenomenología, no de corte husserliano, sino heideggeriano, tiene tres componentes fundamentales por los cuales esta fenomenología se le nombre <<heideggeriana>>:

a) Reducción fenomenológica: aquí la reducción consiste en que el ser debe ser comprendido y tematizado. Esto se hace partiendo de un ente, y esto porque el ser es accesible por el ente. En el caso del ente privilegiado que es el Dasein se lleva a cabo, precisamente, en una comprensión de este Dasein, es decir, una hermenéutica. Ahora bien, la reducción heideggeriana se ejecuta así: <<La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica se dirige primero y necesariamente al ente, pero después *se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser de ese ente.* >>⁸⁵⁸ Esta reducción se da como una reconducción de

⁸⁵⁷ Martín Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. [Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927] Trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p.46

⁸⁵⁸ *Ídem*

la mirada buscadora desde el ente comprendido cotidianamente hasta el ser⁸⁵⁹. Por eso con el Dasein parte del ente en su mundo cotidiano y va mostrando la estructura ser-en-el-mundo. Es decir, para Heidegger la reducción fenomenológica es una <<reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente. >>⁸⁶⁰ Con esto, la reducción husserliana, donde se constatan los correlatos de conciencia noético-noemática, no se cumple para Heidegger, rompe con esta concepción husserliana y la dota de un nuevo modo de entender la reducción, en términos zubirianos, diríamos que la reducción husserliana es posibilidad sincrética en la fenomenología heideggeriana;

b) *Entwurf* o la construcción fenomenológica: esta se da suponiendo la reducción heideggeriana. Ahora se conduce al ser o se dirige al ser mismo. Esta conducción al ser se da en una libre proyección o *Entwurf*.

c) *Abbau* o deconstrucción: Pero como son variables e históricas las posibilidades del acceso a los entes y sus interpretaciones, y se pretende una comprensión del ser de este ente, entonces <<Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto, es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción, esto es, una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los conceptos tradicionales [...] que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos>>.⁸⁶¹ Con esto la deconstrucción se instala en la construcción, precisamente porque ésta se da cuando se va deconstruyendo la tradición, esto es, cuando no niega la tradición, sino cuando se apropia de lo positivo de esta. Esto es la construcción: apropiación de lo positivo de la deconstrucción de la tradición. Con lo cual estos puntos son pasos que se van dando unos a otros sin omitirse, y por lo cual hace de esto un proceso fenomenológico, no de corte husserliano, sino heideggeriano. De aquí que afirme Heidegger que esta manera de hacer fenomenología que él está dando se considere como procedimiento

⁸⁵⁹ Cfr. *Ibídem*; p.47

⁸⁶⁰ *Ídem*

⁸⁶¹ *Ibídem*; p.48

científico de la filosofía: <<El método así delineado de la ontología permite una caracterización de la idea de la fenomenología como procedimiento científico de la filosofía >>. ⁸⁶²

Si contrastamos esta manera de concebir la fenomenología por parte de Heidegger con el método talitativo-transcendental zubiriano encontramos un punto en común: una actitud radical ante las cosas o entes, pero que se expresa de modo diferente: por el lado de Heidegger, tenemos que hay una ontología fenomenológica, porque tratara de mostrar el ser del ente, de parte de Zubiri, una metafísica intramundana y transmudana o una física del trans, donde busca mostrar el <<de suyo>> o la transcendentalidad de la realidad. Aunque esta diferencia de proyectos filosóficos ya está enunciada por el pensador easonense en su prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* o en su misma obra, cuando antepone la realidad al ser. Esta diferencia de proyecto filosófico, que se encarga Zubiri de señalar, tanto en su prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios*, como una especie de autobiografía intelectual, así como en su mismo pensamiento al hablar de la ulterioridad del ser respecto a la realidad, esto muestra los diferentes caminos que prosiguieron sus obras. Aunque Heidegger se presencie en la obra zubiriana como un interlocutor interno o un pensamiento que constantemente el pensador español está discutiendo, esto no justifica que sus proyectos filosóficos sean divergentes. Ahora bien, esta divergencia de proyectos filosóficos se puede señalar en tres características entre otras que se pueden presentar: la primera es metódica, Heidegger parte de un modo de hacer fenomenología que se muestra en su mostración descriptiva de las estructuras existenciales del Dasein, su descripción de las estructuras de este Dasein se hace desde un proyecto de ontología fundamental. En cambio, el filósofo donostiarra desarrolla congéneremente a su método talitativo-transcendental —con una metafísica intramundana y una noología—, un ejercicio metafísico, que por medio de una función transcendental, que parte de lo talitativo de la realidad, se instala y describe lo transcendental. Aquí se desarrolla un proyecto metafísico, donde la talidad funge como momento constitucional para realizar dicho proyecto.

⁸⁶² *Ibidem*; p.49

En la línea de la anterior divergencia esta una segunda que acusa la aplicación de la crítica heideggeriana de la metafísica de la presencia a la metafísica intramundana zubiriana. Esta posible aplicación de la crítica heideggeriana se aplicaría ante una lectura precipitada o un desconocimiento de la obra zubiriana. El mismo Zubiri, aunque no lo haga explícito, pero implícitamente, dada la sombra intelectual heideggeriana en su obra, se muestra en la línea heideggeriana por una crítica a esta metafísica. Aunque ambos prosigan planteamientos divergentes, su punto convergente estaría en la crítica de la metafísica de la presencia.

Ahora bien, atendiendo a estas lecturas precipitadas o supones sin fundamento, que quieren aplicar la crítica heideggeriana a la metafísica zubiriana, cabe señalar que la metafísica de la presencia que Heidegger deconstruye o destruye no se aplica a la metafísica zubiriana, y esto porque en ésta metafísica en cuanto se refiere a la cosa y al hombre hay una aprehensión (inteligir), un sentimiento y una volición. Estas tres dimensiones implican como su momento estructural el sentir. Y una prioridad de la intelección sobre el sentimiento y la volición llamado por el maestro easonense <<inteleccionismo>> para distinguirlo del común intelectualismo que separa el sentir del inteligir y, con ello, que lo propio de la intelección es juzgar o concebir.⁸⁶³ —en este <<inteleccionismo>> yace como fundamento su afirmación de rechazo a la logificación del inteligir por un inteligizar al logos—. Así hay una inteligencia sentiente, un sentimiento afectante y una volición tendente.

Por lo que si nos atenemos a la inteligencia, dado el <<inteleccionismo>> zubiriano, no hay presencia, sino actualización. Esto conlleva que la realidad está <<en>> la inteligencia, y esto por la congeneidad entre la realidad y la inteligencia, y que se expresa en la actualidad. Por lo que en Zubiri el estar presente de lo real es una actualidad, no una presencialidad como la denuncia Heidegger de la metafísica destruida por él.

Así si el filósofo easonense se refiere a la actualidad es porque hay una inteligencia sentiente. Al referirse a ésta se desliga de la correlación nóesis-

⁸⁶³ Cfr. IRE p.283-284

nóema, con ello, de toda intencionalidad. Como la actualidad es la esencia formal del inteligir sentiente, y en este tanto el inteligir, como el sentir no están disociados sino que conforman una unidad estructural, la actualidad no es presencialidad, ni actualidad, sino lo real <<en>> la inteligencia, que está antes de toda conciencia e intención.

Por lo que si de presencialidad se quiere adjudicar a la metafísica zubiriana, esta no aplica, pues antes —si se diera— se presentaría la inteligencia sentiente. Por eso para el filósofo easonense es importante ir desarrollando su noología, porque con ella se justifica una metafísica intramundana de la no presencialidad, y sí de la actualización. Es una metafísica de la actualización. Con ello Zubiri es otro camino filosófico al lado de la ontología fundamental heideggeriana, las cuales tienen presente y buscan superar esta metafísica de la presencia. Con este planteamiento de una metafísica de la actualidad —considerado del lado noológico de la metafísica intramundana— el maestro donostiarra fue distanciándose de la metafísica de la presencia y a la vez, con seguimiento y distancia, propone un camino diferente al de Heidegger, no ontológico, sino metafísico —con clara posterioridad a una metafísica extramundana—. Una metafísica intramundana que conforma dos momentos: el transcendental y el noológico. Ambos congéneres y que constituyen la metafísica intramundana zubiriana.

Una tercera divergencia entre estos filósofos radica, no en que ambos diluyan la categoría de sujeto-objeto o en la crítica a la metafísica moderna de la subjetividad o la primordialidad de verdad como adecuación o la primacía del ente, sino que estas concepciones son desmontadas de su posición en la filosofía para dar paso a lo que ellos, y desde su pensamiento, consideran como lo radical y en lo cual encuentra justificación el desmontaje realizado por ellos en favor de sus proyectos de una ontología fundamental donde se muestre el ser del ente o una metafísica intramundana que muestra descriptivamente de la realidad en cuanto realidad o transcendentalidad, esto radical que recae en el elemento que permite metódicamente desarrollar sus proyectos son el Dasein para Heidegger y la inteligencia sentiente para Zubiri. La diferencia entre ambas categorías es clara, porque mientras el Dasein es mostrado en sus estructuras ontológicamente, si

bien parte Heidegger de lo óntico y va mostrando las estructuras ontológicas, se mueve en un plano ontológico, en cambio, la inteligencia sentiente como nota biológica del hombre, y que le permite con el sentimiento y la volición presentarse como animal de realidades, al mostrar el pensador easonense sus estructuras, lo hace desde un plano metafísico intramundano, donde las estructuras talitativas y transcendentales, de esta intelección, son consecución de una metafísica intramundana que considera precisamente una talidad y un ejercicio metafísico —que le instala en la transcendentalidad de la realidad humana— como momentos estructurales del acto intelectual. Es decir, el Dasein supone una ontología fundamental y metódicamente una fenomenología heideggeriana. La inteligencia sentiente supone una metafísica intramundana y metódicamente un método talitativo-transcendental. En una, el ser del ente es el objetivo de una ontología fundamental, en el otro, por la función transcendental y su instalación en el orden transcendental de la realidad, es el objetivo de la metafísica intramundana.

Pero en esta tercera divergencia se puede considerar una convergencia entre el Dasein y la inteligencia sentiente. Esta convergencia no es doctrinal, pues hemos mostrado que ambas parten de proyectos filosóficos distintos, sino que la convergencia recae en que ambas son la apertura para considerar el ser del ente y el orden transcendental de la realidad. Con esto queremos decir, que no es ambas categorías se relacionen, no, sino que metódicamente ambas son convergentes en que son apertura metódica para sus respectivos pensamientos. No tienen estas categorías nada en común, sino que lo ambas son aperturas metódicas. Esto es en lo que podrían converger, en ser las categorías que permiten vislumbrar sus proyectos filosóficos. Tomemos el caso de Heidegger, para vislumbrar el ser del ente, recurre al modo en que él hace fenomenología, en su reducción, parte del ente que pregunta por el sentido del ser, este es el Dasein. De aquí afirma en el párrafo 39 de *Ser y Tiempo*: << [...] el ser sólo <es> en la comprensión de aquel a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente, no estar conceptualizado, pero nunca queda

completamente incomprendido. >>⁸⁶⁴ Ya que su misma fenomenología parte del ente para acceder al ser, parte del ente que pregunta por el ser, este ente nombrado Dasein es la apertura de su proyecto filosófico, de este empieza. Ya la importancia del Dasein para la ontología fenomenológica heideggeriana queda mostrada en *Ser y Tiempo*, especialmente en la tesis planteada en el párrafo 83: <<La filosofía es una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico. >>⁸⁶⁵

Si atendemos a Zubiri encontramos que la inteligencia sentiente en impresión de realidad ya está en su formalidad impresa lo transcendental. El vislumbre de esta transcendentalidad es parte de las actualizaciones de la inteligencia. Esta transcendentalidad en la inteligencia sentiente lo expresa el pensador español como una actualización: <<Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. >>⁸⁶⁶ Y este estar presente de la realidad se da en la inteligencia sentiente, es decir, ésta actualiza lo real o realidad en ella. Como en esta actualización la realidad se da desde sí mismo, a esto le nombra el maestro easonense <<de suyo>> o transcendentalidad. Como se puede ver la inteligencia sentiente en su actualización de la realidad se puede considerar como la apertura de la mostración de lo transcendental de la realidad. Con esta apertura del Dasein y la inteligencia, en la línea metódica para sus respectivos proyectos filosóficos, se puede considerar que, estas categorías posibilitadoras, son convergentes en la línea metódica, en cuanto ambas posibilitan esclarecer el ser del ente y lo transcendental de la realidad. Ambas convergen en que son metódicamente posibilitantes para desarrollar respectivos pensamientos.

La cuarta divergencia radica en que el pensamiento zubiriano se trata lo transcendental como metafísica intramundana y lo transcendente como metafísica

⁸⁶⁴ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2012, p.202

⁸⁶⁵ *Ibidem*; p.448

⁸⁶⁶ IRE p.13

extramundana.⁸⁶⁷ En el pensamiento heideggeriano se trata la trascendencia como filosofar. En su curso de 1928 *Principios metafísicos de la lógica*, Heidegger afirma el objetivo de este filosofar, que se muestra como metafísica —como la concibe el pensamiento heideggeriano— u ontología: << [...] el problema de la trascendencia, como he intentado mostrar, representa el tema fundamental de la metafísica. >>⁸⁶⁸ Para Zubiri la trascendentalidad es el orden que se da en impresión de realidad o impresión transcendental. Por lo cual, describir este orden que ya está impreso en la inteligencia sentiente es un ir en la realidad misma en realidad en hacia a lo transcendental. En cambio para Heidegger la trascendencia lo entiende como:

Pero esto no puede querer decir que en el filosofar la trascendencia se convierte propiamente en tema, al igual que una ciencia convierte en objeto de investigación un determinado ámbito que tiene ahí delante, por ejemplo: el de las plantas. Nosotros no decimos: el filosofar es investigación de la trascendencia, sino: el filosofar es un trascender expreso. La elaboración del problema del ser y del problema del mundo no describe la trascendencia como algo que estuviese ahí delante, como una res o cosa susceptible de investigación; y no describe porque no puede describir, y no puede hacerlo porque la trascendencia no puede describirse, por cuanto que la trascendencia no es nada que pudiese estar-ahí-delante como objeto de una ciencia⁸⁶⁹.

Aunque el filósofo easonense describa el orden transcendental, este describir es obra de un ejercicio metafísico que es posibilitado por la función transcendental, que en cierto modo lo hace la inteligencia sentiente, pero que este ejercicio queda expresado como un filosofar, por lo que para él, la filosofía es metafísica, y lo cual, filosofar es ejercer la metafísica en función transcendental. De ahí que por esto el maestro español emplea lo transcendental y no lo

⁸⁶⁷ Para ejemplificar esta metafísica extramundana, que parte de la metafísica intramundana, podemos presentar tres afirmaciones de esta extramundinidad que muestran, como a partir de la intramundinidad, Zubiri va allende el mundo para presentar lo <<ex>> del mundo: <<En primer lugar, el hombre está religado al poder de lo real. Este es un hecho común a todos los hombres. En segundo lugar, en ese poder de lo real se descubre, por la inteligencia, la realidad de Dios. En este caso es una experiencia manifestativa, en una o en otra forma, de la realidad de Dios. Y, en tercer lugar, por una opción de fe, si se piensa que ese Dios es el Dios cristiano, entonces no solamente es la experiencia manifestativa del poder de lo real y de la realidad de Dios, sino es una experiencia manifestativa especial y concreta, que es a lo que más temáticamente llamaremos revelación. >> PTHC p.456

⁸⁶⁸ Martín Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. [Curso de Marburgo, semestre de verano, 1928] Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, p.252

⁸⁶⁹ Martín Heidegger. *Introducción a la filosofía* [Curso de Friburgo, semestre 1928-1929] Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p.419

transcendente, porque este orden transcendental es impreso en la intelección y lo que esta hace es ir allende la realidad misma a mostrar esta realidad que es la realidad en cuanto realidad o mundo. El pensador donostiarra nombra lo transcendente como lo que va, ahora, trans o allende el mundo, y aquí yace la realidad fundante. Aquí ya no se hablaría de metafísica intramundana, sino de la metafísica trans o extra mundana. Con esto queremos decir que para él la filosofía es metafísica intramundana, donde se llega a mostrar descriptivamente por función transcendental el orden o estructura de la transcendentalidad de la realidad o <<de suyo>>. En cambio, para Heidegger <<La filosofía es trascender, es decir, filosofar>>⁸⁷⁰.

Si bien, los dos filósofos consideran como ejercicio filosófico una metafísica intramundana, Zubiri, y una metafísica u ontología fundamental, Heidegger; y con ello la mostración de lo transcendental. Cada uno difiere del otro en el modo de mostrar esto transcendental. Junto al proyecto filosófico que plantean, es el camino para llegar a vislumbrar este orden transcendental el cual difiere, pero con ello también este mismo orden. Pues si comparamos en qué consiste esto transcendental, ya advertiremos la diferencia de sus órdenes. El ejemplo yace en el modo y presentación del <<mundo>> o el <<ser>>⁸⁷¹ para cada filósofo, pues

⁸⁷⁰ *Ibidem*; p.233

⁸⁷¹ Cabe señalar que no sólo Zubiri concibe el <<ser>> en su pensamiento como ulterioridad respecto a la <<realidad>>, sino que esto implica que su concepción de <<mundo>> difiera de la heideggeriana. Este implicación de <<ser>> y <<mundo>> que en ambos filósofos es divergente dado su proyecto filosófico queda señalado porque el mismo proyecto husserliano difiere de estas concepciones de <<ser>> y <<mundo>>. Respecto al <<ser>> y la posición que ocupa en ambos proyectos dice Blumenberg: <<Ésta es también la diferencia entre Husserl y Heidegger, quien creía poder hacer de la pregunta por el “sentido del ser” la pregunta inicial de toda filosofía, mientras que Husserl la consideraba el fruto maduro al término de una teoría, que debía caer en las manos del fenomenólogo con la dilucidación de la objetividad. >> Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Argentina: F.C.E. 2011, p. 306 Esto propiciará que sea considerado el <<ser>> y el <<mundo>> husserliano de modo diverso a lo que entiende Zubiri por estas categorías. Para justificar esta afirmación es conveniente remitirnos a las palabras de Hans Blumenberg respecto a cómo toma el <<ser>> Husserl en contraste de Heidegger. Esto nos permitirá ya apreciar la diferencia entre como conciben el <<ser>> y el <<mundo>> tanto Husserl, Heidegger y Zubiri desde sus propios proyectos filosóficos. Blumenberg dice: <<Husserl pregunta por la creencia en el ser como cuestión central del mundo de la vida. Pero esta creencia en el ser en sí no se presta para una descripción. La “creencia en el ser” es un concepto límite de la destrucción, no es asunto de la descripción. Esto la pone en relación inmediata con la primera y más antigua reducción de la fenomenología. >> *Ibidem*; p.174 Si bien, en Husserl se da un mundo de vida; en Heidegger una mundaneidad del mundo y ello por un estar-en-el-mundo como constitución del *Dasein*; y en Zubiri un mundo como respectividad de la realidad en cuanto

es diferente. Si buscáramos porqué se da esta divergencia tendríamos que considerar tanto su proyecto filosófico, y con ello las categorías que manejan y conciben, así como el método que los lleva a plantear lo transcendental de modo diferente.

La quinta divergencia se da en el distingo en el diálogo entre filosofía y ciencia que expresa cada pensamiento de ambos filósofos. Esto trae consecuencias que no sólo implica que el diálogo entre filosofía y ciencia sea distinto porque les subyace un camino filosófico distinto, sino que en el caso del filósofo donostiarra este diálogo conlleva al mismo desarrollo metódico y al despliegue de su metafísica. Esto se expresa en las funciones talitativa y transcendental que su metafísica considera en la realidad, y en el mismo desarrollo del método talitativo-transcendental.

Respecto a la diferencia entre Heidegger y Zubiri con el diálogo entre ciencia y filosofía Esteban Vargas Abarzúa comenta: << [...] Para Heidegger, la ciencia moderna se origina desde un proyecto matemático [...] Las cosas en la ciencia se muestran desde el horizonte de la técnica [...]. Sin embargo, la mirada técnica, justamente por su búsqueda de manifestación, deja en el olvido lo encubierto, aquello que es fundamento del proyectar de la ciencia. Es lo que Heidegger ha pensado con términos como *Ereignis* y *Lichtung*. >>⁸⁷² En Zubiri << [...] en cambio, la ciencia está íntimamente ligada a la filosofía, porque toda investigación científica arranca de la aprehensión de realidad. Es verdad que la ciencia atiende al contenido, a lo presente, pero es un contenido real o <<de suyo>>, es decir, en <<formalidad>> de realidad. >>⁸⁷³ Con estas palabras citadas podemos ver que esta diferencia, entre el diálogo de ciencia y filosofía a partir de estos pensadores, implica un <<proyecto>> filosófico distinto, esta bifurcación de considerar el diálogo entre ciencia y filosofía se acentúa en las mismas tesis heideggerianas en

realidad, esto, también muestra su modo diverso de considerar el <<ser>>. Aunque tanto en Husserl como en Zubiri este mundo diverge, este mundo es vislumbrado desde su pensamiento <<desde>> una reducción en su fenomenología metódica. Esto lo habremos de aclarar cuando lleguemos al apartado del mundo husserliano y zubiriano.

⁸⁷² Esteban Vargas Abarzúa. <<Meditación acerca de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri>>. En: Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona, Herder Editorial, 2008, p.331

⁸⁷³ *Ibidem*; p.332

la crítica de la técnica, y en el modo zubiriano de abordar este diálogo en la talidad-transcendental, tanto como método y como doctrina metafísica. Con esta cuarta divergencia entre ambos filósofos podemos, aun, mostrar, que en el fondo, yace una distancia entre proyectos filosóficos, que se acentúa a partir, por el lado zubiriano, de los cursos posteriores a *Naturaleza, Historia, Dios*. Aspecto que el pensador español señala en su prólogo a la edición inglesa de esta obra.

Pero estas divergencias entre el pensamiento heideggeriano y zubiriano no obstan para que el método fenomenológico heideggeriano haya tenido un influjo en el método zubiriano. Este influjo se da como posibilidad que los pasos heideggerianos permiten, en cuanto recurso metódico, para desarrollar el método talitativo-transcendental. Como veremos en el apartado siguiente, es con Husserl donde asistimos a un influjo metódico mayor, pues igual que en Heidegger, Zubiri toma la fenomenología como posibilidad sincrética y esto entendido como << [...] que el sincretismo no es un <mero> sincretismo, sino un revelador y un dilatador de las posibilidades internas [...]. Es una ampliación del elenco de posibilidades. >>⁸⁷⁴ Y esto para desarrollar su método. Pues bien, con Heidegger se muestra más claro, pero se da más como recurso metódico que con la fenomenología husserliana. Es decir, si atendemos a los recursos metódicos que se dejan mostrar en el método zubiriano, podemos considerar que el método heideggeriano, no en cuanto un camino para una ontología fenomenológica, sino que tomando los tres pasos de su método como posibilidades sincréticas para el método zubiriano, queda expresado como recursos metódicos. Pues como ya hemos considerado, sus proyectos filosóficos son distintos.

Si se toma la reducción heideggeriana, que es una compresión y tematización del ser del ente, entonces, a simple consideración, podemos decir que este paso no se puede atribuir a Zubiri, pues no sólo porque él mismo se desmarca en su prólogo de 1980 de este presunta radicalidad, que es el ser, y que para el maestro donostiarra yacería en la realidad, sino porque, si tomamos la consideración heideggeriana, que para esta reducción se parte del ente para tematizar y comprender el ser, no lo encontramos en el método zubiriano, porque

⁸⁷⁴ PTH: DRC p.278

no parte del ente para virar su mirada al ser, sino que si consideramos la realidad trascendental —en cuanto su orden— como lo que pretende mostrar descriptivamente el pensador español en su metafísica, entonces, no parte de un ente, sino que ya está en la realidad física: <<La metafísica ha de partir del estudio de las realidades intramundanas y plasmar en ellas sus conceptos. Sólo si por este estudio se viera forzada a ello, podría y debería ir más allá del mundo. >>⁸⁷⁵ Lo que hace no es un <<hacia>> heideggeriano, sino un <<hacia>> sentiente, —incluso para describir una metafísica extramundana, como es el caso de esta cita — es decir, en Zubiri no hay esta reducción heideggeriana, porque para él se está en la realidad por la inteligencia sentiente: <<Ahora bien, el hombre no sólo está en realidad, sino que además está en inteligir, y este estar es físico. Cuanto pueda haber en el inteligir de intencional y noético está montado sobre este primer acto intelectual de carácter físico, no noético, sino noérgico de estar en inteligir. >>⁸⁷⁶ Y por lo cual, en su método talitativo-transcendental, lo que hace es ir mostrado descriptivamente las estructuras talitativa y transcendental. Pero también se puede agregar a estas consideraciones, que en el pensamiento zubiriano el ser, en contraste con Heidegger, — y de ahí que no haya reducción heideggeriana en Zubiri— el ser zubiriano es sentido. Es decir, desde el pensamiento zubiriano: el ser de la inteligencia concipiente es el ser entendido, en cambio ser de la inteligencia sentiente es el ser sentido o la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser. Con lo cual el ser se muestra como: <<Actualidad, ulterioridad, oblicuidad: he aquí los tres momentos estructurales del ser. El ser es así primaria y radicalmente sentido. Es la idea del ser desde la inteligencia sentiente >>⁸⁷⁷.

Pero se puede cuestionar que para enunciar que la realidad es lo radical de la cosa tuvo que realizar una fenomenología heideggeriana. Ante esto podemos responder que si por cambiar ser por realidad ya el maestro donostiarra está haciendo una fenomenología heideggeriana, esto es una consideración simple de lo que realizó para considerar a la realidad como lo radical de la cosa, pues si partimos de la reducción heideggeriana, para mostrar que para el filósofo español

⁸⁷⁵ ETM p.413

⁸⁷⁶ SH p.292

⁸⁷⁷ IRE p.224

la realidad es la reducción de la cosa, entonces ya estamos omitiendo cómo llega éste a plantear que la realidad de la cosa es lo radical de esta. Pues la reducción heideggeriana no nos lleva a esto, sino que para Heidegger es el ser lo más radical del ente. La mostración del ser del ente ya es parte de los otros pasos, pero si consideramos cómo llega Heidegger a plantear que el ser es lo radical del ente, esto no lo responde este método fenomenológico, sino un método que abarca toda la consecución de la obra heideggeriana. Por esto, no es pertinente afirmar que el filósofo easonense realiza una reducción heideggeriana para plantear la realidad como radicalidad de la cosa, porque no nos responde cómo llega éste a plantear porqué es esta radicalidad. Una posible respuesta a esta cuestión la hemos planteado en apartados anteriores, y la cual radica en que Zubiri realizó una fenomenología husserliana para llegar a afirmar que la cosa en su radicalidad es realidad como <<de suyo>> y física. Esto no lo puede lograr si hace una reducción heideggeriana.

En cambio si tomamos el *Entwurf* y el *Abbau* heideggeriano como posibilidades que se decantan, en el método zubiriano, como recurso metódico, entonces si es posible mencionar un influjo de esta fenomenología en este método.

Este influjo se muestra en el recurso de la historia de la filosofía que Zubiri utiliza asiduamente en su método. Pintor Ramos afirma esta profusión del recurso de la historia de la filosofía: << [...] la obra de Zubiri es una obra creadora en la cual las referencias históricas actúan como instrumentos clarificadores y, por tanto, no tiene sentido exigir de él la exhaustividad que se espera de un “historiador puro”. >>⁸⁷⁸ Aunque ya hemos tratado este recurso metódico en el apartado correspondiente, lo hacíamos superficialmente, en la cual considerábamos este recurso tal como se da en la metodología zubiriana, pero que no pudimos ahondar sin la apelación del método fenomenológico heideggeriano en sus dos pasos porque en ese apartado el objetivo era mostrar lo que el mismo pensamiento zubiriano nos mostraba, pero ahora que disponemos

⁸⁷⁸ Antonio Pintor Ramos. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p.187

de estas referencias fenomenológicas podemos ahondar y explicar el influjo de para este recurso metódico.

Ahora bien, la reducción, el *Entwurf* y el *Abbau* se dan como pasos y esto hace que esto sea un proceso. En Zubiri, como no hay reducción heideggeriana, no hay tal proceso. Aunque tome como posibilidad los otros dos pasos, no hay un proceso heideggeriano, sino que queda desarticulado como proceso. Pero al atender a los otros pasos como posibilidades en su método, Zubiri los incorpora, no como pasos de un proceso fenomenológico, sino como recursos metódicos, por los cuales su método se va desarrollando. Con esta consideración es claro su uso del *Abbau* cuando utiliza la historia de la filosofía, esta destrucción tal y como lo expresa Heidegger no niega sino saca lo positivo para el *Entwurf* de aquí que se construye deconstruyendo la historia de la filosofía. Esto se da como recurso metódico en el pensador español cuando va deconstruyendo la historia de la filosofía en favor de alguna realidad que quiere mostrar en su radicalidad. Este mostrar la realidad que está abordando para su proyecto filosófico es la construcción que se da deconstruyendo las ideas que otros la han abordado pero que por insuficientes en radicalidad son superadas por la que Zubiri presenta. En el apartado que abordamos sobre la historia de la filosofía como recurso metódico habíamos afirmado una posible dialéctica en el modo en que va utilizando el maestro easonense este recurso, pero esto no entra en contradicción con lo expuesto en este punto, porque es si consideramos en modo más superficial este recurso se nos presenta como un modo dialectico de presentar la historia de la filosofía, pero que no aclara un nudo que nos presenta la historia de la filosofía utilizada por el filósofo easonense. Este nudo consiste en la manera en que él presenta la cuestión que va a tratar, para que después recurra a las propuestas, abordajes o soluciones que otros pensadores le han dado a la cuestión. El recurso a la historia de la filosofía está al servicio de cómo plantea el problema para que vaya tomando y contra argumentando las propuestas de otros pensadores. El nudo está en cómo presenta el problema Zubiri y cómo va presentando en su interpretación lo que otros han propuesto, abordado o solucionado. No sólo es una cuestión de interpretación de otros, sino que esta interpretación está dirigida por el

mismo filósofo español para mostrar su inconsistencia radical, y así su propuesta o abordaje a la cuestión se muestre como radical.

Este nudo se desata si consideramos que Zubiri está utilizando la *Abbau* para construir su propia metafísica. Aquí yace el punto en que los pasos heideggerianos son posibilidad metódica para vislumbrar un proyecto metafísico zubiriano, porque la construcción es para mostrar el orden transcendental de la realidad. Entonces, al mostrar este orden, esta construcción se torna ejercicio metafísico por el cual el método zubiriano se va a desarrollar. Por eso cuando aborda las cuestiones que va a tratar, éstas están enfocadas en la construcción de su metafísica, es decir, cuando aborda, por ejemplo, el espacio, el tiempo, la inteligencia, la materia, la voluntad, el sentimiento, la verdad, lo irreal, entre otras cuestiones, lo hace con miras a plantear su metafísica o física del trans en cuanto tal. Y esto se expresa, primero, en que casi todas sus cuestiones tienen que ver con la realidad, sea como dimensiones, momentos, estructuras talitativas, construcciones dentro de la realidad, impresión de realidad, formalidad de realidad. Segundo, estas realidades, al mostrarse desde el ejercicio metafísico, son presentadas, en la respuesta, abordaje o solución zubiriana, como lo radical, es decir, esto consiste en lo transcendental y con ello metafísico. Por eso la destrucción, plasmada en el método zubiriano, radica en la mostración <<en>> la historia de la filosofía de la falta de radicalidad de las realidades, que él en construcción, quiere mostrar como radicales. De ahí que el nudo de cómo presenta la cuestión este filósofo español y cómo va presentando, en su interpretación, lo que otros han propuesto, abordado o solucionado, consiste en considerar la imbricación de la destrucción y construcción en una metafísica intramundana y extramundana, y en una noología. Aunque como ya hemos considerado, en el fondo de este método, en la noología y en la metafísica extramundana, yace una metafísica intramundana.

Por estas consideraciones, tenemos que la deconstrucción heideggeriana se da en el método zubiriano, —en su profundidad y no en el modo de ejercer que consideramos en el apartado de la historia de la filosofía como recurso metódico, y es dialéctico— cuando Zubiri toma esta consideración heideggeriana como

recurso metódico, cuya expresión se da como el manejo de la historia de la filosofía que hace el método zubiriano, lo hace para mostrar destructivamente la insuficiencia de radicalidad de las categorías y realidades que su pensamiento está abordando. Como mostramos el primer nivel metodológico cuando abordamos la historia de la filosofía como recurso se nos había mostrado como dialéctica, ahora en este tercer nivel se nos da como deconstrucción heideggeriana, por lo cual no hay contradicción entre ambas posturas, pues Zubiri muestra la deconstrucción que va hacer como modo metódico por una dialéctica, es decir, al tomar la historia de la filosofía como recursos metódico, el maestro easonense lo maneja y muestra como una dialéctica —de ahí que se muestre este recurso como un primer nivel— pero si consideramos porqué se da esto, aquí yace que este dialéctica como manejo mostrativo se fundamenta por una deconstrucción que le viene de la influencia heideggeriana. Así, la historia de la filosofía como recurso metódico presenta sus niveles metódicos: se muestra como dialéctica, pero se fundamenta en una destrucción-construcción de un proyecto, no como ontología fundamental, sino como metafísica intramundana. En el caso que Zubiri este proyectando una metafísica extramundana, no utiliza una historia de la filosofía, sino una historia de la teología. Por lo cual, lo que mostramos sobre la historia de la filosofía en su método se profundiza al considerar la destrucción como fundamento que la hace posible.

La construcción heideggeriana se da en el método zubiriano, como posibilidad sincrética, cuando la construcción se torna ejercicio metafísico, en el cual el maestro donostiarra pretende mostrar la estructura transcendental de la realidad. Por eso si consideramos estos pasos heideggerianos como posibilidades dentro del método zubiriano, se nos aclara la utilización de la historia de la filosofía que hace Zubiri para ejercitar su metafísica, es decir, que en el mismo ejercicio metafísico —y que es la mostración descriptiva del <<de suyo>> de la realidad por la función transcendental que se nos ha presentado como acto intelectual — yace el recurso metódico de la historia de la filosofía, como destrucción de los acercamientos a la comprensión de lo transcendental, pero que por no ser radicales el pensador español antepone su pensamiento. Este paso de lo no radical a lo

radical, que muestra Zubiri en su ejercicio metafísico, queda explicado si atendemos a la destrucción y la construcción como posibilidades heideggerianas. Esto consiste en que la destrucción, como la mostración de la insuficiencia de la radicalidad, hace que el maestro donostiarra muestre la construcción, que es su metafísica, como posible por la destrucción. Así que, al mostrar él en la historia de la filosofía la no radicalidad de los abordajes de la realidad, también le va dando la posibilidad en su construcción metafísica de ir desarrollando su radicalidad. Esta imbricación queda expresada cuando él no niega lo que otros pensadores han dicho de la realidad, pero que antepone su pensamiento, como radical, al mostrar que lo que otros han abordado no es radical. Este paso de lo no radical a lo radical, metódicamente es posible, porque hay una destrucción que permite la construcción. Es decir, en su método, la mostración de la historia de la filosofía permite ir justificando su metafísica. Por eso la destrucción es un recurso metódico para la metafísica intramundana.

4.3.3. Contrastes y posibilidades del método fenomenológico husserliano con y para el método zubiriano.

Antes de desarrollar este apartado es conveniente advertir que el Husserl que estamos tomando en cuenta no es lo que se ha llamado el <<Husserl convencional>>⁸⁷⁹ ni lo que Don Walton a llamado el <<nuevo Husserl>>⁸⁸⁰ y que en los ámbitos de lengua española a abanderado en su divulgación Javier San

⁸⁷⁹ La visión del pensamiento husserliano que se tiene a partir de las obras publicadas por el mismo Husserl. Es el Husserl público o de manual que se maneja y conoce públicamente.

⁸⁸⁰ Una de las justificaciones de este <<nuevo Husserl>> radica en que el proyecto fenomenológico << se ajusta a una presentación cronológica de la filosofía del fundador de la fenomenología, distribuida en cuatro bloques, correspondientes a los periodos pasados en cada una de las universidades en que había enseñado: Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia, este último periodo dividido en dos etapas, la primera, la de los catorce años de actividad docente (1916-1928), la segunda, la etapa final, la de un filósofo de setenta años ya cumplidos, que, sin embargo, daba muestras de una creatividad extraordinaria. La razón de esa distribución cronológica se debía a que los cambios y la evolución de la obra de Husserl coincidían en una considerable medida con los traslados de universidad. >> Javier San Martín. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid, Editorial Trotta, 2015, p.12

Martín.⁸⁸¹ El Husserl que tomamos es el que alcanzamos a interpretar desde la misma obra zubiriana. Si bien, tomamos en consideración que el pensamiento husserliano no fue estático, sino que mantuvo un constante desarrollo, en cuanto las ideas que expresó, por ejemplo, en *Ideas I* fueron precisándose y ampliándose en sus escritos y cursos posteriores. La misma concepción de *Lebenswelt* en *Crisis* es ampliada y detallada en *Experiencia y Juicio*. Es decir, si tomamos al <<nuevo Husserl>> veremos un pensamiento que constantemente fue desarrollando y explicitando lo que iba expresando en previos escritos y cursos.

Es decir, las publicaciones de Husserl no reflejarían el desarrollo que su pensamiento fue adquiriendo con los años. Esto se constata en sus cursos y escritos inéditos —que ya se han venido publicando— y que junto con lo publicado se puede desplegar el desarrollo husserliano. A esta consideración del desarrollo doctrinal husserliano a partir tanto de lo publicado como de los inéditos se le conoce como el <<nuevo Husserl>>. Este <<nuevo Husserl>> lo podemos tomar como un Husserl en donde su pensamiento fue desarrollándose. Pues bien, este Husserl, sin atenernos a toda la significación que trae el <<nuevo Husserl>> podemos considerar que este pensamiento estuvo en constante desarrollo y explicitación. A este Husserl no <<convencional>>, pero dinámico, podemos atribuirlo a lo que el pensamiento zubiriano nos deja interpretar como influjo y contraste. Pues si apelamos a los trabajos de grado de Zubiri podemos entrever el Husserl de *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*, basta ver sus referencias para mostrar que el pensador easonense se atuvo a estos trabajos. Pero si atendemos al trabajo de 1942 *Nuestra situación Intelectual* de *Naturaleza, Historia, Dios* podemos encontrar una similitud, tanto en el tema como en el papel de la filosofía —no la filosofía fenomenológica trascendental, pero sí el papel que le toca hacer a la filosofía—, respecto a *Crisis*. Con ello podemos apreciar que Zubiri fue siguiendo los trabajos husserlianos. Pero esto no justifica la afirmación de que el filósofo donostiarra pudiera estar atento a lo que se ha llamado el <<nuevo Husserl>>, y que se ha venido presentando. Pero tampoco podemos negar que a

⁸⁸¹ Cfr. Javier San Martín. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid, Editorial Trotta, 2015, p. 23-59 (Especialmente la Lección primera.)

él se le haya denegado estar al tanto de los cursos y escritos que un grupo de allegados a Husserl tenía acceso⁸⁸².

Ante esto, lo que nos queda es partir de un Husserl, que no negamos su continuo desarrollo y esclarecimiento en su propio pensamiento, que nos muestra la misma obra zubiriana. Este Husserl leído desde Zubiri es lo que nos permitirá no caer ni en la afirmación ni negación de un posible influjo de un <<nuevo Husserl>>, pero también no solventa de afirmar y negar que un Husserl <<convencional>> se pueda encontrar en su pensamiento. Este apelar al Husserl, desde Zubiri, es apelar a que cuando va desarrollando su método Zubiri se atiene a las categorías que ubicamos en las obras que podrían considerarse como un Husserl <<convencional>>, pero que no lo tomamos así, sino de que estamos conscientes de que Husserl cuando menciona la *epojé* en *La Idea de una fenomenología* posteriormente en *Ideas I* es explicitada, y que en sus cursos y escritos posteriores es depurada y explicitada aún más. Si las concepciones husserlianas que presentamos dan la impresión de que estamos considerando un <<Husserl convencional>>, esto no es así, sino que estamos considerando lo que el mismo pensamiento zubiriano nos tiende a considerar, y si es una *epojé* que se da en *Ideas I* es porque estamos interpretando esta *epojé* que está considerando el pensador donostiarra desde esta obra. Si bien, no la refiere, es la que nuestra interpretación de su pensamiento encuentra implícitamente y que en *Ideas I* podemos justificar el influjo en Zubiri.

Ahora bien, después de esta consideración es pertinente señalar cómo entiende la fenomenología Zubiri. Para esto podemos recurrir a sus cursos universitarios donde el primer Zubiri, y en la estela de sus tesis de grado, muestra

⁸⁸² Para San Javier San Martín tanto Ortega, Zubiri, Julián Marías y Gaos conocían y criticaban a un <<Husserl convencional>>, es decir, estos pensadores realizaban su crítica a la fenomenología husserliana desde el Husserl de las publicaciones, y no atendían a los inéditos. *Cfr. Ibidem*; p.28-29 Aunque también a este <<Husserl convencional>> ha ayudado a su difusión la interpretación heideggeriana en sus cursos. La interpretación y difusión heideggeriana del Husserl que dio coadyuvaron a que se propagara un <<Husserl convencional>>, y aunado a las publicaciones husserlianas, se pudo presentar este <<Husserl>>. Ahora bien, también los zubirianos constatan que Zubiri criticaba al Husserl de las publicaciones. Para esto, basta considerar los escritos husserlianos desde los cuales realiza su crítica Zubiri a la fenomenología husserliana. Caso contrario es respecto a la crítica que realiza Zubiri a Heidegger, pues los biógrafos zubirianos dan constancia de que el mismo Zubiri tenía conocimiento de los cursos de Heidegger que dio antes de su Kehre, sea porque asistió el mismo Zubiri o porque adquirió copias de estos cursos.

la fenomenología como ejercicio filosófico radical: <<Fenomenología significa la actitud mental en la que no se admite nada que esté claro y en la que esto puesto en claro sólo se admite como claridad. Fenomenología es constitución de lo dado en el modo de ser dado: reducción fenomenológica >>⁸⁸³.

Cabe aclarar que esta consideración hecha por el filósofo easonense se perpetuará en el transcurso de su pensamiento, dejando a un lado la crítica que hace a Husserl, es en la actitud radical dónde se adhiere este primer Zubiri, aunque como ya vimos en el transcurso de este trabajo, no sólo se puede mencionar una perpetua adherencia de esta actitud en la filosofía zubiriana, sino que la descripción es otro elemento que perpetua de la fenomenología. Pero, como también se ha mostrado, esta consideración que ha señalado él mismo en su prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios*, y sus intérpretes, es superficial si consideramos su método. Este método muestra que la actitud radical llevada por Zubiri es distinta de la husserliana, hay una segunda actitud radical que le hace mantenerse en lo físico y real de la cosa, y que es posible por una previa actitud radical, esta sí es husserliana⁸⁸⁴.

Pero la descripción no se hace de un fenómeno, sino de lo real y físico de la cosa, por lo cual estos elementos que aparentemente son retomados de Husserl para abordar las cosas se nos muestran transformados si apelamos al método talitativo-transcendental. Aquí podemos apreciar que la actitud radical husserliana adquiere una nueva consideración porque se mantiene en lo físico y real de la cosa. Pero además, la descripción y los elementos fenomenológicos que la hacen posible como la *epojé*, las reducciones, las libres variaciones, se presentan de un modo diferente a como lo presenta Husserl. Esto porque el modo de ir desarrollando su pensamiento con lo talitativo-transcendental hace que esta descripción quede afectada y con ello todos los elementos fenomenológicos. Así, por ejemplo, no se puede considerar en Zubiri que la libre variación se hace para un fenómeno, sino que hay variación libre estructural.

⁸⁸³ CUV I p.535

⁸⁸⁴ Para este párrafo y los dos siguientes, las afirmaciones que exponemos se aclararán y justificarán cuando abordemos los contrastes entre la fenomenología husserliana y el método zubiriano. Sirvan estos párrafos como breve introducción del contraste entre los filósofos que llevaremos a cabo en párrafos y secciones siguientes.

Ante la consideración de lo talitativo-transcendental como método, la fenomenología como método en el maestro easonense se presenta de un modo diferente. Ya hemos ido presentando este nuevo modo de hacer fenomenología en el transcurso de este trabajo, pero es pertinente cotejarlo y aclarar por qué se puede afirmar que el método zubiriano es un modo diferente de hacer fenomenología en cuanto método.

Pero antes de mostrar estos distinguos entre Zubiri y Husserl en el modo de considerar la fenomenología, hay que advertir que el pensador donostiarra no afirma ni muestra que lo que describe estructuralmente se haga una *epojé*, ni que el modo de describir estas estructuras sea de un modo que podemos señalar como variación estructural o que todo lo que muestra de la realidad y la congenidad con la inteligencia sea desde una inteligencia sentiente —al actualizar la realidad como conocimiento y comprensión—, y esto funcione como el ego transcendental husserliano. Es decir, que todos estos elementos que vamos a mostrar, y que en cierto modo funcionan como los elementos del método fenomenológico husserliano, no los indica Zubiri en sus mostraciones descriptivas, publicaciones, cursos o conferencias, sino que es producto de haber recorrido cronológicamente el método que fue desarrollando junto a su pensamiento. Como vimos estos elementos que nos arroja el método talitativo transcendental, en cuanto tomado en su misma actividad y a simple consideración, se mostró como método zubiriano. Es por ejemplo pertinente señalar, que cuando el pensador donostiarra hace la descripción de la inteligencia sentiente metódicamente emplea la descripción y al momento en que lo va haciendo deja entrever todos los recursos que en este trabajo hemos señalado: la descripción circular de estructuras, el acto intelectual que se plasma en la utilización de la experiencia transcendental, la consideración metafísica, la visión estructural de la realidad en contraste con considerar el fenómeno, todo esto que hemos mostrado es el método zubiriano, pero si nos atenemos a su contraste con el método fenomenológico husserliano se vislumbran elementos que esta simple consideración metódica, que hemos hecho del método zubiriano, no deja ver. Es decir, que si consideramos hasta ahora el método zubiriano, se nos muestra como

una descripción circular estructural cuya estructura es parte de una visión estructural y que ésta es ocasionada por influjo de la ciencia y la lingüística, pero que esto es parte del acto intelectual en cuanto el modo de conocer filosófico y comprensivo como experiencia. Tal como el maestro easonense describe el acto intelectual y cuya comprensión de la estructuración de este inteligir, él mismo la señala en su descripción, es posible ir mostrando que dentro del conocer, y el método que es parte de este conocer, hay un método que se da como talitativo-transcendental. Hasta aquí, él mismo en su descripción del acto intelectual nos proporciona, lo que podemos considerar, el método que llevó a cabo en su pensamiento, aunque no señala o nombra su método podemos nombrarlo como talitativo-transcendental, por todos los elementos que su proyecto metafísico nos proporciona. Pero al ir mostrando este método encontramos elementos que subyacen a este método, y lo que hacen posible, como el previo recurso al método fenomenológico husserliano para que lo instale en una realidad física nombrada estructura, y de aquí puede distenderse a su descripción tanto campal como mundanal. Pero después hemos encontrado una visión que apoya este ejercicio previo, y el cual es un influjo científico. Todo esto que hemos señalado nos posibilita mostrar el método zubiriano como talitativo-transcendental.

Pero si contrastamos el método zubiriano con el método fenomenológico husserliano, no como antecedente que posibilitó a Zubiri instalarse en lo real y físico, sino en el mismo método talitativo-transcendental, entonces se nos vislumbra un método análogo al husserliano, no igual, ni parecido, sino diferente, en cuanto las categorías que Husserl nombra en su método y con el transcurso que en su obra adquieren. Esta diferencia radica en un contenido nuevo en cuanto que este contenido proviene del mismo pensamiento zubiriano. Es así, que en Husserl se menciona una variación imaginativa del fenómeno para que se me evidencie lo eidético de esta, en el filósofo easonense la variación es estructural y se da en modo de círculos en los cuales se va variando estructuras desde las que la ciencia, con sus explicaciones me proporciona, hasta las que la filosofía me da en su transcendentalidad. Así los elementos que en Husserl se dan en su pensamiento no solo en *Ideas 1*, con la *epojé*, sino en *Crisis*, con el mundo de

vida, en Zubiri se da, respecto al mundo, con el <<mundo>> como respectividad de la realidad en cuanto realidad. Dos categorías que si tomamos su contenido son diferentes en ambos filósofos, pero que si los consideramos en su filosofía, y el puesto que se dan esta, entonces se nos presentan con una congruencia similar. Es decir, si comparamos el método zubiriano con el método fenomenológico husserliano se nos muestra que el método zubiriano contiene las categorías husserlianas despojadas de su contenido y vertidas con el pensamiento zubiriano, pero en cuanto la posición que cumplen como parte del método fenomenológico, son en el filósofo español de una congruencia similar en su método husserliano. Es decir, la función que estos elementos tiene en Husserl se cumple con contenido diferente en el método zubiriano. Es por lo que sin afirmar todavía lo que hay que mostrar, pero podemos advertir que se puede ir hablando respecto al método zubiriano de un modo de hacer fenomenología. Y esto es posible mostrarlo por el contraste que hacemos entre el método zubiriano y el husserliano.

Pero también hay que advertir que este contraste no es el que los estudiosos zubirianos hacen entre estas filosofías. Este consiste precisamente en exponer lo que el mismo Zubiri afirma, concerniente, en la toma de postura que hace respecto Husserl. Esta se da en la mostración de la insuficiencia radical de las categorías husserlianas respecto al acto intelectual y la esencia. Para el maestro donostiarra, tanto la aprehensión de realidad, como la esencia como estructura física y real, y que se expresa en la sustantividad, son radicales respecto a las categorías que presenta de Husserl. Aunque hay que considerar, que no sólo Husserl es motivo de mostración de insuficiencia radical por parte del pensamiento zubiriano, sino que Heidegger, Bergson, Kant, Aristóteles, entre otros, son constantemente revisados en su pensamiento para presentar su falta de radicalidad en los temas que aborda el pensador easonense. Pero como en este trabajo, es Husserl el principal motivo por el cual podemos contrastar su método fenomenológico con el zubiriano, podemos abocarnos a este contraste.

Como ya advertíamos, es el mismo Zubiri el que se encarga de irse desmarcando de Husserl en cuanto a las categorías de conciencia e

intencionalidad. Los estudiosos zubirianos se han abocado a mostrar y profundizar este distingo, y el ejemplo más claro es Diego Gracia, donde afirma que en la noología hay una fenomenología radical, en cuanto parte de la radicalización del acto intelectual como aprehensión de la realidad.

Estos distingos entre Zubiri y Husserl lo marca el mismo pensador donostiarra desde *Sobre la esencia* con: a) el enfoque de la cuestión de la esencia: Lo que hace Husserl es pensar lo esencial y con ello <<no nos dirá nunca qué es la esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia y este <qué> es al que llamará sin más esencial>>⁸⁸⁵, b) la idea del acto de conciencia: Husserl habla de la intencionalidad de la conciencia, Zubiri replica <<La conciencia no consiste formalmente en <<ser-intención-de>>, sino en ser <actualización> de su objeto; la intención misma es un modo de actualizar, nada más. >>⁸⁸⁶ Y c) la crítica a Husserl sobre la especie y la unidad ideal o idealización.⁸⁸⁷ Es desde *Inteligencia sentiente* donde podemos mostrar:

A) Respecto a la conciencia:

Pensamiento zubiriano	Pensamiento husserliano que presenta Zubiri	Interpretación de Zubiri sobre Husserl
<p>1.La intelección como acto aprensivo</p> <p>2. Hay actos concientes de diversa índole, y no <<la>> conciencia como acto primordial de intelección.</p> <p>3. El acto intelectual no es darse cuenta de algo, sino un estar presente de</p>	<p>La intelección como acto de conciencia.</p>	<p>1.La conciencia es algo que ejecuta actos;</p> <p>2. Lo constitutivo del acto de intelección es el <<darse cuenta>>.</p>

⁸⁸⁵ SE p.28

⁸⁸⁶ SE p.29

⁸⁸⁷ Cfr. SE p.229-230

la realidad en la inteligencia, es decir, una actualización de lo real en la inteligencia.		
--	--	--

Por lo que para Zubiri el acto intelectual tiene dos momentos que se presentan como un proceso: 1. Algo (la realidad) está presente en la inteligencia en impresión →posibilita→ 2. darse cuenta de algo (como conciencia). Estos dos momentos que se dan en el proceso intelectual se expresa en: <<En la intelección me <está> presente algo de lo que yo <estoy> dándome cuenta. >>⁸⁸⁸;

B) Respecto a la intencionalidad:

Pensamiento zubiriano	Pensamiento husserliano que presenta Zubiri	Interpretación de Zubiri sobre Husserl
El acto intelectual es un físico <<estar>> y esto hace que en sí misma sea un acto de aprehensión. Por lo tanto la aprehensión es la unidad de lo presentante y conciente. ⁸⁸⁹	La esencia del acto conciente es la intencionalidad.	El acto intelectual es intencional.

Cabe resaltar que, aparte de Zubiri, Levinas niega la intencionalidad y con ello la correlación nóesis-nóema, nada más que para éste, la primordialidad no es esta correlación, sino la verdad que se da en cara a cara: <<Una de las tesis principales sostenidas en esta obra [se refiere a *Totalidad e infinito*] consiste en negar a la intencionalidad de la estructura noesis-noema el título de estructura

⁸⁸⁸ IRE p.22

⁸⁸⁹ Cfr. IRE p.23

primordial. [...] hemos reconocido el lenguaje que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje, hemos reconocido la enseñanza. La enseñanza es un modo tal de producirse la verdad. >>⁸⁹⁰ En contraste con esto, para el maestro easonense la primordialidad se da en la impresión de formalidad de realidad, es decir, en una inteligencia sentiente y su congeneidad con la realidad.

C) Respecto a lo noético-noemático. Aquí Zubiri es tajante y antepone su inteligencia sentiente en su primordial aprehensión a esta correlación husserliana: <<En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por lo tanto, de un <estar>. La aprehensión es por esto un ergon al que tal vez pienso que podría llamar noergia. [...] El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de <actualidad>, un devenir que no es noético ni noemático sino *noérgico*. >>⁸⁹¹ Es decir, el acto aprehensor del acto intelectual es primordial y por tanto radical en comparación de lo noético-noemático. Como ya se mostró en partes anteriores, el filósofo donostiarra incorpora este binomio husserliano a su noología y lo dota de un contenido que hace que se incorpore en la intención afirmativa del logos sentiente. Siendo consecuentes, él no niega tajantemente este binomio husserliano, sino que lo subsume dotándolo de significado noológico, y esto es, que es parte no del significado husserliano, sino con el significado zubiriano de no primordialidad, y si de un carácter de afirmación intencional. De aquí, que estos puntos llevan a al pensador español a desmarcarse de Husserl.

D) Respecto a la intuición. Con lo anteriormente dicho sobre la conciencia y su no radicalidad o primordialidad y la puesta de la aprehensión de realidad como lo radical hace declarar al maestro easonense que: << [...] si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible. Como vimos en el primer capítulo, se trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión, como ya dije, no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de

⁸⁹⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p.299

⁸⁹¹ IRE p.64

aprehensión, una *noergia*., un *ergon* >>⁸⁹². Con esta afirmación se puede contrastar el párrafo 24 de *Ideas I* <<El principio de todos los principios>> con la radicalidad de la aprehensión de realidad de Zubiri. Y es que con este contraste se puede mostrar el punto clave de la divergencia ente Zubiri y Husserl en cuanto las anteriores consideraciones contrastivas entre estas filosofías desembocan a considerar la intuición husserliana y la aprehensión zubiriana. Aquí está el punto clave de divergencia que muestra su modo de considerar el acto cognoscitivo.

Pero además también muestra la correlación husserliana de conciencia-intencionalidad y la congeneidad zubiriana inteligir-realidad. Pues en el primer binomio, la intuición es << TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO [...] Vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias. >>⁸⁹³ Pero, considerando la afirmación zubiriana anterior, el filósofo easonense no discute que la intuición sea una fuente legítima de conocimiento, sino que ésta sea lo primero y radical del conocimiento, pues a esta le antecede en primordialidad la aprehensión de realidad. Como esta es una unidad estructural, no se puede dar la inteligencia sin la realidad, aunque la realidad como prius es posible, la realidad es la realidad en impresión, por lo cual la inteligencia y realidad son congéneres. Lo que cabe resaltar de este contraste es que, esto justifica que, Zubiri no niega la conciencia como momento del acto intelectual, pero que ésta sea posible, lo es por la aprehensión de <<algo>> que me estoy dando cuenta. Esta separación de momentos, como proceso, es lo que causa el contraste ente estas filosofías. No hay una negación de las categorías husserlianas, pero hay una incorporación en la noología, por lo que esta incorporación consiste, como se está mostrando, en que la intuición es desmontada de lo que para Husserl se da en la conciencia, para adquirir un nuevo significado en Zubiri. Por lo que, el contraste entre Husserl y Zubiri, incluyendo la intencionalidad-actualidad; conciencia-inteligir; cosa-realidad-cosa-sentido; realidad-

⁸⁹² *Ídem.*

⁸⁹³ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.129

fenómeno, entre otras que van mostrando la obra zubiriana, tiene como punto clave y posibilidad estos contrastes enunciados, es que la conciencia-intencionalidad-intuición es despojada de su sentido husserliano y adquiere un nuevo sentido en el pensamiento zubiriano. Este nuevo sentido consiste en mantener esta correlación husserliana subsumida a la congenidad zubiriana: inteligir-realidad o en la aprehensión de realidad que se muestra como impresión de realidad. Aquí, lo subsumido se expresa como momento del acto intelectual, pero subordinado a la aprehensión de realidad, y esto, porque la aprehensión posibilita, es decir, hay un proceso que da al acto intelectual su momento conciente. Con esto adquiere sentido todo el contraste que entre ambos filósofos, en *Inteligencia sentiente*, y que se expresa como una subsunción de las categorías husserlianas a la aprehensión de realidad y de aquí a todas las actualizaciones del acto intelectual. Por eso la insistente afirmación zubiriana de que la aprehensión de realidad es lo radical del acto intelectual, porque para él la aprehensión, y no la intuición, es lo primario. Este sentido de la aprehensión como momento primario, y no la intuición, es el punto clave del contraste entre él y Husserl. Cabe insistir que la dación de la intuición no es el problema, sino el mismo intuir, como carácter intelectual, es el que, para Zubiri, no es lo primario, sino que el aprehender es lo radical del acto intelectual.

E) Respecto a la cosa-realidad y cosa-sentido atribuible a Husserl. Pero esta discusión de la intuición y la aprehensión arroja un problema que ya Javier San Martín ha dilucidado en Zubiri, y que consiste en que cuando el filósofo donostiarra presenta la cosa-sentido atribuible a Husserl, es por una lectura en la cual adjudica a Husserl una realidad sentido o cosa-sentido y no una cosa-real. Si consideramos el párrafo 24 de *Ideas I* en su totalidad, podemos advertir que en ningún momento Husserl menciona o considera una cosa-sentido, sino que la intuición es dadora de daciones originarias, no está mencionando sentido o interpretadas o representadas, sino dadas como son. Aunque también se puede recurrir al párrafo 55 de *Ideas I* donde Husserl menciona el sentido que la conciencia transcendental vislumbra del fenómeno: «No se “interpreta”, ni menos se niega, la realidad *real*, sino que se desecha una interpretación de ella que

entraña un contrasentido, esto es, que contradice su PROPIO sentido intelectivamente aclarado. [...] y, buscando una razón última sobre el sentido del mundo, no se nota en modo alguno que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto “sentido” que pre supone la conciencia absoluta como campo del dar sentido. >>⁸⁹⁴ Con esta cita se puede apoyar la crítica de San Martín a la consideración que hace Zubiri de la cosa-sentido de Husserl y que el filósofo alemán afirma para justificar que el dar sentido de la conciencia purificada no es un subjetivismo. Aquí, es claro Husserl, primero, no se niega la realidad real, segundo, el sentido lo da la conciencia en el ser del fenómeno reducido. La realidad real que suspende es la realidad no lo real de esta realidad. De aquí, que al reducirse la realidad en la conciencia se dé como irreal. Aunque se siga manteniendo lo real, la realidad ha sido suspendida y reducida a irrealidad. Esto no tiene que ver que el sentido, que viene después, sea lo primero en Husserl, como afirma el filósofo easonense. Esto real es lo que Husserl mantiene, ni lo niega, ni lo interpreta, lo mantiene. Es el caso del pensador donostiarra cuando la cosa-realidad es la que se aprehende primordialmente. En el caso de Husserl, aunque no hay aprehensión, pero si intuición, no niega la realidad real. La realidad es la que se reduce pero se mantiene lo real.

Pero esta crítica que le hace Zubiri a Husserl respecto a la cosa-sentido, y el no ateniendo a la primariedad de la cosa-realidad, es realizada desde *Ideas I*, que como ya hemos visto no procede dicha crítica. Pero si atendemos a *Ideas II*, entonces la afirmación zubiriana sobre la cosa-sentido en Husserl no procede. En *Ideas II* se afirma sobre los objetos de la naturaleza: <<En esta actitud teórica “pura” o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte, experimentamos cosas meramente materiales, y de aquellas cosas cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal. >>⁸⁹⁵ Con esta afirmación ya no se da en la reducción cosas-sentido, sino cosa-materiales o en términos zubirianos cosa-realidad. Con esto se viene abajo la crítica zubiriana a

⁸⁹⁴ *Ibidem*; p.205

⁸⁹⁵ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: UNAM, 1997, p.55

la cosa-sentido en reducción fenomenológica. Ahora bien, como esta afirmación aparece en *Ideas II* cabe cuestionar si Zubiri consulto dicha obra.

Con todo lo dicho se puede justificar la afirmación y crítica de San Martín al filósofo easonense. Pero también, apoya lo que antes veníamos mostrando con el contraste entre Zubiri y Husserl, y que se da, no en la cosa-realidad o cosa-sentido, aunque el maestro donostiarra lo mencione en su obra, no es el punto clave del contraste, sino que la intuición es cambiada por una aprehensión, que sea por una realidad y que ésta la considere como <<de suyo>>, es un aspecto que se puede desgranar de que la aprehensión es lo primordial.

Pero se puede preguntar cómo justifica el filósofo easonense este desmarque a Husserl en *Inteligencia sentiente*, lo señala y lo trata de mostrar: por el atenuamiento al hecho del acto intelectual. Es describir este hecho tal y como se da. Esto crea una sospecha, de que para que este hecho se dé tal como es, tuvo que hacer una fenomenología que le presentara este hecho tal como se da. Se puede, aun, cuestionar que esto puede ser posible por la misma inteligencia sentiente en la comprensión de sí misma. Aunque no se puede negar este respuesta tajantemente, cabe la posibilidad que por una fenomenología haya de, en un principio, mostrar que la aprehensión y la intuición como momentos intelectivos del darse cuenta de <<algo>>. Esto ya lo mostramos en el apartado de una fenomenología husserliana como posibilidad de la noología.

F) Respecto a una posible crítica de Michel Henry y que conlleva un distingo con Husserl.

Aquí cabe un contraste que constantemente Zubiri da en *Inteligencia sentiente* y que en una sola afirmación queda clarificada su justificación. Esta diferencia es el <hacia>> o el realidad en <<hacia>>. Este sutil modo de sentir la realidad es el punto de la distinción entre Zubiri y Husserl, Heidegger y Henry.⁸⁹⁶ Pero donde se puede apreciar su punto de contraste proviene precisamente de la crítica de Henry a la presencialidad de la fenomenología histórica — aunque Henry

⁸⁹⁶ Un punto que podría estudiarse, y que no lo haremos porque no es objetivo de este trabajo, es la confrontación sobre el cuerpo zubiriano —y todo lo que implica la inteligencia sentiente en los modos del sentir—y lo que se ha llamado el olvido del cuerpo, y cuyos propulsores (Beaufret; Courtine; Marion; Martineau; J. F. Mattei y R. Brage) es pertinente tomarlos en cuenta para futuros trabajos.

no menciona a Zubiri, no tenemos que afirmar porque éste se muestra absuelto de la crítica de Henry a la fenomenología histórica, pues con ello afirmaríamos que tiene la inteligencia sentiente que ser fenomenología, aspecto que negamos—. Para Michel Henry tanto Husserl con el aparecer del fenómeno como Heidegger en sus condiciones de posibilidad del ser del ente hay una presencialidad del fenómeno. Ante lo cual Henry patentiza ni intencionalidad ni temporalidad, sino manifestación interior o vida del fenómeno. Este es el proyecto de Henry que busca responder a <<Lo que está en cuestión es, con toda evidencia, aquello que en un fenómeno hace precisamente de él *algo susceptible de aparecer*, sea lo que sea ese algo en su contenido determinado. >>⁸⁹⁷ Tomado esto en cuenta, Zubiri adquiere ante Henry no solo una distinción en cuanto el método que van llevando para comprender el fenómeno, —en Henry hay una interioridad del fenómeno, en contraste, para el maestro donostiarra hay realidad— sino que la presencialidad no aplica en el pensamiento zubiriano. Ya en 1971 en su curso sobre el *Problema teológico del ser humano* —aunque también este <<hacia>> ya lo había mencionado en su curso *El Hombre y la verdad*, pero no es tan tajante como en el curso de 1971— afirma algo que en *Inteligencia sentiente* lo describe como modo del sentir del sentir intelectual y que da como algo que en la descripción es tan claro que no se detiene en la diferencia con la presencialidad: <<Es un error pensar que la manera primaria y radical como las cosas están frente, respecto a la inteligencia, sea estar delante. La mayoría está en dirección <<hacia>>. ⁸⁹⁸

Podríamos decir que el <<hacia>> en *Inteligencia sentiente* es descrito como modo de sentir la realidad, es decir, que Zubiri lo presenta como parte de la descripción. En cambio en su curso de 1971 como su objetivo no era describir esta inteligencia sentiente, se lo presenta en un carácter cuyas consecuencias hace que el filósofo español se distinga tanto de Husserl y Heidegger, así como ante Henry no sea objeto de su crítica y presente a la inteligencia sentiente como una alternativa a la presencialidad del fenómeno. Este <<hacia>> se da como la justificación que la noología zubiriana es contrastante de la fenomenología de la

⁸⁹⁷ Michel Henry. *La esencia de la manifestación*. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2015, p.55

⁸⁹⁸ PTH: DRC p.134

vida de Henry en cuanto no hay manifestación de la interior del fenómeno, sino que hay una realidad que se siente intelectivamente y en la cual en su momento sentiente de <<hacia>> va actualizando los modos intelectivos ulteriores. En Henry hay *pathos* o una afectividad en el cual se accede a la vida misma⁸⁹⁹, en Zubiri hay inteligencia sentiente en la cual se siente la realidad en un modo que recubre a otros modos y que es el <<hacia>>. Este modo me lleva sentientemente a un conocimiento de la estructura de la realidad y a una comprensión de lo estructurante de esta realidad. En Henry hay una afección o sentimiento por el cual la manifestación de la cosa se me revela como la esencia o absoluto de la realidad. En Zubiri, si bien, hay sentimiento que nos actualiza la realidad de un modo afectante, esta lo hace junto a la inteligencia sentiente y la volición, es decir, en el pensamiento zubiriano hay una actualización de la realidad en el hombre por la estructura que el mismo hombre tiene, y que consiste en una intelección sentiente-sentimiento afectante y volición tendente, mientras que en Henry hay una afección de la manifestación de la realidad como revelación de lo absoluto. Si bien, ambos filósofos buscan la esencia de la realidad tal y como se manifiesta, son los modos de acceder a ello lo que de un modo conceptivo presentan como divergente en sus proyectos filosóficos.

Esta diversidad de proyectos y tareas⁹⁰⁰ justifica que no se confunda la fenomenología radical o material de Henry⁹⁰¹, y que él mismo trata de justificar y

⁸⁹⁹ El modo de afección de la vida lo presenta Henry como: <<Lo absoluto presente en cada tonalidad como lo que la revela a ella misma es la esencia de esta tonalidad, es la efectividad. *La revelación de lo absoluto dentro de cada tonalidad reside en la afectividad idéntica a lo absoluto mismo y se encuentra constituida por ella.* En cuanto que la revelación de lo absoluto reside en la afectividad y se encuentra constituida por ella reside en su afectividad, es perfecta. >> Michel Henry. *La esencia de la manifestación*. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2015, p.648

⁹⁰⁰ La tarea de la fenomenología para Henry, de ahí su propuesta de una fenomenología material o de la vida, es: <<La tarea de la fenomenología es así propuesta. Su objeto no es el conjunto de los fenómenos, de los que se ocupan las ciencias, sino aquello que les permite en cada ocasión ser tales, el modo de su donación; la subjetividad. >> Michel Henry. <<Filosofía y subjetividad>> en: André Jacob (Dir.) *El universo filosófico*. Madrid. Akal, 2007, p.76-77 En cambio, para Zubiri su metafísica intramundana daría cuenta de una fisca trans. Así Henry plantea una fenomenología de la donación y Zubiri una metafísica intramundana de lo físico trans.

⁹⁰¹ En la misma publicidad de su fenomenología material, Henry declara: <<La fenomenología material es la teoría radical de este "más" que Nietzsche pensó como Voluntad de Poder y que es el hiper-poder de la Vida. >> Michel Henry. *Genealogía del psicoanálisis*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis. 2010, p.349 Algo interesante de esta afirmación radica que tanto Henry como Zubiri —en interpretación de Conill, con una filosofía que se atiene a lo físico

difundir, y un pensamiento radical en Zubiri, y que él expresa en una metafísica intramundana, aunque algunos de sus intérpretes consideren, específicamente en su noología, una fenomenología radical —hay que recordar que Zubiri no declara o justifica una fenomenología radical—. Ambos pensamientos, aunque ostenten la radicalidad que se fundamenta en una crítica y superación —de ahí lo radical que pretenden— a la fenomenología husserliana y heideggeriana, son distintas en cuanto que para Henry lo radical consiste en que antes de una intencionalidad hay una afección de la manifestación del ser, esto que ejemplifica la auto afección de la vida misma es algo diferente a lo que Zubiri considera como lo radical y por eso anterior a la comprensión heideggeriana, a la intencionalidad husserliana y que es la aprehensión primordial de realidad y su despliegue en momentos intelectivos, esto que ejemplifica como la congeneidad entre la inteligencia sentiente y la realidad. Es decir, para Henry lo radical yace en la afección o sentimiento. Para Zubiri en la aprehensión primordial, y esta como momento fundante del despliegue de la inteligencia sentiente. Pero ésta a su vez como momento de la estructura visible del hombre: inteligencia sentiente, sentimiento y volición. Ya la manera de considerar y justificar el acceso a la realidad o al ser para ambos filósofos muestra que sus pensamientos son distintos. Confundir y empalmar la afección de Henry y lo sentiente del maestro easonense es una interpretación que no toma en cuenta el modo en ambos justifican su filosofía. Pero aún se puede confundir la afección de Henry y el sentimiento tendente de Zubiri, aquí ya no se contempla que en el caso de este último hay toda una implicación volitiva e intelectual que en Henry no aplica.

Si bien, se puede cuestionar que la actualidad de la realidad en la inteligencia sentiente es una <<presencia>> es algo que se puede sentir intelectivamente en <<hacia>>. Es decir, hay una tensión que la misma realidad nos va llevando hacia la realidad misma. En conclusión, Zubiri no entra a la crítica

de la realidad— son proyectos filosóficos que parten de la crítica y desintegración de Nietzsche a la metafísica y que a partir de ésta buscan proyectar una filosofía que responda a la desintegración de la metafísica. Aquí entra la fenomenología material de Henry como una respuesta a los senderos nihilistas y empiristas extremos de estos tiempos. Caso parecido es la metafísica intramundana como respuesta para estos tiempos. Ya sus intérpretes y difusores se han encargado de mostrar las posibilidades que la metafísica intramundana da ante la posmodernidad, el pensamiento de la marginación o diferencia y la globalización.

que Henry hace de la presencialidad de la fenomenología histórica. Por lo que queda con la inteligencia sentiente desmarcado de Husserl, Heidegger y el mismo Henry. Y esto, porque lo describe de la intelección sentiente, no es fenomenología. El método por el cual hace esta descripción, aquí, es otra cosa, la inteligencia sentiente no es fenomenología, por lo que el contraste con Henry, no sólo porque no es que sea fenomenología el inteligir, sino porque no hay presencialidad, hay inteligir sentiente, y en un uno de sus modos se da la realidad en <<hacia>>.

Ahora bien, como no es nuestro objetivo mostrar las diferencias que hay Zubiri y Husserl, y que tanto el mismo pensador español como sus intérpretes se han encargado de mostrar estos contrastes y similitudes entre ambos filósofos, es pertinente abocarse al método de cada filósofo y contrastarlo.

Ante estos distingos y presentaciones de desmarque entre Zubiri y Husserl,⁹⁰² no se ha parado en tomar no sólo lo que el filósofo easonense nos indica que consiste este desmarque, sino que se ha desatendido el método zubiriano y el contraste que pueda tener con el método husserliano. Si bien, Diego Gracia y Antonio Pintor Ramos han considerado la noología y su despliegue y con ello los contrastes ente éste y las categorías husserlianas, heideggerianas y kantianas, no hay considerado, ni el método en que se va describiendo el acto intelectual y que es el talitativo-transcendental, ni el método que el mismo pensador donostiarra describe como momento de la estructura del conocimiento que despliega la inteligencia sentiente y que como vimos es parte no sólo como método, sino que todo el despliegue intelectual puede considerarse como parte del método zubiriano. Y con ello nos referimos que el método, como momento del conocer, se incardina en el mismo método talitativo-transcendental.

Cabe anotar que este contraste entre el método fenomenológico husserliano y el método talitativo-transcendental zubiriano no consiste en contraponer categorías de un lado a otro, sino que este contraste funciona como el sincretismo,

⁹⁰² Un tema que podría señalarse es el estudio de la filosofía zubiriana y la fenomenología que a partir de Merleau-Ponty y otros fenomenólogos —Courtine; Depraz; Haar; Janicaud; Richir; Métraux; Waldenfels; Taminioux, entre otros— se podría cotejar respecto, no en cuanto método, sino en los temas que tanto estos fenomenólogos y Zubiri tratan. Este punto de cotejo se hace por el modo nuevo de considerar el cuerpo, la imaginación, la voluntad o la ciencia. Es decir, lo que podría considerarse, aspecto que solo enunciamos y no tratamos por no ser objeto de este trabajo, es cotejar las posiciones zubirianas y las fenomenológicas francesas.

como segundo momento de la estructura de la religión, que muestra Zubiri como desarrollo de la religión: <<Esto pone bien en claro que el sincretismo no es un <mero> sincretismo, sino un revelador y un dilatador de las posibilidades internas que constituyen una religión. Es una ampliación del elenco de posibilidades>>⁹⁰³. Por supuesto que con esta afirmación no queremos decir que el método zubiriano sea un sincretismo, en sentido comúnmente o como <<mero>> sincretismo, con el husserliano, sino que esta mostración zubiriana del desarrollo de la religión en su momento sincrético nos puede aclarar que el contraste entre dos métodos puede darse una dilatación de posibilidades internas. Esto es lo que pasa si contratamos estos métodos. Pues, se tiene que mostrar que el método zubiriano se dilata con las posibilidades que el método husserliano le proporciona. Aquí, en la línea del sincretismo zubiriano, hablaríamos de una aplicación del sincretismo, como lo considera el filósofo easonense, a su propio método respecto al método fenomenológico.⁹⁰⁴ De aquí, que este contraste sea para mostrar una posible, aspecto que se tiene que mostrar, ampliación del elenco de posibilidades que el método fenomenológico da al método zubiriano. Esto, se puede dar, mostrando por contrastación el sincretismo entre los métodos referidos.

a. De la conciencia trascendental a la consideración zubiriana de la inteligencia sentiente como gestoras de sus métodos.

Dejemos por un momento las diferencias que la conciencia y la inteligencia implican para cada filósofo presentado. Además, en Zubiri hemos mostrado la separación que realiza de la conciencia y su intencionalidad y con ello las implicaciones para el método fenomenológico que con ello le señala como el nóema y la nóesis. El filósofo easonense presenta un inteligir sentiente donde la impresión de realidad es el orto de la descripción que constituye su noología. En el primer capítulo de *Inteligencia sentiente* es donde justifica su separación de

⁹⁰³ PTH: DRC p. 278

⁹⁰⁴ Esta concepción de sincretismo que tomamos del mismo Zubiri para su propio método respecto al método fenomenológico es el punto metódico que nos permitirá justificar la serie de afirmaciones que vendrán en este trabajo.

Husserl respecto a la conciencia e intencionalidad y la justificación de la aprehensión de realidad como lo radical del acto de inteligir. Esto que hemos ido mostrando en el transcurso de este trabajo hay que dejarlo a un lado. También hemos mostrado la implicación fenomenológica husserliana que implica esta justificación por la radicalidad de la aprehensión de realidad. Mostramos que a esta justificación le antecede una fenomenología de corte husserliana no declarada ni señalada por el propio Zubiri. Con esto tenemos que pasar ya no a un contraste, pues esto el mismo pensador español se ha encargado de realizarlo en el transcurso de su pensamiento, así como sus comentaristas y estudiosos. Es pertinente, ahora, tratar el punto de acuerdo entre la conciencia trascendental y la inteligencia sentiente.

A simple consideración, si tratamos de colocar en punto de acuerdo la conciencia trascendental husserliana y la inteligencia sentiente es desde la consideración noológica inapropiado y carente de sentido, en cuanto el mismo maestro easonense da la justificación por la cual se está deslindando de la conciencia husserliana, y con ello de las implicaciones fenomenológicas concernientes —no a la reducción, ni la *epojé*, porque ni las nombra, ni las rechaza, ni las afirma— como la intencionalidad, la nóesis-nóema, y el sentido de la cosa.⁹⁰⁵ Al hacer esto está presentando al acto intelectual sentiente como lo radical y esencial del acto intelectual. Aunque no niegue la conciencia como momento posterior de la aprehensión de realidad, lo hace como <<la>> conciencia del acto intelectual. De aquí que pretender un punto de comparación o convergencia entre la conciencia trascendental y la inteligencia sentiente sea un sinsentido en la noología. Ante esto nuestra consideración no tiene que parar en esta separación que se está justificando en esta noología.

⁹⁰⁵ Hay que señalar que la crítica y postura que hace Zubiri respecto a la conciencia husserliana no coincide con la crítica y postura que hace Sartre en su trabajo *La trascendencia del Ego* respecto al yo husserliano a favor de una conciencia. Pues para la noología zubiriana, la crítica va dirigida a la conciencia y al yo husserliano. En cambio Sartre afirma la conciencia y la opacidad de afirmar un yo puro. Lo que habría es una conciencia y no un yo. Cfr. J.P. Sartre. *La trascendencia del Ego*. Trad. Oscar Masotta. Argentina: Ediciones Calden, 1968, p.101 Aquí se muestra que Zubiri está en la lista de críticos de la <<conciencia>> y <<yo>> husserlianos, pero que su crítica difiere en este caso de la de Sartre.

La consideración radica en que se puede partir, no de la noología, sino de su método. Aquí hay una convergencia entre la conciencia trascendental y la inteligencia sentiente, no en cuanto las implicaciones cognoscitivas que ellos hacen, sino en la posición que ambos filósofos le adjudican a la conciencia, Husserl, y a la inteligencia, el filósofo easonense, en sus respectivos métodos. Aquí la convergencia se muestra como similitud en la posición que de ambas categorías presentan en sus respectivos métodos. Como estos métodos, y los momentos que los constituyen, lo hemos ido mostrando, en el caso del método zubiriano, o suponiendo, en el caso del método fenomenológico husserliano, hay que atenernos a esta posición de estas categorías.

Pero con ello tampoco estamos suponiendo o afirmando que estas categorías son similares en cuanto su despliegue metódico. Ya que lo que no estamos mostrando es el despliegue que hace la inteligencia sentiente y la conciencia trascendental. Esto quedo ya afirmado en este trabajo, cuando señalamos que la inteligencia sentiente no es una fenomenología. Por lo cual, el punto de convergencia en su posición no tiene sentido si los comparamos desde la noología y la fenomenología husserliana. Lo que estamos comparando es la posición de la inteligencia sentiente en el método zubiriano, y no en su noología, y la posición de la conciencia trascendental en la fenomenología husserliana, a partir de *Ideas I*. Pero con ello, la comparación tampoco es entre ellas, pues esto ya ha quedado diferenciado desde la postura zubiriana. El punto de acuerdo está en la similitud de posición que estas encuentran en sus respectivos métodos.

Para abordar este punto podemos considerar dos momentos que constituyen lo que hace la conciencia en el método fenomenológico husserliano y la inteligencia sentiente en la noología. Estos momentos en sus respectivos métodos son: el papel que implica tanto la conciencia y la inteligencia en el método. Y en segundo momento, el camino recorrido de estas categorías. Como estos momentos se dan en unidad es pertinente tratarlo así. En Husserl se da como intuición pura del ego trascendental en el campo de lo trascendente.⁹⁰⁶ En el

⁹⁰⁶ Hay que tener en cuenta que este ego trascendental es vislumbrado por el yo fenomenalizante que al practicar la *epoché* y la reducción en el yo natural descubre este yo trascendental. Así tenemos tres yo en Husserl: el yo natural, el yo fenomenalizante que es el que realiza la *epoché*, y el

pensador donostiarra como la actualización de la realidad en la intelección sentiente. Esto se puede justificar si tomamos afirmaciones de ambos filósofos: Si tomamos la afirmación husserliana de *Ideas I*: << Ahora bien, la fenomenología es de hecho una disciplina PURAMENTE DESCRIPTIVA que indaga el campo de la conciencia transcendentamente pura en la INTUICIÓN PURA >>⁹⁰⁷. Zubiri afirma: << [...] de donde sale la intelección de la estructuración de lo real es desde la intelección del mismo. Y como intelección es actualización, resulta que aquello de donde sale, y aquello donde se entiende la estructuración, es justo esa actualización >>⁹⁰⁸. A esto le llama el pensador español la comprensión de la inteligencia sentiente de la realidad inteligida.

Ahora bien, el mismo Husserl lo dice en el párrafo #15 de la #2 Meditación de sus *Meditaciones cartesianas*: << puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy también y siempre un yo transcendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica. >>⁹⁰⁹ Y con esta afirmación hay que señalar que esta reducción fenomenológica es realizada por el yo fenomenalizante que es el que a partir del yo natural vislumbra un yo transcendental. Es decir, el yo transcendental no es el que lleva a cabo la *epoché*, es el yo natural, sino que es la reducción que le arroja al yo fenomenalizante al realizar en el yo natural una *epoché*.

Ahora bien, si apelamos a la misma noología podemos decir que la intelección sentiente se describe así misma o se actualiza a sí misma, como se va desplegando en sus modos intelectivos, porque se comprende —como tercera actualización— en su estructuración. Con lo cual este yo en la noología no funciona como una intelección sentiente.

Pero si consideramos esta intelección sentiente como elemento del método zubiriano, no en su despliegue, sino metafísicamente, es decir, como impresión

yo transcendental que no realiza la *epoché* porque este es el residuo de lo que realiza el yo fenomenalizante.

⁹⁰⁷ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziriñ Quijano, México, FCE/ UNAM, 2013, p.212

⁹⁰⁸ IRA p.336

⁹⁰⁹ Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, F.C.E; 1996, p.84

transcendental, entonces queda incorporado esta intelección sentiente en cuanto acto de conocimiento y comprensión transcendental de la realidad (Cabe advertir que el conocimiento en la noología, como estructura, es diferente a lo que presenta por conocimiento Husserl, por ejemplo, en *Investigaciones Lógicas*: <<Hablamos de conocimiento preferentemente cuando una mención —en el sentido normal de creencia— se robustece o confirma. >>⁹¹⁰) Con ello nos referimos que este acto y su despliegue nos llevan dentro de la realidad misma a la estructura transcendental. Cómo se de esta estructura, no nos dice el pensador easonense en su noología, sino que aquí da cuenta descriptivamente del acto intelectual en su esencia. El despliegue de la estructura trascendental queda cargo del ejercicio metafísico de la misma inteligencia que al realizarlo está conociendo y comprendiendo la realidad radical, es decir, está actualizando la transcendentalidad como estructura. Este ejercicio que no describe el maestro donostiarra en su noología, pero que lo ejerce en su pensamiento, cuando describe lo transcendental, queda incorporado en su método, en cuanto es un momento del despliegue de su método, esto es cuando trata de describir las estructuras radicales con la descripción circular de estructuras. Este ejercicio metafísico, en su método, se lleva a cabo por la función transcendental, y esta, como ya hemos considerado en este trabajo, es realizada por la inteligencia sentiente, en cuanto partiendo de que es una impresión transcendental tiene en su despliegue que conocer y comprender esta estructura transcendental.

Pero se puede señalar ¿qué es lo que pasa con su pensamiento teologal o las descripciones teologales y teológicas que hace en su pensamiento? Aunque no hemos abordado en su plenitud estas descripciones teologales, es pertinente afirmar que también están sustentadas por su método. Si como hemos ido viendo este método lo sustenta una metafísica intramundana, en las consideraciones metafísicas que hacen posible este método y además que el mismo método se encamina a la transcendentalidad de la realidad, entonces las descripciones de la realidad, sean teologales o noológicas que permite este método son posibles por

⁹¹⁰ Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.647

una metafísica intramundana. Es decir, el hecho —con el acto de la inteligencia sentiente— y lo trascendente —con la dimensión teologal del hombre— zubirianamente descritos les subyace una metafísica intramundana que se despliega en su método talitativo-transcendental. La afirmación zubiriana en *Inteligencia sentiente* justifica este párrafo: <<La posible transcendencia se apoya, pues, en la transcendentalidad y no al revés. >>⁹¹¹ Esto hace que la transcendentalidad como desarrollo de la metafísica intramundana requiera un método, éste es el talitativo-transcendental. Pero, para describir esta transcendentalidad dentro de este método, y como parte constitutiva de su despliegue es por una función que le llama transcendental, es pertinente señalar que esta función transcendental es dada por la inteligencia sentiente, en cuanto acto que me posibilita conocer y comprender la transcendentalidad de la realidad. Como la transcendentalidad es impresa por este mismo acto, es posible afirmar que este acto intelectual es una parte del método zubiriano que le permite ir mostrando descriptivamente la estructura transcendental de la realidad. Lo cual hace que la función transcendental que me instala en la transcendentalidad sea ejercida por la inteligencia sentiente.

Pero cómo nos instala la intelección sentiente en esta transcendentalidad. Esto nos lo dice el mismo maestro donostiarra desde su noología: Este <rebasar> intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo trascendente, sino impresión transcendental. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar <en la <aprehensión>, pero <rebasando> su determinado contenido. >>⁹¹² Aunque no nos muestre el pensador español en esta descripción cuál es esta transcendentalidad, porque no es parte de esta noología, él mismo nos indica que responder a esta cuestión es parte de una metafísica, es así que su metafísica intramundana nos indica esta transcendentalidad. El cómo llevar acabo esta mostración transcendental es parte de su metafísica, como un ejercicio en donde la función transcendental nos va instalando en el trans, pero como ya hemos

⁹¹¹ IRE p.115

⁹¹² IRE p.115

considerado esta función en operatividad, como un acto intelectual, y el cual es el que precisamente el filósofo easonense nos describe en su noología, entonces la trascendentalidad, y con ello su metafísica y su método que es el talitativo-transcendental, es propuesto desde una inteligencia sentiente.

Es decir, la inteligencia sentiente como elemento metódico, que se expresa en la función trascendental en el método zubiriano, es el que me instala en la trascendentalidad y con ello en la estructura radical. Pero uno se puede preguntar entonces, ¿quién realiza este método zubiriano? Si la inteligencia sentiente es impresión trascendental, y partiendo de lo real y físico de la realidad que es inteligida como aprehensión primordial, me lleva a lo trascendental por un ejercicio no aclarado pero ejercido metafísicamente, y si el método zubiriano va pos, en la realidad física, para mostrar su estructura trascendental, es decir el método se encamina a una <<física trans>>, entonces este método lo hace la misma inteligencia sentiente. Pero con esto se caería en que este método es parte de la mostración que hace el maestro español del momento metódico de la estructura del conocer, pues como hemos visto anteriormente, no es así, y esto porque, el método envuelve a la inteligencia sentiente, en cuanto es la que hace posible la descripción del acto intelectual. Por lo que, el método descrito por el filósofo easonense, como momento de la estructura del conocer, queda subsumido en su método talitativo-transcendental. Es decir, la descripción de la inteligencia sentiente es por el método talitativo-transcendental, pero este acto intelectual es elemento del mismo método zubiriano. Con esto queremos decir que lo que hace el maestro donostiarra en *Inteligencia sentiente* es una descripción de un elemento de su propio método por medio del mismo método. Por lo dicho, el que hace el método zubiriano es la inteligencia sentiente en cuanto impresión trascendental de la realidad. Cómo justifica esta impresión trascendental en cuanto acto intelectual, es la descripción de este acto hecha por el método zubiriano y que se expresa en una noología.

a.a.Congeneidad del método zubiriano y la inteligencia sentiente, y el ejercicio trascendental o la congruencia entre el método y la noología y metafísica zubiriana en su desarrollo.

Pero con todo esto expuesto puede presentarse una confusión, que consiste en que si decimos que la inteligencia sentiente, en cuanto acto que es una impresión de trascendentalidad y posibilita la función trascendental, es parte del método zubiriano, y decimos que la inteligencia sentiente es la que gestiona el método talitativo-transcendental, con esto podríamos caer en una confusión. Esto puede disiparse si consideramos que el acto intelectual que nos instala en la trascendentalidad de la realidad, en cuanto función trascendental, es el modo intelectual del conocer y comprender. Estos funcionan precisamente como el ejercicio metafísico. Si bien, hemos dicho que la noología es posible por el método talitativo trascendental, y ello desde una metafísica, es pertinente esclarecer que la metafísica que antecede a la noología es por el método talitativo-transcendental. En este hay una metafísica, en cuanto las consideraciones que va constituyendo este método. La metafísica que ejercita es la que describe la estructura trascendental, y de ahí que esta metafísica que se ejerce es la que está dentro del método. Pero el método, para que se vaya desarrollando al mismo tiempo, va considerando la metafísica intramundana que posibilita mencionar una talidad y una trascendentalidad. Es decir, el método zubiriano implica una metafísica intramundana para que se vaya desarrollando. En este desarrollo y como elemento metódico yace el ejercicio metafísico, el cual es el que nos instala en la trascendentalidad. Por lo tanto tenemos dos momentos de la metafísica zubiriana: a) una metafísica congénere al método zubiriano y b) una metafísica como ejercicio para describir la trascendentalidad, y que es parte del método zubiriano.

Ante esto, tenemos que se sucede lo mismo con la inteligencia sentiente. Hay una a) inteligencia sentiente que es congénere con el método zubiriano y b) una inteligencia sentiente, en el modo intelectual de razón sentiente, en la cual me instala en la trascendentalidad por el ejercicio metafísico, que es un conocer y

comprender de la realidad. Con esto, se puede afirmar que, primero, la metafísica y la noología son congéneres al método zubiriano, es decir, que se dan al mismo tiempo en que se va desarrollando este método. Porque para que se pueda desarrollar esta metafísica y esta noología se requiere un método. Pero éste supone, para su desarrollo, elementos metafísicos y noológicos para desplegarse. Es decir, tanto la noología y la metafísica, para desarrollarse, necesitan que el método zubiriano se vaya desarrollando con forme aquellos se van desarrollando. Hay una congeneidad de desarrollo. Por eso el método supone una metafísica como una visión estructural, una talidad y una transcendentalidad, pero también supone una noología en la impresión de transcendentalidad, en la cual el método permanece en lo físico y real de lo real. La noología supone que las afirmaciones vayan de lo talitativo a lo transcendental, y para esto requiere el método talitativo-transcendental.

Segundo, cómo se lleva a cabo esta congeneidad de desarrollo entre la metafísica y noología y el método. Porque la metafísica y la noología pertenecen al mismo método, y pertenecen como elementos metódicos: la metafísica como ejercicio metafísico que me lleva a la transcendentalidad de la realidad, y la noología como la función que se requiere para pasar de lo tal a lo trans, y esto en un conocer y comprender transcendental. Por lo tanto, la metafísica y la noología en el pensamiento zubiriano son congéneres al método: a) como supuestos que hacen posible el método, b) como elementos metódicos que constituyen el mismo método, primero, en cuanto función transcendental que se expresa en el conocer y comprender transcendental, segundo, como en el ejercicio metafísico que se requiere para llevar esto a cabo. De ahí que el método talitativo-transcendental como ejercicio metafísico o filosofía zubiriana se justifique ante la fenomenología noológica que interpreta Diego Gracia de la noología como una fenomenología radical. Ejemplo: <<Diego Gracia considera que la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la <<conciencia>> (Husserl), la <<vida>> (Ortega) y la <<comprensión>> (Heidegger), a la <<aprehensión>>

>>.⁹¹³ Esta justificación del método talitativo-transcendental ante otras interpretaciones, radica que este método se utiliza, y por lo tanto, abraza la metafísica y noología. Dando como resultado que, la partición entre noología y metafísica, en el filósofo easonense, no puede interpretarse así, porque el método zubiriano, que en sus supuestos, le yace una metafísica y una noología, cuyo despliegue está a cargo congéneremente, justo a este método, no implica una separación, sino una congeneridad por motivo del método.

Por eso, el pensador donostiarra es tan incisivo en la congeneridad entre realidad y intelección sentiente, porque aparte de que fundamenta sus dos afirmaciones que vertebran su pensamiento tanto metafísico, teologal y noológico⁹¹⁴: a) inteligizar el logos y b) la no entificación de la realidad sino *realitas in essendo*. Estas afirmaciones aclaran su método talitativo-transcendental. Por eso, su método supone afirmaciones noológicas y metafísicas, que después con el método, se aclaran o se desarrollan, y esto porque su metafísica y noología son congéneres a su método.

Con esta consideración de la congeneridad de desarrollo entre su método y su metafísica y noología se justifica que en el método zubiriano se parte de la inteligencia sentiente y que esta pertenezca como elemento metódico. Con esto encuentra justificación la inteligencia sentiente como propulsora del método zubiriano.

• • • • •

Ahora si tomamos la conciencia trascendental⁹¹⁵ y la inteligencia sentiente en sus respectivos métodos, es muy simple decir que su punto de acuerdo sea que

⁹¹³ Jesús Conill. *La fenomenología en Zubiri*. Universidad de Valencia. *Philosophia*, No 4. Enero de 1997, p.5 [http://www.isid.es/users/eurema/

⁹¹⁴ Como ejemplo de esta congeneridad para sustentar sus afirmaciones, podemos presentar la justificación implícita de la congeneridad subyacente en la retentiva intelectual: Esto se justifica en el <<quedar>> <<Este quedar es <a una> un quedar de lo real y quedar de la intelección. No son dos <quedares> sino que es un solo quedar en el cual quedan <a una> lo real y la inteligencia. Por ser un quedar de lo real este quedar es intelectual. Por ser un quedar de la intelección es un estado. >> IRA p.345 A este <<con-quedar>> como unidad le llama Zubiri retentividad, donde lo real queda en la intelección y la intelección queda prendida en lo real. *Cfr.* IRA p.345

⁹¹⁵ Vista simplemente desde *Ideas I* esta conciencia trascendental es la que lleva a vislumbrar a partir del yo natural el yo trascendental por medio del método fenomenológico, pero considerada esta conciencia trascendental desde los posteriores escritos husserlianos la conciencia

ambos son generadores de sus métodos. Cabe recordar que no nos estamos refiriendo, cuando decimos que la inteligencia sentiente es propulsora del método, a que se lleve a cabo en el método de la noología, sino para el método zubiriano, aquél método que es congénere con este acto para desarrollarla descriptivamente, así que ella, como elemento metódico, permite el desarrollo del método talitativo-transcendental. Así, la inteligencia a la que nos estamos refiriendo es la generadora del método zubiriano. Ahora bien, la simplicidad radica en que no estamos considerando, desde sus propias filosofías, si este punto gestor de sus métodos es el primigenio, es decir, si estos propulsores son las últimas radicalidades que hay que considerar para desplegar su método.

Pero también cabría cuestionar —y que en cierto modo es una de las diferencias entre estas posturas, no en cuanto son puntos donde parte sus métodos, sino que ya estaríamos acometiendo la diferencia desde el contenido doctrinal de estos puntos generadores— en que la diferencia entre el yo puro y la inteligencia sentiente radicaría en que el ego puro es un sujeto de espontaneidad, desde la cual se irradia las tesis y las síntesis en la correlación nóesis-nóema. Y esta espontaneidad que recae del lado de la nóesis describiría el sentido que el mismo nóema posee como contenido, y que al ser nóema de la nóesis, permite el darle sentido al nóema. En contraste, con la inteligencia sentiente, como estructura psico-física de la constitución del hombre, hace que éste esté irremediabilmente en la realidad. Y esto porque este acto intelectual lo instala en lo real y físico. Así la inteligencia sentiente no es espontánea, sino física y real en

transcendental implica un yo fenomenalizante que es el que lleva a cabo el método fenomenológico que vislumbra el yo transcendental a partir del yo natural. Es decir, que este yo fenomenalizante no es aclarado en *Ideas I* y si es aclarado es escritos posteriores de Husserl. Así que podemos considerar que en *Ideas I* la conciencia transcendental es la luz que ilumina el campo de la transcendentalidad, pero que hay un yo fenomenalizante que a partir del yo natural realiza la epojé sobre este yo natural para vislumbrar este yo transcendental. Por eso esta conciencia transcendental no es que realice la epojé en el yo natural, sino que es el residuo donde yace el yo transcendental. Esta conciencia transcendental en *Ideas I* implica que fue vislumbrada por un yo que realiza la fenomenología a partir del yo natural. El yo fenomenalizante es el que realiza la fenomenología y no el yo transcendental. Ahora bien, si utilizamos este yo transcendental como generador del método fenomenológico es porque se presenta así en *Ideas I* y no sin desarrollar el yo fenomenalizante que es el que precisamente realiza la fenomenología, es decir, que esta conciencia transcendental implica un yo fenomenalizante que vislumbra un yo transcendental, así esta conciencia transcendental que expone en *Ideas I* Husserl esta sin desarrollar como lo habrá de hacer en sus escritos posteriores.

el hombre. De aquí viene la distancia que toma Zubiri con Husserl respecto a la correlación nóesis-nóema, porque la inteligencia sentiente no va a la realidad, sino que la aprehende impresivamente y al hacerlo ya se instala en ella. Con lo cual la insistencia en la congeneidad entre la inteligencia y la realidad señala el contraste entre Husserl y el pensador easonense.

Ahora bien, esto que en sentido doctrinal muestra las diferencias entre estas posturas, no nos interesa en este momento, porque nuestro objetivo es más modesto y consiste en mostrar que estos puntos generadores, de sus respectivos métodos, tienen algo en común, y que es, que son precisamente posibilitadores de métodos. Para esto nos justificamos en las mismas afirmaciones de los filósofos involucrados.

Partimos de que en Husserl encontramos que no solo el ego puro es punto primigenio como gestor de su método, sino que tiene dos momentos en su obra publicada. En *Ideas I* y en *Crisis*. En la primera obra afirma el ego puro o transcendental, pero a partir de *Crisis*, a este ego puro le subyace un mundo de vida. Por lo cual, este ego puro es retomado en los estudios husserlianos posteriores como un ego de vida o por los estudiosos más recientes de Husserl como un ego empírico. Hay que tener en consideración que Husserl fue desarrollando su pensamiento, por lo cual esta conciencia transcendental, en un primer momento, se presenta para Husserl, como en su radicalidad y foco propulsor, como ego transcendental. Con *Crisis* ya este ego puro le subyace un mundo de vida en el cual parte y por el cual en su momento de ego empírico trae toda la carga para ir dándole sentido al nóema. Con esto quiero decir que en *Ideas I* en el párrafo 80 afirma:

Pese a estos peculiares entrelazamientos con todos “sus” vivencias, no es el yo vivencialmente nada que pueda tomarse POR SÍ y del que pueda hacerse un objeto PROPIO de investigación.

Prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento” está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más.

Mas no por eso deja de dar ocasión a una multiplicidad de importantes descripciones [...] En este punto se distinguen [...] la VIVENCIA MISMA y el YO PURO del vivenciar⁹¹⁶.

Este foco iluminador que es el yo puro en *Ideas I* y consecutivos trabajos husserlianos hasta *Crisis*, se presenta como lo generador de la filosofía y método fenomenológico.

Sin mostrar toda la problemática del ego puro y el mundo de vida en Husserl, es pertinente acotar porqué es generador y propulsor este ego puro para la fenomenología. Pero antes hay que señalar que cuando Husserl menciona un ego transcendental es porque está en el residuo fenomenológico, es decir que el yo empírico ha quedado reducido a yo puro. Por lo que el ego transcendental que está presentando Husserl es un punto de iluminación del sentido del nóema. Sentido que se da por la correlación de nóesis-nóema.

Para mostrar el ego puro como punto de iluminación, Husserl le nombra dentro de la reducción <<el sujeto de espontaneidad>> que permite la tesis y síntesis para describir el contenido noemático y con ello el sentido noemático: <<Todo nóema tiene un “contenido”, a saber, su “sentido”. >>⁹¹⁷ Para mostrar esta espontaneidad del ego puro tomemos la afirmación del parágrafo 122 de *Ideas I*:

La tesis y síntesis llega a ser en tanto que el yo puro da actualmente el paso y cada nuevo paso; él mismo vive en el paso y “entra en escena” con él. [...] el yo no vive en las tesis como un pasivo estar en ellas, sino que ellas son irradiaciones que parten de él como de una protofuente de producciones. Toda tesis comienza con un PUNTO DE INICIO, con una puntual POSICIÓN DE ORIGEN; lo mismo la primera tesis que toda tesis ulterior en el nexo de la síntesis⁹¹⁸.

Ahora bien, este ego de espontaneidad es visto, dentro de la correlación nóesis-nóema que está en la reducción fenomenológica, desde las nóesis. Como toda nóesis no se da sin un nóema, el sentido que evidencia la nóesis es el sentido del nóema. Es decir, el sentido se evidencia en la descripción de la correlación. No se

⁹¹⁶ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri3n Quijano, México, FCE/ UNAM, 2013, p.269

⁹¹⁷ *Ib3dem*; p.396

⁹¹⁸ *Ib3dem*; p.377-378

da el sentido sólo en la nóesis, ni sólo en el nóema, sino que la correlación y su descripción como residuo lo evidencia. Aquí, lo que hay que señalar es que no podemos identificar esta correlación husserliana con la congenidad zubiriana, sino que lo tenemos que abocarnos es que este yo puro es el punto originante del método fenomenológico, pues quién haría la *epojé* y la reducción, sino que desde *Ideas I* es un punto radical y originante, llamado ego puro.

En cambio para el filósofo easonense, la inteligencia sentiente como generadora, junto a su metafísica, del método talitativo-transcendental, le subyace una descripción talitativo-transcendental de su pertenencia al hombre. Esto se justifica, porque ya hemos considerado que tanto a la noología como a la metafísica zubiriana le es congénere el método talitativo-transcendental, por lo cual, si el maestro donostiarra describe la posición de la inteligencia sentiente en el hombre es por su método. Como no vamos a mostrar ni glosar la descripción de las estructuras psicofísicas del hombre para la filosofía zubiriana, porque no es nuestra intención mostrarlo, sino apelamos a lo que él considera como la estructura de la realidad humana. Donde desde las estructuras más externas va mostrando la estructura constitutiva del hombre, es decir, la esencial. Las estructuras las presenta como: a) las acciones humanas como proceso vital (suscitación-tono vital-respuesta); b) las hábitos humanos, donde aquí está la inteligencia sentiente como hábitud y c) la estructura constitutiva del hombre que es la sustantividad constituida por notas psicofísicas. Esta última estructura es donde presenta a la inteligencia sentiente en sistema con las notas físico y químicas. Aquí yace la inteligencia como potencia de inteligir sentientemente porque está en estructura con las otras notas. Esta estructura, considerada así, es talitativamente lo que constituye la sustantividad humana. Pero considerado transcendentamente, presenta el pensador easonense cuatro caracteres de esta sustantividad: apertura; respectividad; suidad y mundanidad. Como estos son momentos constitutivos de la transcendentalidad de la realidad, entonces se pueden considerar en la realidad humana. Como son momentos transcendentales parten de considerar la talidad humana, que como ya hemos tomado, es la sustantividad humana en sus notas psicofísicas. Por lo cual, la inteligencia

sentiente en cuanto momento estructurante de la sustantividad tiene junto a las demás notas una transcendentalidad que describe en estos cuatro momentos. Es el momento de la suidad el que permite considerar a la inteligencia sentiente en su momento transcendental como el gestor del método zubiriano: << [...] la suidad no es nunca un principio de acción y de operación [...] pero es justamente la principalidad misma en que consiste las propiedades [...] De ahí que, en el ejercicio de sus actos, todo hombre se sabe precisamente suyo en la triple forma del <<me>>, del <<mi>> y del Yo. [...] El hombre se sabe precisamente persona, dotado de una suidad, en el ejercicio físico de su <<me>>, de su <<mi>> y de Yo. Es saber precisamente vivido. >>⁹¹⁹ Porque al considerar la suidad de la inteligencia sentiente estamos considerándola en su congenidad con la metafísica y permite afirmar su propulsión para desarrollar el método zubiriano.

Pero como también ya hemos visto, este método es congénere a esta inteligencia sentiente. Pues el considerar la suidad de lo talitativo de la realidad del hombre ya conlleva un método. Esta principalidad y el ejercicio físico de la suidad es lo que la inteligencia sentiente se encarga cuando despliega sus modos intelectivos en la realidad, de aquí, que al hacerlo está inteliendo y con ello tanto el sentimiento y la volición le permiten actuar en la realidad. Por eso sus estructuras, desde la acción hasta la suidad, implican el despliegue de su método talitativo-transcendental, porque está describiendo, desde lo talitativo del hombre como son sus acciones, hasta lo transcendental, con los momentos transcendentales de la realidad humana, la suidad es uno de ellos. A esta suidad, el maestro donostiarra, le nombra persona en justificación fundante de la personalidad. Ahora bien, la suidad es persona porque: <<Yo no solamente tengo de suyo unas propiedades, sino que soy mío, es decir, consisto en una suidad y, por eso, precisamente soy persona >>⁹²⁰.

Ante esto, tenemos que la inteligencia sentiente, como acto intelectual en su momento talitativo y transcendental, es la que gestiona, con las congenidades ya consideradas, el método zubiriano. No es un yo puro vacío husserliano, sino una

⁹¹⁹ PTH: DRC p.588

⁹²⁰ PTH: DRC p.725

estructura talitativa y transcendental. Es en suidad como momento transcendental el cual no se puede considerarse vacío, sino la principalidad de la persona y la personalidad. Aquí yace la persona como el punto radical que parte el filósofo easonense para ir desplegando su método.

Pero se puede cuestionar que esta persona o suidad es tan vacía como el ego puro husserliano, pero tanto la persona como momento transcendental de la inteligencia sentiente posibilita un despliegue humano que es el vivir, como el ego transcendental permite alumbrar a la conciencia lo conciente o la correlación nóesis-nóema y con ello el vivir mismo. Como puntos originarios de sus respectivos métodos son análogos en cuanto foco de apertura al ser en Husserl y a la realidad en Zubiri.

Pero Husserl en *Crisis* considera un plano en el cual este ego puro subyace y por lo tanto es dotado de una vida y lo hace un yo empírico por el cual lo vacío del yo parte de un mundo no construido, sino posibilitador, precisamente de la praxis y teorización del mundo cotidiano: <<El mundo de la vida es, en concreto, el horizonte y el contexto que posibilita la experiencia humana y, por lo mismo, el prerequisite de toda conciencia de mundo. >>⁹²¹ Este yo puro le da sentido precisamente al nóema porque esta aposentado en un mundo vida por el cual este yo constituye el sentido al nóema no como un yo vacío, aunque si purificado en el proceso fenomenológico, pero que al partir del mundo de vida este yo puro se presenta al constituir al fenómeno como un yo de vida. Este sentido del nóema que ahora este yo aposentado en el mundo de vida queda afirmado por Husserl: << [...] el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es una configuración subjetiva, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso del mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta. >>⁹²² Este sentido, que el yo constituye para el nóema, parte del

⁹²¹ Daniel Restrepo Herrera. <<Husserl y el mundo de la vida>>. En: *Franciscanum*. Volumen LII. No.153. Enero-Junio de 2010. Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Facultades de Filosofía y Teología, p.260

⁹²² Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Trad: Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Editorial Crítica, 2000, p.72

mundo de vida. Así, el yo puro, con el desarrollo de la obra husserliana, no es un yo vacío, sino un yo que parte de la instalación del mundo de vida.

Con esto tenemos claras diferencias entre Husserl y Zubiri respecto a las categorías que estamos tratando, pues si queremos remitirnos a como despliegan sus caminos el yo husserliano, tanto el yo puro como el yo del mundo de vida, como la inteligencia sentiente, este modo de desplegar sus métodos son diferentes y nada comunes. Esto es así, si consideramos que la inteligencia sentiente la desvinculamos como parte del método zubiriano y la consideramos como noología. Entonces si hay diferencias notables. Pero si consideramos como punto de posibilitador de sus métodos, tanto el yo husserliano, como el inteligir zubiriano, podemos encontrar similitudes, no en cuanto a que el yo husserliano y la inteligencia sentiente tengan similitud en la cuestión doctrinal, pues esto ya ha quedado claro con el desmarque que hace el filósofo español en *Inteligencia sentiente* respecto a ciertas categorías husserlianas, sino que son puntos donde se despliega un método. Si esto es así, entonces tendríamos que mostrar que el método zubiriano es fenomenológico, porque estamos considerando que la inteligencia sentiente comparte con el yo husserliano un punto de acuerdo, y que son posibilitadores de un método. Si esto es así, entonces hay que comparar estos métodos para apoyar la afirmación de la similitud entre estos puntos originante, en cuanto propulsores de un método.

a.b. La dación de sentido de la subjetividad trascendental y la actualización de realidad de la inteligencia sentiente (y la implicación del binomio metafísico zubiriano cosa-realidad y cosa-sentido)

Sin ahondar en esta mostración de los contrastes entre el método fenomenológico husserliano y el método zubiriano, en el punto del impulso que la inteligencia sentiente y el yo trascendental son para sus métodos, podemos mostrar que este acuerdo entre estos puntos, no es un vacío considerarlos como impulso de sus respectivos métodos, sino que hay que esclarecer en que consiste este punto en común que tienen estas categorías en estos filósofos tratados.

Si atendemos a al epílogo de 1930 a *Ideas* / Husserl nos afirma en que consiste la subjetividad trascendental en su método: <<El preguntar retrospectivo conduce primero al ser y la vida subjetiva universal que en cuanto precientífica está ya presupuesto en toda teorización, y desde ella —y éste es el PASO MÁS DECISIVO— a la “subjetividad trascendental” (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y verificación de ser >>⁹²³.

Lo que hay que resaltar de esta afirmación citada, es que para Husserl este yo puro o sujeto trascendental es el que da sentido y verifica el ser a lo que yace en la región reducida, y que es trascendental. Por una serie de reducciones —la trascendental y la eidética— va a darle sentido al fenómeno reducido y por medio de la correlación nóema-nóesis y la variación imaginativa va a intuir lo eidético del fenómeno. Este ir intuyendo y describiendo por parte del sujeto trascendental en lo trascendental —La conciencia con prescindencia de los contenidos mundanos de sus actos, es decir, aquí ya está implicado la *epoché* y las reducciones que le permiten al yo instalarse en una región trascendental— y no lo trascendente —Lo objetual a que se dirigen los actos intencionales primarios, y que es puesto entre paréntesis con el único fin de que los actos de la conciencia se presenten en su peculiaridad, es decir, esto trascendente al yo, es a lo que se le aplica la *epoché* para tomarlo como fenómeno— es en lo que consiste en darle sentido y con ello verificar el ser del fenómeno. Es decir, el sujeto trascendental da sentido al fenómeno.

En cambio, para el filósofo easonense la inteligencia sentiente no da sentido a lo real, sino que es el acto de actualización de la realidad. Es decir, para él actualidad se puede entender como una <<especie de presencia física de lo real. >>⁹²⁴ o <<un momento físico de lo real. >>⁹²⁵ De aquí la crítica que hace Zubiri a tres modos de que algo está presente en la inteligencia. Esta radica en su crítica e interpretación a la <<posicionalidad>> kantiana; a la intencionalidad de la

⁹²³ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.466

⁹²⁴ IRE p.137

⁹²⁵ IRE p.138

conciencia como presencia intencional husserliana y a la develación como modo de estar presente a la inteligencia de la cosa, de Heidegger. Ante estas posturas, el maestro donostiarra presenta la suya, que consiste en enfocarse en el <<estar>> de la cosa en la inteligencia. Esto es la cosa está presente en la impresión de realidad <<ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en inteligencia sentiente >>⁹²⁶.

Ahora bien, si tomamos a la subjetividad trascendental como dadora de sentido y verificadora de ser, y por otro lado, a la inteligencia sentiente como actualización de lo real, entonces es claro que el problema de su contraste radica en que una actualiza y otra da sentido. Viéndolo desde el pensamiento zubiriano, esto nos retrotrae a la cuestión que presenta como otro punto de quiebre entre él y Husserl y Heidegger, y que consiste en que para estos, la cosa se presenta, ahora, metafísicamente considerado por el pensador español, como cosa-sentido, mientras que para él se actualiza a la inteligencia como cosa-realidad.⁹²⁷ Este punto de quiebra se presenta en el sujeto dador de sentido y la inteligencia que actualiza la realidad. El problema se constriñe entre sentido y realidad. Y esto que Zubiri afirma como cosa-sentido y cosa-realidad es lo que nos pudiera dar paso a justificar un contraste para sus respectivos métodos entre el sujeto trascendental y la inteligencia. Uno da sentido y otro actualiza la realidad como <<de suyo>>.

Pero ante tal binomio metafísico que presenta e pensamiento zubiriano —entre cosa-sentido y cosa-realidad— se le puede preguntar que ¿quién hace este distingo o como se comprende que la cosa-realidad es anterior a la cosa-sentido? La respuesta inmediata que nos podría dar este pensamiento es que esto lo comprende la inteligencia sentiente cuando precisamente en una tercera actualización de la realidad comprende lo estructurante, y que al comprender esto, se le presenta a la inteligencia que es congénere a la realidad; y que esta realidad,

⁹²⁶ IRE p.136

⁹²⁷ Para Corominas y Vicens el distingo que hace Zubiri entre cosa-real y cosa-sentido y la anterioridad del primero al segundo es la diferencia entre Zubiri y la fenomenología y la filosofía contemporánea. Ahora bien, esta anterioridad desde el pensamiento zubiriano no es cronológica << [...] como si primero sintiéramos las propiedades físicas de la cosa y después entendiéramos su sentido. La anterioridad de la que habla Zubiri es una anterioridad en el orden intelectual: <cosa-realidad> y <cosa-sentido> son congéneres, pero no equivalentes>>. Jordi Corominas y Joan Albert Vicens. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, Taurus Ediciones, 2006, p.615-616

que está actualizada en la inteligencia, es de <<de suyo>> o trascendental, por lo cual, la cosa que intelige es la cosa-realidad, es decir, intelige la cosa simpliciter, como realidad o como <<de suyo>> en impresión, cuya formalidad es de realidad. La cosa-sentido vendrá después, desde un orden intelectual, de esta cosa-realidad cuando la cosa-realidad entre en respectividad con la vida humana. Para el maestro easonense, tanto Husserl como Heidegger conciben la cosa como sentido. Es decir, que la conciencia tiene como conciente, en intencionalidad, una cosa-sentido. Pero como ya hemos visto esta crítica zubiriana, respecto a Husserl, no procede, ni para las afirmaciones de *Ideas I*, ni mucho menos para *Ideas II*, cuyas afirmaciones objetan lo que Zubiri atribuye a Husserl en la reducción, donde yacería una cosa-sentido. Cabe recordar esta afirmación husserliana que desmiente esta crítica: En *Ideas II* se afirma sobre los objetos de la naturaleza: <<En esta actitud teórica “pura” o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte, experimentamos cosas meramente materiales, y de aquellas cosas cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal >>⁹²⁸.

Dejando a un lado la crítica zubiriana a la cosa-sentido que interpreta en Husserl y Heidegger, lo que cabe resaltar es que la cosa-sentido es actualizada por una inteligencia, es decir, que por la inteligencia sentiente hay una cosa-sentido. Esto se da porque la cosa-sentido presupone, para que sea sentido, de una cosa-realidad, pero como la cosa-realidad es actualizada como realidad en la inteligencia sentiente, entonces el sentido, que la cosa tiene, es por la inteligencia sentiente, junto con el sentimiento y la volición que el hombre tiene como estructura de sus actos en la vida, y la cual influye en modo de historia para que el hombre pueda vivir con la estructura que posee. De ahí, que visto zubirianamente, la cosa-sentido es parte de la cosa realidad que la inteligencia va actualizando en intelecciones ulteriores. Es decir, la cosa-realidad es actualizada por la inteligencia en aprehensión primordial de realidad, pero las modalizaciones intelectivas, que

⁹²⁸ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: UNAM, 1997, p.55

son el inteligir sentiente y la razón sentiente, van conociendo la cosa-realidad en realidad y en la realidad, es decir, en el campo de realidad y en el mundo, entonces le van dando sentido a esta cosa-realidad, sea en simples aprehensiones, esbozos, conocimientos, es decir, esta ulterioridad, que la inteligencia actualiza, hace que la cosa-realidad se actualice en el campo y en el mundo real. Si consideramos, que en cierto modo la intelección, con sus reactualizaciones y la tercera actualización o comprensión, le va dando un sentido a la cosa-real, entonces tenemos que el sentido en la noología se lo da la misma inteligencia sentiente en la cosa-realidad, y en la realidad que esta misma cosa me hace instalarme.

Pero esto que menciona el filósofo easonense como la realidad y formalidad, y en la que queda la inteligencia independientemente del contenido intelectual, es lo trascendental de la cosa-real. Por eso, la inteligencia es impresión de realidad trascendental. Conocer y comprender qué es esta trascendentalidad, es asunto de la marcha de la razón sentiente, y con esto, le va que no sea otra cosa, sino darle un sentido a la cosa-real. Es decir, mostrar qué es la trascendentalidad como algo ya previamente impreso, y en el cual se mantiene la inteligencia, es lo que este acto es sus ulteriores actualizaciones busca vislumbrar en su estructura esencial. Este vislumbrar en marcha se le puede considerar como el sentido. Aunque se puede cuestionar que este sentido es físico y real, esto no se niega y no se tiene que negar, porque la impresión instala a la inteligencia en la realidad. Ante esto, podemos considerar que el sentido, como cosa-sentido, que supone una cosa-realidad, no puede ser negada en la noología, y no lo es porque la inteligencia es la que le da sentido a la cosa-real. Como la inteligencia es histórica, entonces la cosa-realidad es histórica, en cuanto la inteligencia le va dando un sentido.

Si consideramos este sentido que da la inteligencia en el pensamiento zubiriano, entonces ya no se puede achacar de un posible apriorismo, en cuanto lo que hace la inteligencia es actualizar la realidad inteligida. Esto puede interpretarse que la inteligencia solo espera lo que la realidad le vaya actualizando, siendo el logos sentiente y la razón sentiente un apriorismo. Esto

puede aclararse si consideramos en *Inteligencia y logos* la adecuación entre el parecer y lo real en la realidad de la cosa, para actualizar qué es <<en>> realidad la cosa en el campo de realidad, que me abrió lo real inteligido primordialmente, y el cual trata de lograrlo las conformidades que la verdad dual hace:

El color adecuado está dado como tal color en la impresión de realidad de aprehensión primordial, pero en ella no nos está dado formalmente como adecuado. Para llegar a aprehenderlo adecuadamente necesitamos un movimiento intelectual que vaya precisando más y más con mayor exactitud el blanco real de este papel. Al ir hacia él en un movimiento intelectual, vamos actualizando momentos de riqueza en conformidad con lo que es el blanco real de ese papel⁹²⁹.

Este ir precisando por un movimiento intelectual en el campo de realidad, se puede considerar, así lo consideramos nosotros, como darle sentido a la cosa real en el campo de realidad. Aunque el pensador donostiarra no diga, ni afirma que él está dando sentido, se puede considerar así. Dado que la cosa-realidad al ir actualizando, en modalidades intelectivas, ya no se actualiza como una cosa-realidad simpliciter, sino que ahora se puede actualizar como una cosa-sentido, y esto porque la misma inteligencia sentiente, como unidad de acto, es histórica. Es decir, el que hace este acto es el hombre, que es un ser histórico, por lo cual, si bien, la intelección primordial actualiza la cosa-realidad, el actualizar que esta cosa es <<en>> lo campal así, o que es en el mundo así, ya esto, aunque intelectual, y con ello real y físico, es también histórico. Por ejemplo, el conocimiento y la comprensión como razón sentiente son históricos, en cuanto que para esbozar lo que sea la realidad en el mundo se requiere la tradición tradente de la realidad.

Pero con esta consideración: de que el sentido en el pensamiento zubiriano es parte de la inteligencia sentiente, así lo interpretamos nosotros, es tentador decir que con esto ya el sujeto transcendental husserliano y la inteligencia sentiente son puntos comunes, en cuanto gestores en sus métodos, en el dar sentido a lo que yace en su inteligencia o conciencia. Pero antes de afirmar esto hay que considerar que cuando afirmo que la inteligencia sentiente da sentido a la

⁹²⁹ IL p.324

cosa-realidad actualizada en ella, lo que estoy haciendo, es considerar a este acto intelectual congéneremente y como parte del método desarrollado por el filósofo easonense. Porque al hacerlo así, podemos distinguir que si tomamos los métodos, tanto zubiriano como husserliano, entonces el dar sentido recae en lo trascendental o trascendental.

Pero aquí cabe la diferencia entre lo trascendental que es husserliano, y que se da por una reducción, y lo trascendental zubiriano, que es impresión de formalidad de realidad. Es decir, lo trans es impreso y se está en ella. Y lo tras es por medio de una reducción, y se llega por un proceso. Este ir a lo tras husserliano y el estar e ir allende en el mismo trans zubiriano es la diferencia tajante entre fenomenología y noología. Por eso ya hemos afirmado que la noología no es fenomenología. Una cosa es que digamos que la inteligencia da sentido a la cosa-realidad en sus modos superiores intelectivos, pero otra, que digamos que la noología sea una fenomenología. Aquí yace la diferencia fundamental entre noología y fenomenología. La primera imprime y permanece en lo trans de lo real y físico; no hay proceso, sino despliegue. En la fenomenología se instala en la tras por medio de la reducción trascendental que hace el yo puro, como para hacer esto se necesita un proceso, entonces no hay despliegue, sino pasos que me llevan a la reducción trascendental, y de aquí a una nueva reducción que es la eidética. Toda esta diferencia queda señalada en los prefijos trans para el pensador español y tras para Husserl.

Pero ante esta diferencia entre noología y fenomenología ¿qué pasa con el sentido en los métodos, no ya en la noología, sino en el método zubiriano, que incluye congéneremente al acto intelectual para su desarrollo? Como el sentido es parte de las intelecciones superiores del acto intelectual, y como este hace posible el conocimiento y la comprensión de la realidad desde lo científico, artístico y filosófico, entonces este sentido, dentro del método zubiriano, recae en un posible comprender y conocer lo que sea lo real y físico en su talidad y trascendentalidad. Pero como esto real y físico son instalados y se permanece por una *epojé*, y esto puede considerarse como un residuo que es región física y real, entonces este sentido se da en la *epojé* y reducción zubiriana. Se da el

sentido en esta región real y física para darle sentido a las estructuras que consideramos como el <<de suyo>> y la inteligencia sentiente. Para llegar a vislumbrar estas estructuras talitativamente y transcendentamente, y con ello el darle el sentido, se requerirá una variación estructural, por lo cual el sentido zubiriano, que en un principio hemos considerado en su noología, se da también en su método como una variación estructural por la cual se va a mostrar descriptivamente la estructura radical. Como en esta variación estructural se va mostrando descriptivamente las estructuras talitativas y transcendentales, entonces esta descripción, no es otra, sino el sentido de estas estructuras, por lo cual el sentido en el método zubiriano se da en la variación estructural y el sentido en la noología se da en las modalidades intelectivas de la inteligencia sentiente. Todo estos pasos, que señalan una posible fenomenología, los veremos en los siguientes incisos.

Con estas consideraciones hechas por el sentido de la cosa-realidad, tanto en la noología como en el método zubiriano, nos posibilita afirmar, ahora si con una justificación, que el yo trascendental y la inteligencia sentiente, tienen una posición similar en sus respectivos métodos: primero, como gestores del método, y segundo, como dadores de sentido a lo que entiende o concientiza. Con esto cabe hacer una segunda afirmación, que implicara, que consideremos el método zubiriano como una <<posible>> fenomenología, y es que la inteligencia sentiente funciona metódicamente, en el método zubiriano, como lo hace el sujeto trascendental en la fenomenología husserliana. Con lo cual, los pasos fenomenológicos que en Husserl le llevan a presentar este sujeto trascendental, cabe situarlos como posibilidades sincréticas en el método zubiriano. Esta afirmación está justificada porque tenemos un primer indicio de que el método zubiriano es una posibilidad de fenomenología. Este indicio radica en que el método zubiriano se desarrolla congénereamente con la inteligencia sentiente, junto a una metafísica intramundana, y por la cual se puede interpretar que los pasos fenomenológicos se dan como posibilidades sincréticas en el método zubiriano. Por ejemplo, la *epojé* en Husserl se daría como posibilidad sincrética en el método talitativo-transcendental como dos *epojés*. Así, la posibilidad que le permite al

pensador donostiarra desarrollar su método radica en una congeneidad de desarrollo, en la cual al mismo tiempo, se va desarrollando su noología, metafísica y el método talitativo-transcendental. Como este método está en la línea noología, impulsado por la inteligencia, y está en su desarrollo método en la variación estructural, da sentido a las estructuras talitativas y transcendentales del <<de suyo>> y de la inteligencia sentiente, esto hace que la inteligencia sentiente se presente en una posición similar a la que conlleva para el método fenomenológico el sujeto trascendente.

b. De la *Epojé* a lo real y físico de la realidad: la *epojé* husserliana como *epojé* de instalación y la *epojé* zubiriana como *epojé* de permanencia.

Hay que tomar en consideración que la *epojé* posibilita las reducciones, tanto eidética, como fenomenológica o transcendental,⁹³⁰ y la instalación en la conciencia pura o transcendental, esto lo afirma Husserl en el párrafo 33 de *Ideas I*: <<Únicamente por esta intelección merecerá la επιτοχη “fenomenológica” su nombre; su ejecución plenamente conciente se pondrá de manifiesto como la operación necesaria para HACERNOS ACCESIBLE LA CONCIENCIA “PURA” Y A CONTINUACIÓN LA REGIÓN FENOMENOLÓGICA ENTERA. >>⁹³¹ Por lo que el inciso b), c) y d) son indisociables. De aquí que esta estructura del método fenomenológico husserliano difiera del heideggeriano —aspecto que veremos en el inciso señalado—. Para mostrar el contraste entre esta estructura husserliana y

⁹³⁰ Pero aunado a esto hay que considerar las razones de la práctica de la *epojé*, caso que no nos detendremos en este trabajo. Pero para subsanar, mínimamente, esta consideración podemos remitirnos a Javier San Martín: <<Tenemos, por tanto, dos razones para practicar una *epojé* —poner entre paréntesis el mundo cuando queremos empezar—; primero, para hacer filosofía tenemos la necesidad de romper con el mundo propio de nuestros intereses, por su disparidad con otros mundos. Segundo, es necesario también romper con el mundo propio de la ciencia del siglo XIX, por ser un mundo en el que nada humano y necesario puede aparecer, por lo que la propia ciencia se quedaría en él sin posibilidad de fundamentación; es un mundo en el que la técnica moral o las humanidades no tienen ningún sentido. >> Javier San Martín. << La estructura de la reducción fenomenológica>>. En: Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (editores). *Fenomenología y Ciencias Humana*. Congreso Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre de 1996. Universidad Santiago de Compostela. 1998, p.136

⁹³¹ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.149

los elementos zubirianos de su método, es pertinente ir mostrando, sin pretensión de exhaustividad, qué entiende por estos momentos Husserl.

Retomando *el Legajo Gibson* de los Anexos de *Ideas I* Husserl considera la *epojé*: <<en la dirección de que sea “puesta entre paréntesis”, de que no se tome parte en ella, toda mención de ser y toda toma de posición fundada de cualquier modo en ella que se ejecute en la ejecución natural del *cogito* respectivo, en tanto que ponga del modo que sea su *cogitatum* como ser, rebasando los componentes ingredientes del *cogito*. >>⁹³² En cuanto al parágrafo 18 de *Ideas I* señala Husserl respecto a la *epojé* que: <<EN ABSTENERNOS POR COMPLETO DE JUZGAR ACERCA DEL CONTENIDO DOCTRINAL DE TODA FILOSOFÍA PREVIAMENTE DADA Y EN LLEVAR A CABO TODAS NUESTRAS CONSTATAciones EN EL MARCO DE ESTA ABSTENCIÓN >>⁹³³.

Estas afirmaciones de Husserl nos permiten distinguir lo que ya habíamos afirmado respecto al método zubiriano cuando lo fuimos mostrando, y esto radica en que el filósofo easonense no se pronuncia ni a favor, ni en contra de la *epojé*. En la ejecución de su método, Zubiri no rechaza, no lleva acabo esta *epojé* en cuanto que afirme realizar una *epojé* en su descripción. Pues cuando dice en *Inteligencia sentiente* que va describir el hecho del acto intelectual tal y como se da, no declara que va a realizar o que realizó una *epojé* para que se le presentara en reducción el hecho intelectual, ni en las descripciones del tiempo o la voluntad dice hacer una *epojé*. Pero si atendemos, no lo que dice o deja de decir, sino al método y su ejecución encontramos que, aunque el pensador donostiarra no diga o rechaza hacer una *epojé*, hay una consideración que nos hace pensar que no es que enuncie que hace o rechaza la *epojé*, sino que ésta está implícita de un modo que no se ejecuta o rechaza, sino que se ejecutó para mantenerse en esta ejecución. Es decir, la *epojé* que se puede encontrar en el pensamiento zubiriano son de dos modos: La primera, cuando realiza una fenomenología que lo ha

⁹³² Edmund Husserl. <<El Legajo Gibson>>. En: *Ídem: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.690

⁹³³ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenol6gia pura*. Trad. Jos6 Gaos. Nueva edici6n y refundici6n integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.118

llevado a instalarse en lo real y físico, es lo que previamente hemos afirmado que el maestro español realizó una fenomenología de corte husserliana que lo instala en el <<de suyo>> y en lo físico de la cosa. Aquí, la *epojé* es parte del método fenomenológico husserliano como ejercicio que le arroja al filósofo easonense a considerar lo esencial de la cosa como lo real y físico. Pero de aquí va a realizar su trabajo metafísico al considerar la realidad de esta cosa real y física, es decir, ahora parte de esta cosa en su talidad para instalarse y describir la estructura trascendental de esta cosa. Esto ya es el trabajo metafísico zubiriano, y no es husserliano, ni producto de la fenomenología como método, sino que es el método talitativo-transcendental el que está implicado. A esta primera *epojé* que implica realizar un método fenomenológico husserliano que instala al maestro donostiarra en lo real y físico es lo que podríamos llamar, aspecto que ni nombra Zubiri, como una *epojé* husserliana.

Esta *epojé* es netamente husserliana y lleva al pensador easonense a lo real y físico en su instalación, ahora, qué se han en su estructura esto físico y real, ya no es husserliano, sino zubiriano, de ahí que él llama a su metafísica: física trans. Se podría decir que esta *epojé* es para instalar a Zubiri en un comienzo de su filosofía, es la fenomenología previa y husserliana que lleva a cabo para después filosofar y vislumbrar la estructura trascendental de la cosa real y física. Por eso el pensador español en sus primeros escritos afirma el <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>> es decir, parte con <<el hacia las cosas>> de una fenomenología husserliana que lo instala en las cosas mismas y con el <<desde las cosas>> va a la estructura talitativa-transcendental de la cosa o a la estructura radical de la cosa. Aquí se dan dos métodos: el primero, husserliano o fenomenológico, y el segundo, zubiriano o talitativo-transcendental. Por lo que esta primera *epojé*, aunque no la mencione, ni la considere, ni la muestre Zubiri, está metódicamente implícita en su método, porque precisamente parte de la *epojé* como momento metódico fenomenológico para instalarlo en el empiezo de su método talitativo-transcendental.

Pero esta *epojé* husserliana, implícita y posibilitadora de instalación de lo real y físico adquiere un nuevo sentido, que consiste en la incorporación como

posibilidad del mismo método zubiriano. A simple consideración se puede pensar que la *epojé* husserliana en el método y filosofía zubiriana no cabe. Esto porque al momento de describir el filósofo easonense las estructuras de la cosa real que está abordando considera las estructuras científicas, y al hacerlo se puede señalar que está dando por dado afirmaciones que no han sido puestas en *epojé*. Ante esto podemos contestar que Zubiri no declara que está haciendo una fenomenología, ni que esté llevando una *epojé* y reducción, sino lo que él está declarando es que está describiendo estructuras de realidades y hechos. En esto es claro al exponer su modo metódico de proceder, porque estaríamos llevando un elemento fenomenológico, en este caso la *epojé*, al ejercicio metódico zubiriano, que no es método fenomenológico husserliano, ni heideggeriano, sino zubiriano. Aquí la *epojé* husserliana no puede irrumpir tal como la realiza Husserl, porque el pensador donostiarra no la afirma, ni lo hace tal y como lo hace su maestro. La *epojé* husserliana se aplica en la filosofía zubiriana como instalación en lo real y físico. Es decir, como ejercicio previo. Por lo cual, la *epojé* husserliana en el método zubiriano tal y como se da en Husserl, no se da en Zubiri. Aquí hay una incorporación como posibilidad de la *epojé* husserliana. Esto hace decir, que se puede considerar en el método zubiriano una <<*epojé* zubiriana>> en contraste con la <<*epojé* husserliana>>.

Esta nueva *epojé* presupone la *epojé* husserliana porque fue la que lo instalo en lo real y físico. Con lo que esta *epojé* zubiriana no es de instalación sino que es de permanencia. Aquí yace la incorporación como posibilidad de la *epojé* husserliana, en que la *epojé* zubiriana adquiere el sentido en su método de una permanencia. La permanencia se da de lo físico y real. Es decir, la *epojé* zubiriana radica en que se permanezca en lo que la *epojé* husserliana le llevó en su reducción al pensador easonense, y que es: lo físico y real de la cosa. Esta nueva consideración de *epojé* en Zubiri funciona como permanencia, de ahí que sea incisivo en toda su obra de que no se sale de lo físico y real. Esto porque precisamente la *epojé* es la que le permite permanecer en lo físico y real.

Ahora bien, se puede cuestionar que el filósofo easonense en su noología señala que lo físico y real se da en impresión de realidad y que por lo tanto lo real

y físico es sentido intelectivamente, y que por eso el despliegue de actualización que hace la inteligencia es físico y real, porque lo real al ser actualizado lo hace real y físicamente. Esto hace que la inteligencia permanezca en lo real y físico. Tanto el logos como la razón permanecen en lo real y físico. Pero ante esto podemos contestar que sea el acto intelectual o la realidad que va a describirse en su estructura radical, el pensador español permanece en lo físico y real. Que lo real y físico sea sentido por la intelección no quita que, considerando metódicamente este permanecer, sea una *epojé* que permite ir actualizando la realidad en sus modos intelectivos o que se describan las estructuras tanto talitativas como transcendentales de las realidades. Este permanecer, sea sentido o descrito, es una *epojé*, porque se permanece en lo real y físico de la cosa. No se abandona ni se abandonará —salvo por la muerte del animal de realidades— este permanecer en lo físico y real. Esto lo justifica el maestro donostiarra por la impresión de realidad que al actualizar en aprehensión primordial de realidad la cosa ya actualiza a esta cosa como real y física y no lo abandona hasta su muerte. Esto zubirianamente es posible porque el hombre es un animal de realidades que está en la realidad, se mueve en la realidad y yace en la realidad. Este permanecer en lo real y físico es lo que, aparte de la justificación que hace Zubiri de esta permanencia, es una *epojé* considerada metódicamente. Este no salirse y permanecer se puede considerar una nueva posibilidad de *epojé* husserliana en la obra zubiriana. Es una *epojé* que noológicamente se puede considerar como una *epojé* intelectual sentiente de permanencia en lo real y físico de lo real. Pero como estamos en un plano metódico esta posibilidad de la *epojé* justifica que tanto las descripciones como las constantes afirmaciones zubirianas por un permanecer en lo físico y real sea considerada, esta permanencia, como una *epojé* en el método zubiriano.

Así, el contraste de la *epojé* husserliana con la zubiriana nos ha arrojado que la *epojé* husserliana se incorpora en el método zubiriano como una posibilidad. Primero como *epojé* de instalación y después como *epojé* de permanencia: la *epojé* husserliana como *epojé* de instalación y la *epojé* zubiriana como *epojé* de permanencia. Por lo tanto, en la obra zubiriana se puede considerar dos *epojés*: a)

como instalación y b) como permanencia. La primera husserliana, la segunda, zubiriana.

b.a. Los dos momentos de la actitud fenomenológica husserliana en el método zubiriano: La actitud radical.⁹³⁴

Pero cabe agregar a la *epojé* zubiriana algo que ya habíamos señalado en apartados anteriores y que es el rasgo, que el mismo filósofo easonense señala en *Naturaleza, Historia, Dios*, nombrado como actitud radical de la fenomenología husserliana. Esta actitud que acompaña al pensador donostiarra para ir a lo radical de la realidad es lo que nunca niega y que si afirma como la influencia que rescata de Husserl.

Como la actitud es el elemento que permite mantenerse en el método fenomenológico y que se expresa con la realización de la *epojé*, cabe mostrar qué actitud es la que lleva el método zubiriano, dado que ya hemos considerado que realiza dos *epojés*.

Si la primera *epojé* es una realización plenamente fenomenológica husserliana, que instala al maestro español en lo real y físico, entonces estaríamos mencionado que la actitud que está llevando es la que Husserl proclama como actitud radical. Pero como también hay una segunda *epojé* en el método zubiriano, que es la que permite la permanencia en lo real y físico de la cosa, entonces se puede mencionar otro momento de esta actitud radical que permite la descripción de las estructuras o, como consideraremos posteriormente, una variación estructural, en la cual se muestra descriptivamente, de modo circular concéntrico, la estructura radical, que no es otra, que la estructura transcendental. Si para el pensador español esta variación estructural tiene como fin mostrar la estructura radical, entonces, con ello, ya se necesita una actitud radical que permita mantenerse en la postura de ir mostrando descriptivamente la estructura

⁹³⁴ Esta actitud radical que trataremos en este apartado está en la línea metódica, por lo cual no se refiere a la actitud intelectual como parte de la noología zubiriana —específicamente se da en la marcha de la razón—. *Cfr.* IRA. Ésta es una actitud que yace en la doctrina zubiriana, en cambio la actitud radical yace en el método que hace posible este pensamiento.

radical. Como esta actitud es un segundo momento de la actitud radical husserliana, que permitió a Zubiri instalarse en lo físico y real, podemos seguir llamando a esta segunda actitud, radical, dado que la pretensión de mostrar lo radical es lo que permea en todo el método zubiriano.⁹³⁵

Por eso cuando se nombra que en el filósofo easonense yace una actitud radical hay que distinguir que hay dos actitudes radicales en su obra: una le permite instalarse en lo físico y real, y otra es la que a partir de esta propugna como actitud radical, que si bien en su método talitativo-transcendental yace la descripción eidética, ésta se realiza desde un trasfondo diferente al husserliano.

Ahora bien, cuando en el párrafo 61 de *Ideas / Husserl* presenta la actitud natural y la actitud eidética o fenomenológica, en el método zubiriano se aposenta en la actitud eidética, aunque el maestro donostiarra nombre a esta actitud radical, es esta actitud la que se da en su pensamiento cuando indica que va a mostrar lo radical de la cosa. Esta radicalidad que parte de una actitud husserliana y que mantiene en la misma, pero que se muestra en la variación estructural dinámica, es la actitud que en el pensador español se nombra radical, porque pretende mostrar la estructura radical.

Esta actitud que hemos considerado para el método zubiriano se justifica desde una de sus afirmaciones: <<Es la versión del Yo que va a cobrar cierta forma en los actos que van a ejecutar: esto es actitud. >>⁹³⁶ Aplicado a la actitud radical, entonces podríamos decir que el Yo de Zubiri, como filósofo, cobra una actitud radical en cuanto va desarrollando su método talitativo-transcendental, tanto por el método fenomenológico que supone para su método, como de este mismo método en su desarrollo congénere con la metafísica intramundana y la

⁹³⁵ Con esta actitud radical zubiriana, en que está en lo real y físico, podemos retrotraer la afirmación heideggeriana del fundamento: <<Concebir el fundamento dice: alcanzar el fundamento de todo en un conocer que sólo tiene nociones de algo sino que. En cuanto saber, es un estar y una actitud. >> Martín Heidegger. *Conceptos fundamentales* [Curso del semestre de verano Friburgo, 1941] Trad. Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p.27 Este fundamento, como un estar y actitud, se le puede adjudicar a Zubiri respecto a que este estar es en lo real y físico, y la actitud es lo radical de lo real y físico, por lo que el fundamento en Zubiri, desde una lectura heideggeriana, radicaría en que se funda en lo real y físico como producto de un método husserliano y que continúa en esta fundamentalidad en un método zubiriano. Es decir, el fundamento del pensar zubiriano radica en la instalación y permanencia en lo real y físico de la cosa, esto se hace por el método zubiriano.

⁹³⁶ PFHR p.37

nología. Esta versión del Yo es una actitud radical por influjo y ejercicio —al menos como posibilidad para su método— de la fenomenología husserliana.

c. De las reducciones eidética y trascendental a la reducción de permanencia: reducción en la realidad y la reducción en la inteligencia sentiente.

Sin pretensiones de mostrar la reducción husserliana y sí emplearlas como asunto del contraste que estamos haciendo, es pertinente señalar que hay tres reducciones: dos son las que públicamente a mostrado Husserl, la reducción trascendental⁹³⁷ y la eidética.⁹³⁸ La otra la muestra en cursos y escritos —algunos

⁹³⁷ Como señala Quepons Ramírez, sobre el acceso a la reducción trascendental en la obra de Husserl que han estudiado Iso Kern, Sebastián Luft y Dieter Lohmar, hay tres accesos a esta reducción: <<1) la vía cartesiana que practica en *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*, 2) la vía a través de la psicología intencional, que aparece por primera vez en las lecciones de *Filosofía primera* y finalmente 3) la vía a partir del análisis del mundo de la vida, que aparece en *Crisis* y en los parágrafos 10 a 13 de *Experiencia y juicio*.>> Ignacio Quepons Ramírez. <<Intencionalidad del horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl. En: *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 9, 2012, p.271. Para este trabajo consideramos la primera y tercera vía para cotejarla con una reducción zubiriana.

⁹³⁸ Cabe traer a consideración un aspecto ya conocido por todos dentro de la reducción fenomenológica o trascendental y la eidética en Husserl, pero que debemos tener en consideración dado que Zubiri los tiene en cuenta. Cronológicamente la reducción eidética se emplea a partir de *Investigaciones Lógicas*, y donde, no como reducción como lo presenta en *Ideas*, sino como lo eidético de la cosa: es decir, una fenomenología objetiva. Es hasta 1907 donde Husserl ya habla de <<reducción>> y una <<epojé>> a lo real del mundo. Aquí aparece una reducción fenomenológica donde la reducción viene a instalarnos, como conciencia, a los fenómenos, y a partir de aquí se da una segunda reducción llamada eidética. Esta <<reducción fenomenológica>> supone una *epojé* que permite que lo reducido se dé como residuo de la *epojé*. Este residuo no supone una actitud natural, sino fenomenológica: <<La reducción es de por sí tan ajena al idealismo subjetivo como pudiera serlo al realismo ingenuo, porque amabas posiciones suponen la actitud natural. >> Luis Villoro. <<La “reducción a la inmanencia” >>. En: Antonio Zirián Quijano (Estudio introductorio y selección de textos). *La fenomenología en México. Historia y antología*. México: UNAM, 2009, p.296 Con lo cual la reducción supone una actitud fenomenológica que se lleva a cabo por la *epojé* de la actitud natural. Ahora bien, cronológicamente, en las obras de Husserl, primero se desarrolló una reducción eidética y después una reducción fenomenológica. Pero si atendemos a su método que fue desarrollándose en sus cursos y en su obra publicada *Ideas I*, la reducción fenomenológica antecede a la reducción eidética, pues ésta, como segunda reducción, parte de la primera reducción llamada fenomenológica o trascendental. Fenomenológicamente la reducción trascendental antecede a la reducción eidética. Pero si atendemos sólo a la reducción eidética sin la trascendental nos quedamos con la psicología descriptiva que Husserl separo de la fenomenología trascendental a partir de *Ideas I*. Por eso si sólo atendemos a la reducción eidética, como bien se atuvieron la escuela de Gotinga, podemos caer en las descripciones objetivas que tanto apelaba Scheler. La separación de una fenomenología trascendental de una fenomenología objetiva se da precisamente cuando lo trascendental hace su aparición en la obra posterior de *Investigaciones*

inéditos y otros ya publicados después de su fallecimiento— es la reducción apodíctica. Zubiri se apoya en lo que en su caso le fue más accesible, la trascendental y eidética. La otra como en recientes años se ha venido trabajando por sus intérpretes,⁹³⁹ por lo cual sería forzar la situación si apeláramos que el filósofo easonense tuvo noticia de la reducción apodíctica. Si bien, el maestro donostiarra tuvo contacto con Husserl, no tenemos bases suficientes, ni alcanzamos a entrever un posible manejo de la reducción apodíctica por su parte.

Esta reducción fenomenológica se puede considerar de dos modos: Primero, en el pensamiento zubiriano, caso específico, en su noología; y con ello la crítica que hace Zubiri a la *hyle* como residuo en Husserl, y esto para presentar la formalidad de la realidad, ni como *hyle*, ni como residuo, sino como aprehensión de <<de suyo>>. Segundo, se puede considerar el residuo como posibilidad que arroja el contraste entre el método husserliano y zubiriano. Esto implica que en el método talitativo-transcendental se muestra la reducción como posibilidad operativa que permea en este método. Así, tenemos dos modos de considerar esta reducción en Zubiri: En la primera, desde el pensamiento zubiriano, aquí hay

Lógicas. Esta aparición queda fundada por la epojé y la reducción fenomenológica y trascendental. Ahora bien, esta reducción trascendental llevó a Husserl a enunciar su yo trascendental que precisamente como <<yo>> adquiere su trascendentalidad en la reducción trascendental. Este yo trascendental fue precisamente el elemento que determino la separación de sus seguidores de la fenomenología objetiva a la nueva fenomenología trascendental. Pues dado este yo trascendental como posibilitador de esa reducción, y vislumbrado precisamente por esta reducción, hizo pensar a sus antiguos seguidores en que su maestro había caído a un subjetivismo trascendental de nuevo cuño.

Estas consideraciones que hemos señalado nos permiten colocar el trasfondo en que Zubiri se movió en la recepción y distancia respecto a la fenomenología husserliana de su tiempo. Con estas consideraciones cabe señalar que la reducción fenomenológica y la eidética en cuanto pasos metódicos no causo problemas a Zubiri, sino el yo trascendental que surge de esta reducción trascendental. Si bien, no cabe hablar de reducción fenomenológica y eidética en la obra zubiriana, es en cuanto <<reducciones>>, como se verá, se dan en distinta y sincréticamente como utilización para ir exponiendo su doctrina.

⁹³⁹ Entre los intérpretes en la lengua española que está trabajando esta reducción apodíctica esta Javier San Martín. Él mismo nos esclarece en qué consiste esta reducción: <<Este procedimiento lo aplica Husserl, en las lecciones del 22/23, a toda la esfera trascendental por la reducción trascendental. En esa esfera trascendental la reducción apodíctica, que consiste en ver la imposibilidad de tachar [*durchstreichen*] una realidad, nos da el yo <como ámbito de posible experiencia apodíctica>, pero esto afecta no sólo a mí como <mi viva actualidad fluyente>, pues yo soy <con un campo temporal infinito, en mis modos de aparición mudables y perfectamente formados, una esfera ilimitada de pasado y una infinitud abierta del futuro que vendrá> >>. Javier San Martín. << La estructura de la reducción fenomenológica>>. En: Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (editores). *Fenomenología y Ciencias Humana*. Congreso Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre de 1996. Universidad Santiago de Compostela. 1998, p.143

una negación del mismo maestro easonense, porque lo está haciendo desde su noología. Segundo, desde su método talitativo-transcendental, aquí hay un positivo modo de considerar el residuo husserliano como posibilidad que arroja el contraste entre ambos métodos. Esta posibilidad se expresa en un modo nuevo de considerar operativamente este residuo, no como proceso, sino como momento de un único recurso metódico, es decir, no se da el residuo tras una *epojé* como Husserl, sino que en el pensamiento del maestro español se da como momento de la *epojé* zubiriana, no hay proceso, sino unidad estructural de *epojé* y residuo. Es una unidad de permanencia en lo físico y real. De aquí que el residuo zubiriano sea una posibilidad que arroja el contrastar su método con el fenomenológico. Operativamente son residuos, pero como posibilidad sincrética en el filósofo easonense, son distintos.

c.a. Primer modo de consideración del residuo en Zubiri.

Para abordar el primer modo de considera este residuo que yace en el pensamiento zubiriano atendamos cómo se presenta esta reducción en fenomenología husserliana como lugar común.

En *Ideas* / Husserl menciona respecto a la reducción:

[...] los fenómenos reducidos serán caracterizados como *irreales*: la reducción “purifica” los fenómenos reales de aquello que los caracteriza COMO fenómenos *reales*, como componentes del mundo. La fenomenología transcendental no es, pues, una ciencia de *realidades*. Esta reducción es la específicamente transcendental. En segundo lugar: la Fenomenología no es una ciencia de hechos, sino una ciencia eidética, una ciencia que quiere establecer exclusivamente “conocimientos de esencia”, conocimientos del pensar “puro”, y no *facta*. La reducción correspondiente es la eidética, el cambio de actitud que hace pasar de lo singular y lo “general empírico” al eidos o a la generalidad pura.⁹⁴⁰

Pero al mencionar la reducción en la fenomenología husserliana es inevitable mencionar la subjetividad transcendental. Como hemos ido viendo, esto trae

⁹⁴⁰ Edmund Husserl. <<Anexo 7 <DE UN BORRADOR DE INTRODUCCIÓN> <alrededor de Julio de 1912> >>. En: *Ídem: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri3n Quijano, México, FCE/ UNAM, 2013, p.566

implicaciones en el método zubiriano porque ya hemos cotejado las similitudes funcionales entre la subjetividad trascendental y la inteligencia sentiente. Ahora cabe ver la implicación entre reducción y subjetividad trascendental para después ir esclareciendo la posible mención de una reducción o reducciones en el método zubiriano. Para aclarar esta implicación husserliana en la reducción remitámonos al *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* en donde afirma en su primer borrador de este artículo: <<Permanece en validez exclusivamente el universo de la subjetividad <trascendentalmente pura>, comprendidos en ella todos los <fenómenos> reales y posibles de objetividades, todos los modos de aparecer, los modos de conciencia, etc.; referidos a ella [...] [es] lo subjetivo-transcendental, en lo cual se origina el sentido y la validez de ser de este mundo >>⁹⁴¹.

Ahora bien, el maestro donostiarra se desmarca de una posible reducción en su noología cuando afirma: <<La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión. >>⁹⁴² Y se distancia de los fenomenólogos, especialmente Husserl, cuando señala: <<el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es no el contenido determinado de la impresión, sino el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo. >>⁹⁴³ —Este distanciamiento del residuo husserliano se puede evocar en el párrafo 85 de *Ideas I* —⁹⁴⁴.

Como se muestra en estas afirmaciones, el filósofo easonense niega que en su noología haya residuo, pero también que como ya hemos constatado en las citas husserlianas que haya una reducción a los fenómenos irreales. Aquí el mismo pensador español enuncia una separación de las reducciones

⁹⁴¹ Edmund Husserl. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Trad. Antonio Ziri3n. M3xico, 1990, UNAM, p.29

⁹⁴² SSV p.230

⁹⁴³ SR p.249

⁹⁴⁴ En el párrafo 85 de *Ideas I* se puede encontrar la crítica zubiriana al residuo husserliano: << [...] sensibilidad designa en un sentido restringido el residuo fenomenol3gico de lo que procuran los "sentidos" en la percepci3n exterior normal. Tras la reducci3n, se revela un parentesco esencial entre los respectivos datos "sensibles" de las intuiciones externas, y a 3l corresponde una esencia gen3rica propia o un concepto fundamental de la fenomenol3gica >>. Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenol3gica pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro Primero: Introducci3n general a la fenomenol3gica pura*. Trad. Jos3 Gaos. Nueva edici3n y refundici3n integral de Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, FCE/ UNAM, 2013, p.283

fenomenológicas en cuanto, primero, al mostrar su acto intelectual, no considera que la aprehensión sea una reducción a los fenómenos. Aquí hay una desmarque en cuanto la aprehensión no es reducción, sino aprehensión primordial de <<<algo>>, y en cuanto no considera fenómenos, sino que ese <<algo>> es realidad o lo que él llama, al contraponerse con Heidegger y Husserl, cosa-realidad o considerado desde la inteligencia, <<La realidad es formalidad>>⁹⁴⁵. Aquí se denota la separación del maestro easonense respecto a Husserl en la categoría de reducción. Esta separación se da como negación por parte de Zubiri a la reducción, por no dar cuenta del hecho mismo del acto intelectual. Pues para la noología, no hay reducción, sino formalidad de realidad aprendida primordialmente por la inteligencia sentiente, es decir, no hay *hyle*, no hay *hyle* en la reducción, sólo hay impresión del <<de suyo>>. No hay reducción porque la inteligencia aprehende realidad y esta como <<de suyo>>. Pero tampoco hay *hyle*, porque lo que se imprime es formalidad. Y aquí no sólo se actualiza el contenido, sino formalidad de realidad, es decir, la formalidad de realidad se actualiza como contenido y como realidad en cuanto realidad. De aquí, la posibilidad de ir desarrollando toda su metafísica que queda expresada en lo talitativo y lo transcendental.

En segundo lugar, el filósofo donostiarra se separa de Husserl en cuanto para éste los fenómenos reducidos son irreales. Al no considerar la reducción y hacerlo por la aprehensión, Zubiri muestra que lo que aprehende la inteligencia es realidad y no irrealidad. El contraste es patente: Para el pensador español la inteligencia sentiente como esencia del acto intelectual aprehende la realidad. Para Husserl en su método fenomenológico <<lo esencial es para nosotros la evidencia de que la reducción fenomenológica como desconexión de la actitud natural, o de su tesis general, es posible, y de que después de su ejecución queda la conciencia absoluta o transcendentalmente pura como residuo al que seguir atribuyendo realidad es un contrasentido. >>⁹⁴⁶ Desde sus propios pensamientos

⁹⁴⁵ IRE p.58

⁹⁴⁶ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.206

la diferencia radica en que para Husserl lo que se reduce es la realidad de lo real, más no lo real. Esta realidad es la que se le aplica la *epoché*, y esto porque la realidad trascendente y la realidad inmanente son diferentes ontológicamente, por lo que para evidenciar el ser de esto real, en la conciencia, hay que realizar una *epoché* en la realidad de lo real. De aquí, que la irrealidad es la que yace en la reducción. La realidad se ha reducido a irrealidad, pero lo real se mantiene, por lo que Husserl no ha negado lo real, como el maestro donostiarra pretende adjudicarle cuando le atribuye la cosa-sentido como lo que primero que le es conciente a la conciencia.

Para el pensador easonense, la realidad es actualizada en inteligencia sentiente como impresión de realidad, esto es posible, porque las estructuras sicofísicas del hombre le permiten aprehender la formalidad de realidad, esta realidad la aprehende como formalidad en la que la realidad se actualiza como<<de suyo>>. De ahí, que la inteligencia sentiente en la realidad actualizada primordialmente se despliegue en actualizaciones ulteriores para ir actualizando la realidad en profundidad. Ante esto, los distinguos entre estos filósofos, respecto a la realidad y la irrealidad, son divergentes.

Aunque en su noología, Zubiri mencione la irrealidad este lo hace a partir de lo real, es decir, la irrealidad se da en este pensamiento a partir de lo real inteligido sentientemente. Esta irrealidad es la desrealización del contenido de lo real que se entiende, por lo cual esta irrealidad no se aprehende primordialmente, sino que se desrealiza el contenido de la realidad que es aprehendido primordialmente. De aquí, para él, el ficto, como creación de contenido, no es ficto de realidad, sino realidad en ficto. O hablando de postulados, que también son en cierto modo irrealidades, se dice realidad postulada y no postulación de realidad, es lo que hace la matemática, por ejemplo. De aquí, que la irrealidad en la noología no es arrealidad, sino que es desrealización del contenido de la realidad inteligida por un nuevo contenido de la realidad ya inteligida, esto lo hace la inteligencia, tanto en las simples aprehensiones del logos sentiente, como en los esbozos para la marcha de la razón sentiente. Con esto queremos decir que, el pensador español

se desmarca tajantemente, porque lo afirma, de la reducción y la irrealidad fenomenológica. De ahí que la irrealidad que él presenta es una desrealización en la misma realidad que la inteligencia aprehende, sin desprenderse, y estando en esta realidad, va actualizando nuevos contenidos de la realidad inteligida. Por eso no hay reducción de fenómenos que se caractericen como irrealidades, y esto porque la reducción no es lo que me da la cosa-realidad, sino la aprehensión de realidad, y porque las irrealidades se dan porque antes se ha inteligido la realidad.

Pero, se puede cuestionar que este contraste entre Zubiri y Husserl, respecto a la reducción, se hace para la noología. Pues no es así, porque si consideramos la obra zubiriana, no menciona, ni afirma una reducción ni una irrealidad, y cuando lo menciona, lo hace desde su inteligencia sentiente.

c.b. Segundo modo de consideración del residuo en Zubiri.

Con esto podría decirse que el contraste entre estos filósofos, respecto a la reducción, es claro y tajante en cuanto el mismo Zubiri se desmarca de Husserl. Pero esto no es así, pues si consideramos su método talitativo-transcendental el posible desmarque no es tajante, y no lo es porque las dos *epojés* zubirianas nos posibilitan atender las reducciones que esperamos encontrar si consideramos que el método zubiriano hay una *epojé*. Si en Husserl hay dos reducciones, una eidética y otra fenomenológica o transcendental, esperaríamos encontrar estas dos reducciones en el método zubiriano.

Si partimos de la *epojé* de permanencia zubiriana, efectivamente encontramos que esta *epojé* nos posibilita una reducción. Nada más que en este método no hay irrealidades, ni fenómenos reducidos, lo que hay es realidad. Pero si la *epojé* en Husserl posibilita precisamente reducir los fenómenos a irrealidades o nóemas como realidades ideales (por ejemplo nóema de lo imaginado, nóema del recuerdo, nóema de lo percibido, entre otros) acaso en Zubiri ¿la *epojé* de permanencia reduce a realidad? o ¿qué clase de reducción se está mencionando? Pero es claro si estamos mostrando que hay una *epojé* de permanencia, entonces la reducción no reduce nada, porque si no la permanencia se alteraría. Por lo que

la reducción es una reducción que es posibilitada por la segunda *epojé* de un modo diverso a lo que hace Husserl. Esta posibilitación de la *epojé* de permanencia consistirá entonces en hacer que se permanezca en lo real y físico. Por eso el pensador easonense en la cita anterior menciona que el residuo de los fenomenólogos es el <<momento mismo de realidad>>. Es decir, que la *epojé* en Zubiri posibilita lo real y físico. Con lo cual se puede decir que no reduce la realidad y lo físico que mantiene. Pero como estamos hablando de posibilidades, entonces por imperceptible que parezca, los sentidos que estamos dando a estas categorías husserlianas, posibilitan dentro del método zubiriano aspectos que se tiene que considerar.

El aspecto que posibilita esta segunda *epojé* en el método zubiriano es una región o estructura. Si la llamamos región⁹⁴⁷ es por un influjo fenomenológico husserliano —ateniéndonos a *Ideas I* y no tanto a *Investigaciones Lógicas*—, pero si la llamamos estructura, es porque este cambio de nombre, señala que la región husserliana es posibilidad sincrética para considerarla, en el método zubiriano, como estructura. Como la región es de realidad en este método zubiriano, y como la realidad es estructura dinámica, entonces esta región es estructural, pero entendida esta región como realidad. De aquí que la reducción recaiga en una estructura de realidad. Porque <<La realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura. Estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas. >>⁹⁴⁸ Y con ello el pensador donostiarra exponga la definición formal de estructura —aunque como ya ha advertido Ellacuría, respecto a la aclaración de la categoría estructura en el pensamiento zubiriano, no es tajante y claro—: << [...] en tanto que esa unidad confiere carácter constructo al sistema de notas, estas notas manifiestan precisamente lo que es la unidad radical en sí mismas: es justamente un

⁹⁴⁷ La región en Husserl a la que estamos abocándonos y tomando como posibilidad sincrética, para el método zubiriano, es la <<región trascendental>> de *Ideas I* y no tanto la región que expresa Husserl en *Investigaciones Lógicas*, en donde la región se da, más que nada, sobre la distinción entre esencias dependientes o abstractas y esencias independientes o concretas, y donde éstas son la que posibilitan la región. Para Husserl región es la unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto (una esencia independiente), o sea, la compleción, esencialmente unitaria, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto.

⁹⁴⁸ EDR p.37

ex—tracto, es *estructura*. >>⁹⁴⁹ Ahora bien, si utilizamos *región* es para continuar con los términos husserlianos, nada más que esta *región* en el método zubiriano se entiende como estructura de realidad. Es decir, con ello se justifica porqué en Zubiri no hay fenómenos, sino estructuras. Lo que en su método se da en reducción no son fenómenos, sino estructuras. Pero que además son estructuras dinámicas: <<En definitiva, la realidad es justamente lo que instantánea y momentáneamente es, y todo aquello que puede dar de sí. Y justamente en dar de sí es en lo que consiste el dinamismo. >>⁹⁵⁰ De ahí, porqué, mientras en Husserl se presenta, en su método, lo trascendental como la *región* en reducción, en el maestro donostiarra, se muestra una trascendentalidad, porque esta se da en la realidad. Pero también, con esto, se justifica, porque al describir sus estructuras, el pensador español, la estructura radical sea la estructura trascendental. Es decir, se sigue manteniendo el distingo entre el trascendental husserliano y la trascendentalidad zubiriana.

Ahora bien, aquí está la justificación de porqué podemos asignar a esta posibilidad de la *epojé* zubiriana como una reducción. Esta consiste en instalarnos en una *región*. El mismo Husserl menciona que la *epojé* nos instala en la *región* del ser de la conciencia. En ésta está lo eidético y el yo trascendental. Pues bien, la *epojé* zubiriana nos instala en una *región* y esta es la realidad. Se dirá que entonces no se aplica una reducción, ante esto, la reducción se da como el <<estar>> de la realidad en la inteligencia sentiente, es lo que se podía ver cuando Zubiri menciona el <<estar>> de la cosa en la inteligencia. Pero hay que tomar en cuenta que en la afirmación: <<ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en inteligencia sentiente. >>⁹⁵¹ Lo que está afirmando es el <<estar>> desde una función trascendental que lo instala en la trascendencia. Es decir, que el <<estar>> como actualidad es una afirmación trascendental, y esto desde su método. Lo que nosotros recuperamos es este <<estar>> de algo que el filósofo easonense llama realidad, y que ya inteligida, nos instala en una *región* que precisamente llama <<realidad>> Por eso

⁹⁴⁹ *Ídem*

⁹⁵⁰ EDR p.65-66

⁹⁵¹ IRE p.136

la afirmación anterior, donde Zubiri se desliga de los fenomenólogos y sus reducciones, es pertinente desde su pensamiento, porque lo que él está considerando como reducción es otra posibilidad.

Esta posibilidad que la *epojé* nos da, y que le nombramos reducción, y que Zubiri no lo nombra, es una reducción, que no reduce a nada, sino que hace que se permanezca en la región de la realidad. De ahí que esta reducción en este pensamiento no reduce sino mantiene en la realidad.⁹⁵² Entonces se puede cuestionar ¿qué posibilidad da la *epojé* a la reducción en el método zubiriano? La segunda *epojé* mantiene a la inteligencia física y realmente al hombre. Pero, uno es el aspecto de la *epojé* y otra es la reducción. La *epojé* mantiene y la reducción me instala en la región de la realidad. Si la *epojé* es la posibilidad de la reducción, aquí se da cuando la *epojé* junto a la reducción me mantiene en la realidad. La *epojé* suspende todo lo que enturbie lo físico y real de la cosa, y ante esto, posibilita la región de la realidad, que ya como realidad, es la que el maestro español describe. Es decir, la *epojé* y la reducción se mantienen unidas, inseparables, en el mantenimiento de lo real y físico, por eso la reducción en Zubiri no se vislumbra, ni se percata uno de ella, porque se da junto a la *epojé*. Ante esto, hay que aclarar que la *epojé* hace permanecer, porque posibilita una región llamada realidad e inteligencia sentiente. De ahí que, la permanencia en la realidad es posible porque hay una *epojé* que no permite que me salga de esta realidad. Y es reducción en cuanto me posibilita una región de realidad. Esta región es reducida de lo que no sea físico y real, por eso se puede hablar de que esta región de realidad es reducción. La reducción, negativamente, es lo que no

⁹⁵² Cabe diferenciar esta reducción zubiriana de mantenimiento en lo real como parte de su método y aplicado a toda su obra madura, de lo que él mismo nombra como <<saber>> en su noología: <<El quedar intelectivamente retenidos por lo real y en lo real en cuanto tal es justo lo que rigurosa y formalmente llamamos saber. >> IRA p.346 Aquí, esta retención se nombra para su noología. Pero dado que la reducción —como permanencia en lo real y físico que interpretamos de su método— se aplica para ir desarrollando su noología, es pertinente no confundirlas, pues ambas retenciones se dan, en un caso, para su método, y en otro, para su noología, pero como la noología es desarrollada por su método, es de esperar que este <<saber>> tenga un influjo metódico en la categoría de la reducción. Es decir, el <<saber>> se puede considerar una reducción nada más que integrada en su noología. Pero ante esto hay mantener la diferencia entre reducción como parte de su método y el <<saber>> como momento estructural de la unidad intelectual. Aunque ambas indiquen permanencia en lo real, la permanencia desde una unidad intelectual y como parte del método que posibilita esta noología, es diferente en cuanto a la línea en donde se lleva a cabo.

sea real y físico, y positivamente, me reduce a lo físico y real de la cosa. Y esto es posible, porque la *epojé* me hace permanecer en que no me salga de esto real y físico. Por eso, la *epojé* y la reducción se dan justas. No hay paso de una *epojé* a la reducción, sino que al momento de considerar la *epojé* se da la región de realidad.

De ahí, que si queremos mostrar la reducción en el pensamiento zubiriano, se nos escapa a la mostración, y esto porque lo queremos ver como proceso, no hay primero *epojé* y luego reducción, sino que cuando se da la segunda *epojé* al mismo tiempo se da la reducción, la reducción es a la región de realidad. Por eso el maestro donostiarra habla que cuando entiendo es a lo real y físico impresionantemente. Pues aquí yace la *epojé* y la reducción en un instante.

Ahora bien, ¿por qué lo hemos separado? porque al contrastar estos elementos con la fenomenología husserliana se nos han mostrado estos elementos zubirianos como momentos. Es decir, no hay un proceso, sino estructura que se expresa en momentos. Por esto, la *epojé* y la reducción se dan al mismo tiempo, no son procesuales, y de ahí que la reducción se presente en Zubiri como permanencia, porque es la *epojé* la que lo mantiene en ello. Es decir, considerar la reducción de la realidad es considerar la *epojé* al mismo tiempo, es la *epojé* y la reducción como permanencia de la realidad. Esto puede esclarecerse del siguiente modo: la *epojé* me permite permanecer en la realidad y la reducción es la realidad como región que posibilita la *epojé* de permanencia.

Ahora bien, al mencionar que en Husserl hay dos reducciones, en Zubiri se puede vislumbrar estas dos reducciones: la reducción eidética se podría considerar como la reducción en la realidad no a la realidad, sino en la realidad y la reducción al yo transcendental es como ya lo hemos manejado, una reducción a la inteligencia sentiente. De aquí que, en el pensador español se muestra estas reducciones como realidad y inteligencia sentiente. Estas regiones se mantienen precisamente por la *epojé* de permanencia en lo real y físico.

Pero en *Ideas I* Husserl menciona varias reducciones que son posibilitadas por colocar entre paréntesis, desde las teorías científicas, las teorías del espíritu, la lógica formal hasta las disciplinas eidéticas como la matemática. Estas son las

reducciones que permiten instalar a la conciencia en la región eidética y trascendental. Hay que recordar que estas reducciones van llevando a la conciencia a intuir el fenómeno como nóema. Es decir, tras las reducciones el fenómeno, ahora como nóema, se instala para intuir el nóema. En el párrafo 59 de *Ideas I* es esclarecedor Husserl respecto a las reducciones y a lo que la reducción se detiene por considerar necesario para evidenciar la esencia del fenómeno: <<Pero si reflexionamos más, se encuentra, sobre la base de ciertos supuestos, una posibilidad de poner “entre paréntesis” la lógica formal y con ella todas las disciplinas de la *mathesis* formal. [...] no puede fungir como instrumento de investigación material la morfología de los sistemas deductivos en general, como se encuentra en la matemática. >>⁹⁵³ Pero párrafos seguidos hace una salvedad en la *epojé*: <<Las proposiciones lógicas a las que pudiera tener ocasión de apelar serían, pues, exclusivamente AXIOMAS lógicos como el principio de contradicción, cuya validez general y absoluta ella podría hacer ejemplarmente intelectual en sus propias daciones >>⁹⁵⁴.

Estas reducciones que acaecen en la fenomenología husserliana parece que no se cumplen en Zubiri en cuanto que en la región de la realidad nos presenta estructuras talitativas y trascendentales. Aquí surge el problema que a simple consideración se le puede plantear a la *epojé* zubiriana y que trae como colación que en la región de la realidad nos presente la talidad y trascendentalidad como constitución de la realidad. Ante esto, uno puede concluir que ante la suposición de que realice una fenomenología Zubiri, nada más porque describe y se mantiene en lo real y físico, entonces, no lleva a cabo una fenomenología adecuada, y esto pensando que lleva una fenomenología husserliana, porque si hace una *epojé*, pues no la lleva adecuadamente, y esto, porque tanto la *epojé* y las reducciones husserlianas son muy tajantes, en cuanto no dar nada por dado y que sea intuido por la conciencia, para esto es precisamente la *epojé*, para que en las reducciones se presente el nóema o el fenómeno purificado. Con esto planteamientos

⁹⁵³ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Zirió Quijano, México, FCE/ UNAM, 2013, p. 212

⁹⁵⁴ *Ibidem*; p. 212-213

husserlianos, vemos que el pensador easonense cometería una falta a la *epojé* al considerar dentro de la reducción la talidad y las explicaciones científicas que se dan de ella. Con la trascendentalidad pasaría como un ejercicio que depende de esta talidad y cuya estructura es descrita por una metafísica —visto desde Zubiri—. Con esto tenemos que el maestro donostiarra, al contemplar las explicaciones científicas, no hace una *epojé* radical, como la tendríamos que considerar si efectivamente le suponemos que hace una fenomenología radical. En la *epojé* no llevaría a cabo esta puesta entre paréntesis de las explicaciones talitativas, por lo que en la reducción se presentarían como parte constitucional de la región de la realidad. Pero esta consideración de la *epojé* y la reducción zubiriana no es correcta, en cuanto no comprende la radicalidad de una fenomenología, que precisamente está llevando él.

Si consideramos que la talidad y la trascendentalidad se presentan en la realidad física reducida es, porque precisamente, la realidad tiene dos momentos: talitativo y transcendental. Aquí yace la metafísica que en toda el pensamiento zubiriano permea. Por eso cuando mostramos el método talitativo-transcendental indicamos que éste contiene un supuesto metafísico. En este caso, la realidad tiene un contenido y una formalidad. Tanto lo talitativo como la transcendental pertenecen a la realidad física o al <<de suyo>> de la cosa. Este es el trasfondo metafísico que permea en todo el método zubiriano. Ante esto, tenemos que la *epojé* zubiriana se sigue manteniendo en su radicalidad y que, en cierto modo, lleva acabo las reducciones husserlianas, en cuanto no considera las explicaciones científicas, espirituales, las ciencias formales, sino que se atiene a lo real y físico de la cosa. La talidad y la trascendentalidad que está considerando en la reducción y que le posibilita la *epojé* no es la talidad y la trascendentalidad que va describiendo en sus obras, es decir, que esta talidad y la trascendentalidad son parte del <<de suyo>> en cuanto son aspectos que necesitan ser desarrollados. Con esto queremos decir que, lo talitativo y lo transcendental son momentos de la región de la realidad y la inteligencia sentiente. Si el filósofo easonense hace *epojé* y mantiene lo real y físico, es en la reducción de la realidad y de la inteligencia sentiente, donde lo talitativo y lo

transcendental se presenta como momentos constitutivos de la región de realidad. Esto sucede porque la *epojé* mantiene lo físico y real, y la reducción presenta la región de la realidad y la inteligencia sentiente, donde lo talitativo y transcendental se dan como momentos constitutivos de esta región. En qué consista en cuanto explicación o comprensión estos dos momentos, es parte de la variación estructural zubiriana. Aquí, en esta reducción se nos presenta la realidad y el contenido como momentos constitutivos del <<de suyo>> de la cosa. De aquí que en esta reducción, no se encuentre en qué consiste o que contenido está vertido en estos momentos, porque esto es parte de la variación estructural. Aquí tenemos, en esta reducción, enunciado dos momentos.

Con esto el pensador donostiarra no desquebraja la *epojé* y las reducciones husserlianas, y esto porque, no toma, ni supone lo que la ciencia, la filosofía o la cultura le proporciona para estos momentos constitutivos. Lo que si hay son dos consideraciones metafísicas que son parte de su método: 1. Que la cosa real y física tiene dos momentos: talidad y transcendentalidad; 2. Que estos momentos son estructuras, de aquí que intervenga su esquema estructural como parte de su método.

Con esto tenemos que el filósofo easonense se deslinda de posibles cuestionamientos respecto a la quiebra de una *epojé*, y en que la reducción yaza las explicaciones científicas, culturales entre otras. No es esto lo que acontece con pensamiento, sino que su originalidad radicarán, como veremos, en la variación estructural, donde aquí emplea los recursos tanto de la ciencia como la filosofía, en cuanto que ejercita la metafísica como función transcendental. Pero en este momento él sigue respetando la *epojé* y la reducción en cuanto posibilidades para realizar un método. Si bien, como posibilidades le llevan a resultados distintos a los husserlianos, pero como partes metódicas siguen funcionando para su método.

Pero hay que considerar que estas reducciones zubirianas se expresan con la preposición <<en>>: la reducción de permanencia: reducción en la realidad y la reducción en la inteligencia sentiente. Esto, porque señala, precisamente, que la realidad y la inteligencia como regiones, a las cuales se permanece gracias a la *epojé* de permanencia, están reducidas a regiones: la inteligencia sentiente y la

realidad. Esta región, que me posibilita la *epojé*, a lo real y físico es precisamente a una región que <<en>> ella se instala y permanece, tanto la inteligencia sentiente como lo real. Por eso, todas las descripciones que hace Zubiri de estas regiones son reales en cuanto lo considera como <<de suyo>>, y de aquí en sus momentos: talitativo y transcendental; así como a la inteligencia sentiente como estructura real, y en las cuales se permanece en lo real y físico. Este <<en>> denota precisamente esta permanencia en lo real y físico.

c.c. Del nóema husserliano a los momentos estructurales zubirianos.

Con lo anteriormente aclarado, respecto al residuo zubiriano, todavía queda despejar una cuestión que en el método zubiriano puede causar confusión. Esta cuestión es si en este residuo zubiriano, tal y como lo hemos considerado, se puede mencionar un nóema, y con ello una nóesis. Pues si atendemos al párrafo 97 de *Ideas I* sobre la afirmación del nóema, es pertinente cuestionar si hay algún posible nóema en el método zubiriano. La afirmación husserliana de este párrafo dice: <<La reducción “trascendental” practica $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ con respecto a la realidad: pero a aquello que de esta le queda pertenecen los nóemas con la unidad noemática que radica en ellos mismos, y con ello la forma como *lo real* es precisamente conciente, y en especial dado, en la conciencia misma. >>⁹⁵⁵ Si consideramos esta afirmación en la noología es claro que no aplica, porque ya el mismo Zubiri desde el primer capítulo de *Inteligencia y realidad* se desmarca de una correlación nóesis-nóema, y esto porque él está considerando una noergia: <<Noergia significa << a una>> que la noesis es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el noema tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad. >>⁹⁵⁶ Esto implica que no hay una intencionalidad entre inteligencia y realidad, sino una impresión de realidad, la cual desbarata toda correlación, y se da una congeneidad entre inteligir y realidad. Como la inteligencia no se dirige a la realidad, sino que está en la realidad por

⁹⁵⁵ *Ibidem*; p.323

⁹⁵⁶ IRA p.93-94

impresión, la realidad, ni es nóema, ni la inteligencia no es nóesis. En esto, la *Inteligencia sentiente* es tajante en considerar una noergia y no una correlación nóesis-nóema. Con ello permite al maestro donostiarra ir mostrando el despliegue intelectual que consta de actualizaciones de la realidad, de la primera actualización, con la aprehensión primordial de realidad, hasta la tercera actualización, que es la comprensión de la realidad en el mundo. Todo esto, sin salirse y estando en la realidad. Por eso a la realidad no cabe nombrarle nóema, ni porque haya reducción ni *epojé*, sino porque desde el comienzo él está describiendo la noergia de la inteligencia sentiente. Como esta separación del nóema husserliano se da en la noología, queda considerar si pasa lo mismo con el método zubiriano que envuelve la noergia.

Si consideramos la afirmación husserliana, tenemos que tras la *epojé* de la realidad y en la reducción yace lo real como nóema. Si hemos considerado dos *epojés* y una reducción en el método zubiriano es pertinente cuestionar qué pasa con un posible con el nóema en este método. Como la *epojé* de permanencia y la reducción, en este método, son para que permanezca en lo real y físico de la cosa, entonces el nóema en Zubiri, no es como lo plantea Husserl, sino como algo que se puede dar tras estos posibles zubirianos, es decir, con la *epojé* y la reducción en lo real y físico hay una nueva manera de considerar el nóema. Pero como la *epojé* y la reducción me permiten permanecer en la realidad y en la inteligencia, y como no hay una intencionalidad en este <<estar>>, en esta región, sino que estoy instalado en esta por una *epojé*, entonces, no hay nóesis, sino instalación en la región real y física, tanto de la realidad, como de la inteligencia. Pero como anteriormente consideramos que este método zubiriano es congénere a una noología y metafísica que se van desarrollando conforme se va desplegando este método, entonces tenemos que el ejecutor de este método es un acto intelectual que se irá desarrollando conforme el pensador easonense vaya desarrollando su método. Por eso es hasta que su método está desplegado cuando ya se puede considerar su noología, pues hay una congeneidad de desarrollo. Ante esto, tenemos que el acto intelectual es el que permite desarrollar este método y todas sus *epojés* y reducción. Pero como no sabemos si este acto

es como lo muestra hasta *Inteligencia sentiente*, podemos considerarlo como acto ejecutor. Pero entonces, es el que nos instala y hace permanecer en la realidad y en su mismo acto intelectual. Esto justifica que no haya metódicamente una nóesis-nóema, sino instalación y permanencia de la realidad y la inteligencia congéneres, por eso después el pensador donostiarra se desmarcara de Husserl y describirá una noergia en su noología.

Pero se puede cuestionar si no hay nóema en la reducción, como región real y física, qué hay, hay lo que por variación estructural va ir mostrando descriptivamente Zubiri. Y esto son estructuras. Son las estructuras las que pueden considerarse como nóemas, no como lo hace Husserl, sino que zubirianamente son lo real y físico en la reducción. Lo que en la reducción, como real y físico hay, son las estructuras. Pero como ya habíamos considerado que en esta región se da lo la realidad y la inteligencia, entonces estas son las que se dan como estructuras, estas estructuras que el filósofo easonense describe talitativa-transcendentalmente, en la línea noológica y metafísica, son lo que la posibilidad de nóema husserliana permite considerar. Esta posibilidad del nóema husserliano en el método zubiriano se puede considerar como estructuras. Y si apretamos la posibilidad husserliana en el método zubiriano podemos mostrar que cuando habla Husserl de los nóemas, es que en Zubiri se puede hablar de estructuras que se presentan en momentos estructurales, por eso en las descripciones que hace el maestro easonense muestra momentos estructurales, que estructuran las estructuras. Esto momentos estructurales se pueden considerar como los nóemas en el método zubiriano.

d. De Libre variación fenomenológica a la variación estructural dinámica zubiriana.

Para abordar esta parte es pertinente distinguir lo que entiende Husserl por variación imaginativa en su fenomenología, y con ello mostrar el contraste e implicaciones con una posible variación estructural zubiriana.

Sin pretensiones de mostrar cómo va desarrollando la variación imaginativa Husserl en *La ideas de fenomenología; Ideas I; Crisis o Experiencia y juicio*, vamos a considerar *Ideas I*, y esto porque nos acerca de un modo más programático a lo que es esta categoría.

Para Husserl la libre variación se da cuando:

[...] estos hechos ejemplares sean sometidos a variación intuitiva libre, para poder destacar con la vista en esta libre variación lo general-esencial como aquello que lo real y concretamente experimentado trae a un constante empalme concreto con sus variantes concretas. A una coincidencia en la que, en lo general puro, lo interna y puramente experimentable en general muestra su estructura invariante; invariante, como quiera que sea variado. La variación transforma lo realmente experimentado en una mera posibilidad y en siempre nuevas meras posibilidades; esto es, ya no se mueve en experiencia real, sino en modificaciones de la experiencia, en meras experiencias de fantasía, experiencias “como si”. Se trata, por ende, de la apertura de una doctrina de esencias, de una eidética⁹⁵⁷.

Esto que es la variación imaginativa en Husserl para intuir lo eidético del fenómeno es en Zubiri algo diferente. Aunque se puede mencionar que en el método talitativo-transcendental hay una descripción que detenta la mostración de la estructura radical o esencial, no se puede equiparar esta descripción con la descripción fenomenológica del *eidos* fenomenológico. Esta diferencia que a simple consideración se puede ponderar, porque en Husserl hay una variación imaginativa que permite variar el contenido intuitiva hasta llegar a evidenciar la esencia de este fenómeno. En el pensamiento zubiriano no se puede afirmar esto, porque lo que la descripción zubiriana, que es mostración descriptiva de estructuras talitativas y transcendentales, hace, no es variar imaginativamente, sino que realiza una especie de variación estructural y además dinámica. Aquí yace en cierto modo el distingo entre la variación husserliana y zubiriana.

Este distingo recae porque el filósofo easonense nos muestra estructuras dinámicas y las describe circularmente. Esto que habíamos visto, que es parte del método zubiriano, adquiere, al contrastarlo con la variación husserliana, una posibilidad de esclarecer estas descripciones zubirianas respecto a su

⁹⁵⁷ Edmund Husserl. << # IV Del Legajo Gibson>>. En: *Ídem: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Zirió Quijano, México, FCE/UNAM, 2013, p. 688

operatividad. Es decir, una simple consideración de la descripción de la estructuras en el pensador donostiarra puede dar a entender, que lo que hace, es una fenomenología, porque se piensa que con la descripción de lo real y físico o con el hecho, ya se está describiendo fenomenológicamente. Pero nunca se nos dice por qué se considera que esta descripción es fenomenológica, en cuanto que no por ser descripción es fenomenología.

Pero ante esta simple consideración podemos plantear que la descripción zubiriana de las estructuras son variaciones, no imaginativas, sino estructurales. Es decir, es variación porque el pensador easonense muestra estas estructuras en su constitución. Como el mismo considera, nunca está cerrado el que la descripción que muestra de estas estructuras sea definitiva. Como es un mostrar descriptivo circular, va mostrando estructura tras estructura hasta llegar a la estructura radical o esencial. Esta estructura es la que soporta a las otras estructuras, en cuanto es lo radical que da <<sentido>> al todo estructural. Este <<sentido>> se puede considerar como la estructura transcendental que da cuenta de la realidad estructural considerada desde su talidad, y con esto, en su transcendentalidad. Aquí lo que tenemos que esclarecer es que le nombramos variación, porque precisamente el maestro donostiarra muestra de modo descriptivo los momentos constitutivos de la estructura, tanto talitativa como transcendental. Esta misma descripción es tentativa, no cerrada, abierta a posibles comprensiones y explicaciones de la talidad y la transcendentalidad que se vayan dando. Esto se justifica en la misma dinamicidad de la realidad: <<La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. >>⁹⁵⁸ Si la ciencia explica algunos momentos de esta constitución, en cuanto talidad, que es activa y dinámica entonces sus explicaciones son tentativas. Por ejemplo la física: << La física [...] adquiere sus primeros juicios por una evidencia puramente asertórica, y se desarrolla por un procedimiento inductivo. ¿Qué quiere decir esto? Esto quiere decir que la ciencia física es

⁹⁵⁸ EDR p.327

puramente aproximada. >>^{959 960} Si la metafísica intramundana en cuanto ejercicio filosófico por medio de la función transcendental describe la transcendentalidad de algunos momentos de esta constitución, en cuanto transcendental, que es activa y dinámica entonces sus descripciones son tentativas. Esto encierra una afirmación que desde su metafísica intramundana justifica que lo transcendental es dinámico, pues si lo talitativo es dinámico, por función transcendental, entonces lo transcendental es dinámico.⁹⁶¹ Por esto la descripción zubiriana de estas estructuras de modo circular se pueden considerar variación.

Ahora bien, esta tentatividad de la descripción, no sólo es que vaya atendiendo a las compresiones talitativas y transcendentales de las ciencias y la filosofía —en su caso su misma metafísica intramundana—, sino que son tentativas estas compresiones, porque la estructura de realidad es dinámica⁹⁶², por lo cual, va <<dando de sí>> —de <<si>> que es precisamente el <<de suyo>> que se da, y a este dar de sí es a lo que Zubiri llama dinamismo de realidad, de ahí que el <<de suyo>> es dinámico porque da de sí.—, y lo que hace es que estas compresiones, no se estatifiquen, sino que precisamente, porque la realidad es dinámica, van comprendiendo dinámicamente. Esto hace que la descripción zubiriana sea abierta, tanto a la realidad dinámica como a las compresiones dinámicas realizadas por las ciencias.

Pero considerar que el <<de suyo>> es dinámico es ya instalarnos en la metafísica zubiriana. Este decir que la realidad es dinámica y decir que esto se muestra porque << [...] ninguna estructura concerniente a la realidad en cuanto tal está montada sobre sí misma, sino que es pura y simplemente la función transcendental que tienen justamente las dimensiones talitativas de la realidad. >>⁹⁶³ Esta afirmación es producto de un ejercicio de metafísica intramundana,

⁹⁵⁹ PE p.103

⁹⁶⁰ En esta misma línea del inacabamiento o la aproximación a explicaciones definitivas de la ciencia está la afirmación de Heidegger en 1915: <<Las ciencias particulares concretas, como hechos culturales condicionados temporalmente, nunca están plenamente acabadas, sino que siempre están en camino en su búsqueda de la verdad >>. Martín Heidegger. *Tiempo e historia*. Edición y traducción: Jesús Adrián Escudero. Madrid, Editorial Trotta, 2009, p.16

⁹⁶¹ El ejemplo que coloca Zubiri de este dinamismo transcendental lo da con la evolución tratada transcendentamente. Cfr. EDR p.156

⁹⁶² Cfr. EDR p.65-66

⁹⁶³ EDR p.184

pero al declarar esto, ya estamos considerando esta cita desde el método talitativo-transcendental, en cuanto el ejercicio metafísico es parte de este método: Es ejercicio metafísico cuando el pensador easonense muestra los dinamismos de la realidad estructural. Pero, la variación estructural, que suponemos que hace el maestro español como momento de este método, supone que la realidad y sus estructuras talitativas y transcendentales son dinámicas, por lo cual yace en esta variación estructural dinámica una consideración metafísica intramundana. Esta consideración metafísica es que la realidad <<da de sí>>. Por eso la variación estructural como momento del método supone al considerar una estructura real dinámica que ésta es dinámica porque en esta consideración yace una metafísica intramundana. Con lo cual lo dinámico de la realidad se da en el método zubiriano en dos modos: Primero, cuando Zubiri considera la estructura de la realidad como dinámica, lo hace partiendo de una consideración metafísica. Segundo, al mostrar los dinamismos de la estructura de la realidad, lo hace como ejercicio metafísico. Tanto el ejercicio como la consideración metafísica intramundana son parte del método zubiriano. La consideración como congénere al mismo método, y el ejercicio como desarrollo del método, en cuanto un elemento del mismo método llamado ejercicio metafísico para mostrar descriptivamente el orden transcendental de la realidad dinámica.

Ahora bien, cabe señalar una precaución en la justificación que estamos haciendo de esta variación estructural, y que consiste en que esta variación no tiene que ver con el dinamismo de variación de la estructura dinámica de la realidad: <<aquel dinamismo que afecta a las posibilidades adherentes que tiene un sistema estructural y sustantivo. >>⁹⁶⁴ Si bien, la variación estructural que estamos considerando como momento fenomenológico en el método zubiriano es dinámico, y esto implica atender los dinamismos que el maestro easonense muestra en su pensamiento, es pertinente señalar que variación estructural, como momento fenomenológico, por ser estructura es dinámica, y los dinamismos que él describe son parte del dinamismo de esta estructura, la variación que referimos no tiene que ver con la variación como dinamismo básico de otros dinamismos. Esto

⁹⁶⁴ EDR p.159

es pertinente señalarlo porque se puede considerar que la variación fenomenológica, que recae en la estructura, es estática y no dinámica. Esta variación metódica recae sobre una estructura dinámica⁹⁶⁵.

Con esto, queda claro que esta variación es estructural dinámica porque lo que se va mostrando son estructuras dinámicas. Pero esta variación no es imaginativa, sino talitativa y transcendental. Aquí entra de lleno lo que el filósofo easonense pretende con sus descripciones, que es mostrar lo talitativo y lo transcendental de la realidad. Para esto no utiliza la imaginación, sino el conocimiento y comprensión científico que le va proporcionando para el contenido de lo real. En este caso, toma el contenido de la realidad en su comprensión científica. De aquí que, entre su metafísica al considerar este contenido como: primero, talidad, segundo, estructural. Aquí yace el trasfondo metafísico por el cual el contenido de la realidad física es una estructura talitativa. ¿Qué es esta talidad en cuanto contenido? es el aporte que la comprensión científica le proporciona a Zubiri. Por eso en este aspecto no hay, en un primer instante, una imaginación en la variación, sino una comprensión, que si bien, ésta implica imaginación y creación para comprender científicamente, no la hace él mismo, sino que lo toma ya hecho por la ciencia. Lo que él hace es considerarla como talidad estructural, y de aquí su descripción estructural dinámica. Por lo que en una primera consideración de esta variación estructural talitativa no hay imaginación, sino mostración de la comprensión científica de la talidad estructural. Se puede cuestionar que aquí yace dos consideraciones: Primera, la metafísica zubiriana, al presentar el contenido como talidad y como estructura; segundo, la misma teorización científica en el modo de comprender y conocer el contenido de la realidad. Ante esta cuestión

⁹⁶⁵ Dentro del pensamiento zubiriano cabe mencionar que dentro del dinamismo de la estructura de la realidad como <<de suyo>> hay una evolución, es decir, Zubiri afirma una evolución en el <<de suyo>> por lo cual sus descripciones transcendentales no son estáticas, sino dinámicas: <<Tomada la talidad en función transcendental, y solamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del <<de suyo>>. >> EDR p.156 Cabe resaltar que esta afirmación por una evolución del <<de suyo>> es posible por el método talitativo-transcendental, basta considerar la función transcendental y la evolución talitativa. A partir de ésta y en función transcendental se instala en la evolución transcendental. Es decir, que la descripción transcendental no es estática, sino que es dinámica en el dinamismo de la evolución. Por lo cual, la metafísica intramundana es una metafísica abierta a la evolución de la realidad misma.

podemos responder que efectivamente esta variación estructural talitativa contiene dos consideraciones teóricas, una metafísica y otra científica. Esto puede complicar la consideración de que esta variación es fenomenológica, por contraste y similitud con la husserliana, en cuanto variación del reducto para presentar el *eidos*. Pero precisamente estas consideraciones son parte del método talitativo-transcendental en su momento de consideración estructural de la realidad y del diálogo entre la filosofía y la ciencia. Con esto queremos decir, que la variación estructural dinámica no sólo es la mostración descriptiva de esta estructura talitativa, sino permea lo talitativo-transcendental en modo de consideraciones, y esto producto de la metafísica zubiriana. Es decir, la variación zubiriana es posible porque al mismo tiempo se está desplegando el método talitativo-transcendental, con lo cual esta variación queda incorporada, y es un elemento del mismo método zubiriano. Porque la variación estructural dinámica hace posible la descripción estructural, en cuanto la variación es la mostración abierta de estas estructuras talitativas, por eso, esta variación es parte del método zubiriano.

Con esta metafísica interna que yace en la variación estructural dinámica es posible afirmar la diferencia con Husserl, en cuanto que en el maestro donostiarra la variación es una mostración descriptiva de la estructura talitativa que la comprensión científica de la realidad, en cuanto contenido le proporciona, pero que tras la metafísica que yace en esta variación, esta comprensión científica es considerada como talidad y estructura. —hay que señalar que la comprensión científica en Zubiri también puede ser considerada desde la teología, aunque en el fondo yazca su metafísica intramundana que precisamente se abre con esta consideración teológica al desarrollo de su metafísica pos o extra mundana —⁹⁶⁶.

Con esto, la variación zubiriana no es imaginativa, sino mostrativa de estructuras, en este caso talitativas. Pero hay una convergencia entre Zubiri y

⁹⁶⁶ Es pertinente aclarar que la ciencia en el pensamiento zubiriano se puede cubrir desde dos ámbitos: el metafísico donde la ciencia como comprensión del contenido de la realidad es talidad y estructura. Y desde la teología pero que en el fondo yace su metafísica, por ejemplo, en la afirmación de su curso de 1971 sobre el *Problema teológico humano*: << [...] tampoco está reñido el que uno considere la ciencia desde el punto de vista de la teología. Y, entonces, hay de decir que, desde el punto de vista de las esencias cerradas, Dios ha querido efectuar y dar realidad efectivamente, como subsistente en sí, al orbe entero del mundo material, el cual se va progresivamente formando desde sí mismo [...] por lo que llamamos evolución >>. PTH: DRC p.500

Husserl respecto a esta variación, en cuanto que se presenta la variación como modo de acceso a la esencia de la realidad o fenómeno. De aquí que, esta variación en Husserl posibilita en el pensador easonense una variación estructural en el sentido que se toma la variación como un modo de acceso a lo eidético.

Respecto a la estructura trascendental, en el maestro español, se llega por una función trascendental que parte de la talidad de la realidad para instalarse en la transcendentalidad de la realidad. Esta función de instalación, en la estructura trascendental, es si se quiere considerar así, el ejercicio o desarrollo netamente metafísico de la obra zubiriana. Esto se da en dos momentos: cuando va describiendo la estructura de la realidad, también va ejerciendo —segundo momento— está metafísica. Ésta la ejerce no solo describiendo, sino que gracias a la función trascendental va considerando la talidad en su transcendentalidad. Este pasar de lo tal a lo trans es la función trascendental. Como ya habíamos considerado, esto se puede mostrar porque para hacer esta función de consideración, va ejerciendo, lo que el mismo Zubiri muestra, en la descripción de la inteligencia sentiente. Aunque el maestro donostiarra no afirme que lo que está describiendo para el acto intelectual se ejemplifique para la filosofía en cuanto conocimiento y comprensión, y más aún para su propia filosofía, hemos justificado partiendo de su método talitativo-transcendental, que es posible considerar un conocimiento y comprensión filosófica justificándose en la noología. Con lo cual, en el modo de la razón intelectual se puede apreciar el conocimiento y comprensión filosófico que se puede ejemplificar en su propia filosofía. Esta ejemplificación recae en la función trascendental, y en el aposento que le permite describir la transcendentalidad de la realidad. Pues, esta descripción ya conlleva que el pensador español realizó un conocimiento y una comprensión de lo transcendental de la realidad. Aquí, precisamente yace la función trascendental como un acto intelectual que él mismo muestra descriptivamente, no ejemplarmente, para su filosofía, ni para cualquier otra, sino que muestra la esencia del acto intelectual. A partir de esta mostración se puede desprender que es posible, así lo consideramos, un conocimiento y comprensión filosófico que se puede ejemplificar en la obra zubiriana, y que se muestra como metafísica. Con esto tenemos que la

función trascendental es un acto intelectual llevado por Zubiri para mostrar descriptivamente lo que este acto le actualiza transcendentamente en la realidad. A esto, le hemos denominado, cosa que el pensador donostiarra no declara, pero ejecuta, como ejercicio filosófico o metafísico. Este nombramiento lo hemos tomado de lo que Ortega declaraba en sus cursos como ejercicio filosófico o metafísico.

Con este ejercicio metafísico es por el cual el filósofo easonense muestra descriptivamente lo trascendental de la realidad. Este es ya un ejercicio que es del mismo maestro easonense, y en el cual desarrolla su filosofía. Con esto tenemos que en este pensamiento hay una talidad cuya comprensión le proporciona la ciencia y una transcendentalidad que es un ejercicio metafísico del mismo Zubiri. Aunque ambas estructuras están sustentadas y posibilitadas, en cuanto son consideradas como estructuras y como lo tal y lo trans de la realidad, por una metafísica intramundana, que es el proyecto filosófico zubiriano. Ya hemos acotado que también se puede mencionar una metafísica ex o pos mundana en esta filosofía, pero ésta es posibilitada por la metafísica intramundana, en cuanto esta metafísica está abierta a una realidad última, posibilitante e impelente —Aunque ya este carácter de la realidad profunda es un carácter trascendental y no transcendente, es decir, sin apelar a Dios y la divinidad, estos caracteres de la realidad son consideraciones transcendentales y con ello desde una metafísica intramundana—.

Retrotrayéndonos a la variación estructural dinámica zubiriana, ahora podemos considerar que esta variación descriptiva se aposenta en la metafísica zubiriana, no sólo porque considerada lo talitativo y lo trascendental como momentos estructurales de la realidad, sino porque para describir lo trascendental realiza un ejercicio metafísico. Aquí yace el distingo más marcado entre Zubiri y Husserl. Pues el pensador donostiarra realiza un ejercicio metafísico en la variación estructural, para así mostrar la estructura radical o esencial de lo real y físico de lo real. Esta variación estructural, que en un principio se nos mostraba como un recogimiento, desde una consideración metafísica, de la comprensión científica, es mostrada ahora, como un ejercicio metafísico propio en

el cual van implicados el mismo método zubiriano y con ello su metafísica. Este ejercicio, que yace dentro de la variación estructural que posibilita describir la estructura trascendental, queda incorporado a la variación estructural, porque no rompe con la estructura talitativa, sino que al contrario, la supone para que la función trascendental, partiendo de ésta, se instale en lo trascendental.

Este paso de lo talitativo a lo trascendental lo hace el pensador easonense de modo descriptivo, pues esta descripción se da de un modo circular concéntrico, donde el centro es precisamente la estructura radical que estructura la circularidad estructural. La circularidad estructural es el modo en que este filósofo va mostrando descriptivamente estructura tras estructura sin que se desvincule ninguna, pero que tras ir describiéndolas, va de una estructura superficial a la estructura radical. De aquí que, esta imagen orteguiana de la circularidad, el maestro donostiarra, no la señala, pero la ejerce en su mostración descriptiva. Este ir desde lo superficial a lo radical es la mostración de la estructura talitativa a la trascendental. Como va estructura tras estructura da el caso, como el mismo filósofo donostiarra lo afirma, que esta descripción sea momentánea, abierta o tentativa, y que precisamente como tanto lo talitativo pende de lo que la ciencia comprende, y es falible, también el ejercicio trascendental, que él hace, es tentativo, dado que la realidad, como desde su pensamiento, queda afirmado y conceptualizado, <<da de sí>> permanentemente, por lo cual, desde este dinamismo estructural de la realidad, tanto lo talitativo como lo trascendental, en cuanto a su comprensión, está abierto. De esto que, estas descripciones estén abiertas a ulteriores descripciones que se han más <<ajustadas>> o, desde el pensamiento zubiriano, tengan verdad racional con <<la>> realidad. Con esta consideración se puede afirmar que lo que está haciendo Zubiri, cuando está describiendo estas estructuras, sea una variación estructural. Entendiendo esta variación como una mostración descriptiva que va variando conforme la comprensión científica, filosófica, social, artística entre otros conocimientos y comprensiones, y que vayan dando cuenta de la realidad que <<da de sí>>, es decir, que vayan comprendiendo la estructura dinámica de la realidad.

Pero cabe señalar que la variación estructural dinámica zubiriana, en su descripción circular, empieza generalmente por la talidad para ir describiendo circularmente la estructura trascendental, pero hay ocasiones que parte de las estructuras <<tal>> como se presentan o se consideran por en el mundo cotidiano. En esto sigue a Husserl en cuanto para éste se empieza con lo más general del nóema hasta esclarecer lo esencial de él: << [...] partimos como siempre en las presentes meditaciones, de las distinciones más generales, que son, por así decirlo, apresables de inmediato en el umbral de la fenomenología y que son decisivas para todo avance metódico ulterior. >>⁹⁶⁷ Pero inmediatamente en este pensamiento, con lo ya dicho de la talidad, se puede afirmar que toma la talidad no como <<tal>> y dada en la cotidianidad, sino como conocimiento y comprensión científica. Aquí yace la radical diferencia entre Zubiri y Husserl respecto a la variación. Pues el maestro español empieza su variación a partir de comprensiones y conocimientos científicos. Hay una construcción teórica que cubre la consideración mundana. Si el pensador easonense apela a lo real y físico es que efectivamente parte de este como residuo o región. Pero su talidad y trascendentalidad son concepciones teóricas que permiten comprender la realidad física trascendentalmente.

Ahora bien, hay que recordar que al mostrar el método talitativo-transcendental desde sus dos niveles superficiales, y al hacerlo con el ejemplo de la alteridad como momento de la impresión de realidad de la inteligencia sentiente, ya pudimos dilucidar que cuando en la noología se describe esta alteridad y lo que arroja esta descripción, lo que Zubiri está haciendo, en dos momentos con esta descripción, es un ejercicio metafísico y una fenomenología como proceso metódico. Aquí encontramos que la descripción de la alteridad en la noología es posible por una consideración talitativa y trascendental, y por una fenomenología. Así que si atendemos esta descripción en el modo en que la filosofía madura zubiriana se presenta encontramos que también cumple esta doble línea metódica que se engloba el método talitativo-transcendental en su aspecto de descripción.

⁹⁶⁷ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.293

No sólo para la noología, sino para las descripciones de las realidades lo que se presenta son estos dos momentos que constituyen la descripción: fenomenológica y talitativo y transcendental. Si la consideración es dirigida a lo talitativo, hay una fenomenología y transcendentalidad, a esto la hemos interpretado como el hecho zubiriano; si la consideración va en lo transcendental, hay una fenomenología y una talidad, a esto le hemos interpretado como la realidad zubiriana. Así tenemos que hay descripciones de hechos y realidades, dependiendo de la línea en que vaya la consideración, sea transcendental o talitativa, pero que en ambas prevalece la fenomenología como momento descriptivo. Es decir, tenemos que la descripción estructural está estructurada de dos momentos: talitativo y transcendental, y fenomenológico, esta descripción es parte del método talitativo-transcendental.

Pero como en este capítulo nos movemos en un tercer nivel que fundamenta el método zubiriano, ya esta descripción que previamente se nos presentó con sus dos momentos constitutivos, ahora ya con este nivel profundo se nos muestra como descripción que pertenece a la variación estructural. Pero como en los anteriores párrafos consideramos el ejercicio metafísico como parte de la variación estructural, es pertinente ahora retrotraer el momento fenomenológico de la descripción y afirmar que con la variación estructural también se da el momento fenomenológico que constituye la descripción. Pero ahora tenemos una fenomenología como momento descriptivo, y que no es otro que el ejercicio fenomenológico de modo descriptivo que subyace en la variación estructural, pues esta variación es la descripción de la estructura de la cosa real. Como esta descripción circular es en cierto modo un ejercicio metafísico, es pertinente ahora, considerar el otro momento de la descripción estructural y que es la fenomenología como proceso descriptivo de la estructura de la realidad. Como esta fenomenología es incorporada como momento descriptivo de un método talitativo-transcendental, es una fenomenología que se ejerce para una descripción, ahora, estructural.

Pero con esta afirmación del momento fenomenológico de la descripción y como constituyendo la variación estructural, se nos presentan dos

fenomenologías. Una como momento descriptivo de la variación estructural, y otra como la fenomenología que subyace en el método y doctrina madura zubiriana. Ante esto se puede presentar a confusión estas dos fenomenologías.

Pero no hay confusión si distinguimos qué fenomenología está llevando Zubiri en su método. Si atendemos a lo que en este capítulo estamos mostrando como fundamento del método talitativo-transcendental, entonces tenemos una fenomenología que se nos está mostrando al contrastarla con la fenomenología husserliana. Esta fenomenología que estamos mostrando es la fenomenología que subyace en el método zubiriano, y que es para toda su obra madura. Pero si consideramos la fenomenología como momento descriptivo, entonces ya no es esta fenomenología metódica, sino una fenomenología que es momento de una descripción. Ésta es una fenomenología ejercida como descripción y distingo en aras de la dilucidación de la estructura radical de la cosa. Esta fenomenología es parte de la variación estructural, y con ello es una fenomenología ejercida dentro del proceso fenomenológico en que se nos va mostrando el método zubiriano. Es una fenomenología ejercida dentro de una fenomenología.

Ahora bien, hay que hacer un distingo para que esto no muestre confusión y un sinsentido. Este distingo cae en que la fenomenología por contraste, que estamos mostrando, se da como un proceso fenomenológico que subyace en el método zubiriano, así que le podemos nombrar fenomenología zubiriana, porque implica todo su pensamiento y camino maduro. La fenomenología que es ejercida en la descripción —que es estructural porque es absorbida como momento del ejercicio metafísico— es una fenomenología que se da, al menos es lo que interpretamos de la obra zubiriana, como un ejercicio de fenomenología objetiva. Es decir, aquí se nos aparece la fenomenología de *Investigaciones Lógicas*. Esta fenomenología que es ejercida sin reducción ni variación imaginativa, y que la escuela de Gotinga no se desprendió, es la que Zubiri ejerce en esta descripción. Es la fenomenología objetiva que de joven le entusiasma —desde Lovaina y la lectura de la escuela de Gotinga— y que la abandonó, en sus propias palabras, por la ontología de corte heideggeriano. Pues si vamos considerando en una lectura cronológica su obra y ahora regresamos a estas primeras obras de

influencia fenomenológica se nos muestra que Zubiri no abandonó esta fenomenología objetiva. Ésta fue incorporada como descripción de la cosa; aquí se denota en su etapa madura con las descripciones circulares de la realidad.

Pero con esta afirmación por una fenomenología husserliana del modo a como lo presenta y ejecuta en *Investigaciones lógicas*, que ejerce Zubiri como momento para la descripción de realidades, se está desmarcando de la descripción empírica de Brentano⁹⁶⁸, ya que pudiera interpretarse que la descripción que hace Zubiri de las realidades que presenta en sus cursos y tratados es una descripción empírica mostrado por ejemplos, tal y como lo hace Brentano, pues no es esto lo que lleva a cabo las descripciones zubirianas, sino dentro que de la descripción que hace y como momento, emplea el método de la fenomenología de *Investigaciones lógicas*. Pues ya al considerar la distinción y la *epojé* —como lo presenta en esta obra Husserl— para describir estas realidades ya no es influjo de Brentano, sino de Husserl. Y es que Zubiri no describe utilizando ejemplos, sino ateniéndose a la realidad tal y como se da, en su caso a la inteligencia sentiente. Él no describe utilizando ejemplos, sino describe la realidad de modo circular. Pero además no sólo el momento fenomenológico ayuda a la descripción, sino el ejercicio metafísico expresado en las consideraciones talitativas y transcendentales completan el otro momento descriptivo.

Con estos distinguos tenemos que la fenomenología ejercida en la descripción es una fenomenología objetiva. La influencia de *Investigaciones Lógicas* se presenta en la descripción estructural, que ahora es incorporada esta fenomenología como momento descriptivo desde un proyecto metafísico y un ejercicio metafísico. La fenomenología que subyace a este descripción como parte del método zubiriano es distinto a la fenomenología como momento descriptivo, pues en aquella se da dos epojés, una reducción a lo físico y real, y a la inteligencia sentiente, así como una variación estructural dinámica. La

⁹⁶⁸ María Paredes nos recuerda el distinguo entre la descripción brentaniana y husserliana: << [...] se encuentran las diferencias en cuanto al método de descripción empírica de Brentano, profusamente ilustrado con ejemplos, y el método de la fenomenología de *Investigaciones lógicas* >>. María del Carmen Paredes Martín. *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007, p.84

fenomenología como momento descriptivo se da en la variación estructural, y aquí como momento descriptivo.

Con esto tenemos tres fenomenologías que se muestran en este método zubiriano: una de instalación, segunda como momento descriptivo estructural y que funge como momento de la variación estructural dinámica, y tercera, una fenomenología que subyace en el método zubiriano. Es decir, tenemos una fenomenología de corte husserliano de instalación, una segunda fenomenología de corte husserliano como ejercicio y momento de la descripción estructural, y una fenomenología que subyace en el desarrollo de su método talitativo-transcendental, y que podremos nombrar fenomenología zubiriana. Por lo que estas tres fenomenologías expresan el método zubiriano.

Ahora bien, regresando a la variación estructural como unidad y ante lo dicho, puede plantearse dos cuestiones. La primera radica si Zubiri incluye en su variación estructural las explicaciones científicas, y como la variación es parte del método fenomenológico y la fenomenología hace *epojé* de las explicaciones científicas, entre otras explicaciones y comprensiones de la actitud natural, entonces la variación zubiriana, como incluye las explicaciones científicas, no es fenomenológica. Si consideramos una lectura precipitada de la fenomenología husserliana, entonces lo que hace el pensador donostiarra en su variación estructural resquebrajaría la actitud fenomenológica —ante esto podríamos considerar interpretaciones respetadas de la obra husserliana como la Eugen Fink—. Como ya hemos ido mostrando, el maestro easonense no toma la explicaciones científicas en cuanto dan cuenta de la talidad, como un supuesto o punto estático que me dé cuenta de lo que es la realidad, sino que esta explicación talitativa yace en una metafísica cuya función transcendental nos irá instalando en la estructura transcendental, y esto por la mostración circular y la función transcendental de la misma variación. Pero si consideramos la afirmación de Eugen Fink sobre la ciencia en actitud natural, podemos acentuar que lo que hace Zubiri yace en el marco del ejercicio fenomenológico, aunque desde su interpretación. La afirmación que nos puede servir de justificación para aclarar que el filósofo donostiarra se mueve, aunque no en estricto sentido husserliano, si no

desde su sincretismo apropiador de la variación imaginativa para su método —en su variación estructural dinámica—, dice así: <<El que filosofa fenomenológicamente tampoco ha de desechar los conocimientos alcanzados en la <actitud natural> pre—fenomenológica, en la permanente situación estrecha y prejuiciada en que han surgido y, así, los <relativiza> >>⁹⁶⁹.

De aquí que el mismo Fink en una interpretación desde una filosofía fenomenológica nos muestre el diálogo que debe tener la filosofía fenomenológica y la ciencia:

Ahora bien, el que la esencia, la idea de la filosofía fenomenológica le resulte inalcanzable al filósofo <<en actitud natural>> y al científico en tanto permanezcan en la <<actitud natural>>, no significa que, a la inversa, la ciencia y la filosofía mundanas no interesen a la fenomenología. Por el contrario, ésta da fe de su <<universalidad>> al ser capaz de acoger los conocimientos de la filosofía y ciencias mundanas con cierta transformación de sentido, de tal suerte que la <<verdad>> mundana se vuelve un momento de la verdad trascendental⁹⁷⁰.

Esto que pareciera mostrar la interpretación de Fink a la fenomenología es muestra que el diálogo que sostiene Zubiri desde su filosofía con la ciencia queda plasmado en su variación estructural, pero además que sigue en el marco fenomenológico, y en ningún momento ha abandonado esta actitud fenomenológica.

La segunda cuestión que se puede plantear a la variación estructural radica en que se puede remitir a la afirmación de Henry, que tomando las ideas husserlianas, hace una crítica a los conocimientos de los que no consideran que la ciencia parte de un mundo de vida:

La inversión husserliana de estas tesis que sostienen la ideología científicista y positivista de nuestro tiempo es uno de los análisis mayores del pensamiento filosófico. El mundo de las idealidades matemáticas de la ciencia galileana no puede rendir cuentas del mundo sensible y subjetivo en que transcurre nuestra vida cotidiana porque está fundado en él. Por otra parte, las idealizaciones científicas sólo tienen sentido respecto de este mundo. Por la otra, en tanto son idealizaciones, éstas suponen la operación subjetiva trascendental que las produce y en la que propiamente consiste la idealización. En vez de reducir la subjetividad a una mera

⁹⁶⁹ Eugen Fink. << ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? >> Trad. Raúl Iturrino Montes. En: *Diálogos*. Revista del departamento Universidad de Puerto Rico. Año XXV. No 56. Julio 1990, p.170

⁹⁷⁰ *Ibidem*; p.183

aparición, el mundo de la ciencia encuentra en ella el principio que continuamente la engendra⁹⁷¹.

Si consideramos este señalamiento de Henry, cabe preguntar si Zubiri incorpora los conocimientos como talidades sin ningún miramiento a un mundo. Si atendemos, que para el maestro español el mundo, no es un mundo de vida, sino una unidad respectiva de la realidad en cuanto realidad, entonces si podemos responder que en este pensamiento yace un mundo en el cual se aposentan los conocimientos. Esto se hace, porque el maestro donostiarra está considerando estos conocimientos como talidades, y si ésta es momento, junto con lo trascendental, y ambos son momentos de <<la>> realidad, y esta, no es sino el mundo en cuanto que lo real, al abrirse a otras realidades, lo hace respectivamente en la realidad, y las cosas reales comparten esta realidad, entonces el mundo es lo que subyace a el conocimiento científico. Esto lo señala el filósofo easonense cuando aclara que el conocimiento científico es un tratar de conocer y comprender la cosa real en el mundo. Para esto, coloca el ejemplo del color de alguna cosa. Cuando la ciencia enuncia su estructura, como modo de comprensión, es decir, cuando declara lo estructurante del color, lo que está haciendo es comprender el color en el mundo. Como es un intento, es factible de ir en pos de una verdad racional, en la cual diga qué es la cosa en el mundo. Cuando trasciende esta talidad, entonces ya está en el conocimiento y comprensión filosófico. Lo que puede considerarse, ante una posible crítica, de que el pensamiento zubiriano no parta del mundo, como algo desde lo cual se va levantando la ciencia, puede contestarse, que el pensador español no considera un mundo de vida, desde el cual se parta y subyazca a la talidad, sino que esta talidad tiene que ir a ese mundo, conociendo y comprendiendo la cosa real en el mundo, es decir, en respectividad con otras realidades en la realidad misma y no solo en su contenido —es decir, cósmicamente—, por eso en el pensador donostiarra no se parte del mundo, sino que se va a él, para comprender lo real. Aunque al comprender se actualice que la cosa está en la realidad o en el mundo,

⁹⁷¹ Michel Henry. *Fenomenología de la vida*. Trad. Mario Lipsitz. Argentina: Prometeo Libros, 2010, p.82

esto se tiene que actualizar, y no suponer o partir de él. Por eso la posible crítica que se pudiera hacer a Zubiri desde las palabras de Henry o tras quien intenten decir que la talidad, en este pensamiento zubiriano, carece de una consideración del mundo, no se aplica al pensador español. Porque éste, no parte del mundo, sino va a él, y al ir a éste puede caer en falsedad en cuanto a lo talitativo, no en que está en la realidad. En este está por la aprehensión de realidad, que en primera actualización me instalo en el mundo.

Esto no abre el paso a otra distinción que puede aclarar lo anterior, y que es el mundo de vida husserliano y el mundo zubiriano.

d.a. Contraste entre el <<mundo de vida>> y el mundo zubiriano

Para abordar este punto omitiremos el adentrarnos a la discusión y justificación que la categoría <<mundo>>, como uno de los rasgos principales de la metafísica intramundana zubiriana, ha planteado como propuesta filosófica ante las propuestas anti-metafísicas que permean el siglo XX⁹⁷². Y es que con esta categoría de <<mundo>> el maestro easonense, y en la línea de considerar el <<mundo de vida>> husserliano, propone no partir de una *Lebenswelt*, sino llegar a vislumbrar el <<mundo>> como una unidad de realidad: <<Y esta respectividad

⁹⁷² Hay que señalar que como la categoría de <<mundo>> Zubiri entra de lleno a la discusión de los proyectos anti-metafísicos del siglo XX, y es que con esta categoría que implica una metafísica intramundana, Zubiri propone una metafísica que con su método talitativo-transcendental vislumbra algo en que todos yacemos y es <<mundo de realidad>>. Si rastreamos lo que el pensamiento filosófico del siglo XX ha arrojado tras el planteamiento husserliano de mundo de vida, encontramos que el proyecto zubiriano también es una respuesta a la crítica husserliana de mundo de vida que han hecho otros pensadores: <<El fundamento <representativo> o <presentificante> que se sospecha en la filosofía de Husserl pretende ser rebasado, en efecto, tanto en la filosofía existencial francesa como en la filosofía heideggeriana y en la hermenéutica. Y ello mediante un esfuerzo dirigido a mostrar que el <mundo de la vida> se sitúa más acá de la conciencia absoluta o el *Ego* reflexivo, en la *facticidad* de la existencia, cuya urdimbre es previa a toda conciencia y a toda auto-presencia reflexiva. >> Luis Sáez Rueda. *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona. Editorial Crítica, 2002, p.70 Lo que cabría resaltar de la propuesta zubiriana de <<mundo real>> es ya un modo diferente, desde su metafísica intramundana, de considerar la *Lebenswelt*. Si bien, con ello también se distancia de la conciencia o de la intencionalidad, también lo hace de la comprensión heideggeriana, pues la propuesta zubiriana es de vislumbre de este <<mundo real>> que yace en el argumento de vida del hombre, es decir, no es que no se parta del mundo real, sino que la metafísica intramundana vislumbra no un mundo de vida, sino una unidad respectiva de realidad, que ya no es *Lebenswelt* porque parte de una metafísica intramundana. Esto hace que esta propuesta zubiriana difiera de las críticas a Husserl.

de lo real en cuanto real es lo que yo entiendo por mundo. Esta respectividad es constitutiva de lo real en cuanto real; es decir, todo lo real es formalmente mundanal. >>⁹⁷³ No ya como mundo de vida, sino como unidad respectividad de realidad. —tomamos preferentemente el mundo real en contraste al mundo intelectual⁹⁷⁴, porque el mundo real abarca todas las realidades incluyendo al animal de realidades, que sólo en éste hay mundo inteligido por su inteligencia sentiente—. ⁹⁷⁵ Al vislumbrar es <<mundo de realidad>> encontramos, según su propuesta, que no hemos hecho otra cosa que vislumbrar el mundo en que yacemos y permanecemos con los otros, con las cosas y con nosotros mismos, es decir, este mundo real es la realidad que nos sustenta como animales de realidades.

Ahora bien, para esta propuesta zubiriana de <<mundo>> se justifica que el mundo y cosmos, en este pensamiento, no sean llanos y sin concepciones, sino que sobre el mundo yace una metafísica al considerarlo como una respectividad de lo real en cuanto real, y sobre el cosmos yace la comprensión científica.⁹⁷⁶ Pero

⁹⁷³ IL p.351

⁹⁷⁴ Cfr. IL p.366-367

⁹⁷⁵ Pero hay que advertir que Zubiri distingue dentro de su noología un mundo intelectual propio de logos sentiente y un mundo real propio de la unidad respectiva de la realidad. El distingo se fundamenta porque <<El mundo real pertenece a lo real en cuanto real; y esta respectividad hace que lo real sea mundo. Pero el mundo intelectual no pertenece a lo real en cuanto real. Pertenece tan sólo a lo real primeramente en cuanto realmente inteligido; pero además pertenece tan sólo a lo real inteligido en cuanto realmente inteligido en distancia. Y como esta distanciaci3n es un momento formal pero exclusivo de la inteligencia humana, por ser inteligencia sentiente, resulta que sólo respecto de una inteligencia sentiente, esto es sentiente, hay mundo intelectual. >> IL p.366-367

⁹⁷⁶ Zubiri llama a lo respectivo en el orden de la talidad: cosmos y a lo respectivo en el orden trascendental: mundo. Pero aqu3 hay una mutua <<implicaci3n>>. Ahora bien, entre lo talitativo y lo trascendental, respecto de lo talitativo fue ya abordado por la funci3n trascendental, no tanto de lo trascendental a lo talitativo. Pues a simple consideraci3n esta <<implicaci3n>> es porque las dos 3rdenes son momentos de lo real, pero la <<implicaci3n>> se da entre ambas 3rdenes, la talidad como posibilitadora de lo trascendental y 3sta en la manera en que la respectividad yace intr3secamente y hace posible que hablemos de cosmos, la prueba de esto est3 en que Zubiri refiere que hay un solo mundo y muchos cosmos e interdependientes entre s3, en cambio todos estos coincidir3an en un solo mundo, y es porque los cosmos son reales y el mundo es la respectividad de lo real en cuanto real. Pero enti3ndase que lo que quiero resaltar de esta <<implicaci3n>> entre 3rdenes que radicar3a en una <<presencia>> —t3rmino que ni siquiera emplea Zubiri, pero que coloco para darme a explicar esta situaci3n de las dos 3rdenes— que la talidad en su funci3n trascendental me permite <<presenciar>> el orden trascendental, y 3sta se <<presentar3a>> en lo talitativo cuando 3sta realizar3 su funci3n. Esta mutua <<presencialidad>> entre ordenes ser3a posible por la funci3n trascendental, todo esto que digo se abocar3a a pura <<presencialidad>> de 3rdenes que se dar3a en la realidad de la cosa.

antes de posteriores explicaciones, hay que señalar que en el pensamiento zubiriano se pueden considerar dos sentidos de mundo: a) un mundo mostrado como un trascendental, es decir, desde la estructura trascendental: <<En su virtud lo real es un momento de la pura y simple realidad, y por tanto, todo lo real en su inmensa multiplicidad tiene unidad propia como realidad mundanal. Esta unidad, pues, no consiste en *unificación* de las cosas reales en cuanto reales, sino que es la *unidad* misma como momento intrínseco y constitutivo de cada cosa real en cuanto real. Esta *unidad* momentual es lo que constituye el mundo. >>⁹⁷⁷ b) Y un mundo desde la visión de la divinidad: <<Y esta visión del mundo *desde* la divinidad es lo que llamaba <mundología> >>.⁹⁷⁸ Que comprende tres dimensiones: cosmogonía, eclesiología y escatología. Aunque como ya hemos afirmado, cuando Zubiri trata la realidad teologal, y todo lo que implica, parte de una metafísica intramundana, por lo cual, si esta <<mundología>> es parte de estas implicaciones teologales, entonces ésta parte de la consideración de un mundo trascendental. Y como éste es parte de la metafísica intramundana, entonces esta mundología implica en su seno un mundo trascendental. Como en este caso nos incumbe el mundo como un trascendental, optamos por este sentido que el maestro easonense le da al mundo.

Tanto la talidad como la trascendentalidad, como momentos de lo real, son abiertos y respectivos a otras realidades, por lo cual el pensador donostiarra presenta esta <<respectividad>> —que también es una concepción trascendental— como mundo y cosmos respectivamente. Esto que parte de lo físico y real de lo real o la cosa, y que es el mundo y el cosmos, ya es una construcción teórica. De aquí que el mundo de vida husserliano sea diferente a las concepciones zubirianas. Pues pudiera cuestionarse que en el pensador español, al describir la inteligencia sentiente es —va mostrando que la comprensión de lo

Dejando a un lado esta interpretación que realizó entre lo que supongo hay una <<implicación>> entre estas dos órdenes y que no me estoy refiriendo a una mutua funcionalidad, pues ya lo muestra Zubiri, sino a algo anterior que como carácter entre estas órdenes se puede considerar antes de hablar de mutua funcionalidad, es la <<implicación>> que supongo se da entre estas órdenes. Pero Zubiri muestra la funcionalidad entre estas órdenes: función talitativa y función trascendental.

⁹⁷⁷ IRE p.272

⁹⁷⁸ PTH: DRC p.234

estructurante de la realidad es una reversión de lo real en el mundo o lo real en la realidad, y por el cual al considerarse transcendentamente a la realidad, es porque la inteligencia conoce la estructura de lo real en el mundo y por lo tanto este mundo como unidad de respectividad de realidad es lo más radical— caso análogo con el mundo de vida husserliano. El caso es que ambos practican fenomenología para llegar a este mundo, nada más que Husserl presenta este mundo de vida como posibilidad de construcciones humanas, tanto teóricas como prácticas, y con ello como un subsuelo primigenio.⁹⁷⁹ En Zubiri, y desde su noología, este mundo es actualizado como una impresión transcendental en la cual tengo que ir desplegando todas las actualizaciones de lo real, de realidad y en la realidad, de los modos intelectivos, para que se me reactualice este mundo. Es decir, el mundo para Husserl es algo en lo cual se parte y el mundo para el filósofo easonense es algo en que se está por impresión transcendental, pero al cual se llega por los modos intelectivos para actualizarlo. Éste es un mundo metafísico o transcendental, el mundo husserliano es la sedimentación de la vida por la cual se teoriza o práctica. Para actualizar este mundo de vida Husserl realiza una fenomenología que le permite evidenciar este mundo de vida. Para actualizar el mundo, el maestro donostiarra realiza, en función transcendental, un ejercicio transcendental el cual lo instala en el mundo. Ambos utilizan sus métodos para actualizar los mundos que nos presentan, pero que son diferentes. Si atendemos a sus afirmaciones sobre cómo consideran el mundo podemos constatar este contraste.

Para Husserl el mundo de vida muestra este rasgo: <<Faltó, por consiguiente, y sigue faltando todavía, la evidencia efectiva en la que quien rinde conociendo no sólo puede darse razón a sí mismo de lo que hace innovadoramente y con lo que trabaja, sino también de todas las implicaciones de sentido recubiertas por la sedimentación o, lo que es igual, por la tradición; o sea,

⁹⁷⁹ Blumenberg parte de la obra husserliana y plantea y muestra los objetos permanentes y centrales de las teorías del mundo de la vida que son: suelo, medio, horizonte, distancia, direcciones y ocupaciones. Cfr. Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Argentina: F.C.E. 2011, p.497

de los presupuestos permanentes de sus estructuras, ideas, proposiciones, teorías>>⁹⁸⁰.

Pero también se puede mostrar desde el método zubiriano, al considerar que este mundo y el cosmos respectivo a él, son concepciones metafísicas y científicas. No hay en el mundo zubiriano lo primigenio y llano que la husserliana la posee, sino que el pensador easonense nos presenta el mundo, metódicamente considerado, real y físico, pero que como hemos mostrado, esto es producto de una concepción metafísica. Es su metafísica intramundana que conceptualiza este mundo como unidad respectiva de realidad. Por lo que ambos filósofos difieren tajantemente de este mundo presentado.

d.b. De la autodonación y constitución de sentido husserliana a la estructura de realidad transcendental.

Ante todo lo dicho, y la diferencia entre una variación imaginativa husserliana y una variación estructural dinámica zubiriana, se puede cuestionar que las categorías fenomenológicas husserlianas de autodonación y constitución de sentido no impliquen posibilidades sincréticas en el método zubiriano. Bien lo afirma Sáez Rueda: <<La cuestión por la <constitución del sentido> es una de las grandes contribuciones de la fenomenología a la filosofía moderna >>⁹⁸¹ Si ya hemos venido mostrando que el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología, entonces qué implica la autodonación y constitución de sentido en el método zubiriano. Ahora bien, no es que no impliquen algo o se den en este método, sino que como ya hemos mostrado el sentido en la noología implicaría aceptar una intencionalidad, caso que el mismo maestro donostiarra rechaza por no suficiente para explicar el acto intelectual. Ahora bien, la autodonación y la constitución husserlianas implican la correlación de sentido nóema-nóesis. En el filósofo easonense no hay tal correlación, sino congeneidad entre inteligencia y

⁹⁸⁰ Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Editorial Crítica, 2000, p.54

⁹⁸¹ Luis Sáez Rueda. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p.50

realidad, por lo cual desde su noología no habría autodonación y constitución de sentido en la inteligencia.

Pero si pasamos al desarrollo de su método, que como hemos ido mostrando se nos está presentando como un modo de hacer fenomenología, la respuesta cambia. Si en Husserl la autodonación y la constitución de sentido dan cuenta del ser del ente como fenómeno de sentido, en el método zubiriano se puede considerar que esta autodonación y constitución están implicadas en la misma variación estructural, no en cuanto ser del ente, sino como la estructura radical de la realidad. Es decir, en la variación, y con el mismo ejercicio metafísico, se estaría encontrando la autodonación y la constitución, en cuanto el mismo acto intelectual se estaría llevando a cabo la constitución y la autodonación como la descripción de la estructura transcendental. Es decir, apelando al mismo pensamiento metafísico zubiriano, la realidad esta inteligida en su transcendentalidad, lo que hace la inteligencia, en su despliegue intelectual, es ir mostrando la estructura transcendental, por lo que la autodonación y la constitución no se daría como la presenta Husserl, sino que si lo queremos ver así, la autodonación de sentido, en el método zubiriano, se da en la realidad talitativa-transcendental como realidad impresa, y la constitución en la descripción de esta talidad-transcendentalidad en el despliegue intelectual. Por lo que si el sentido zubiriano es la misma realidad estructural en su talidad y transcendentalidad, es el acto intelectual como ejercicio metafísico el cual va dando sentido a la realidad, en un ejercicio metafísico el cual describe mostrativamente la estructura talitativa y transcendental de la realidad estructural dinámica. Este ir dando sentido es lo que hemos mostrado como la variación estructural dinámica. Por lo que, la autodonación y constitución de sentido husserliana en el método zubiriano se nos presenta en una variación estructural dinámica en la cual, en su ejercicio metafísico, va mostrando descriptivamente la estructura talitativa y transcendental de la realidad. Ante lo cual ya no es el ser del ente como fenómeno de sentido husserliano, sino el sentido, si le quisiéramos nombrar de este modo en el método zubiriano, la estructura transcendental de la realidad.

Ahora bien, se puede plantear una aclaración respecto a lo que Jean Hering en su trabajo *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea* señala como esencia formal y material y esencia ideal —y que Husserl sólo presenta en *Ideas I*, pero que Hering aclara y distingue—⁹⁸², y a lo que Zubiri describe cuando se refiere a la estructura radical, pues al fin y al cabo se está refiriendo a la esencia de la cosa.

Si consideramos, si lo que dice Hering de la esencia y los distinguos que hace se pueden encontrar explícita o implícitamente en la obra zubiriana, lo que podemos decir es que no hay referencias de estos distinguos en la metafísica intramundana. Lo que hay, y alcanzamos a interpretar como esencia estructural radical, es lo que se puede considerar, con la distinción de Hering, como esencia material, pues si forzamos la interpretación, la esencia formal o la esencia ideal en la filosofía zubiriana están al servicio de la mostración de la esencia material. El modo en que lo hace el maestro donostiarra es cuando va presentando los momentos de la mostración de la estructura de la cosa, es decir, metódicamente con la variación estructural va mostrando las esencias formales, ideales y materiales que de un modo circular le van a proporcionar llegar a la esencia material radical. Esta consideración por la esencia material en Zubiri se justifica por la apelación que hace que a lo físico de la cosa. Es la metafísica intramundana considerada y ejercida por él como una física de lo trans. Es llegar a esta radicalidad lo que expresa una esencia material. Así que si queremos evocar este distingo y desarrollo que hace Hering de la esencia husserliana en la esencia tratada por la metafísica intramundana, no encontramos este distingo en esta metafísica, sino que lo que se nos presenta es una esencia material radical. Si queremos encontrar la esencia formal o la esencia ideal estas están al servicio de mostrar la esencia material.

Por lo que si de esencia material se trata en la obra zubiriana es pertinente afirmar que cuando señala que va a mostrar o describir la índole constitutiva o la

⁹⁸² Cfr. Jean Hering. *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*. Trad. Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro, 2004, p.100; Emmanuel Levinas. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2004, p.136-152

índole formal o la índole física es lo mismo que esencia material: Es la esencia como constitución estructural de la realidad la que busca describir esta filosofía. Por eso cuando plantea el objetivo de la descripción del acto intelectual en y por sí mismo, por ejemplo, dice: <<La inducción nos dará tan sólo un concepto, pero lo que buscamos es la índole <física> de la intelección [...]. Ahora bien, <índole constitutiva> es justo la *física índole esencial* de la intelección. >>⁹⁸³ Esto es: busca describir qué es inteligir en cuanto en y por sí mismo —el partir del inteligir como acto y no como facultad es el primer paso de su descripción—. Así no sólo el acto intelectual es descrito en su esencia física, que no es otra que lo talitativo-transcendental, sino que la realidad es descrita como temporea, espacial, material, histórica, social, dinámica como una esencia física o esencia material.

.

Pero continuando con el contraste, con ello esta variación estructural muestra no sólo el desarrollo metafísico zubiriano, sino la diferencia con Husserl es notoria. En el pensador easonense se asiste a un diálogo entre ciencias y filosofía, y con ello a una incorporación de las ciencias en su metafísica, pero también, se denota un ejercicio metafísico en el seno de la variación estructural. Por lo cual tras considerar este contraste, entre las variaciones zubirianas y husserlianas, es la primera, que con la posibilidad de la husserliana, se muestra como un despliegue descriptivo que tiene que tomar en cuenta a las ciencias y que posibilita hacer un ejercicio metafísico ejemplificado en la razón sentiente —considerado desde la noología—, es decir, que en la variación estructural yace la metafísica y la noología, cuyo objetivo no se circunscribe a la descripción, sino un ejercicio mostrativo de la estructura radical. Para esto el maestro donostiarra echa mano de la comprensión científica, social, artística entre otras para incorporarlas en su ejercicio metafísico y así vislumbrar la esencia de la realidad. Pero como este ejercicio metafísico es un conocer y comprender, tomando como justificación su noología, entonces lo que esta variación estructural va abocada es

⁹⁸³ IRE p.24

a comprender filosófica o metafísicamente la realidad, es decir, llegar a comprender la estructuración de la realidad o la esencia de la realidad. En esto el pensador easonense no es diferente de la eidética husserliana o la comprensión del ser heideggeriano, cuyo objetivo es lo radical de la cosa, llámesele ser, esencia o la realidad en cuanto realidad de la cosa.

Con la mostración por pasos que hemos acometido contrastando el método fenomenológico y el zubiriano nos arrojado un modo de hacer fenomenología por parte de del filósofo easonense: *Epojé*: en la que nos mantenemos en lo real y físico de la cosa → residuo: donde estamos en la región de lo real y físico y en la inteligencia sentiente que nos es posibilitado por la *epojé* (el <<de suyo>>) → variación estructural: que es la descripción por medio de la <<aproximación circular>> a la estructura radical. Esta descripción se da en sus dos momentos: a) fenomenológico y b) talitativo y transcendental o como ejercicio metafísico. Fenomenológico al realizar distingos y descripciones, esto al modo de la fenomenología de *Investigaciones Lógicas*. Como ejercicio metafísico, cuando realiza la descripción circular talitativa, en cuanto contenido, que nos lo da la ciencia y la descripción circular transcendental, en cuanto realidad, que nos la da la filosofía (en este caso la zubiriana). Pero esta circularidad funciona porque la descripción talitativa nos es insuficiente y por lo tanto por la función transcendental, es decir, por un ejercicio metafísico, nos lleva a la descripción circular transcendental → la estructura radical o estructura eidética.

Por lo tanto el método que hemos mostrado en este capítulo, en su tercer nivel, en cuanto implica la fenomenología husserliana, heideggeriana y orteguiana se nos muestra con tres fenomenologías. Una fenomenología de instalación de corte husserliana que permite a Zubiri instalarse en lo físico y real de la cosa. A partir de aquí y con un proyecto metafísico empieza a desplegar —así se nos ha mostrado al considerar este tercer nivel— una fenomenología que subyace a todo su método talitativo-transcendental que es el camino de su pensamiento maduro. Esta fenomenología consta de dos *epojés*: de instalación y de permanencia, instantáneamente y en unidad estructural con esta *epojé* de permanencia se da una reducción a lo físico y real de la cosa y a la inteligencia sentiente. Esta *epojé* y

la reducción es una unidad estructural que permite a Zubiri realizar la variación estructural. Esta consiste en la implementación de los recursos metódicos que vimos en el segundo y tercer capítulo. Pero además aquí se da la influencia de la fenomenología heideggeriana y orteguiana de modo de recursos metódicos como ya dimos cuenta en este capítulo. Lo que caracteriza a esta variación estructural es la descripción estructural donde en dos momentos se busca llegar y describir la estructura radical de lo que permanece en la reducción y la epojé zubiriana. En estos dos momentos, uno el ejercicio metafísico y el otro fenomenológico se dan como descripción. Aquí, en esta variación se da la tercera fenomenología, nada más que se da como descripción y como la maneja Husserl en *Investigaciones Lógicas*.

De todo este recuento mostrativo, que hemos realizado en estos capítulos y que ya en este tercer nivel se mostró lo que sustenta el camino zubiriano, se nos presenta tres fenomenologías que utiliza Zubiri para desarrollar su método talitativo-transcendental. Tanto el primero, como el de la variación estructural, que es el momento fenomenológico descriptivo, son husserlianos. Este último como una fenomenología <<objetiva>> y el primero como una fenomenología, así lo alcanzamos a interpretar, como un ejercicio fenomenológico en la línea de *Ideas I*. En cambio, la fenomenología que subyace en todo este desarrollo metódico y que consideramos ya como el mismo método zubiriano, dado que posibilita y sustenta el mismo método, ya es una fenomenología zubiriana.

4.4. ¿Un nuevo modo de método fenomenológico?

En el párrafo 144 de *Ideas I* Husserl señala a qué lleva todo su método fenomenológico: << [...] el eidos “ser verdaderamente” es correlativamente equivalente al eidos “ser-adequadamente-dado y ser-susceptible-de-posición-evidente”. >>⁹⁸⁴ En Zubiri, a partir de lo que deja mostrar en su obra, su método es un desarrollo metafísico en el cual se va a mostrar descriptivamente la estructura

⁹⁸⁴ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE/ UNAM, 2013, p.433

transcendental de la realidad transcendental inteligida sentientemente. Esta estructura transcendental no es otra cosa que el eidos de la realidad. Precisamente su elucidación es la obra zubiriana. De aquí que una afirmación como la que hace Michel Henry refuerce adjetivar el trabajo zubiriano como una fenomenología: <<El trabajo metodológico de la fenomenología se comprende como el de una elucidación. Elucidar significa mostrar, hacer que salga a la luz lo que primitivamente no se encuentra en el radio de ésta. Lo que debe ser elucidado es lo que primeramente se oculta. >>⁹⁸⁵ ¿Y cómo elucidaba Zubiri la estructura transcendental de las cosas? Para esto va desarrollando congéneremente con la metafísica y la noología un método talitativo-transcendental, que a simple consideración, puede mostrarse como un ejercicio metafísico, en el cual la descripción de las estructuras talitativas-transcendentales de modo circular, es lo que se denota como método zubiriano. Pero que si atendemos a un contraste entre este método y el método fenomenológico de corte husserliano podemos afirmar, tras lo que hemos venido mostrando, que este método zubiriano es un modo de hacer fenomenología. Donde las categorías constitutivas del método fenomenológico husserliano, como la *epoché* y las reducciones, son tomadas como posibilidades sincréticas y mostradas como partes de un método fenomenológico zubiriano.

Con esto queda mostrado que la afirmación zubiriana de sus primeras obras: de <<hacia las cosas>> a <<desde las cosas>> queda justificado como la expresión de un modo de hacer fenomenología, el cual como hemos ido mostrando, se da en su método talitativo-transcendental. Este modo de hacer fenomenología queda congéneremente plasmado en la metafísica y noología que su método desarrolla articuladamente, por lo cual, si decimos que el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología, este modo, que no es el modo husserliano, es un modo en el filósofo easonense, preñado de la congeneidad de desarrollo de su método, metafísica y noología. Por lo tanto, la fenomenología zubiriana, que se expresa en su método, es lo que permite, lo llamado, método talitativo-transcendental. Pero

⁹⁸⁵ Michel Henry. *La esencia de la manifestación*. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2015, p.141

como este método es congénere a la metafísica intramundana y la noología, entonces la fenomenología zubiriana contiene esta congeneidad de desarrollo.

Ahora bien, este método zubiriano es un modo de hacer fenomenología porque mantiene como posibilidades sincréticas los pasos que se dan en la fenomenología husserliana, es decir, la *epojé* se da en el método zubiriano, pero no como la presenta Husserl, sino que partiendo de éste como posibilidad sincrética adquiere en el maestro donostiarra un empleo distinto. Así, aunque se den los puntos, que posibilitan decir que un método es fenomenológico, estos puntos adquieren posibilidad sincrética en el método zubiriano, por lo cual esto hace decir, que éste método es un modo de hacer fenomenología. Pero como este hacer fenomenología gestiona y posibilita el mismo método talitativo-transcendental, que no es más que la cara externa de este modo de hacer, entonces la fenomenología zubiriana, como método, es el mismo método talitativo-transcendental, nada más que mostrado en su misma radicalidad. Es decir, hemos mostrado el método talitativo-transcendental en su desarrollo y en este se nos ha presentado como un modo de hacer fenomenología, no como lo hace Husserl, sino que tomando los pasos fenomenológicos como posibilidades sincréticas, se da un modo zubiriano de hacer fenomenología. Esta afirmación puede encontrar acomodo y justificación desde las palabras de Patocka sobre la ramificación de fenomenologías a partir del tronco común llamado Husserl: <<Una fenomenología no puede ser sustituida por un modo de consideración constructivo, sino sólo por un modo más profundo de consideración fenomenológica. >>⁹⁸⁶ Con el pensador donostiarra, no asistimos a una construcción, sino a una consideración que hemos tomado de las posibilidades sincréticas, que tanto la fenomenología husserliana y heideggeriana, le proporcionan. No es un mero repetidor de estas fenomenologías, sino un apropiador de posibilidades que de un modo sincrético se las apropia para desarrollar su pensamiento, pero como esta posibilidad las toma en modo de método, el maestro easonense las incorpora en su pensamiento como

⁹⁸⁶ Jan Patocka. *El movimiento de la existencia humana*. Trad. Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro. 2004, p.256

posibilidades metódicas, y así su método se puede considerar un modo de hacer fenomenología.

Este método zubiriano parte del ir a la cosa misma, que es lo físico y real, y va desde la cosa misma, que es la estructura dinámica de la realidad, para mostrar descriptivamente el orden transcendental de la realidad —ya aquí englobamos los dos momentos que posibilitan la descripción: el fenomenológico y el talitativo y transcendental—, y que no es otra consideración que una metafísica en modo de ejercicio metafísico. Y que como ya hemos visto es congénere esta metafísica, en cuanto ejercicio, con la noología y con el método zubiriano.

Entre el ir a la cosa desde la cosa misma es lo que el método zubiriano, como fenomenología, recorre en una apropiación de posibilidades que la fenomenología husserliana le da, y que en modo de recursos metódicos le proporciona la fenomenología heideggeriana y orteguiana. La heideggeriana, como destrucción de la historia de la filosofía que le permite la construcción como ejercicio metafísico. Y la orteguiana, como el modo circular de describir un problema, y que en Zubiri posibilita la variación estructural dinámica como mostración circular de las estructuras talitativas y transcendental. También hay que considerar la posible influencia orteguiana de las ideas y creencias para el esquema estructural, como idea o creencia, el cual le permitió considerar, al maestro donostiarra, la estructura desde el modo por el cual la ciencia y la lingüística toman las cosas.

Si tomamos las palabras de Heidegger podemos entrever que este método zubiriano a pesar de mostrarse como talitativo-transcendental es un modo de hacer fenomenología, aunque no del modo como lo presenta precisamente Husserl a partir de *Ideas I* y que desemboca en sus textos posteriores con una fenomenología genética, en cambio podemos considerar que es una fenomenología husserliana en cuanto toma los pasos fenomenológicos de éste y los emplea como posibilidades sincréticas para su proyecto metafísico: <<Toda filosofía grande y auténtica se mueve en el círculo de pocas preguntas, que para el entendimiento común siempre son absolutamente las mismas y que sin embargo, en todo filosofar, son necesariamente distintas. *Distintas* no en un

sentido externo, sino de modo que *lo mismo* se vuelve a *transformar* esencialmente en cada caso. Sólo en esta *transformación* tiene la filosofía su auténtica mismidad. >>⁹⁸⁷ Con estas palabras podemos afirmar que el método talitativo trascendental tiene dos consideraciones: como método llevado a cabo y como filosofía.

Como ya hemos visto, hay una congeneidad de desarrollo entre el método zubiriano y sus reflexiones filosóficas (noología, metafísica intra y extra mundana) Pero como en este capítulo hemos mostrado, este método talitativo-transcendental se nos ha presentado, en su profundidad, como un modo nuevo de hacer fenomenología⁹⁸⁸, donde, primero, toma el modo husserliano, en sus pasos fenomenológicos, como posibilidades sincréticas; segundo, recoge del método fenomenológico heideggeriano sus dos momentos de destrucción y construcción como recursos metódicos que se muestran más visibles en el empleo del método zubiriano, y tercero, toma el modo circular concéntrico de ir exponiendo el problema filosófico para vislumbrar la esencia del mismo de Ortega y Gasset, nada más que Zubiri lo recoge para incorporarlo como modo mostrativo en su variación estructural dinámica de la realidad. Por lo cual, si este modo de hacer fenomenología, que es el método talitativo-transcendental, es congénere a las reflexiones filosóficas, y las hace posible en esta congeneridad de desarrollo, entonces podemos afirmar que lo talitativo-transcendental tiene dos caras, una como filosofía, que son las reflexiones filosóficas, y otra, como método, donde aquí yace como una fenomenología.

Ante este distingo, podemos afirmar que la filosofía zubiriana es talitativa-transcendental, en cuanto metafísica intra y extra mundana y noología, como proyecto —como la metafísica que soporta las reflexiones filosóficas— y ejercicio filosófico —como función trascendental que se lleva a cabo por el acto

⁹⁸⁷ Martín Heidegger. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [Curso de Friburgo, semestre de invierno 1929-1930] Trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p.223

⁹⁸⁸ Ya en el tercer capítulo la fenomenología husserliana se nos mostró implícita en el método zubiriano de dos modos: a) como fenomenología de instalación y b) como momento descriptivo fenomenológico que junto a las consideraciones talitativas y transcendentales son lo que se muestra como descripción de estructuras reales. Los intérpretes zubirianos sólo nos dan cuenta de esta segunda implicación fenomenológica como descripción, y no atienden a la fenomenología de instalación y a la fenomenología subyacente que hemos mostrado en este cuarto capítulo.

intelectivo—, y que consiste en dar cuenta de lo transcendental de la realidad o, concretamente, la física del trans. Pero si consideramos el ejercicio metafísico o talitativo-transcendental nos damos cuenta que pertenece, como elemento, a un camino que congéneramente con sus reflexiones filosóficas va desarrollándose. Este ejercicio pertenece al método zubiriano, por lo cual la metafísica, como ejercicio, es parte del método zubiriano. Pero al ir mostrando este método zubiriano talitativo-transcendental, que es llamado así por el proyecto metafísico que lo sustenta y que como ejercicio es parte de este método, en cuanto función transcendental, se nos presenta como un modo de hacer fenomenología. Este nuevo modo incorpora, como posibilidad, la fenomenología husserliana, y al hacerlo, adquiere un modo nuevo de realizar los pasos fenomenológicos. Este nuevo modo de realización se da por la misma congenidad de sus reflexiones filosóficas, y principalmente por la metafísica que subyace como proyecto filosófico en su desarrollo. Esto permite que la fenomenología husserliana se ejerza de modo distinto, este modo tiende a ejercer una metafísica intramundana. Es decir, la fenomenología husserliana está tomada, como posibilidad, para desarrollar un método talitativo-transcendental y con ello desarrollar una metafísica intramundana como proyecto filosófico. Al ser congéneres al método en desarrollo, la noología y las metafísicas, entonces hay elementos noológicos y metafísicos que pertenecen al método talitativo-transcendental, y que junto a las posibilidades fenomenológicas husserlianas plasman el método zubiriano. Por eso encontramos en este método elementos metafísicos que sustentan las posibilidades fenomenológicas. Es decir, es tomado el paso fenomenológico y es vertido en un proyecto metafísico para mostrar lo transcendental de la realidad. Con esto se muestra en toda su diferencia el método zubiriano como una fenomenología.

Esta diferencia consiste en el de <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>. Parte de la fenomenología husserliana o <<hacia las cosas>> que lo instala en lo físico y real, y a partir de aquí o <<desde las cosas>> realiza metódicamente una fenomenología de nuevo corte que implica un proyecto y ejercicio metafísico, y esto, porque lo que este método quiere mostrar es lo transcendental de la realidad. Esta novedad radica en que la fenomenología es un método que

conduce, congéneremente, al desarrollo de una metafísica, que se expresa en la mostración descriptiva de lo transcendental. Pero esto se lleva a cabo, porque en todo el desarrollo método talitativo-transcendental está en reducción fenomenológica, es decir, desde que parte con la segunda *epojé* hasta la variación estructural dinámica, Zubiri, permanece en reducción en lo real y físico. Todo su método es un camino que se mantiene en reducción físico y real y que mantiene a pesar de haber descrito lo transcendental.

Cabe recordar lo que el mismo pensador easonense afirma en su tesis doctoral sobre lo que hace la fenomenología: <<La fenomenología pretende ser no una explicación, sino una pura descripción de fenómenos. >>⁹⁸⁹ Si tomamos esta afirmación zubiriana y lo que luego fue haciendo en su método, encontramos grandes diferencias, y la que más resalta es que la obra zubiriana no es sólo una descripción —a simple consideración, lo que fenomenológicamente hemos mostrado como variación estructural dinámica y su momento fenomenológico descriptivo—, sino que toda su obra muestra que es un modo de hacer fenomenología. Si se circunscribe, metódicamente, la obra zubiriana a una descripción, lo que se está haciendo es atender a una parte de una fenomenología en que metódicamente consiste su obra, se está dejando a un lado las *epojés* y la reducción en el método zubiriano y sólo se mostraría su variación, en algunos casos e interpretaciones —que no es nuestro caso—, sólo se atendería al momento fenomenológico y se desatendería los elementos talitativos y transcendentales cuyo consideración quedaría plasmada en el ejercicio metafísico. Pero con esta omisión, por una fenomenología que en su seno incluye un ejercicio metafísico, se está omitiendo que esta fenomenología metódica zubiriana es método de un proyecto llamado metafísica, es decir, el maestro donostiarra proyecta una metafísica que en su reflexión se presenta, como una noología y una metafísica intra y extramundana, y en la cual el método que la lleva a cabo es un modo de hacer fenomenología. Por lo cual este nuevo modo de hacer fenomenología está al servicio de una metafísica.

⁹⁸⁹ PE p.117

Podemos afirmar que la metafísica zubiriana no es fenomenología, pero realiza en su método una fenomenología que le permite dentro de esta fenomenología realizar un ejercicio metafísico. Es decir, dentro de la variación estructural dinámica, como parte del método fenomenológico zubiriano, hay un ejercicio metafísico. Con esto podemos distinguir que la metafísica se da como proyecto y que su método es fenomenológico, no de corte husserliano, ni tampoco heideggeriano u ortegiano, sino que el modo de hacer fenomenología, metódicamente, implica una metafísica como proyecto y un absorber, como posibilidad sincrética, la fenomenología husserliana y dotarla de nuevas posibilidades que consisten en ir las ejerciendo congéneremente en el desarrollo de sus reflexiones filosóficas, por ejemplo, la variación estructural dinámica responde a una nueva posibilidad de considerar la variación husserliana. Por lo cual, dentro de este método fenomenológico de nuevo corte, y de ahí de su novedad, se ejerza, dentro de la variación estructural, el ejercicio metafísico que queda expresado en la función transcendental. Este ejercicio metafísico, dentro de esta fenomenología, hace que las posibilidades que da la fenomenología husserliana dentro del método zubiriano, se afirme como un modo de hacer fenomenología. Toda esta justificación la hemos dado en este capítulo.

Con estas mostraciones podemos afirmar que la fenomenología que se puede dar en la obra zubiriana se da en su método, no como doctrina, sino como camino que posibilita desarrollar congéneremente sus reflexiones filosóficas. Por lo cual, la doctrina filosófica zubiriana no es fenomenología, pero su método es un modo nuevo de hacer fenomenología, donde este método es una gran *epojé*, reducción y variación estructural dinámica para mostrar descriptivamente lo transcendental de la realidad. No hay cese de estos pasos hasta que se muestre el orden trans. Se podría decir que su obra, al menos la madura, es metódicamente, una fenomenología permanente, un acto fenomenológico distendido en el cual se muestra descriptivamente la transcendentalidad de la realidad, el acto inteligente, y la dimensión teologal del hombre.

Ahora bien, este método encuentra su justificación dentro de la fenomenología husserliana porque toma este método como posibilidad para

desarrollar su proyecto metafísico: <<Un método no es, en efecto, nada que se traiga ni pueda traerse a un dominio desde fuera. [...] y por útil que pueda ser el conocimiento de la forma en un respecto metodológico, un método DETERMINADO [...] es una norma que surge de la índole fundamental regional del dominio y de sus estructuras generales y por ende en su captación cognoscitiva es esencialmente dependiente del conocimiento de estas estructuras. >>⁹⁹⁰ Aunque la toma como posibilidad, este método husserliano permanece en sus estructuras generales, es decir, están los elementos del método fenomenológico en el método zubiriano⁹⁹¹.

Acaso este modo de hacer fenomenología, que es una posibilidad sincrética —término entendido desde el pensamiento zubiriano— de la fenomenología husserliana, heideggeriana y orteguiana, que es el método zubiriano, sea una línea de trabajo fenomenológica ante la crítica zubiriana a sus maestros fenomenólogos, esto lo señala Heidegger en su V conferencia de Kassel: <<Pero no hay escuela fenomenológica. Hay diferentes líneas de trabajo que están sujetas a una crítica recíproca. >>⁹⁹² Aunque no podemos hablar de una crítica recíproca —aspecto que Heidegger lo dice por sus avenencias, en el plano filosófico, con Husserl— entre Zubiri y sus maestros, sí hay una crítica del pensador español a sus maestros. El resultado es un modo de hacer fenomenología en cuanto método por el cual se busca esclarecer lo trans de la

⁹⁹⁰ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziriñ Quijano, México, FCE/ UNAM, 2013, p.250

⁹⁹¹ Esta permanencia de los elementos husserlianos en el método zubiriano es algo que Gaos ya había afirmado, no respecto a Zubiri, pero sí de los fenomenólogos disidentes y seguidores de la fenomenología husserliana. En la *Introducción a la fenomenología* —redactado por su autor hacia finales de años veinte del siglo XX— nos dice: <<La fenomenología no se ha desarrollado en la forma misma que tiene últimamente en Husserl. Los continuadores de éste han separado en su sistema la parte central, que corresponde en nuestra exposición a la doctrina de las esencias, a la *epoché* fenomenológica y a la reducción y el método eidéticos, y han abandonado el resto, principalmente los elementos idealistas del sistema. La fenomenología se ha desarrollado, pues, en la forma de una investigación de las esencias materiales con arreglo al método eidético. >> José Gaos. *Introducción a la fenomenología*. Seguida de *La Crítica al psicologismo en Husserl*. Madrid. Ediciones Encuentro, 2007, p.80 Como ya hemos mostrado en el método zubiriano estos elementos husserlianos de su método son apropiados como posibilidad y sincréticamente son utilizados por Zubiri de un modo distinto.

⁹⁹² Martín Heidegger. *Tiempo e historia*. Edición y traducción: Jesús Adrián Escudero. Madrid, Editorial Trotta, 2009, p.68

realidad. Que este modo de hacer fenomenología implique tomar como posibilidades sincréticas las fenomenologías de sus maestros de modo que le permitieran encausarse en un camino que le permitiera realizar su proyecto metafísico, esto es lo que tratamos de mostrar y responder cuando afirmamos que el método talitativo-transcendental es un modo de hacer fenomenología.

Ahora bien, se puede preguntar ¿qué método fenomenológico es este método zubiriano? Si ya hemos mostrado que es posibilitación sincrética de la fenomenología husserliana, heideggeriana y orteguiana, entonces no es ninguno de estos métodos. Esto es porque Zubiri toma como posibilidad estos métodos fenomenológicos y sincréticamente los dota como elementos constitutivos de su método. Todo esto lo hace para realizar su proyecto metafísico. Así, ni su proyecto es fenomenológico, sino metafísico, pero su método sí es fenomenológico en cuanto es un camino conformado por la posibilitación sincrética de las metodologías de sus maestros. Pero también, hemos mostrado que no sólo en el método zubiriano hay estas posibilidades sincréticas, sino que hay elementos metódicos que conforman un primer y segundo nivel metódico en este camino, todo esto es lo que conforma un modo de hacer fenomenología en cuanto método para realizar su proyecto metafísico.

En cuanto a la actitud radical de la fenomenología que toma y prosigue Zubiri en todo su pensamiento —así lo afirma en su prólogo de *Naturaleza, historia, Dios*— hay que señalar que con esta mostración de su método, como un modo de hacer fenomenología, se presenta esta actitud, pero ahora en el mismo despliegue metódico. Pues si colocamos el ejemplo de la noología se puede aclarar esta actitud en el mismo método zubiriano. Y es que porque dice el maestro español en su *Inteligencia sentiente* que va a describir el hecho intelectual y sólo va a atenerse a este, ya se puede concluir que metódicamente en su noología se está en una actitud natural. Pues no es así, porque si atendemos a su mismo método, que como ya vimos es un modo fenomenológico, y este método posibilita ir desarrollando la noología, entonces esa pretendida actitud natural no se mantiene, sino que hay una actitud radical o fenomenológica. Es decir, desde el momento que Zubiri toma la cosa como real y física y por medio del camino talitativo-

transcendental va en la misma cosa a la actualización de su esencia, esto ya supone que está —y nos invita a seguirle así en sus cursos y libros— en una actitud fenomenológica en contraste a una actitud natural. La originalidad de esta actitud radical consiste en que está en este método zubiriano, no como una calca ni del modo husserliano o heideggeriano, sino que implica lo talitativo-transcendental como momento del despliegue fenomenológico al servicio de un proyecto metafísico. Es la actitud continua que se necesita para seguir el camino zubiriano e ir ejerciendo y vislumbrando la metafísica intramundana.

Ahora bien, con toda esta mostración del método zubiriano como un modo de hacer fenomenología volvamos a dos afirmaciones suyas que justifican que la mostración e interpretación que hemos hecho de este método es algo que fue desarrollando el mismo maestro español, y que no fue sino hasta su etapa metafísica donde adquiere la concisión de talitativo-transcendental y modo fenomenológico. Estas afirmaciones justifican que él mismo fue desarrollando su pensamiento metafísico congéneremente al método talitativo-transcendental hasta poder mostrar la transcendentalidad de la realidad. Si bien, estas afirmaciones han quedado olvidadas por sus intérpretes, y el mismo pensador donostiarra las da sin justificarlas, son en el fondo lo que justifican que lo que hemos interpretado sobre su método adquiera la justificación pertinente de mostración del por qué Zubiri, en el fondo de su pensamiento, está procediendo metódicamente como un modo de hacer fenomenología.

Las afirmaciones sustentadoras van de un Zubiri ontólogo hasta el metafísico de 1980. Este arco que cubre estas afirmaciones muestra que el maestro donostiarra ya tenía proyectado un pensamiento que partía de las cosas y que lo que buscaba era responder a la pregunta ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? Ya la primera afirmación de <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>, que plantea desde su etapa ontológica, muestra la afirmación rectora que le permitirá ir desarrollando su metafísica.⁹⁹³ Esta afirmación que impulsará

⁹⁹³ Esta afirmación queda implícita si cabe tratarla desde el hombre como muestra la última afirmación de *Inteligencia sentiente*: <<Es el gran problema humano: saber estar en la realidad. >> IRA p.352 Esta última afirmación conlleva todo el proyecto metafísico zubiriano junto al desarrollo de éste en la noología y las metafísicas intramundana-extramundana. Es decir, este problema

todas las etapas zubirianas, partiendo como fondo adquirido de su etapa fenomenológica, hasta su etapa madura metafísica es el concepto fundamental que posibilitará la proyección metafísica y el método talitativo-transcendental. Pero también que justifiquemos que este método es un modo de hacer fenomenología.

Pero en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, y que es una especie de autobiografía intelectual, hay una afirmación que dice: <<La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. >>⁹⁹⁴ Esta afirmación que declara qué es lo que el pensador donostiarra recibió de Husserl está omitiendo sus años anteriores a la etapa ontológica. Esta omisión no encuentra justificación en las mismas palabras zubirianas. Lo que encontramos es una omisión de la etapa fenomenológica en cuanto él estaba influido tanto metódica como doctrinalmente de la fenomenología husserliana. Ante esta omisión, pareciera que lo que el mismo maestro donostiarra quiere mostrar como influjo husserliano fue la doble función que expresa en la afirmación citada. Pero si proseguimos a la siguiente línea de esta afirmación encontramos: << Y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha. >>⁹⁹⁵ Esto que veladamente no aclara más el filósofo easonense, respecto a la primera función y que da por dada, es lo que cuestionamos ahora en: ¿cómo aprehender este contenido de cosas? Este camino no lo esclarece Zubiri, pero es el que implícitamente yace a la pregunta que él presenta como <<propia>> y decisiva.

Pero como vemos en este trabajo, no es otra que la pregunta fundante del pensamiento zubiriano: <<porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. >>⁹⁹⁶ Es decir, la omisión respecto a Husserl, que hace Zubiri, se da en dos momentos: primera, omite el influjo husserliano de una primera etapa que va de las tesis de grado a 1932, y segundo, omite un método

humano en su elaboración, tratamiento y posible respuesta ya implica la afirmación fundamental zubiriana: <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>.

⁹⁹⁴ NHD p.14

⁹⁹⁵ *ídem*

⁹⁹⁶ *ídem*

que lo ha llevado a ir desarrollando por etapas la contestación de la pregunta por ¿qué sean las cosas sobre las que se filosofa? Ha retenido una apertura o cierta actitud radical para filosofar sin atenerse a una servidumbre científica. Pero aparte de esta retención, la omisión de Husserl hace cuestionar al mismo Zubiri ¿por qué no aclarar esta etapa fenomenológica y el camino de la primera función fenomenológica para abordar su pregunta central por el porqué de las cosas?

La respuesta a la primera cuestión la han dado sus biógrafos y los mismos testimonios de Ellacuría. Estas razones de la omisión de una etapa fenomenológica, por parte de Zubiri, que se expresa en sus tesis de grado y trabajos anteriores de 1932, es que él fue depurando todo rastro de inmadurez en su pensamiento. De ahí su reticencia a la publicación de sus cursos. Pues consideraba que su pensamiento estaba desarrollándose y que lo que no publicaba era porque era inmaduro. Pero además podemos adherir a esta respuesta, la distancia en que la reticencia se da. Esta se da en pleno desarrollo metafísico. Por lo cual, si los cursos de la etapa madura no fueron publicados en vida del pensador easonense es porque eran parte del desarrollo metafísico, y no eran maduros, por lo tanto, no tenía sentido adherirse a una etapa superada y que ejemplificaba su rechazo, en cuanto doctrina, en la misma crítica que hacía a Husserl y Heidegger en sus cursos y obras publicadas. Es decir, nombrar una adhesión doctrinal anterior a los cursos universitarios, no tenía sentido, pues la crítica a Husserl en su filosofía, y no en su método, la ejercía el filósofo easonense en su etapa metafísica. Respecto a Heidegger, aunque lo cuestionaba en sus cursos y publicaciones posteriores a *Naturaleza, Historia, Dios*, ya no podía negar su etapa ontológica, pues ya había publicado esta obra.

Con ello tenemos que el filósofo easonense omite el influjo doctrinal husserliano de su etapa fenomenológica y rescata las dos funciones fenomenológicas para el resto de su obra. Con esto, el maestro donostiarra no niega el método husserliano ni heideggeriano. Omite el influjo doctrinal filosófico husserliano, pero no niega, ni afirma el método fenomenológico husserliano. Respecto a Heidegger, no niega su influjo, pues *Naturaleza, Historia, Dios* ejemplifica esta adhesión doctrinal y metódica.

Ahora bien, la respuesta a la segunda cuestión ¿por qué no aclara el maestro donostiarra el camino de la primera función fenomenológica para abordar su pregunta central por el porqué de las cosas? Porque en el fondo es el método que fue desarrollando congéneremente para ir desarrollando su afirmación rectora de <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>, y que es precisamente el proyecto metafísico y el método para llevarlo a cabo como método talitativo-transcendental. La falta de aclaración que hace Zubiri para la primera función fenomenológica es desde su prólogo a la edición inglesa de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios*, por lo que cuando lo escribe está en pleno desarrollo su filosofía. La aclaración de este camino no hubiera sido pertinente, pues estaba en gestión de su noología. Por lo que la falta de aclaración está justificada, porque el método es congénere al desarrollo de la misma metafísica. Y como este prólogo es de 1980 su obra noológica se extenderá hasta 1982 dando razón de su falta de aclaración por el método. Pues este seguía desarrollándose en congeneidad con su pensamiento.

Ahora bien, con la mostración del método zubiriano hasta este momento de la publicidad de su obra que hemos hecho en este trabajo, nos permite responder a esta segunda cuestión, entonces ¿qué es este método? Esta radica que si tomamos la afirmación de <<hacia las cosas>> a <desde las cosas>>, la apelación del influjo fenomenológico que señala el pensador donostiarra, desde estas dos funciones fenomenológicas en el prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios*, y una lectura cronológica circular de su obra, entonces podemos esclarecer que este método, que en una mirada precipitada se nos da como talitativa-transcendental, es en una consideración más detenida un modo de hacer fenomenología, no la doctrina zubiriana, sino el método que le lleva congéneremente a ir desarrollando una metafísica intramundana.

Si ya mostramos que el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología y si atendemos a su obra encontramos una crítica y distanciamiento en sus propias afirmaciones. Los ejemplos los tenemos en las obras publicadas *Sobre la esencia e Inteligencia sentiente*, pero también en sus cursos *Sobre la realidad* y *El hombre: lo real y lo irreal*. Pero como ya hemos mostrado su método en un modo de hacer fenomenología, es decir, sigue en el

marco fenomenológico. Pero si afirma su distanciamiento de Husserl y Heidegger, por lo cual nos queda una ambigüedad ante su relación con la fenomenología. Esta ambigüedad queda solventada si afirmamos, justificación que ya ha quedado mostrada en este trabajo, que la relación de Zubiri con la fenomenología de Husserl, Heidegger y Ortega en cuanto a su filosofía es de crítica y distanciamiento, y que se expresa en una sombra que acompaña la obra zubiriana. Esta sombra en el pensador donostiarra se muestra en la constante crítica y distanciamiento de sus maestros fenomenólogos para plantear su propio pensamiento —tendríamos que incluir la sombra de Aristóteles, Kant y Hegel—. En cambio para su método, los métodos husserliano, heideggeriano y ortegiano son tomados por el filósofo easonense como posibilidades sincréticas. Por eso el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología y su pensamiento es una metafísica que se distingue de la filosofía fenomenológica trascendental, la ontología fundamental y la razón histórica y vital. Es con estas razones por las que decimos que no hay ambigüedad en la relación Zubiri-fenomenología.

Pero si queremos apoyar esta respuesta de que no hay tal ambigüedad y tratar de afirmar que Zubiri no se sale metódicamente del marco fenomenológico podemos recurrir a los caracteres que Fink da de ciertos fenomenólogos.

En primer término, Fink presenta aquellos intérpretes de Husserl que desconocen el sentido propio y central de la obra husserliana⁹⁹⁷. Aquí, el filósofo easonense sale airoso, pues él no impone etiquetas a Husserl, sino que se limita a hacer una crítica de la filosofía husserliana, no del método, para ir presentando su distancia de éste y propuesta propia.

En segundo lugar, Fink menciona aquellos intérpretes de Husserl que han hecho suya una actitud <<fenomenológica>>: <<La idea fenomenológica de la filosofía no se hace visible elevando las direcciones de la investigación teórica seguidas ya por la vida o radicalizando problemas ya puestos en marcha, sino

⁹⁹⁷ Fink menciona por 1966 la gran influencia de Husserl y comenta: <<Pero lo extraño y asombroso es que tal amplia “influencia” no se ha fundado en una real comprensión, sino en la atención a y apropiación de raciocinios periféricos. El juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido. [...] Todavía hoy se desconoce el sentido *propio* y *central* de la filosofía de Edmund Husserl >>. Eugen Fink. << ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? >> Trad. Raúl Iturrino Montes. En: *Diálogos*. Revista del departamento Universidad de Puerto Rico. Año XXV. No 56. Julio 1990, p.167

mediante un giro en la actitud fundamental permanente de la vida humana que determina toda dirección en la investigación teórica.>>⁹⁹⁸ Aquí yacería precisamente el pensador donostiarra en una actitud fenomenológica que decanta en un modo de hacer fenomenología. De aquí que por su método fenomenológico, Zubiri no se sale del marco de la fenomenología. Ahora bien, se puede cuestionar que estas palabras de Fink no son del todo afines al pensador español, pues éste menciona la radicalidad de los problemas que va a tratar. Pero lo que hace Zubiri es mencionar esta radicalización, porque metódicamente ya está en la actitud fenomenológica o radical. Como vimos, en su método, va a lo radical porque la fenomenología husserliana previa lo insta a la actitud radical, ya aquí va a lo radical de las cosas.

Teniendo en cuenta este modo fenomenológico, que es el método zubiriano, adquiere claridad la afirmación ellacuriana sobre el propósito de la obra zubiriana: << [...] el propósito fundamental de la obra zubiriana: dar con lo que estructuralmente son las cosas estudiadas. >>⁹⁹⁹ Si bien, Ellacuría remite al análisis del hecho intelectual para *Inteligencia sentiente* o el análisis de la realidad para su metafísica, le podemos preguntar, tanto a Zubiri como Ellacuría, ¿en qué consiste este análisis? Pueden responder por una descripción del hecho y la realidad, como estructura dinámica. Pero la respuesta no nos podría satisfacer, pues querríamos cuestionar cómo llega a mostrar descriptivamente la estructura de las cosas, sean hechos o realidades. Si consideramos el camino que lleva a esta descripción estructural de las cosas realizada por el pensador easonense, se nos muestra, en su etapa madura, como un camino talitativo-transcendental, y si ahondamos aún más, se nos muestra como un modo de hacer fenomenología. Así, si consideramos el método zubiriano como una fenomenología se nos puede esclarecer esta afirmación ellacuriana.

Y no sólo esta afirmación, sino que si consideramos la misma afirmación zubiriana en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* de la

⁹⁹⁸ Eugen Fink. << ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? >> Trad. Raúl Iturrino Montes. En: *Diálogos*. Revista del departamento Universidad de Puerto Rico. Año XXV. No 56. Julio 1990, p.168

⁹⁹⁹ Ignacio Ellacuría. <<La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*. >> en: *Ídem. Escritos filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores, 2001, p.316

cuestión que yacía en su cambio de etapa a etapa, de la fenomenológica hasta la metafísica: <<porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. >>¹⁰⁰⁰ Y la afirmación del discurso leído en 1982 con motivo de la recepción del premio Ramón y Cajal *¿Qué es investigar?* Donde expone en qué consiste la investigación filosófica, que implícitamente lo considera como su investigación o proyecto filosófico, << [...] la investigación no de las propiedades de lo real, sino a la investigación del carácter mismo de realidad. Esta investigación es un saber de tipo distinto: es justo lo que pienso que es la *filosofía*. Es la investigación de en qué consiste ser real. >>¹⁰⁰¹ Estas dos afirmaciones muestran el camino que tuvo que recorrer Zubiri de qué son las cosas sobre las que se filosofa → y que estas cosas son reales → y de aquí en qué consiste ser real. Pero estas afirmaciones, que ejemplifican el camino recorrido, también conlleva los modos por los cuales pudo desarrollar esta investigación filosófica. Desde su etapa por una adhesión husserliana, tanto metódica como doctrinal, pasando por su etapa ontológica, y su entusiasmo por la ontología planteada por el Heidegger de *Ser y Tiempo*, hasta la madurez metafísica, hay con todo esto, un desarrollo congénere del mismo pensamiento con lo metódico. Por eso, si consideramos estas afirmaciones que plantean el camino recorrido por el pensador donostiarra, es hasta su etapa metafísica donde se nos muestra su método talitativo-transcendental. Pero si consideramos las etapas anteriores podremos reseñar el desarrollo metódico de este método. Esto lo muestra las mismas afirmaciones, pues el método talitativo-transcendental no podría dar cuenta de ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa?, sino que el mismo desarrollo doctrinal y metódico, en cuanto ya ambos congéneremente plantearon que estas cosas son reales, puede dar cuenta lo talitativo-transcendental como método de estas cosas como realidades, es decir, hasta que el filósofo euzkoense, congéneremente, pudo metódica-doctrinalmente plantear las cosas como reales, es cuando su método talitativo-transcendental pudo desarrollarse.

¹⁰⁰⁰ NHD p.14

¹⁰⁰¹ EM p.323

Pero podríamos preguntar ¿cómo pudo llegar a que las cosas son reales? Aquí entra nuestra interpretación, que en este trabajo hemos sostenido, y que radica que el mismo desarrollo talitativo-transcendental, en cuanto método, tuvo un requerimiento metafísico. Este consiste en que el pensador español proyecta una metafísica de corte intramundano. Pero se puede preguntar: qué método le llevó a ello, pues el método talitativo-transcendental que es congénere de desarrollo de la consecución de este planteo. Pues bien, como ya hemos considerado, el maestro donostiarra realizó una fenomenología de corte husserliano, que suponemos le llevó a considerar que lo físico y real es lo esencial de la cosa. Con esto queremos decir que su proyección metafísica conlleva metódicamente un ejercicio fenomenológico husserliano.¹⁰⁰² Por eso al método talitativo-transcendental le antecede un ejercicio fenomenológico husserliano que le permitió a Zubiri instalarse en la cosa como real. A partir de aquí fue desarrollando congéneremente, tanto doctrinal, como metódicamente, su metafísica intramundana. Con ello, como ya hemos mostrado, este método talitativo-transcendental, en su aspecto más profundo, sigue con una fenomenología, pero como ya ésta implica un proyecto metafísico que da cuenta por la realidad de las cosas, hace que esta fenomenología se presente como un modo diferente al husserliano y heideggeriano. Así, la fenomenología que implica el método talitativo-transcendental se da como un modo de hacer fenomenología que encamina la investigación filosófica como en qué consiste ser real.

Por eso, si tomamos estas afirmaciones, antes citadas de la obra del filósofo easonense, podemos entrever el desarrollo metódico hasta vislumbrar a éste como un modo de hacer fenomenología. Si tratáramos de cuestionar a la afirmación zubiriana planteando ¿qué camino se presenta para investigar: en qué

¹⁰⁰² Por esto puede aplicarse al método zubiriano la afirmación de Michel Henry que señala respecto al objeto de la fenomenología y que podemos colocar como parte de la justificación por la cual consideramos que el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología. Dice Henry: << [...] que es la cuestión misma de la fenomenología, evocada al principio ¿Cómo se nos dan las cosas? —de tal forma que el objeto de la fenomenología es dicho Cómo mismo como tal—. >> Michel Henry. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p.209

consiste ser real? se puede responder que, con un modo de hacer fenomenología llamado talitativo-transcendental.

Pero este modo de hacer fenomenología talitativo-transcendental se muestra para el que se acerca a la obra zubiriana de dos modos: a) como descripción de las estructuras reales, b) como llegar a describir la estructura radical. Esto que a primera consideración es un proceder que los fenomenólogos ostentan, es lo que se encuentra en este método zubiriano. La descripción y la radicalidad son aspectos que el mismo maestro donostiarra afirma y declara en su obra. Estos aspectos que denotan su proceder fenomenológico son los que los fenomenólogos muestran en sus obras, sean de procederes fenomenológicos distantes, como husserlianos o heideggerianos, es algo de señalar que en sus reflexiones describen y tratan de mostrar que lo que describen es más radical que las descripciones de sus maestros.

Este afirmar y mostrar descriptivamente lo <<más radical>> que anteriores descripciones fenomenológicas es algo que en Zubiri se constante en sus afirmaciones: de que lo que él va a describir es <<más radical>> que lo descrito por Husserl, Heidegger o Scheler. Así la actitud, si le podremos llamar así, de que se busque mostrar descriptivamente lo <<más radical>> es algo que en la obra zubiriana se afirma y se pregona. Con esto mostramos que el mismo pensador español está dentro de la actitud fenomenológica, que él afirma y no niega, de que su descripciones son <<más radicales>> que otras. Aunque él no afirma que estas descripciones sean fenomenológicas ya podemos plantearnos que estas descripciones son en sus dos momentos, talitativas-transcendentales y fenomenológicas un modo de describir fenomenológico. Esto hace que su descripción sea diferente que la de otros fenomenólogos, porque ya está introyectando no sólo la fenomenología, sino las consideraciones talitativas y transcendentales, y que considerado esta descripción en su camino maduro, se nos muestra como una variación estructural que pertenece a una fenomenología subyacente de su reflexión.

Así las afirmaciones zubirianas de que va a describir la estructura radical no es sino la actitud fenomenológica que los fenomenólogos ostentan en su obra. La

misma reflexión de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty o Levinas ejemplifican que sus reflexiones ostentan una radicalidad que sólo la fenomenología ejercida les da. Es el ejercicio de la fenomenología como estos la reciben e interpretan donde se pretende la radicalidad deseada. Esto es la actitud de radicalidad que Zubiri deja señalada en su prólogo de *Naturaleza, historia, Dios*, pero que al cabo de la demostración de su método hemos vislumbrado como un modo de hacer fenomenología, donde la recepción e interpretación de la fenomenología de sus maestros es el modo distinto de que él hace fenomenología. Así Zubiri se une al grupo de fenomenólogos que reciben e interpretan la fenomenología de corte husserliano —también heideggeriano o scheleriano— y buscan la radicalidad que el ejercicio de la fenomenología les promete. Esta apertura de la descripción fenomenológica que muestra que la recepción e interpretación de la fenomenología husserliana —y su decantación en Heidegger, Scheler o Merleau-Ponty— para algunos fenomenólogos, hace que el mismo ejercicio fenomenológico este abierto respecto a lo que consideran en su descripción como lo radical. En esta apertura a lo radical para el fenomenólogo está Zubiri con su modo de hacer fenomenología.

Ahora bien, para clarificar este modo distinto de hacer fenomenología en que consiste el método zubiriano, podemos ejemplificar esto tomando una realidad tal y como el maestro easonense lo hace o tomar una <<cosa>> para mostrar como procede este método. Si tomamos, por ejemplo, una parte de la naturaleza, en el método zubiriano partiríamos de que es una cosa real y física. Dejamos en suspenso, tanto el proyecto metafísico y la fenomenología husserliana de instalación que posibilita afirmar y partir de que la naturaleza es física y real. Pues bien, partimos de lo real, como <<de suyo>> y de lo físico de la naturaleza. Ya instalados en lo físico y real de la naturaleza realizamos la *epojé* y la reducción zubirianas, que consiste en atenerse y permanecer sólo en lo real y físico de la naturaleza. Así en reducción se nos vislumbra la naturaleza como <<de suyo>>, física y noológicamente actualizada en la inteligencia sentiente. Estos tres términos: realidad, físico e inteligencia sentiente son lo que encontramos en la reducción. A partir de aquí se realiza la variación estructural de la naturaleza que

consiste en la descripción estructural de la naturaleza misma. En esta interviene tanto la fenomenología husserliana como distinguir y describir la naturaleza, como las consideraciones de que esta naturaleza tiene un contenido y una realidad. Esto es el <<de suyo>> de la naturaleza. Estos dos momentos que conforman la descripción posibilita a Zubiri plantear el contenido como talidad y la realidad como transcendentalidad. Aquí ya interviene subrepticamente el proyecto metafísico. A partir de la fenomenología husserliana que le arroja las distinciones necesarias de la naturaleza con fin de mostrar descriptivamente su esencia, no le es suficiente, sino de acuerdo con su proyecto metafísico realiza un ejercicio metafísico que consta en partir de las consideraciones de lo tal y lo trans de la naturaleza e ir describiendo estas órdenes de la naturaleza, así se nos presenta el momento talitativo y transcendental de la naturaleza. El talitativo, lo explica y comprende la ciencia, y la transcendental, lo comprende la filosofía. Para el primero la naturaleza es cosmos, para el segundo, es mundo. Como esta variación estructural es filosófica, entonces lo que se describe es lo transcendental partiendo de lo talitativo de la naturaleza. Este paso de lo tal a lo trans lo realiza la función transcendental de la naturaleza. Pero tanto considerar y plantear lo <<tal>>, como llevar a cabo la función transcendental y describir lo <<trans>> es todo esto lo que consta la variación transcendental, y con ello el momento del ejercicio metafísico que junto a la descripción fenomenológica constituyen la variación estructural de la realidad dinámica. Aquí tenemos tres términos: lo tal, la función, y lo trans.

Esta variación describe lo tal y lo trans, con ayuda de la fenomenología husserliana, pero en esta variación se ejerce, para llegar a lo trans y luego describirlo, una función, que en el pensamiento zubiriano no se muestra ni se aclara, pero implícitamente se lleva a cabo —esto a nuestra interpretación de su obra—. Esta función transcendental es el mismo ejercicio metafísico, y lo es porque es el que posibilita instalarnos en lo transcendental de la naturaleza. Esta función trans es hecha, así lo consideramos, por la inteligencia sentiente, y específicamente por la razón sentiente. Tal y como la noología describe esta razón cabe conjeturar y luego afirmar que hay una comprensión filosófica en cuanto da

cuenta de la estructura radical de la realidad. Este ir del conocimiento de <<la>> realidad y regresar a <<lo>> real previamente aprehendido primordialmente es lo que esta noología llama comprensión. Pero si se realiza en una profundidad y radicalidad que trascienda en <<la>> realidad de la cosa, y respecto a lo talitativo, entonces ya nuestra comprensión no es sólo de lo talitativo, sino de lo transcendental. Esto ya es una comprensión filosófica. Ahora bien, la función transcendental se lleva a cabo cuando la inteligencia despliega el conocimiento de <<la>> realidad de la cosa inteligida. La función se daría en el despliegue del conocimiento en cuanto es el momento del método intelectual donde se puede enclavar lo filosófico. Tal y como la noología describe este momento metódico del conocimiento intelectual se puede presentar la función transcendental.

Con esta función transcendental dada por la noología se muestra descriptivamente el orden transcendental de la naturaleza. Este orden trans que parte de lo tal de la naturaleza, y que es el cosmos que la ciencia explica y comprende, permite que la variación estructural en su momento noológico, como función transcendental, permita su otro momento metafísico, y que es ir describiendo este orden trans de la naturaleza que se presenta como mundo. Así tenemos en la variación, la descripción de la naturaleza en su momento talitativo: cosmos, y en su momento transcendental: mundo. Pero tanto la función transcendental, el considerar la talidad de la naturaleza, y que se da como función talificante, así como la descripción de la estructura transcendental, todo esto es el ejercicio metafísico. Pero con ello tenemos que la variación estructural gracias a sus dos momentos descriptivos: fenomenológico y metafísico nos muestra descriptivamente la estructural radical o esencia de la naturaleza. Esta se nos da en sus dos momentos constitutivos que son <<de suyo>> físicos: el cosmos y el mundo.

Pero al llevar acabo esta variación estructural en ningún momento nos salimos de lo real y físico. Al contrario permanecemos gracias a la *epojé* y reducción zubirianas. Pero también en esta reducción se nos muestra y ejerce lo que la noología muestra. Es la inteligencia sentiente quien lleva a cabo la función transcendental, y con ello el ejercicio metafísico. Así en la reducción se nos

presenta la inteligencia sentiente que en congeneidad con la cosa física y real se propone a describirla estructuralmente.

Con este ejemplo podemos mostrar que la fenomenología zubiriana, dejando en suspenso la fenomenología husserliana de instalación y el proyecto metafísico, se nos muestra como una *epojé*, reducción y variación estructural donde aquí se realiza un ejercicio metafísico por la cual la inteligencia sentiente parte de lo tal de la cosa y de aquí se instala y describe lo trans de esta cosa. Esta variación estructural es lo que de diferente se puede encontrar en el camino fenomenológico zubiriano.

Pero no sólo la variación estructural se circunscribe a la mera descripción, sino que todos los recursos metódicos que vimos en la consideración del primer y segundo nivel del método se muestran y aplican en el modo en que la variación estructural va mostrando su descripción. También estas recursos metódicos en concreto su visión estructural yace desplegada en todo el método. Es decir, que estos recursos que mostramos constituyen en su línea más superficial el método zubiriano, y esto porque la línea fenomenológica es lo esencial de todo este método. Por eso encontramos a veces que Zubiri al presentar y mostrar su pensamiento no realiza ciertos recursos metódicos, pero con todo este aspecto yace en su abordaje, siendo en su pensamiento preferentemente maduro, un despliegue de un modo distinto de hacer fenomenología, y esto porque su mismo método es fenomenológico.

Cabe indicar que este modo de hacer fenomenología que realiza el maestro donostiarra en congeneidad de desarrollo con su pensamiento metafísico se desgrana una serie de tópicos que otras fenomenologías han planteado. Estas coincidencias que se pueden considerar en los tópicos filosóficos entre el método zubiriano y otras fenomenologías, no es solo exclusiva de considerar la fenomenología husserliana, scheleriana, orteguiana o heideggeriana, sino que si atendemos a posteriores modos en que se ha conducido la fenomenología, se puede señalar coincidencias en los tópicos filosóficos que surgen o resaltan tras hacer una fenomenología, sin que éstas posteriores vertientes y la zubiriana se hayan contactado o implicado doctrinalmente.

Lo interesante de este apunte está en que la fenomenología zubiriana no trata de instaurar una fenomenología, sino que utiliza, de un modo diferente —como posibilidad sincrética—, el influjo fenomenológico de sus maestros para conducirse en el desarrollo de una metafísica. Así, al menos lo interpretamos, Zubiri no trata de replantear un modo de hacer fenomenología, sino que trata de ejercer y plantear una metafísica. Si para este proyecto requiere conducirse de un modo fenomenológico, y con esto distanciarse de la doctrina de sus maestros, esto no hace —dada la división que él hace entre método y doctrina— que no pueda realizar una fenomenología como método para desarrollar su pensamiento metafísico. Si bien, esto se muestra con claridad en su filosofía madura, ya hemos señalado que esta intención está presente en sus primeros escritos.

Como nuestra intención es solo señalar algunos puntos de coincidencia que el pensamiento zubiriano denota con los desarrollos fenomenológicos de otros pensadores, coloquemos como mero ejemplo —sin ahondar y sólo como señalamiento— el más llamativo, entre lo que se ha llamado la fenomenología del cuerpo de Merleau Ponty y la fenomenología de la carne de Michel Henry y la corporeidad sentiente zubiriana¹⁰⁰³.

Ahora bien, no por conducirse fenomenológicamente el filósofo easonense coincide con otros fenomenólogos, pues los caminos del fenomenólogo pueden

¹⁰⁰³ La fenomenología del cuerpo y de la carne expresan un punto de coincidencia en que la corporeidad del sentiente en el animal —desde la filosofía zubiriana— es momento constitutivo tanto para su actualidad en el mundo y cosmos, como para su sentir la estimulidad o realidad. No sólo el cuerpo, si ejemplificamos en la inteligencia sentiente, es el sentiente, sino que es un momento esencial o estructural por el cual se puede nombrar que el hombre aprehende realidad, pues ya la unidad estructural inteligencia sentiente denota que el cuerpo en su sentir es esencial para nombrar al viviente hombre como un animal de realidades. La importancia del cuerpo es en Zubiri fundamental para el desarrollo de su noología. Así tenemos que tanto para Merleau Ponty, Michel Henry y Zubiri el cuerpo, la carne, el sentiente y su corporalidad, son consecución de una fenomenología ejercida. Aquí cabe señalar que la fenomenología de Merleau Ponty y Henry es una fenomenología interpretada sobre la base husserliana, heideggeriana y sartreana, y desde la cual se marca un modo de considerar la fenomenología: una fenomenología del cuerpo y de la carne. En el caso de Zubiri no nombra una nueva interpretación fenomenológica, sino que su mismo proyecto metafísico y su proceder fenomenológico le arroja el planteamiento del cuerpo como realidad material, espacial y temporal, así como la constitución sentiente que adquiere si lo tomamos como animal de realidades. Pero su planteamiento del cuerpo como sentiente no sólo corresponde a la realidad individual, sino que también plantea un cuerpo social donde la implicación individual, histórica y moral quedan estructuradas para dar cuenta de éstas en un cuerpo social. *Cfr.* SH p. 308 Así queda planteado un cuerpo individual y social, donde el primero se actualiza en el mundo y cosmos como una sustantividad corporalizada, y donde el segundo, se da en la versión de la corporalidad individual a otra corporalidad individual de manera real y física.

versar en dos líneas: a) como ejercicio descriptivo de los fenómenos. Aquí las descripciones pueden ser diferentes dado el rigor con que el fenomenólogo y no el método se dispone a ejercerlo, b) discutir o plantear aspectos no distinguidos de la misma fenomenología. Aquí yace la interpretación sobre la misma fenomenología tanto como método o doctrina. El ejemplo de Scheler y Heidegger es representativo. En el caso de Zubiri hay que ubicar su no coincidencia con otros fenomenólogos en la línea b). El ejemplo que podemos colocar radica en el pensador easonense no se plantea ni se discute las categorías de *Phantasia* e imaginación en Husserl en contraste con la discusión y distinción que plantea Marc Richir¹⁰⁰⁴. Esta falta de coincidencia radica en que para el pensamiento zubiriano no es pertinente plantearse o discutir estas categorías husserlianas, pues el proyecto metafísico y con ello la noología, presenta lo irreal en lo real como lo que justificaría el arte, la ciencia o la misma creación filosófica. Aunque sería interesante plantear para este pensamiento el papel de la imaginación para presentar lo irreal, esto nos saldría de este breve apunte que realizamos. Otro caso radica en el mismo contraste entre lo que plantea Husserl con la <<impresión originaria>> en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y la impresión de realidad que se describe en la noología zubiriana. Si bien, ambos son proyectos filosóficos distintos, el recorrido fenomenológico como método para que ambos describan la impresión respeta los pasos del método propuesto a partir de *Ideas I* —aunque como ya vimos, Zubiri interpreta a su modo los pasos fenomenológicos con el objetivo de conducirse al desarrollo de su metafísica—. Con esto tenemos que aunque ambos son fenomenólogos su

¹⁰⁰⁴ El trabajo de distinción y desarrollo que hace Marc Richir sobre la misma obra husserliana le ha dado plantear a partir de la *Bildobjekt* y la *Bildsujet* husserlianas el distingo e implicación de la apercepción de la *Phantasia* y la intención imaginativa. Cfr. Marc Richir. *Imaginación y Phantasia en Husserl*. Trad. Pablo Posada Varela. Eikasia. Revista de filosofía, año VI, 34 (septiembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>; *Phantasia, imaginación e imagen*. Trad. Pablo Posada Varela. Investigaciones Fenomenológicas, n.9, 2012, 329-343; *Leiblichkeit y Phantasia*. Trad. Pablo Posada Varela. Investigaciones Fenomenológicas, n.9, 2012, 349-365; *El sentido de la fenomenología*. Trad. Pablo Posada Varela. Investigaciones Fenomenológicas, n.9, 2012, 311-328; *El estatuto fenomenológico del fenomenólogo*. Trad. Pablo Posada Varela. Eikasia. Revista de Filosofía. N/d.

planteamiento y función dentro de su doctrina para la categoría de impresión es distinta.

• • • • •

Ahora bien, un punto que podemos presentar, radica que al mostrar el método talitativo-transcendental como un modo en que hace fenomenología Zubiri estamos realizando una interpretación de su método. Esto es posible por la mostración de que este método es talitativo-transcendental, y segundo, que al contrastarlo con proceder fenomenológico husserliano, heideggeriano y orteguiano nos ha resultado en nuestra interpretación que este método es fenomenológico. Esto que tiene que ver con el camino zubiriano, es algo que omiten sus intérpretes y que se han decantado por la doctrina. Es el caso de Diego Gracia que en su interpretación de esta doctrina ha encontrado específicamente en la noología una fenomenología radical. También las afirmaciones de Pintor Ramos que encuentra una fenomenología pretérita en Zubiri y no tanto en su metafísica y noología, sino como un influjo del pensamiento juvenil zubiriano. En nuestro caso nos abocamos al método y aquí hemos encontrado diferencias respecto a los intérpretes zubirianos, sea porque no consideramos que la noología es una fenomenología, pero si el modo de ir la desarrollando es una fenomenología, o, sea el caso de que el proyecto metafísico intramundano en su desarrollo vaya emparejada con un método fenomenológico de cuño talitativo-transcendental. Nosotros atendemos al método y en ello hemos interpretado que el pensamiento zubiriano no es fenomenológico, sino metafísico intramundano, el método es el que es fenomenológico de un modo que es diverso al de sus maestros.

Ahora bien, es pertinente recoger dos planteamientos de intérpretes zubirianos que a simple consideración pueden considerarse como puntos que en este trabajo solo hemos glosado y que implican directamente a nuestra interpretación sobre el método zubiriano.

a. Aparentes convergencias entre los planteamientos de dos intérpretes zubirianos y nuestra interpretación del método zubiriano.

Consideremos dos posturas como la Pedro Cerezo Galán y la de Agustín Serrano de Haro como planteamientos que más que glosarlos hemos atendido e intentado distanciarnos en pos de una interpretación del método y no solo de la doctrina zubiriana. Así nosotros atendemos el método y la doctrina, y no solo a la doctrina como lo hacen estos intérpretes.

Si comparamos lo que hemos ido mostrando en la confrontación de este método con el husserliano y lo que Pedro Cerezo Galán afirma y justifica respecto a lo que él llama el <<giro metafísico del sentido a la realidad>>¹⁰⁰⁵, y en el cual para mostrarlo repasa las divergencias irreconciliables entre la fenomenología husserliana, ahora sí en cuanto método y doctrina, y lo que el mismo maestro eusebioense afirma con su metafísica; encontramos que esta posición de este intérprete y la nuestra son opuestas punto por punto. Ante esto lo que podemos concluir es que Cerezo Galán interpreta la divergencia entre Husserl y Zubiri en la línea de la doctrina, no toca el método zubiriano, si apela al método husserliano es para afirmar que la reducción, la intuición y la constitución, como pasos fenomenológicos, son superados al ser superada la intencionalidad por la propuesta zubiriana. Es decir, este intérprete no toca el método zubiriano y va a la justificación de que la metafísica intramundana es una superación de la fenomenología husserliana, incluyendo tanto el método como su filosofía trascendental. Con ello considera que la doctrina zubiriana barre y supera la filosofía y el método fenomenológico, sin detenerse y mostrar qué implicaciones hay en el método zubiriano. Esto que no considera Cerezo Galán sí lo consideramos nosotros, por lo cual ha resultado que nuestras interpretaciones se

¹⁰⁰⁵ Lo que Cerezo Galán entiende por este <<giro metafísico>>, se apoya en la afirmación zubiriana del prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* cuando declara la afanosidad del maestro donostiarra por una <<Lógica de la realidad>>: << [...] título que está pensado en contraposición a la lógica trascendental husserliana como una lógica de la objetividad. A esto es a lo que llamo el <<giro metafísico del sentido a la realidad >>, en que va a gestarse la obra de Xavier Zubiri. >> Pedro Cerezo Galán. <<Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri>> en: Javier Murgueza, Jesús Conill, Antonio Ferraz y otros. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid. Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1995, p.226

presentan opuestas. Esta oposición de nosotros y la de Cerezo Galán se mueve en una línea común, que consiste en que contrastamos la propuesta husserliana con la zubiriana. La oposición radica en que nosotros optamos por el método para tal contraste, y Cerezo Galán opta por la doctrina zubiriana. Nosotros al ir mostrando el método también vamos considerando la doctrina, el intérprete zubiriano, no considera el método, sino la doctrina del maestro donostiarra. Con ello la interpretación de este estudioso es incompleta al no considerar el método, mientras la nuestra al considerar el método, y con ello la doctrina zubiriana, estamos abarcando una interpretación con más posibilidades de dar cuenta de esta filosofía.

Ahora consideremos la interpretación de Agustín Serrano de Haro sobre la fenomenología en Zubiri. La tesis que sostiene este interprete es: <<Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son por principio esencias; es decir, entidades objetivas universales solo que depuradas de mundanidad y aseguradas en su objetividad gracias a un complejo procedimiento metódico >>¹⁰⁰⁶. Esta tesis que está justificada desde los mismos textos donde Zubiri interpreta y en forma de síntesis, discusión, presentación y crítica hace de la fenomenología husserliana, permite a Serrano de Haro sostener que Zubiri tuvo un modo de interpretar y considerar la fenomenología husserliana y que a partir de esto se puede seguir una fenomenología <<archiesencialista>> en el pensamiento del donostiarra. Es decir, para Serrano de Haro Zubiri hace una interpretación objetivista y <<archiesencialista>> de la fenomenología husserliana, que en términos fenomenológicos <<según la cual <la reducción fenomenológica> es ante todo una <reducción eidética>, un movimiento teórico por el que la atención se vuelca sobre el *eidós* de algo y lleva a cabo la aprehensión depurada de la <idea> objetiva >>¹⁰⁰⁷. Esto que implica no una repetición de la afirmación de Pintor Ramos, para el cual la fenomenología objetivista de la escuela de Lovaina permio en el joven Zubiri para después abandonarla por una ontología de corte heideggeriano, pero que el influjo fenomenológico objetivista perduro en una serie

¹⁰⁰⁶ Agustín Serrano de Haro. *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 22

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*; p. 23

de recursos que el mismo Zubiri expone en su prólogo de 1980 a *Naturaleza, historia, Dios*. Pero además implica que para Serrano de Haro la fenomenología <<archiesencialista>> que parte de la tesis doctoral zubiriana fue no solo una interpretación o una actitud radical, sino el permanente influjo fenomenológico husserliano por forjar una filosofía que diera cuenta de esta <<archiesencia>>. El fenómeno interpretado por Zubiri como esencia y su alumbramiento fue el comienzo y la perduración del desarrollo filosófico zubiriano. El modo de dar cuenta de esta esencia fue el trabajo de Zubiri. Pero que no por eso se puede adjudicarle una fenomenología, sino un trabajo original que da cuenta de una interpretación que hizo y perduro de la fenomenología husserliana.

Cabe señalar que dos son los apuntes de esta interpretación zubiriana que Serrano de Haro nos plantea, pero que no ahonda más, pues su finalidad es mostrar y justificar una fenomenología <<archiesencial>> en el pensador donostiarra. El primer apunte es que no fue Zubiri el único en que fenómeno y esencia se igualan, sino que ya antes esta Scheler que con su interpretación de la fenomenología husserliana había ahondado en la descripción de la esencia como fenómeno: << [...] no es en la gran obra de Husserl [*Ideas I*], sino en la gran obra de Scheler [*Ética*] donde puede hallarse la interpretación de los fenómenos puros como esencias >>¹⁰⁰⁸. Aunque el intérprete zubiriano ya prevenga de esta interpretación anterior a la zubiriana, no afirma que Zubiri haya tomado o sido influido por la interpretación scheleriana¹⁰⁰⁹. Serrano de Haro sostiene que Zubiri realizó una interpretación de la fenomenología husserliana, tanto de *Investigaciones Lógicas* como *Ideas I* donde el fenómeno se iguala a esencia. Para esto parte de la tesis doctoral y continúa con *Cinco lecciones de filosofía* donde el intérprete trata de mostrar que la interpretación de una fenomenología <<archiesencial>> continúa en la obra zubiriana, aunque éste haya revisado el material intermedio hasta *Crisis*, no cambió esta interpretación <<archiesencial>>.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*; p. 31

¹⁰⁰⁹ Para esto basta cuando Serrano de Haro se refiere al modelo interpretativo zubiriano-scheleriano. *Ibidem*; p.122. Aquí hace el distinguo de dos intérpretes, pero cuando los conecta con el guión es que su interpretación a la fenomenología husserliana se presenta como la igualdad fenómeno=esencia o como nóema=fenómeno.

El segundo apunte que se desgana de esta interpretación de Serrano de Haro y que el sostiene en su trabajo, es que esta interpretación zubiriana de la fenomenología husserliana que decanta en una fenomenología <<archiesencial>> influyó en el modo en que se consideraba, tomaba y divulgaba la fenomenología en la lengua española. Para sostener esta afirmación muestra los ejemplos divulgativos que ejercieron Ferrater Mora y Julián Marías, aunque la figura de Gaos sale airoso al contrastar y diferir de esta interpretación. Ya con el estudio de los mismos textos inéditos husserlianos y su divulgación posterior a la guerra, las interpretaciones husserlianas decantaron en líneas filosóficas tanto para comparar a estas con la fenomenología, como la posibilidad interpretativa de ésta en el caso de las fenomenologías francesas, alemana e italiana. Lo que Serrano de Haro trata de señalar es que la interpretación zubiriana influyó en una primera generación de lectores y pensadores en habla hispana.

Ahora bien, dado lo que nos plantea Serrano de Haro con esta interpretación zubiriana por una fenomenología <<archiesencialista>>, esto no contradice lo que hemos ido mostrando como método talitativo-transcendental. Pues lo que plantea Serrano de Haro es lo que nosotros hemos interpretado como el momento fenomenológico de la descripción de las estructuras de realidad. Aunque nosotros consideramos no una <<archiesencia>>, sino una estructura como la consideración que Zubiri hace del fenómeno, no por eso altera lo que este interpreta justifica como la interpretación objetivista zubiriana. Pero hay que señalar que Serrano de Haro parte y justifica que Zubiri hace una interpretación de Husserl y que resulta una fenomenología <<archiesencialista>>, nosotros en cambio consideramos que Zubiri se atuvo a al modo objetivista de las *Investigaciones Lógicas* y que tanto Pintor Ramos como sus biógrafos avalan como el influjo del joven Zubiri. Pero que nosotros perpetuamos este influjo hasta considerar que esta fenomenología objetivista es la que practica como momento fenomenológico de sus descripciones.

Ahora bien, el punto de acuerdo entre nosotros y Serrano de Haro está en dos asuntos: a) que el influjo de la fenomenología objetivista, sea de *Investigaciones Lógicas* o la interpretación de una fenomenología <<archiesencialista>> es lo que

permeo en el desarrollo doctrinal zubiriano como vislumbre precisamente de la esencia, b) que esta consecución de esta fenomenología objetivista implica tanto la doctrina como el método de tratar de describir esta esencia.

Pero este punto de acuerdo es parcial si consideramos todo el desarrollo metódico zubiriano, pues nuestro acuerdo con este interprete radica en el momento fenomenológico descriptivo donde precisamente Zubiri se atiene a la descripción fenomenológica de la esencia. El desacuerdo radica en que nosotros consideramos una fenomenología de instalación y una subyacente que es la que implica todo el desarrollo del método maduro.

Aunque la interpretación de Serrano de Haro implique desde el joven Zubiri hasta el maduro, no da cuenta del desarrollo metódico zubiriano, como por ejemplo, porqué esta filosofía considera la estructura o un proyecto metafísico después de la impotencia ontológica para vislumbrar la esencia de la cosa.

b. Talante y práctica filosófica que posibilita el método talitativo-transcendental.

Dos son los rasgos que podemos retomar en su generalidad pragmática del método talitativo-transcendental: un talante filosófico y una práctica filosófica. Pero aquí tenemos que señalar que estos rasgos se toman para y desde un ámbito filosófico. Será para futuros trabajos verter estos rasgos para otros talantes y prácticas que no sean filosóficos.

Ahora bien, por talante filosófico¹⁰¹⁰ tomamos lo que el mismo método talitativo-transcendental¹⁰¹¹ nos muestra y que son dos actitudes radicales: una es partir de la actitud fenomenológica que lo llevo, a Zubiri, a lo físico y real de la cosa, y otra actitud es la que a partir de ésta propugna como actitud radical en su pensamiento, que si bien, en su método talitativo-transcendental yace en la

¹⁰¹⁰ No consideramos con esto una afección de la manifestación de la realidad al modo de Michel Henry o de un *pathos* responsivo a lo extraño (*fremd*) como Bernhard Waldenfels.

¹⁰¹¹ Con esto tampoco nos referimos a un tono vital del animal ni a un sentimiento afectante de <<la>> realidad al modo de Zubiri, sino nos acercamos más al buen talante de José Luis Aranguren. Un estado de ánimo que si bien parte de este sentimiento de la realidad zubiriano, pero que se va ir conformando gracias a un *éthos* que tienda a que se vaya conformando un talante dispuesto a la filosofía.

descripción eidética, pero que ésta se realiza desde un trasfondo diferente al husserliano. Este trasfondo diferente es la actitud de que al desarrollo de su metafísica intramundana y extramundana no abandonó y permaneció en lo físico y real de la cosa. Ahora bien, esto hace que las dos actitudes sean radicales y filosóficas. De ahí que estas actitudes las tomemos, y se puedan considerar, como un talante, que más que puro sentimiento¹⁰¹², se puede considerar como disposición a lo físico y real de la cosa, entendido como lo radical de lo cual se puede partir y permanecer de la cosa para conocer que sea.

Ahora bien, podemos justificar el planteamiento de un talante filosófico partiendo de la noología. Primero, hay que considerar la distinción que mostramos entre proceso y momento estructural que incumbe al método zubiriano. Lo que mostramos es que partiendo del mismo desarrollo doctrinal zubiriano y del modo que va describiendo la realidad, podemos distinguir proceso y momento estructural. El ejemplo que la noología nos muestra en sus descripciones del sentir y la impresión nos clarifican y justifican este distingo: <<No pueden confundirse suscitación y impresión. Suscitación es una función de la impresión, y se funda en la estructura formal de esta última. La suscitación es de carácter procesual, la impresión es de carácter estructura >>¹⁰¹³. Es decir, la suscitación implica en un proceso la modificación y ésta la voluntad. Esto es un proceso porque se van implicando sucesivamente y en una línea que empieza con la suscitación. En cambio lo que se describe de la impresión es una estructura, donde sus momentos estructurantes son la afección del sentiente, la alteridad y la fuerza de imposición. Estos son momentos estructurantes y son respectivos, no son procesuales y sí implican unidad estructural. Con este distingo ya podemos acudir al capítulo X de *Inteligencia y realidad* y retomar las afirmaciones sobre las estructuras humanas que implican que la inteligencia sentiente —como impresión de realidad y que esta impresión es la estructura formal de la función de suscitación— determina las otras estructuras procesuales: el tono vital y la respuesta, en que se constituye el

¹⁰¹² De aquí el distingo con la emoción sartreana donde: <<En una palabra, el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo>>. Sartre. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Trad. Mónica Acheroff. Madrid: Alianza, 2012, p.59 O las disposiciones afectivas heideggerianas.

¹⁰¹³ IRE p.281

proceso del sentir. Pero ahora que se atiende a la inteligencia sentiente, entonces estas estructuras se determinan como sentimiento afectante y volición tendente: <<Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas >>¹⁰¹⁴.

Con esto está claro que si no tomamos este distingo entre proceso y estructura, entonces si mencionamos el sentimiento como versión a la realidad y no considerándolo como estructura del proceso del sentir, y si decimos que la inteligencia sentiente determina ésta, entonces, si no es un proceso y en cambio decimos que es un momento estructural, concluiríamos que el sentimiento afectaría cada momento estructural de la inteligencia y lo cual daría un sentimiento para cada despliegue intelectual. Por eso Zubiri es pertinente al recalcar que la inteligencia sentiente determina las estructuras del tono vital y la respuesta, no como momentos estructurales, sino como estructuras procesuales. Es la inteligencia como estructura con todo su despliegue y tomado como unidad estructural el que determina el sentimiento y la volición.

Esto que la noología nos afirma respecto al sentimiento y su determinación por la inteligencia hace que partamos para justificar y proponer un talante filosófico. Pues si consideramos que dentro del despliegue intelectual se da un conocimiento y esta regresa a <<lo real>> ahora como comprensión, podemos interpretar, así lo hemos justificado en este trabajo, se puede afirmar un conocimiento filosófico, donde <<la>> realidad en su transcendentalidad sería conocido y comprendido. Esta posibilidad de afirmar un conocimiento filosófico que nos instó justificar la función transcendental en la mostración de este método, nos permite retomar esta determinación de la inteligencia al tono vital, y plasmada como sentimiento, para plantear que se puede tomar en la línea filosófica esta inteligencia, en su comprensión filosófica, y afirmar que este tono vital determinado por la inteligencia en su comprensión filosófica puede ahora presentarse como sentimiento filosófico, este sentimiento sería un talante filosófico. No ya un

¹⁰¹⁴ IRE p.283

sentimiento, ni mucho menos un tono vital, sino un sentimiento que en la línea de determinación intelectual se toma la comprensión filosófica como determinante de un sentimiento encausado filosóficamente. Este sentimiento como talante que nos vierte a la realidad afectantemente es ahora un sentimiento filosófico, donde esto le viene del modo afectante radical y transcendental de sentir la realidad, es un talante filosófico. Esto que requiere más justificación es un primer acercamiento que hacemos para considerar las ventajas de esta noología para una práctica filosófica. Pues para que se diera ésta se partiría de un talante especial, es decir filosófico.

Si consideramos este talante filosófico y su práctica, no hay que olvidar que entre ambos hay una voluntad tendente que queda condicionada por este talante. Como no es nuestra intención bosquejar este talante filosófico desde la noología, y sólo señalamos su posibilidad, es pertinente retrotraer las palabras de Jaspers sobre el quehacer filosófico, acotando que estas son pronunciadas desde su categoría de <<existencia>> que vertebra su pensamiento, pero que pueden ser consideradas como un impulso y homologación si bosquejamos el talante y la voluntad para una práctica filosófica desde la noología: <<El hombre como posible <<existencia>> es filósofo [...]. Ser filósofo no es una profesión específica; el filósofo no es tampoco un ideal configurado conforme al cual el hombre pudiera formarse para llegar a serlo; el ser del filósofo es la voluntad de llegar a sí mismo, la cual se crea en el ámbito del filosofar espacio, posibilidad y expresión >>¹⁰¹⁵.

Aunado a este talante esta una práctica filosófica que en este método es metafísico. Aquí práctica filosófica es un quehacer metafísico: <<Nos basta con indicar que lo metafísico es el orden de lo real en cuanto real, esto es, el orden de lo transcendental. Ahora bien, lo transcendental no es algo concluso y a priori; es algo *dado en impresión* (impresión de realidad), y es algo *abierto*, y abierto *dinámicamente*. >>¹⁰¹⁶ De aquí que dar cuenta de este orden transcendental sea un ejercicio abierto y dinámico que la metafísica nos invita a hacer. Este como parte central de este método es ejercido en una experiencia filosófica tal y como

¹⁰¹⁵ Karl Jaspers. *Filosofía II*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1958, p. 315-316

¹⁰¹⁶ IRA p.284

interpretamos a partir de la noología. Es decir, la noología nos muestra descriptivamente el acto intelectual en su esencia, pero con estos elementos descriptivos tenemos los recursos teóricos para interpretar y mostrar —aspecto que hicimos en este trabajo— que a partir de la inteligencia sentiente se puede justificar la función transcendental —que es el mismo ejercicio metafísico—. Por lo cual, lo que nos muestra Zubiri en su noología nos permite, como intérpretes de su obra, justificar, desde esta noología, que la función transcendental es hecha por una inteligencia sentiente, precisamente en la marcha de la razón sentiente. Estos recursos teóricos nos permiten plantear que el ejercicio metafísico, como función transcendental, es posible clarificarlo si atendemos a la descripción de la razón sentiente, y como llega a conocer la fundamentalidad de la cosa inteligida. Estos elementos descritos en esta noología nos permiten apreciar que un conocimiento filosófico es posible si partimos de la estructura del conocer como es descrita.

Teniendo el recurso metódico de la función transcendental, y como se da y ejerce, junto a una actitud radical, podemos expresar esto como un talante y práctica filosófica. Así con un talante y una práctica filosófica —entendida como quehacer metafísico— se dan dos rasgos que se pueden rescatar del método talitativo-transcendental, pero si se quiere considerar a éste desde una línea pragmática.

Pero si nos enfocamos a la noología, que es la descripción de la esencia o la estructura formal de la inteligencia sentiente, como estructura y acto que pertenece al animal de realidades, entonces esta descripción nos sugiere un talante y práctica filosófica. Esto sucede porque lo que pretende esta noología es mostrarnos la estructura formal del acto intelectual, es decir, lo radical y esencial del inteligir, pero que con esta descripción se nos muestra sentiente. Esta mostración se quedaría en pura mostración descriptiva sino es porque ya nos sugiere un talante y práctica filosófica. Esto queda ejemplificado en los trabajos que a partir de la noología se fueron y están dando. Es el caso de la líneas estética, ética, social, epistemológica que los intérpretes zubiriano y zubiristas han propugnado con sus desarrollos a partir de considerar la noología como posibilidad de una ética, estética, filosofía social entre otras líneas. Precisamente

el talante y práctica filosófica queda patentizado porque estas líneas son filosóficas en cuanto parten de la noología y de un ejercicio reflexivo netamente filosófico.

Ahora bien, esta noología también puede sugerir un talante radical en nuestra visión cotidiana. Esto es cuando ante racionalidades preguntamos cómo es que esta es formalmente así. Esta noología nos sugiere mirarla en su descripción y partir de esta como una estructura formal la cual no puede ir dando cuenta cómo es que nosotros afirmamos, procedemos con tal racionalidad o conocemos. Es decir, ante una implicación intelectual en la vida cotidiana podemos tomar distancia y en un talante radical considerar esta noología como principio sugerente o como estructura formal del inteligir para comprender algún carácter intelectual —claro esta como lo interpreta y muestra el mismo Zubiri— que tenga que ver con su esencia, de ahí que ya esta actitud de consideración sugeriría un talante radical en nosotros. Pero la consideración de la noología —en nuestra vida cotidiana y desde o para un talante filosófico— implica partir de ésta, para ir depurando o aclarando las concepciones científicas, teológicas o filosóficas que en el ámbito de la inteligencia —o si diera el caso en otras concepciones como las racionalidades antiguas y modernas— se han desarrollado. Es el caso de la inteligencia artificial donde esta noología puede sugerir un contraste o implicación para tratar filosóficamente la inteligencia artificial, o las racionalidades que desde la noología se pueden ir aclarando como acto racional, no tanto sus implicaciones sociales o epistémicas, sino como acto racional.

Pero cabe advertir que respecto a la noología, y su posibilidad para un talante y práctica filosófica, —y como ya lo hemos ido justificando en el transcurso de este trabajo— ésta y su mostración descriptiva de la esencia o estructura formal del acto intelectual sentiente es llevada a cabo desde el método talitativo-transcendental, y con ello como hemos justificado, es un modo de hacer fenomenología; es por lo cual que esta noología no es una descripción sólo fenomenológica, y además de corte husserliano, sino que es una descripción fenomenológica de corte zubiriano, es decir, desde su método talitativo-transcendental, lo cual implica que hay un proyecto metafísico que permite que

esta descripción del acto intelectual conlleve en sus afirmaciones y distinguos un proyecto metafísico y con ello lo talitativo y transcendental de las descripciones. Por eso, hay que advertir que esta noología se nos ha presentado en este trabajo como una mostración descriptiva que implica un proyecto metafísico, con lo cual hay que considerar que su posibilidad de un talante y práctica filosófica que pueda tener ya su pone una metafísica intramundana que permea en una supuesta descripción netamente fenomenológica. Considerando este proyecto metafísico que subyace en esta noología se puede seguir considerando su posibilidad como una estructura formal para ir esclareciendo, contrastando o desarrollando lo que tenga que ver con el mismo hombre y su enfrentamiento consigo mismo, con los otros y con las cosas.

Al final estamos asintiendo lo que el mismo Zubiri anota al final de *Inteligencia sentiente*: <<El gran problema humano: saber estar en la realidad. >>¹⁰¹⁷ Ya esta afirmación indica todo un proyecto metafísico que se desarrolla en una noología, una metafísica intramundana-extramundana, una filosofía del hombre¹⁰¹⁸ entre otras líneas que se pueden ir interpretando partiendo de este proyecto.

c. Límites del método zubiriano

Dentro de los límites que podemos encontrar en el método zubiriano como un modo de hacer fenomenología —no como doctrina, sino como el ejercicio del método talitativo-transcendental que nosotros podemos ejercitar para cualquier cosa— está que para hacer la variación estructural necesitamos tener las explicaciones que otras disciplinas hacen de la talidad. Es decir, que la talidad no es sólo el contenido de la realidad, sino que si queremos hacer un ejercicio metafísico riguroso, tal y como lo invita hacer Zubiri, requerimos que esta talidad sea lo más clara posible, y para esto la ciencia nos proporciona las explicaciones y

¹⁰¹⁷ IRA p.352

¹⁰¹⁸ Aunque el mismo maestro easonense no señala esta línea sus intérpretes han querido señalarla y explorarla, aquí yace la aplicación del pensamiento zubiriano que han propugnado sus seguidores y lectores.

comprensiones que hace de la talidad. Ya aquí encontramos un límite de este método en contraste con el husserliano donde la práctica de hacer una *epojé* y la variación imaginativa se atiene a la misma cosa sin suponer o partir de explicaciones científicas, en cambio para el método zubiriano se requiere de que para la variación estructural se tenga un bagaje científico el cual nos proporcionaría una mejor comprensión talitativa y permitiría que la función trascendental parta de una talidad más clara. Con ello tenemos que en el método zubiriano se parte de un proyecto metafísico y de talidad ya dada. Esto que en cuanto en lo práctico no todos poseemos hace que este método encuentre como uno de sus límites el esfuerzo por actualizar las explicaciones que la ciencia hace de la talidad para ir ejerciendo la metafísica intramundana. Esto que en lo práctico requiere esfuerzo intelectual ya supone una apertura y asimilación de las teorías científicas para incorporarlas a un proyecto metafísico. Así tenemos dos supuestos para ejercer este método: atenerse al proyecto metafísico intramundano zubiriano y las explicaciones de la talidad que otros hacen —aquí se expresa el modo de hacer fenomenología por parte de Zubiri en su método—.

d. Posibilidad de una lectura de la obra zubiriana considerando el método que desarrolla como un modo de hacer fenomenología.

Si ya consideramos los límites de este método en cuanto practicado por nosotros, es pertinente presentar un alcance en la misma obra zubiriana en cuanto a la lectura que nosotros podemos hacer de ésta. Esta lectura no es la que venimos manejando para este trabajo como lectura circular —y que nos ha ayudado para mostrar su método—, ni mucho menos señalar los inconvenientes, para mostrar el método zubiriano, de las lecturas que parten de *Inteligencia sentiente*, y que ésta interpreta y hasta corregir la misma obra zubiriana. Lo que queremos proponer es una lectura que parta de la consideración del método zubiriano como una fenomenología para interpretar y esclarecer su misma obra.

Al partir de este método, como fenomenológico, tal y como lo hemos mostrado en este trabajo, hemos afirmado que es congénere en desarrollo del

mismo proyecto metafísico, por lo cual cuando el maestro easonense muestra este proyecto en su ejercicio metafísico, que es ejemplificado en su metafísica intramundana y con ello en su noología, ya está desplegando su método. Teniendo esto en cuenta y la manera fenomenológica en que su pensamiento, desde la consideración de lo físico y real de la cosa hasta su descripción transcendental, en todo esto permea un modo de hacer fenomenología. Si consideramos las descripciones que hace el filósofo donostiarra de la realidad como parte de este método, y que hemos interpretado como variaciones estructurales, éstas se nos presentan como el despliegue fenomenológico. Es decir, Zubiri en su obra y con lo que aparentemente es una descripción fenomenológica que muestra las estructuras para una lectura superficial de su pensamiento, es la descripción parte del método, no es el método ni el resultado de éste, sino que la descripción es una variación estructural que es parte del método fenomenológico, con lo cual no es tampoco un resultado, sino una variación. Esto quiere decir que la descripción de las estructuras es un ejercicio de variación, no es el resultado de un proceso fenomenológico previo. Con esto nos distanciamos de las posturas interpretativas que consideran que la descripción de estructuras que hace Zubiri es el resultado fenomenológico de un ejercicio previo. Esto no lo consideramos así, sino que la mostración descriptiva de estas estructuras es el mismo ejercicio de variación y no el producto de un proceso previo, tal y como podemos ejemplificar en los trabajos de otros fenomenólogos como Edith Stein en su trabajo *El problema de la empatía*¹⁰¹⁹ donde no expone cómo hace fenomenología, sino que nos presenta la descripción de la empatía en sus estructuras constitutivas, es decir, que Stein no nos muestra el proceso fenomenológico, sino que muestra las estructuras constitutivas que hacen que la empatía sea lo que es. Nos da el producto de un proceso fenomenológico previo. O también está el ejemplo de Max Scheler con *Esencia y formas de la simpatía*¹⁰²⁰ donde nos muestra el resultado de un trabajo previo de fenomenología.

¹⁰¹⁹ Cfr. Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta. 2004, p.141

¹⁰²⁰ Cfr. Max Scheler. *Esencia y formas de la simpatía*. Trad. José Gaos. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2005, p.349

En el caso de Zubiri y su obra, no es así, sino lo que hace no es presentarnos el producto, sino que va desplegando el mismo proceso fenomenológico, tal como él lo interpreta, ante nosotros. Él nos invita a seguirle, aunque nosotros no estemos al tanto de que está desplegando una fenomenología, en el proceso fenomenológico. Y esto ocurre desde la misma consideración de la cosa como real y física hasta la variación estructural. Es decir, la obra zubiriana va mostrando en despliegue cómo se va desarrollando su fenomenología, no presenta los resultados como pura descripción de estructuras, sino que desde la *epojé* de instalación y la *epojé* de permanencia pasando por la reducción de realidad y la inteligencia hasta la variación estructural, todo esto lo despliega en su obra, que a los ojos superficiales puede ejemplificarse como una pura descripción de estructuras, pero que no es así, sino que la obra zubiriana despliega estos pasos fenomenológicos en las afirmaciones talitativas y transcendentales, que es el lado externo de su obra. Así si consideramos una fenomenología, en cuanto método para la lectura de la obra zubiriana, ya podemos diferenciar el modo en que se puede leer una obra de Scheler y de Zubiri, pues mientras el primero nos da los resultados de un previo ejercicio fenomenológico, en Zubiri no hay producto, sino participación, y con ello el ejercicio fenomenológico al mostrarnos los mismos pasos fenomenológicos que está realizando, es decir, nos invita a seguirle en su camino fenomenológico.

Esta manera de considerar el método zubiriano para su lectura de su obra cambia el modo de considerar sus descripciones noológicas y metafísicas, pues en primer lugar, estas descripciones no son el todo del método zubiriano sino parte, y segundo, las descripciones es una invitación a seguirle en el mismo proceso fenomenológico. Aquí asistimos a un modo de lectura de la obra zubiriana donde ya sus descripciones de realidades no se ven como productos de una fenomenología previa que las hizo posible, sino que asistimos al mismo proceso fenomenológico de uno de sus momentos. Así si asistimos a este proceso fenomenológico podemos participar en la variación estructural y considerar otras explicaciones de la talidad u otras notas de la transcendentalidad se va describiendo a partir de la talidad. No sólo lo que Zubiri considera como <<la

estructura de la impresión de realidad es apertura respectiva a la suidad mundanal>>¹⁰²¹ sino otros caracteres transcendentales de la realidad.

Por lo tanto, si consideramos el método zubiriano como fenomenología, a su entender, para leer su obra, lo que hacemos es que asistimos a que el maestro donostiarra nos invite a que estemos en el despliegue fenomenológico de su obra, y que no consideremos su obra como el resultado fenomenológico al modo de Scheler o Stein. Por lo que con esta consideración metódica hay una nueva manera de leer a Zubiri en la fenomenología, no como se lee a Scheler o Stein.

• • • • • • •

A modo de conclusión capitular podemos decir que esta mostración que hemos hecho del método talitativo-transcendental como un modo de hacer fenomenología se nos ha presentado como el tercer estrato del método que nos ha ocupado este trabajo. Este estrato es precisamente el que subyace y sustenta todo el método. El modo en que hemos mostrado este nivel es por contrastación con los modos fenomenológicos de Husserl, Heidegger y Ortega, aunque ya hemos señalado que en el segundo nivel se da un influjo metódico husserliano —con el modo descriptivo de la realidad—; heideggeriano —con la destrucción de la historia de la filosofía en la línea metafísica— y orteguiana —con la descripción de modo circular y el influjo de un esquema estructural—, la contratación nos permitió mostrar un modo en el cual el método talitativo-transcendental se da como fenomenología. Esto es que la fenomenología que se da en este tercer nivel es una fenomenología que recoge como posibilidad estas fenomenologías, pero que sincréticamente se realiza un modo de hacer fenomenología que subyace en un ejercicio metafísico representado por lo talitativo-transcendental. Es decir, que el método zubiriano se nos presenta en un primer y segundo nivel como talitativo-transcendental, pero si consideramos un tercer nivel que subyace en el desarrollo de estos niveles ya encontramos un modo de hacer fenomenología.

¹⁰²¹ IRE p.124

Ahora bien, hay que indicar que esta fenomenología subyacente es un camino sincrético que recoge las posibilidades de la fenomenología como método de sus maestros, no su filosofía, sino su camino fenomenológico. Es decir, Zubiri hace un corte del método y la filosofía de sus maestros, y recoge como posibilidad sincrética los caminos fenomenológicos de sus maestros. Por eso podemos entender que en la obra zubiriana se presenta, en una primera consideración, una crítica a Husserl y Heidegger sobre sus proyectos filosóficos. No así, en toda su generalidad, en sus métodos. Aunque Zubiri repare en las categorías principales de estos proyectos, su camino es tomado como posibilidad para ejercer el propio método talitativo-transcendental.

Esto también contesta a la cuestión que ya tensa este trabajo y que es presentado en la introducción y la cual indica que cómo puede referirse que hay un método fenomenológico en Zubiri si éste repara constantemente, por ejemplo, en sus cursos: *El problema del hombre*; *Sobre la realidad*; *El hombre: lo real y lo irreal*; *El hombre y la verdad*; *Cinco lecciones de filosofía*, en sus tratados: *Sobre la esencia* y *La inteligencia sentiente*, respecto a Husserl, Heidegger, Scheler y Sartre, y nosotros planteamos que en su método se puede mencionar una posible fenomenología. Ante esta cuestión cabe responder que metódicamente Zubiri no objeta a estos fenomenólogos, sino en sus planteamientos, consideraciones y categorías que posibilitan sus doctrinas filosóficas. Así lo que repara el maestro eusebio de estos fenomenólogos es su doctrina, no su método. Al menos no encontramos en nuestra interpretación y su seguimiento cronológico que Zubiri repare en el método fenomenológico, pero sí en cambio en la filosofía de estos fenomenólogos. Por eso podemos considerar que el maestro español hace una incisión metódica entre la filosofía de éstos y su método. Con esto podemos responder a que la objeción que nos tensa en todo este trabajo queda disuelta si consideramos que Zubiri toma como posibilidad sincrética la fenomenología como método, y no como filosofía, de Husserl, Heidegger y Ortega.

Es respecto a Husserl donde la influencia es casi total —pues hay que considerar que el influjo fenomenológico de Heidegger y Ortega radica en que estos son tomados como recursos metódicos y no como un influjo que se extiende

en todo el método maduro zubiriano—, pues si consideramos las tres fenomenologías husserlianas que conlleva el método zubiriano podemos apreciar que su crítica, que constantemente le hace en su obra a Husserl, es a su filosofía y no al mismo método fenomenológico como un camino de que ayuda a ejercer la filosofía o metafísica.

Así la consideración husserliana se plasma de dos modos en el método zubiriano: a) como la fenomenología que se ejerce en *Investigaciones Lógicas* a modo que este método es subsumido en la descripción que hace Zubiri de las estructuras de la realidad, b) como la fenomenología que se ejerce después de *Investigaciones Lógicas* y que empieza a vislumbrar en su curso de *la idea de fenomenología* y que se consolida en *Ideas 1* como programa metódica y que es ejercido en modo expreso en *Ideas II*. Esta fenomenología metódicamente, y no doctrinalmente como fenomenología transcendental y luego genética¹⁰²², es la que

¹⁰²² Es preciso aclarar que en Zubiri no hay una genética transcendental husserliana cuando se aboca en su descripción de las estructuras de realidad, pues sigue manteniendo metódicamente una interpretación fenomenológica de corte objetivista y de posibilidad sincrética para desarrollar su pensamiento. Ahora bien, cuando señala en su obra que él va hacer un análisis estructural y no un análisis genético cabe que interpretemos que se está refiriendo, tanto a un trabajo fenomenológico genético, así como a una mostración de la explicación científica genética del asunto, todo esto depende del contexto teórico desde el cual está tratando el asunto. Un ejemplo de esto está en que en trabajo de 1982 *La génesis humana*, lo que muestra es la génesis científica de lo humano, esto ya en un contexto metafísico intramundano es la talidad que después dará el paso a lo transcendental. Aquí no hay una genética transcendental, sino una genética científica. Así si consideramos su filosofía, no podemos encontrar que intente o señale que vaya hacer una genética transcendental. Esta genética no aplica a la obra zubiriana, en cambio la genética científica como explicación de la realidad queda incorporada en su metafísica como talidad. Pero dado que el maestro easonense procuro en su obra darnos descripciones de la radicalidad de la realidad, esta esencia o lo radical como estructura radical de la realidad que trata, puede interpretarse como una genética en el sentido de que esta estructura radical es lo que hace que la realidad sea tal. El proceso circular estructural heredado por Ortega y ejercido por Zubiri puede verse como una genética para llegar a esta estructura esencial. Aunque esta interpretación no la hemos manejado ni intentado en este trabajo, —pues hemos atendido a ciertas afirmaciones como la que hace Zubiri de que no hace genética, sino análisis estructural, y dado que hemos interpretado que esta referencia a la genética no es la husserliana sino la científica, no hemos seguido esta interpretación por una genética en el pensamiento zubiriano— podemos señalar su pertinencia dado los elementos que <<posiblemente>> puedan justificar esta interpretación. Ahora bien, respecto a Husserl ya Derrida plantea la tesis de la genética como una constante en el desarrollo husserliano, aunque no aparezca hasta sus trabajos tardíos, dice: <<Pero la aparición de las investigaciones genéticas no fue una revolución en el pensamiento de Husserl. Su aparición fue preparada, reclamada por un largo período en el que el tema genético está <<neutralizado>>, ausente de la descripción fenomenológica >>. Jacques Derrida. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Edición por Javier Bassas Vila. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015, p. 121. Esto que Derrida plantea para la filosofía husserliana, no podemos adjudicarlo al pensamiento

hemos mostrado en sus elementos principales como la fenomenología subyacente del método zubiriano.

Ahora bien, si consideramos el desarrollo metódico zubiriano y la constante crítica de éste a Husserl a partir de *Ideas I*, es claro que en un primera consideración sus descripciones de las estructuras reales se nos presentan con un <<cierto>> influjo fenomenológico de *Investigaciones Lógicas*. Como vimos este <<cierto>> se confirma como <<concreto>> ejercicio descriptivo fenomenológico en el desarrollo de su método. Es un tejido de momentos que posibilita la descripción de estructuras. Estos momentos: fenomenológico y talitativo y transcendental van tejiéndose en la misma descripción. Por poner un ejemplo acudamos al curso de 1953-1954 *El problema del hombre* donde ya vemos los momentos en la descripción de la realidad social. Esto se ejemplifica cuando describe la estructura de la convivencia en sus tres momentos: a) La vinculación como fenómeno radical; b) la *hexis* como estructura formal y c) la mentalidad como la estructura interna de la convivencia¹⁰²³. Aquí hay que indicar que la descripción estructura tras estructura es fenomenológica. Partir de las consideraciones biológicas de la versión del hombre a la alteridad y las explicaciones sociológicas es partir de una consideración talitativa. Mostrar la radicalidad de convivencia ya es transcendental. El paso de la consideración talitativa de la convivencia a lo transcendental que se presenta como lo que hace que la convivencia sea tal como es, es parte de la función transcendental. Este paso de lo talitativo a lo transcendental es el momento de las consideraciones talitativas y transcendentales de la cosa que se describe. Ya la descripción en su ejercicio de distinguo y profundización es parte de la fenomenología. Así cuando Zubiri muestra en descripción alguna realidad, sea la social o moral, lo que nosotros como escuchas de su palabra se nos muestra es una descripción de lo talitativo-transcendental de la realidad. Esta descripción metódicamente esta tejida de los dos momentos que ya indicamos. Por eso a primera consideración podemos tomar algún momento como el todo de la descripción sin atender al otro

zubiriano. Pues la genética que plantea es la que talitativamente describe en pos de su metafísica. Es decir, su genética es científica y no transcendental.

¹⁰²³ Cfr. SH p.246-275

momento. En cambio si tomamos los dos momentos como una implicación mutua son el tejido de los dos momentos los que consideramos constituye la descripción en su totalidad.

Ahora bien, le hemos nombrado, no así Zubiri, a esta descripción en sus dos momentos como el ejercicio metafísico. Esto porque la descripción responde y se ejerce a un proyecto metafísico por la radicalidad de las cosas. No sólo le viene a este ejercicio lo metafísico por las consideraciones talitativas y transcendentales, sino que le antecede un proyecto metafísico que impulsa a ejercer en dos momentos una descripción por lo radical de la cosa. Esto conlleva afirmar que lo que hace Zubiri en todas sus descripciones tanto de hechos como realidades sea una metafísica. Si tomamos el ejemplo de la convivencia podemos notar que estas tres estructuras que dan cuenta de lo que es convivencia denota, en primer término, que esta convivencia es considerada como estructura. Segundo, ésta se estructura por tres momentos que se implican mutuamente y que en algunos casos se presentan como estructuras. Tercero, esta mostración de estructuras y sus elementos que la constituyen es llevada en dos momentos, el fenomenológico por ir describiendo estos momentos y sus caracteres constitutivos y el momento de las consideraciones talitativas y transcendentales. Así cuando describe la estructura de la convivencia está haciendo un ejercicio metafísico que implica una fenomenología y unas consideraciones. Ahora bien, no por considerar esta realidad por estructuras ya está haciendo fenomenología, sino que el llamado a la <<estructura>> le viene por el esquema estructural de considerar las realidades como estructuras. El tomarlas como estructuras es parte de su esquema estructural como momento metódico. El ir describiendo y distinguiendo sus caracteres de estas estructuras es ya implicación fenomenológica. El considerar partir de la talidad y dar el paso a la transcendentalidad es ya lo talitativo y transcendental. El desarrollar la descripción con sus dos momentos y los recursos metódicos, que ya vimos en este trabajo, ya implica que a este camino le llamemos talitativo-transcendental —el guión denota todo el despliegue metódico y no las consideraciones como momento descriptivo—.

Después de esto podemos sostener que las descripciones talitativas y transcendentales que se realizan a partir de sus pensamiento ontológico son también descripciones fenomenológicas, en la línea de *Investigaciones Lógicas*. Al fin y al cabo esto es lo que hemos interpretado que realiza Zubiri con sus descripciones de estructuras. Son los dos momentos que hemos considerado en su método como ejercicio metafísico que se muestra en la descripción de realidades. Esto nos podría invitar a sostener que este es el aporte zubiriano: considerar que la fenomenología de corte <<objetivista>> o <<realista>> de *Investigaciones Lógicas* es presentada junto a una realización talitativa y transcendental, claramente metafísica, como ejercicio descriptivo para vislumbrar la estructura radical de la cosa descripta. Pero esto no acota este aporte zubiriano al ejercicio de la fenomenología como método y no tanto como filosofía.

Pero como vimos esto no agota el influjo fenomenológico husserliano, sino que la fenomenología como método planteado de modo programático en *Ideas I* es apropiado y ejercido de un modo en que Zubiri lo ejerce para desarrollar su proyecto metafísico. Así encontramos por contraste con el método husserliano que no se lleva tal cual por la metafísica zubiriana, sino que lo recoge como posibilidad, y sincréticamente lo subsume en su desarrollo congénere entre doctrina y método. Por eso si le pedimos una *epojé* husserliana al método zubiriano, éste lo presenta como posibilidad, pero lo ejerce en modo que es afectado en favor de posibilitar el desarrollo de la metafísica intramundana.

Ya esta fenomenología subyacente que mostramos en este método no es tan visible como la fenomenología de instalación y como momento descriptivo que ya presentamos en este trabajo. Y esto porque este nivel metódico es eso que Merleau Ponty ya nos había invitado a considerar del mundo: lo invisible de lo visible¹⁰²⁴. Aquí lo que en este método se nos escapa en una primera consideración es que esta fenomenología subyacente es eso invisible que sostiene metódicamente el desarrollo de la metafísica zubiriana. Su invisibilidad le viene porque el mismo Zubiri se separa de Husserl en sus constantes reparos a la

¹⁰²⁴ Cfr. Merleau Ponty. *Lo visible y lo invisible*. Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Argentina: Nueva Visión. 2010, p. 271

doctrina fenomenológica, pero si consideramos no estos reparos, que en cierto modo justifican que la filosofía zubiriana no sea un proyecto husserliano, sino el método fenomenológico ejercido como camino filosófico, entonces esta visibilidad doctrinal adquiere sentido en cuanto metódicamente se hace más claro el proceder zubiriano y en el constante sostenimiento de algunas categorías y afirmaciones al desarrollar su metafísica. Pero también esta invisibilidad de esta fenomenología subyacente está en que no se considera el método en su desarrollo, pues si tomamos afirmaciones que Zubiri pronunció en sus primeros escritos y los cotejamos con las afirmaciones del prólogo de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios* ya estas primeras afirmaciones anuncian un camino y un proyecto que las últimas afirmaciones constatan como un desarrollo en pos de una metafísica. Este camino que recorrimos cronológicamente nos posibilita tomar estas afirmaciones y plantear, por ejemplo, que ya se puede considerar una fenomenología de instalación y una fenomenología como momento descriptivo. Pero hasta aquí se nos presentaron nudos en su proceder metódico y doctrinal, pero si consideramos por contraste con la fenomenología husserliana que a partir de *Investigaciones Lógicas* se va desarrollando y regresamos a sus obras, en una lectura circular, entonces se nos va presentando una fenomenología subyacente que posibilita desatar esos nudos que una simple consideración metódica de primer y segundo nivel nos da. Es decir, lo invisible de lo visible del método zubiriano se nos da como una fenomenología subyacente de corte fenomenológico que es considerado en sus elementos constitutivos metódicos como posibilidad para desarrollar una metafísica. Esta invisibilidad del método es la fenomenología que adquiere rango de llamar al método talitativo-transcendental un modo de hacer fenomenología para desarrollar una metafísica. Si bien, no solo por esta fenomenología subyacente se puede denominar a este método fenomenológico, sino que hay que considerar la fenomenología ejercida como momento descriptivo de las estructuras reales y la fenomenología de instalación que posibilita asentarnos a lo real y físico de la cosa. Considerar todas estas fenomenologías en su ejercicio da justificación que a este método zubiriano se le pueda nombrar fenomenológico.

Ahora bien, si tomamos estas fenomenologías husserlianas en su aspecto metódico y en su influjo en el método zubiriano, podemos considerar, desde estas fenomenologías husserlianas, que su subsunción, como posibilidad en la realización de una metafísica intramundana, es el modo en que Zubiri hace fenomenología de un modo distinto a como lo hace sus maestros.

CONCLUSIONES

1. Para mostrar el método zubiriano como un camino talitativo-transcendental, que si bien, Zubiri no lo dice ni lo enuncia, pero que se puede mostrar dado que este <<modo>> de encaminarse para hacer su pensamiento es el que emplea, al menos desde su pensamiento maduro. Para mostrar este camino consideramos tres niveles en los cuales puede constatarse, al modo orteguiano de ir mostrando circularmente la esencia del problema tratado, como se conforma este método: Primer nivel o estrato metodológico: qué hace o el proceso visible del método; segundo nivel o estrato metodológico: cómo lo hace o el proceso interno del método y tercer nivel o estrato metodológico: el fundamento del proceso interno y visible del método zubiriano. El proceso que soporta y hace posible los dos niveles anteriores.

2. Al ir considerando una lectura cronológica de la obra zubiriana y teniendo en cuenta estos tres niveles —mostrados de un modo circular— se nos presenta cómo fue desarrollando su método a la par que iba desarrollando su reflexión filosófica. Este mutuo desarrollo le hemos nombrado congeneidad de desarrollo de las reflexiones y el método zubiriano.

Esta afirmación por la congeneidad de desarrollo la justificamos atendiendo a su obra cronológicamente. Para ejemplificar esto consideremos que para el desarrollo de su filosofía, como una metafísica, basta retomar las afirmaciones que muestran que tanto una metafísica como su método fue congéneremente desarrollándose. Desde su trabajo de 1935 *Filosofía y Metafísica* con su afirmación: << desde las cosas, hacia la filosofía >>¹⁰²⁵, pasando en 1942 con *Nuestra situación intelectual* y su aclaración: <<No otra cosa es la filosofía. La filosofía es simplemente <saber transcendental> >>¹⁰²⁶, como propósito de una vida de la inteligencia; hasta el planteamiento de su proyecto metafísico en 1962 con *Sobre la esencia*, y a partir de aquí el desarrollo de este proyecto en cursos y en la noología, es en todo este recorrido que se puede ejemplificar el desarrollo

¹⁰²⁵ SPF p. 214

¹⁰²⁶ NHD p.51

metódico y doctrinal zubiriano en pos de una metafísica. Es decir, hay una congenidad entre pensamiento y método conforme se va desarrollando el mismo saber transcendental, si bien, en sus escritos primeros menciona el porqué de la cosa, en los trabajos de la década del cuarenta y cincuenta la pregunta por la esencia de la cosa se va abocando a la realidad del hombre, en todas estas inquietudes se presenta la afirmación del <<desde de la cosa hacia la cosa>> que en interpretación hemos planteado que Zubiri aboca su saber transcendental. Así se puede mostrar y justificar porqué en sus primeros escritos se expone una descripción con fuertes resonancias heideggerianas y en contraste con ésta, las descripciones del tiempo, las dimensiones del hombre o el espacio ya conllevan todo el proyecto metafísico de dar cuenta de su esencia.

Con esto queremos indicar que la metafísica zubiriana fue desarrollándose desde sus primeros escritos, no como la metafísica madura que plantea en *Sobre la esencia*, sino como un proyecto que partió con la fuerte adherencia a la fenomenología husserliana, pasando por el proyecto de la ontología fundamental heideggeriana, hasta ir perfilando lo que su metafísica constituye. A la par que fue desarrollando esta metafísica fue desarrollando su método talitativo-transcendental. Así la afirmación que sostenemos en este trabajo es que el método es congénere en desarrollo con la misma metafísica.

3. Es en el pensamiento maduro que a partir de *Sobre la esencia* encontramos anunciado su proyecto metafísico —así lo consideramos e interpretamos dadas las indicaciones que el mismo *Sobre la esencia* nos da— y lo de un modo un poco más claro que entiende por la función talificante y transcendental. Aunque ya antes en sus cursos anteriores de *Sobre la esencia* y posteriores a *Naturaleza, Historia, Dios* ya hay un empleo de las categorías talitativo y transcendental no están aún aclaradas, sólo procede a nombrarlas y utilizarlas como un contenido de realidad y como lo transcendental y metafísico de ese contenido. Con este proyecto anunciado en *Sobre la esencia* y con las funciones talitativa y transcendental ya se puede afirmar que se va conformando su método talitativo-transcendental. El guión señala la unidad constructa entre lo tal y lo trans, es decir, este método considera lo talitativo y lo transcendental como

los momentos constitutivos de la realidad, por eso las funciones son precisamente las que hacen pasar de lo tal a lo trans y de este a la talificación del contenido de la realidad, por eso el contenido ya talificado es real y con ello <<de suyo>>. Pero para vislumbrar qué es este de <<de suyo>> se parte de lo tal que en función nos instala en lo trans. Por eso este guión señala esta unidad constructa de considerar la realidad. Ahora bien, como ya se ha ido viendo, el maestro donostiarra hace una filosofía que le nombra metafísica, esta es intramundana. De aquí que la realidad —como la considera Zubiri— en su trascendentalidad sea lo que hemos llamado proyecto filosófico zubiriano. Este proyecto radica en describir esta trascendentalidad o <<de suyo>> de la realidad. Para esto necesita de un camino que le lleve a esta instalación. Este camino es el que hemos llamado talitativo-transcendental.

Pero no se circunscribe a la función trascendental o ejercicio metafísico, el cual parte de lo tal y en función trascendental nos instala en lo trans, sino que hemos mostrado que esta función trascendental no es suficiente como la describe en a partir de *Sobre la esencia* y en sus cursos, para que nos justifique que lo que nos describe como trans es por la función trascendental, sino que tras considerar una lectura cronológica circular, tuvimos que seguir cronológicamente la insuficiencia de considerar la función trascendental, como no las indica el mismo pensador español en su desarrollo doctrinal, pero si retornamos desde sus últimos escritos a esta función trascendental que se presenta en *Sobre la esencia* hayamos que esta insuficiencia en la aclaración de en qué consiste esta función, queda aclarada si consideramos que esta función en cuanto función no es otra cosa que un acto intelectual sentiente el cual el filósofo easonense describe maduramente en *Inteligencia sentiente*. Esta función que nos instala en lo trans es en cuanto función un acto intelectual. A partir de aquí se denota que ya no estamos en un primer nivel en el cual el método zubiriano es claro en un primer acercamiento, sino que tuvimos que ahondar en un segundo nivel en el cual la función trascendental es posible. Esto es gracias a una lectura cronológica circular.

Ahora bien, esta función trascendental no circunscribe el método zubiriano, sino que a partir de un ir ahondando del nivel más visible a un segundo nivel fuimos presentando otras consideraciones que fueron mostrando que no sólo la función trascendental que se presenta de lo tal a lo trans constituye un camino para la descripción de lo trans de la realidad, sino que problematizando las mismas categorías zubirianas como realidad, físico, inteligencia sentiente, función trascendental, talidad, entre otras, pudimos ir ahondando y mostrando un camino filosófico que contiene otros momentos metódicos que la hacen posible y que justifica que se llame talitativo-transcendental. Es el caso que este método no es sólo descripción, sino que implica un proyecto metafísico, un ejercicio metafísico y un supuesto metafísico, pero también la consideración de la estructura como visión de la realidad y que en un tercer nivel metódico trae consecuencias diferenciadoras con otros métodos.

Así, con el ir mostrando estos momentos, que con el segundo capítulo queda ejemplificado, podemos afirmar que el método zubiriano implica no sólo una función trascendental o un proyecto metafísico que abraza la noología y su metafísica extramundana, sino que hay toda una serie de consideraciones y recursos que constituyen este método.

Un ejemplo que se puede aducir del empleo de la noología y del ejercicio metafísico para dar cuenta de una afirmación que adquiere sentido en su metafísica intramundana la podemos tomar de su curso de 1975 *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*: <<Los transcendentales son pura y simplemente actualidades de lo real en tanto que mundanal. >>¹⁰²⁷ Aquí se puede esclarecer, en primer lugar, que decir que estos transcendentales son caracteres de la realidad es parte de su metafísica intramundana en cuanto ejercicio metafísico, así plantear y mostrar, primero, qué entiende por <<realidad>> y segundo, que la realidad se muestra <<de suyo>> con estos caracteres transcendentales y presentar cuáles son, todo esto es parte de un ejercicio metafísico. En segundo lugar, decir que estos transcendentales son <<actualidades>> de lo real, esto es parte de su noología en cuanto ésta da cuenta de la actualidad de lo real en la

¹⁰²⁷ SSV p.388

inteligencia, esta <<actualidad>> ya incumbe, en su justificación y descripción como esencia del acto intelectual, a una noología. Así tenemos con esta afirmación una implicación metódica entre un ejercicio metafísico en cuanto describe la estructura de la transcendentalidad de la realidad y una noología que da cuenta de la actualidad de esta realidad en la inteligencia sentiente. Pero si atendemos a lo que repetidamente hemos ido afirmando en este trabajo de que la función transcendental es, en cuanto función, hecha o realizada por la inteligencia sentiente, entonces la implicación metódica antes tratada justifica que esta afirmación, tomada como ejemplo, es resultado de lo que hemos ido mostrando como método talitativo-transcendental y los elementos que lo conforman, en este caso una implicación del ejercicio metafísico y la noológico.

De aquí que al ir haciendo una lectura cronológico circular en el pensamiento zubiriano se nos ha mostrado el desarrollo de una <<física del trans en cuanto tal>>. El camino para describir este trans es precisamente todos los recursos, consideraciones que el segundo capítulo muestra como el método talitativo-transcendental.

Ahora bien, estas afirmaciones implican que si consideramos que la obra zubiriana es una metafísica que se despliega en una metafísica intramundana, extramundana y una noología todas estas implican una metafísica como ejercicio y como proyecto. Por eso encontramos en el transcurso de sus cursos maduros que cuando trata de describir alguna realidad en su radicalidad lo que está llevando a cabo es una metafísica como proyecto que le antecede en la postura por lo talitativo y transcendental y un ejercicio metafísico que implica sus dos momentos: fenomenológico y las consideraciones talitativas y transcendentales. Para mostrar esto, que hemos concluido tras mostrar el método que se desarrolla congéneremente para llevar a cabo este proyecto metafísico, retomemos el propósito que Zubiri coloca en su curso de 1953-1954 *El problema del hombre* para mostrar la realidad social del hombre. Este propósito no es sociológico, psicológico, ni biológico, sino metafísico: <<Pero uno puede preguntarse si la unidad de los muchos hombres es primaria y radicalmente una unidad de cooperación. Plantear esta cuestión supone no *partir* de que haya muchos

hombres, sino de un *análisis estructural de la unidad interna de esos que son muchos hombres*. ¿En qué consiste el carácter de esa unidad? [...] Partamos, pues, no de la alteridad, sino de la unidad misma>>¹⁰²⁸. Ya la pregunta por el carácter de la unidad y partir de ésta es ya metafísica. El ir esclareciendo esta unidad es el ejercicio metafísico. El camino que requiere para este esclarecimiento es el talitativo-transcendental junto con todos los recursos metódicos que implica. Por eso a partir de su etapa ontológica todo lo que implica su obra por un esclarecimiento de la radicalidad de la realidad, sea social, espacial, moral, temporal, intelectual entre otras, es el ejercicio metafísico de un proyecto metafísico que se desarrolla congéneremente con un método talitativo-transcendental. Así cuando trata de la metafísica extramundana parte de la metafísica intramundana para dar cuenta descriptiva de aquella.

4. Pero este camino no se presenta desde sus primeros escritos, sino que se va desarrollando conforme va desarrollando su pensamiento. Por eso no encontramos en su etapa ontológica un método talitativo-transcendental, sino una descripción y manejo de recursos que ya hemos constatado en el inicio del segundo capítulo. Este ir a la par del desarrollo es lo que hemos nombrado como la congeneidad de desarrollo entre el método y las reflexiones filosóficas. Esto puede ejemplificarse si atendemos a lo que previamente afirmamos de que la función transcendental es un acto intelectual. Esto se justifica porque si atendemos a la función antes de la *Inteligencia sentiente* podemos considerar que falta elementos por los cuales se aclare la función en cuanto función, esto lo ensayamos en este mismo trabajo, pero si llegamos a la noología y a partir de esta retrotraemos a esta función, aquí se nos aclara que esta función es un acto intelectual en cuanto es el conocimiento filosófico que interpretamos de la razón sentiente como posibilidad de esta función, es decir, si somos consecuentes con la noología es la función transcendental —aunque no lo diga él— un conocimiento y comprensión filosófica dentro del despliegue intelectual. Es decir, para hacer la función trans desplegamos la intelección sentiente como la describe Zubiri. Ahora bien, para llegar a esta afirmación tuvimos que llegar hasta la *Inteligencia*

¹⁰²⁸ SH p. 226-227

sentiente y a partir de ésta regresar e interpretar esta función en cuanto función. Este ejemplo justifica que el método zubiriano se fue desarrollando conforme iba desarrollando sus reflexiones filosóficas.

5. Ahora bien, esta congeneidad de desarrollo no implica que el método talitativo-transcendental se circunscriba al despliegue de la inteligencia sentiente, pues este acto no es todo el método, sino parte del método. Y por lo cual hace afirmar que, el método descrito por el maestro donostiarra en su noología, no es el método talitativo-transcendental, sino parte del método. Si hemos afirmado que la función transcendental en cuanto función es el acto intelectual, es el método de este acto intelectual parte de la función trans, pero como esta función me lleva a instalarme a lo trans entonces este acto intelectual es un ejercicio en cuanto posibilita la función trans, y esto por el conocimiento de la inteligencia. Es decir, este acto intelectual como conocimiento y comprensión filosófica es ejercicio metafísico. Por esto el proyecto y el ejercicio metafísico se distinguen. El ejercicio es realizado por el acto intelectual, y el proyecto es el que sustenta todo el método zubiriano. Pero como el ejercicio metafísico es una parte del método zubiriano, y el acto intelectual es el que hace posible este ejercicio, entonces este acto intelectual es parte del método. Pero como el desarrollo descriptivo de esta noología y metafísica requiere un método, este método es el zubiriano, que en su globalidad se desarrolla congéneremente conforme se va desarrollando sus reflexiones filosóficas.

6. También hemos mostrado otros elementos que constituyen el método zubiriano como el esquema estructural, la condición metafísica, la descripción de las estructuras y el recurso de la neutralización de la realidad que está describiendo. Hay que señalar que esta neutralización o cierta *epojé* fenomenológica es un recurso que ejecuta el filósofo easonense para ciertas realidades y en algunos cursos, no lo hace en cada momento que va describiendo la realidad estructural. Por ejemplo —dentro de su mismo ejercicio metódico, y aunque no lo haga explícito— las formas y modos de la afirmación son presentadas por el filósofo easonense descriptivamente.¹⁰²⁹ Aquí es conveniente

¹⁰²⁹ Cfr. IL

advertir que esta descripción se presenta en sus distinciones y mostraciones de modo fenomenológico. Esto está justificado porque la *epojé* y la reducción lo aplica el maestro español —como parte de su método— en considerar sólo lo que pasa en las simples aprehensiones como parte del movimiento afirmativo del logos sentiente, si bien, las categorías que maneja y fundamenta son producto de lo talitativo-transcendental, la descripción es fenomenológica.

Pero también cabe indicar que esta neutralización no es la fenomenología zubiriana que hemos mostrado en su método, sino que esta neutralización o *epojé* es netamente un recurso metódico que hace para ir describiendo la realidad. Esta neutralidad como recurso es tomada como una *epojé* husserliana y ejecutada como tal. Aquí la ejecuta el maestro donostiarra como una *epojé* husserliana. Esta neutralización es utilizada como recurso, por lo cual no queda incorporado a su método zubiriano de un modo definitivo, sino esporádico. Es simplemente un recurso que utiliza Zubiri para ir depurando más su descripción o variación estructural. Aquí lo que cabe señalar es que este recurso lo ejecuta como *epojé* husserliana y nada tiene que ver que esta neutralidad sea una posibilidad sincrética, sino que se aplica como *epojé* tal y como lo indica Husserl.

Ahora bien, estos elementos que constituyen el método zubiriano y que con una consideración superficial del método no podrían haber salido a la superficie. Este segundo nivel nos muestra cómo realiza el pensador donostiarra estas descripciones y que no es otro que por un influjo en el <<modo>> de mostrar la descripción. Este <<modo>> es el orteguiano de la circularidad concéntrica. Tomando este influjo de su maestro, el filósofo easonense va describiendo estructura tras estructura sin negar la estructura que deja atrás de modo circular, es decir, muestra la estructura más superficial que por lo general es talitativa y a partir de ésta en función transcendental va describiendo la siguiente estructura que es más profunda en cuanto se va acercando a la estructura radical. Este modo de ir circularmente porque no niega y si supone la estructura anterior que describió, es a lo que Ortega en sus cursos para llegar a la radicalidad del problema le llamo <<modo circular concéntrico>>. Es a partir de los cursos —al menos los que han sido publicados— anteriores de *Sobre la esencia* y posteriores

de *Naturaleza, Historia, Dios* cuando empieza a ensayar, más explícitamente, este modo de ir describiendo las estructuras. Ahora bien, como tratamos, este modo de describir también lo encontramos en algunas partes de *Naturaleza, Historia, Dios* y *Sobre el problema de la filosofía*, nada más que aquí no es tan explícito y sí incipiente, porque no considera estructuras y más que nada utiliza la historia de la filosofía para ir dialécticamente abordando el problema filosófico que trata. Lo incipiente de la descripción circular le viene porque apenas se asoma las descripciones del mismo problema de un modo que ya hay un pensamiento propio de Zubiri. El ejemplo más claro es cuando trata de la historia filosóficamente. Utiliza la historia de la filosofía y la descripción de afirmaciones de un modo circular que van a parar en una propuesta —temprana, en comparación con su etapa madura— de la historia.

Pero con la afirmación que hacemos del modo descriptivo circular concéntrico que interpretamos que hace Zubiri para mostrar descriptivamente las realidades o hechos —ya aclaramos esta distinción entre realidad y hecho en el tercer capítulo— también mostramos que esta descripción se realiza en dos momentos: el momento fenomenológico y el talitativo y transcendental. El primero es aplicar la fenomenología tal y como lo presenta y utiliza Husserl en *Investigaciones lógicas* para distinguir y describir la realidad y el hecho que está abordando el pensador español. La fenomenología que aplica es la real u <<objetiva>> husserliana. Pero aquí hay que aclarar que la neutralización que mencionamos en el párrafo anterior es un recurso metódico esporádico que utiliza en el transcurso de su descripción. Esta fenomenología como momento descriptivo es anterior a esta neutralización y es por lo general constante como momento de la descripción circular. Es decir, que a veces Zubiri utiliza la neutralización ya sobre la marcha de la descripción. En cambio, esta fenomenología como momento es aplicada cada vez que se hace una descripción. Y esto porque es un momento constitutivo de la descripción. El otro momento son las condiciones talitativas y transcendentales que a partir de un proyecto metafísico hacen que este momento se constituya como un ejercicio metafísico.

Así la descripción circular concéntrica está constituida en su despliegue en dos momentos: el fenomenológico y el metafísico.

7. Pero con esta mostración del primer y segundo nivel del método zubiriano y ya mostrado en cierto modo lo que es lo talitativo-transcendental de este método en el segundo y tercer capítulo, es pertinente preguntar qué fundamento radica para afirmar estos elementos metódicos. Aquí pasamos al cuarto capítulo donde mostramos las posturas de varios de sus intérpretes respecto a si el pensamiento zubiriano es fenomenológico, no el método, porque esto no lo tratan claramente, sino si su obra puede considerarse fenomenológica. Pero con esto queda claro que también le incumbe al método que llevó el maestro donostiarra, aunque también no aclaren los estudiosos zubirianos cuál sea y en qué consiste este método.

8. Mostramos posturas afirmativas como la de Diego Gracia que declara que en Zubiri se puede encontrar una fenomenología radical y posturas negativas, como la de Pintor Ramos que señala que en la obra zubiriana no hay una fenomenología. Con estas interpretaciones pasamos a tratar la postura de Diego Gracia. En esta encontramos que la fenomenología radical la interpreta desde la noología y no toma la totalidad de la obra zubiriana. A partir de esta consideración, Gracia parte de la crítica que hace el pensador easonense a la intencionalidad y la conciencia husserliana, de aquí afirma Zubiri, un modo más radical por la cual, no ya la conciencia, sino una inteligencia es aprehensión de realidad y con ello parte para mostrar descriptivamente la tesis de que la inteligencia es actualización de realidad. Con esto, Gracia señala que por ser radical la aprehensión de realidad en contraste con la conciencia, entonces se puede ya hablar de una fenomenología radical. Esto se sustenta porque Zubiri señala que el modo radical de que la inteligencia sea respectiva con la realidad es la aprehensión, después vendrá la coincidencia como el darse cuenta de lo que aprehendí previamente. Esto hace que la noología se funde en una consideración fenomenológica radical. Aquí cabe preguntarle a Gracia si la noología es fenomenología, y si es, si es radical. Al tratar este asunto por nuestra propia interpretación de la obra zubiriana, concluimos que la noología no es fenomenología, sino que le antecede una

fenomenología, no radical, sino husserliana. Es decir, que antes de la descripción del acto intelectual, el pensador easonense ha realizado una fenomenología de corte husserliano que le permitió afirmar lo que en el primer capítulo de *Inteligencia y realidad* da como radicalidad en la aprehensión de realidad. Aquí encontramos que no sólo aprehensión de realidad es producto de un previo trabajo fenomenológico, sino que la misma consideración de la realidad como <<de suyo>> y lo físico de ésta, es producto de una fenomenología husserliana. Esto lo mostramos en los apartados correspondientes.

Pero además encontramos, que esta afirmación de un trabajo previo de fenomenología husserliana hecho por Zubiri para instalarlo en la aprehensión de realidad y la cosa como real y físico, es apoyada por una afirmación de él mismo en sus escritos tempranos, es el de <<hacia las cosas>> a <<desde las cosas>>. Esta afirmación zubiriana es la justificación de su proyecto. Pues parte del ir hacia las cosas, esto es husserliano, al menos se le ha adjudicado a Husserl, y partir de aquí para <<desde las cosas>> ir a lo trascendental de éstas. Esta frase temprana es el proyecto metafísico que el filósofo easonense fue desarrollando en su vida.

Con esto tenemos los elementos justificadores para afirmar que en la noología le antecede una fenomenología de corte husserliano. Ahora bien, ya instalados en lo radical, no podemos afirmar que el despliegue que describe Zubiri para el acto inteligente sea una fenomenología, pues nada tiene que ver con una *epojé* y reducciones, sino lo que quiere mostrar el pensador español es la inteligencia en su despliegue de cómo actualiza la realidad. Con la mostración y justificación que hacemos, en el apartado que dedicamos a mostrar si la noología es fenomenología, no encontramos razones por las cuales podemos afirmar que esta noología sea una fenomenología.

Ahora bien, es otro el caso si atendemos al método que el maestro donostiarra se sirvió para describir este acto, pues encontramos que está utilizando su método talitativo-transcendental.

9. Pero tras considerar a los estudiosos zubirianos, fuimos en busca de aclaración para el tercer nivel del método zubiriano en los mismos maestros de

éste, aquí consideramos, dado que así lo considera él mismo en su prólogo de la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, a Husserl y Heidegger.

En primer lugar, consideramos el influjo de Heidegger en el método zubiriano, y aquí encontramos —en el apartado correspondiente damos la justificación de esta interpretación— que las partes de la fenomenología heideggeriana: la construcción y la destrucción se dan como posibilidades en el método zubiriano. Esto se da en que fundamentan por qué utiliza el pensador español la historia de la filosofía, teología y ciencia como destrucción para construir su propio proyecto metafísico como una mostración del tras o radical de la realidad. Esta destrucción es incorporada por él como una mostración dialéctica de la utilización de la historia de la filosofía, teología y ciencia para mostrar la construcción que se va haciendo al hilo de esta destrucción y que es ir a parar a lo radical de la realidad tratada.

El caso con Husserl es distinto, pues con su fenomenología y pasos, se nos presenta el tercer nivel buscado. Contrastando el método zubiriano y el método husserliano encontramos que si consideramos en un nivel más profundo el método zubiriano se nos dan los pasos husserlianos como posibilidades sincréticas en el método zubiriano. Así mostramos que en el método talitativo-transcendental se dan dos epojés: una de instalación, gracias al método husserliano y otra *epojé* de permanencia que es la zubiriana. Dos reducciones, una, en la realidad y otra, en la inteligencia sentiente. Y la variación estructural dinámica, que aquí ya se justifica el diálogo entre filosofía y ciencia, que consideramos desde los primeros escritos zubirianos, y la descripción circular concéntrica, fruto del influjo orteguiano. Esta variación es el punto en el cual tanto la descripción, la función transcendental como ejercicio metafísico, lo talitativo-transcendental, son parte de esta variación estructural, y así se muestra su justificación y fundamentación. Pero también se llega a mostrar el punto enriquecedor que Zubiri aporta a una fenomenología en donde la variación estructural es un ejercicio metafísico, es decir, el método zubiriano conlleva en su interior un ejercicio metafísico el cual se muestra como variación estructural dinámica.

Con este contraste entre métodos, se nos presenta el método zubiriano no sólo como lo habíamos mostrado en los otros niveles, sino que se da como un modo de hacer fenomenología, distinto del husserliano y heideggeriano. El método talitativo-transcendental, con este tercer nivel, se desborda y se nos presenta como un modo de hacer fenomenología. Este desborde se debe a que ahora ya podemos justificar las afirmaciones zubirianas, y esto porque tenemos una fenomenología previa, que es husserliana, y que instala al filósofo easonense en lo real y físico, esta es la primera parte de su afirmación: de <<hacia las cosas>>, el siguiente desarrollo conlleva al método zubiriano, que no sólo se nos presenta talitativo-transcendental, sino que se desborda a una fenomenología que parte de los pasos husserlianos y los incorpora como posibilidades sincréticas para ir —de aquí la segunda parte de la afirmación— a <<desde las cosas>>. Este camino es un modo <<diferente>> de considerar los pasos fenomenológicos husserlianos y en los cuales Zubiri antepone un proyecto metafísico. Es decir, el método zubiriano es fenomenológico y le subyace un proyecto metafísico y dentro de este método, en la variación estructural, hay un ejercicio metafísico. En esto consiste el modo nuevo de hacer fenomenología en el método zubiriano.

10. Con esto concluimos que el método talitativo-transcendental nos ha resultado desbordado al considerar un nivel más profundo de este. Este desbordamiento es que este método talitativo-transcendental es un modo de hacer fenomenología. El método zubiriano no se circunscribe a lo talitativo-transcendental, sino que es un modo de hacer fenomenología.

Con esto, este trabajo ha sido una clarificación de la afirmación temprana de Zubiri: de <<hacia las cosas>> a <<desde las cosas>>. Esta afirmación encierra lo que su desarrollo doctrinal y metódico nos muestra como un proyecto metafísico, y en cuanto método, una fenomenología diferente a la husserliana y la heideggeriana.

11. Cabe señalar que para mostrar si el método zubiriano es una fenomenología y si es cómo se da, no fue pertinente remitirse al modo en Heidegger y Nicol interpretan qué es la fenomenología mediante ir mostrando la raíz de la palabra. Sea para proponer una interpretación como la que hace

Heidegger en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* o en la conferencia *Discurso sobre el método* de Eduardo Nicol¹⁰³⁰; donde interpreta un modo de entender qué significa la fenomenología, no sólo como la presenta Husserl, sino como la han venido ejerciendo la misma filosofía y el hombre cotidiano a partir del análisis de la palabra. En cambio nosotros no recurrimos a este análisis de la palabra, sino que metódicamente contrastamos lo que el mismo método zubiriano nos muestra y las fenomenologías de sus maestros. Este contraste nos permitió concluir que los rasgos fenomenológicos que hubimos localizados en lo talitativo-transcendental se decantan en un modo de hacer fenomenología con sus caracteres propios en comparación de los maestros fenomenólogos.

12. Con esta mostración del método zubiriano se puede concluir que el fundamento tratado por Heidegger, como un alcanzar el fundamento de todo y que no se circunscribe en un conocer conceptual, sino como un estar y una actitud, se le puede adjudicar al pensamiento zubiriano respecto a que este estar es en lo real y físico, y la actitud es lo radical de lo real y físico, por lo que el fundamento de este pensamiento, desde una lectura heideggeriana, radicaría en que se funda en lo real y físico como producto de un método husserliano y que continua en esta fundamentalidad en un método zubiriano. Es decir, el fundamento del pensar zubiriano radica en la instalación y permanencia en lo real y físico de la cosa, esto se hace por el método zubiriano como una fenomenología. Así, la radicalidad de lo real y físico que señala él mismo, se nos presenta como producto de un modo de hacer fenomenología zubiriano, y como el fundamento de su pensamiento. Es decir, lo real y físico, como fundamento de esta filosofía, es producto del método fenomenológico zubiriano. A partir de este fundamento puede el maestro easonense presentar las dos afirmaciones que se considera radicales y vertebrales de su pensamiento: ante una logificación de la inteligencia, una inteligencia sentiente, y ante una entificación y sustancialidad de la realidad,

¹⁰³⁰ La justificación que hace Nicol de responder a la pregunta por el significado de fenomenología lo declara así: <<Podemos extraviarnos en las ramificaciones de la fenomenología si no regresamos a la raíz. Pero no a la raíz entendida como la esencia común a todas esas variadas doctrinas que ostentan el título de fenomenología, sino a la raíz de la palabra, que por ahí es posible que descubramos lo radical del asunto. ¿Qué significa fenomenología? >>. Eduardo Nicol. <<Discurso sobre el método>>. En: Antonio Ziriñ Quijano (Estudio introductorio y selección de textos). *La fenomenología en México. Historia y antología*. México: UNAM, 2009, p.311-324

propone una realidad sustantiva como estructura dinámica. Estas afirmaciones son las tesis zubirianas cuya justificación vertebran el desarrollo de su pensamiento maduro: <<Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega. Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el logos. >>¹⁰³¹ En Ambas afirmaciones se parte de una realidad física y se mantiene en ella. Este mantenerse es precisamente por una fenomenología de corte zubiriano que da cuenta de estas afirmaciones.

De ahí que el desarrollo y justificación de estas afirmaciones, en noología y metafísica, sean también el despliegue, congénere con este desarrollo, de su método talitativo-transcendental. Pero a la noología y al ejercicio metafísico les antecede y subyace una metafísica intramundana como proyecto. Caso que también le subyace al método talitativo-transcendental este proyecto. Por lo cual, la congenidad de desarrollo entre estas reflexiones filosóficas y el método les subyace una metafísica intramundana como proyecto, que fue gestionándose a partir de sus cursos posteriores a *Naturaleza, Historia, Dios* y cuyo proyecto es anunciado de un modo implícito en *Sobre la esencia*. A partir de este trabajo se puede mostrar esta congenidad de desarrollo.

Ahora bien, como ya hemos tratado en este trabajo, lo real y físico le antecede, primero, en cuanto significado, un proyecto metafísico intramundano, pues la realidad que presenta el pensador donostiarra conlleva una concepción que responde a una metafísica como proyecto, no es una concepción cotidiana que podíamos tener de la realidad, sino que su sentido lo adquiere por una metafísica como proyecto. Es decir, el <<de suyo>> es algo que le da una metafísica, en este caso zubiriana. De un modo parecido acontece con lo físico, pues no tiene el sentido que adquiere con la ciencia moderna, sino que permanece con un sentido griego clásico. Segundo, en cuanto método, le antecede a estas categorías una fenomenología husserliana, en cuanto ésta le permite al maestro español atenerse a lo esencial de la cosa. Qué sea esto real y físico, es parte de la metafísica como proyecto. Que lo real y físico sea lo radical de la cosa, es parte de una fenomenología husserliana aplicada a la cosa. El

¹⁰³¹ IL p.50

mantenerse en lo real y físico y vislumbrar qué sea transcendentamente, esto ya es parte del método zubiriano, tanto como una fenomenología que le permite permanecer en esto real y físico, así como en un ejercicio metafísico que se desarrolla como talitativo-transcendental para mostrar descriptivamente las estructuras talitativas y transcendentales de lo real. Pero esto real es físico, y por lo tanto, lo que se diga de esto real tendrá el carácter de físico. Por eso para el filósofo easonense lo transcendental y lo talitativo es físico, por el carácter que lo real tiene como físico.

13. Ya mostrado que el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología, esto nos permite aclarar los nudos que al ir mostrando los otros niveles metódicos se nos presentaron en el mismo pensamiento zubiriano. Es el caso de lo físico, que le dedicamos un apartado, y en el cual cuestionamos que el pensador donostiarra no aclara qué entienda en su radicalidad por físico, y que retoma en cierto modo del pensamiento griego. Este nudo queda aclarado cuando ya vislumbramos el método entero, pues ante esta mostración podemos afirmar que esta falta de aclaración por lo físico era porque ya partía de una fenomenología previa, y que ya instalado ejecutaría un modo de hacer fenomenología, donde lo físico conllevaría el mantenimiento en ella para el despliegue descriptivo fenomenológico zubiriano. Así con la aclaración de que el método zubiriano es un modo de hacer fenomenología se desatan los nudos que mostramos en este trabajo y que no pudimos desatar. Pareciera que hasta considerar el método zubiriano en su totalidad ya adquiere sentido el mismo pensamiento zubiriano y el método que fue desarrollando congéneremente.

Ante esto, podemos concluir que el método zubiriano considerado como un modo de hacer fenomenología ayuda a aclarar y desatar nudos del mismo pensamiento y método zubiriano que tras una lectura cronológica circular se nos ha presentado en su mostración. Esto justifica en cierta manera que la mostración y afirmación de este método como fenomenología no es tan errado, pues aclara los nudos de su pensamiento.

Uno de ellos es que al describir la intelección sentiente como un hecho, lo haga no sólo como descripción fenomenológica —en sus distinguos y descripción

de momentos y estructuras— sino que todo su método talitativo-transcendental aplicado en esta descripción posibilita interpretar por qué en la descripción del movimiento afirmativo y en los modos de la verdad y la falsedad no presente la mentira o la mala fe al momento de la afirmación como estructural del logos sentiente. Y esto porque lo que está describiendo es un hecho, dejando el modo en que concibe este hecho, el permanecer en lo físico y real de este acto, esto ya es una fenomenología que le permite describir este acto. Si el modo talitativo-transcendental de ir describiendo y concibiendo las categorías que intervienen en dicha estructura es lo aparente de esta mostración, es lo que subyace en ésta lo que hace que el acto descrito se circunscriba a lo físico y real de éste, y que por medio de los recursos fenomenológicos husserlianos sincréticamente incorporados hace que el método zubiriano considerado en su plenitud se nos presente como fenomenología. Por eso el hecho intelectual y su descripción en un primer momento metódico se desatiende —aunque no se deba considerar así, dado que el mismo pensamiento zubiriano considera la estructura inteligir-sentimiento-volición como una unidad estructural del hombre— de la volición y el sentimiento, porque el simple modo de considerar y describir el acto intelectual como hecho ya implica una fenomenología.

14. Ahora bien, se puede preguntar ¿qué método fenomenológico es este camino zubiriano? Si ya hemos mostrado que es posibilitación sincrética de la fenomenología husserliana, heideggeriana y orteguiana, entonces no es ninguno de estos métodos. Esto es porque el filósofo easonense toma como posibilidad estos métodos fenomenológicos y sincréticamente los dota como elementos constitutivos de su método. Todo esto lo hace para realizar su proyecto metafísico. Así, ni su proyecto es fenomenológico, sino metafísico, pero su método sí es fenomenológico en cuanto es un camino conformado por la posibilitación sincrética de las metodologías de sus maestros.

15. El aporte de este método zubiriano, en contraste¹⁰³² con el husserliano, heideggeriano y orteguiano, radicaría, en primer lugar, en que incorpora la talidad

¹⁰³² Con este contraste queremos señalar que no estamos interpretando a un filósofo con otro o desde otro, sino contrastando sus respectivos métodos.

en la realidad distendida por el camino fenomenológico. Y con ello, ya en la variación estructural toma en consideración el conocimiento y la comprensión de las ciencias naturales, humanas, sociales y el arte —éstas se consideran como reflexiones—.

En segundo lugar, en el mismo camino fenomenológico zubiriano hay en la variación estructural dos actitudes: Una es la de retomar la talidad y el conocimiento que sobre ésta han dicho las reflexiones antes dichas, pero en segundo término, partiendo de esta talidad, hay un ejercicio metafísico que se expresa en la función transcendental y ésta en un acto intelectual. Es decir, la variación estructural contiene como parte suya un ejercicio metafísico.

En tercer lugar, este camino fenomenológico es un permanecer en lo físico y real de la cosa en que se va a conocer y comprender el trans. Esto es posible por las *epojés* y la reducción por las cuales al describir la estructura, ésta es real y física. Este mantenerse en lo real y físico posibilita decir a el maestro español que su metafísica es una física de lo trans. Esto es precisamente lo que él recalca en el transcurso de su obra madura, este ateniimiento a lo real y físico para mostrar en ésta su transcendentalidad.

De aquí la diferencia entre proyectos y métodos fenomenológicos del filósofo easonense y sus maestros fenomenólogos, aunque en el método zubiriano se plasme una posibilidad sincrética de algunos elementos de los métodos fenomenológicos de sus maestros, este método zubiriano es distinto por el sólo hecho de constituirse de posibilidades sincréticas y de un ejercicio metafísico en su seno —aunque cabe señalar que para que se de este ejercicio metafísico se considera la talidad y con ello su conocimiento por otras disciplinas—.

En cuarto lugar este método zubiriano denota que se puede partir de un método fenomenológico husserliano —se podría plantear que desde una fenomenología heideggeriana y orteguiana se puede partir para un nuevo método, nada más que como ya vimos las fenomenologías de estos filósofos son para proyectar sus filosofías, caso de la ontología fundamental y la vida respectivamente, por lo cual en Zubiri hay contraste, pues éste proyecta una metafísica, es decir, son caminos para proyectos distintos— y pasar a proyectar

una metafísica, en la cual se presenta un nuevo método que sin negar el anterior, recupera sus elementos constitutivos como posibilidades sincréticas y conformar un nuevo modo de hacer fenomenología.

En quinto término, este método zubiriano es para un proyecto metafísico que se va desarrollando conforme se va desarrollando este método, es decir, si atendemos a su pensamiento fenomenológico y ontológico, veremos que su método talitativo-transcendental es aun insipiente, conforme va proyectando su metafísica va desarrollando este método, por lo cual el método fenomenológico zubiriano es congénere en desarrollo con el mismo proyecto metafísico, Aunque en sus primeros trabajos o cursos ya haya nociones y pretensiones de una metafísica intramundana, es hasta su pensamiento maduro donde se puede mostrar la congeneidad de desarrollo entre el método y su proyecto metafísico, y con ello sus reflexiones filosóficas.

Sexto término, la posible aplicabilidad de este método talitativo-transcendental recaería si lo consideramos como fenomenológico. Esto porque como ya justificamos, esta fenomenología metódica zubiriana expresa la descripción de la cosa real y física. Pero al momento de hacer la variación estructural dinámica se está en lo real y físico, en ninguno momento se abandona lo real y físico de la cosa. Esto lo garantiza la segunda *epoché* y la reducción de la cosa. Con ello tenemos que si consideramos lo talitativo y transcendental de esta cosa permanecemos en lo real y físico de la cosa, y esto porque no nos salimos de la reducción. Esta perpetúa reducción en lo real y físico en Zubiri es lo que posibilita que la talidad y la transcendentalidad de la cosa sea real y física. Esto que podría considerarse baladí es en opinión de Conill, que considera no está fenomenología, sino lo físico como método zubiriano, el aporte y punto de discusión al pensamiento posmetafísico. Este aporte zubiriano radica en una física filosófica que posibilita el atenuamiento a la <<tierra>> y no pensamientos extra mundanos. Esto que comenta Conill puede ayudarnos a justificar que el método zubiriano, al momento de hacer la variación estructural dinámica se considera la talidad y a partir de ahí, y en función transcendental, se instala en la transcendentalidad, no se está abandonando lo físico y real de la cosa. Para

ejemplificar esto, tenemos los análisis o descripciones que hace el pensador donostiarra del tiempo, la materia o el espacio, donde en ningún momento abandona lo físico y real, y donde estas categorías resultan ser dimensiones reales: físicas y reales de la cosa, donde la cosa real no está en <<el espacio>>, sino que es espacial, donde la cosa real no está en <<el tiempo>>, sino es temporal y temporea.

Es decir, si aplicamos este método fenomenológico zubiriano a alguna cosa se pretende —al menos es lo que muestra hacer el mismo pensador easonense con las realidades que analiza— que en su variación estructural permanezcamos en lo físico y real de ésta, y que por lo tanto su talidad y transcendental sea física. Nada más que una física talificada y transcendental. Es decir, la cosa en la variación estructural se le ejercería una metafísica que implicaría un previo despliegue fenomenológico zubiriano.

Ahora bien, el punto creativo de este método fenomenológico zubiriano para nuestra aplicabilidad recaería en el segundo momento de la variación estructural dinámica, y que consiste en la función transcendental. Aquí yace el punto creativo de este método, porque si bien, esta función transcendental es llevada a cabo por el acto intelectual —al menos así lo hemos interpretado desde el pensamiento zubiriano— es el momento de la razón sentiente, que es el conocimiento, donde radicaría esta función transcendental. Es la parte del conocimiento filosófico, que se expresaría en la función transcendental, donde radicaría la creación. Esta creación es, en los términos zubirianos, de irrealidad, no arreal. Esta irrealidad como concepción es concepción de transcendentalidad a partir de la talidad. De aquí que, la creación radicaría en la concepción, desde la irrealidad en la realidad de la cosa, de la transcendentalidad. Para esto se necesita de una creación conceptual que diera expresión de la realidad en cuanto realidad. Hay que recordar que esta irrealidad zubiriana se da en la realidad y es ejercida por la misma inteligencia. Por lo cual, la instalación a la transcendentalidad que por función transcendental se da, es en su acto intelectual, conocimiento filosófico que implica la creación conceptual como irrealidad en la cosa real y física. Esta es la creación que nos invita a ejercer el método fenomenológico zubiriano.

16. Después de haber presentado de un modo conclusivo los aportes del método fenomenológico zubiriano hay que señalar que este modo de hacer fenomenología no puede ser considerado desde lo que se ha presentado a partir del 2003 como el <<nuevo Husserl>> ni desde lo que se ha llamado las fenomenologías del cuerpo y carne, ni del giro teológico de la fenomenología, y esto porque, si bien, Zubiri fue estando al tanto de las publicaciones husserlianas —de lo que éstas junto a la interpretación heideggeriana han constituido el <<Husserl convencional>>— y los cursos de Heidegger que pudo traer de su viaje a Alemania, así como del magisterio y contacto que Zubiri tuvo con Ortega antes de su viaje a Friburgo y Berlín, es pertinente concluir, y a partir de estos contactos sobre el quehacer filosófico de sus maestros, que estas líneas fenomenológicas, antes señaladas, no se aplican al método zubiriano. Es decir, no se puede pretender encontrar influjo de estas líneas fenomenológicas en el despliegue metódico zubiriano, pues, como ya hemos señalado, sus biógrafos nos posibilitan afirmar que el maestro donostiarra tuvo el contacto con sus maestros fenomenólogos como ya hemos indicado. Así que si en la misma filosofía zubiriana, y no en su método, se interpreta una posición del cuerpo y la historia como momentos estructurantes de una realidad con inteligencia sentiente, una volición y un sentimiento, y que es el hombre, no es por influjo de una línea fenomenológica, sino que los mismos derroteros metódicos hicieron que el pensador easonense proyectará la estructura del hombre así. Así puede ser muy tentador afirmar que Zubiri tenía noticia de lo que se llama el <<nuevo Husserl>>, pero ante esto no podemos ni afirmar ni negar que el filósofo donostiarra haya tenido acceso a los inéditos husserlianos, lo que sí sabemos es que pudo reflexionar sobre las obras públicas de Husserl.

17. De las cuatro interpretaciones sobre el pensamiento zubiriano que ha presentado Diego Gracia ¿dónde podría ubicarse este método que hemos mostrado? En primer lugar, este método, tanto talitativo-transcendental, como en su mostrarse como un modo de hacer fenomenología, no ha sido mostrado, ni por los zubirianos, ni zubiristas. Así que desde estas interpretaciones, no hay por parte de estos intérpretes una demostración de este método zubiriano, a lo más que han

mostrado son los recursos metódicos, sin la línea talitativo-transcendental, ni el soporte fenomenológico que hemos dado cuenta.

En segundo lugar, si queremos sustentar este método que hemos mostrado, desde una interpretación zubiriana, no lo hemos realizado por la justificación de que para mostrar este método no hemos partido de una interpretación dada, sino que hemos interpretado al hilo de una lectura y consideración cronológica circular, donde partimos de los primeros escritos disponibles, y fuimos siguiendo el desarrollo método y reflexivo zubiriano hasta sus últimos escritos. Después fuimos de estos últimos a los primeros para ir desatando los nudos que el mismo seguimiento cronológico nos fue mostrando. De aquí que, lo circular nos fue ayudando a ir mostrando el método zubiriano. La interpretación de esta obra fue al hilo de una lectura cronológica circular donde el objetivo fue mostrar su método. Pero, si tomábamos una interpretación ya dada para ir siguiendo el desarrollo metódico, entonces no podríamos haber mostrado desde su mismo desarrollo zubiriano su método. Hubiéramos condicionado, por una interpretación dada, la mostración metódica.

Al omitir estas interpretaciones, en este trabajo, nos ha permitido concluir dos afirmaciones de las muchas que hemos ido mostrando en este apartado y a lo largo de este trabajo: primero, que el pensamiento y el método zubiriano son congéneres en desarrollo, y segundo, que el método talitativo-transcendental, que no ha sido mostrado por los interpretes zubirianos, es un modo de hacer fenomenología con claras influencias husserlianas, heideggerianas y orteguianas. Pero que éstas, como posibilidades sincréticas en el desarrollo método zubiriano, fueron decantándose en un modo de hacer, por parte del filósofo easonense, un <<modo>> de hacer fenomenología, que si le queremos colocar nombre, podría nombrarse como una fenomenología zubiriana, en cuanto al método que está desarrollando, no como filosofía, pues ésta es una metafísica intramundana.

18. Al ir haciendo una lectura cronológica circular de la obra zubiriana como la hemos hecho, podemos afirmar que éste pensador hace con su noología y metafísica intramundana: una metafísica del sentir y de lo físico respectivamente, y que el camino que toma es talitativo-transcendental como un modo de hacer

fenomenología. Así tenemos que la metafísica del sentir que se nos ha presentado como noología es plasmado desde un método talitativo-transcendental. La metafísica intramundana o física trans, y su apertura a una extramundana, se despliegan desde un camino talitativo-transcendental. Así la metafísica de lo físico y del sentir se desarrollan congéneremente por un camino fenomenológico.

19. Con esta demostración de este método como un modo de hacer fenomenología también se nos ha hecho patente dos influencias que quedan marcadas y subsumidas en el mismo método. Estas son la ciencia fisicomatemática que acompaña a todo el pensamiento zubiriano, desde su etapa fenomenológica, ontológica y madura. Es de resaltar que esta subsunción no sólo queda plasmada en la talidad de lo real como explicación, entre otras, de la física. Sino que en su noología el puesto de la matemática y física es parte del despliegue del logos sentiente, en cuanto a la postulación de realidad matemática, hasta la razón sentiente con la explicación y comprensión física-matemática de <<la >> realidad. Es decir, la ciencia física-matemática es imprescindible en la misma realización de la metafísica intramundana. Con ello deja mostrar que las ciencias físico-matemáticas son no sólo un influjo constante la obra zubiriana, sino que son parte de su filosofía.

Una segunda influencia es la marcada fenomenología real u <<objetiva>> de *Investigaciones lógicas* que posibilitan la distinción y descripción dentro del método zubiriano. Esto que sus intérpretes como Pintor Ramos —le acusa una fenomenología objetiva— y Serrano de Haro —le interpreta una fenomenología <<archiesencial>>— han afirmado como la fenomenología en la que se atuvo Zubiri como superación e interpretación, es para nosotros una fenomenología subsumida en su obra madura como recurso metódico. Pero además hemos mostrado que no sólo esta fenomenología <<objetiva>> se da en su pensamiento, sino que la fenomenología de *Ideas I* es subsumida e interpretada como modo sincréticamente posible para desarrollar su metafísica intramundana. Así tenemos tres fenomenologías que se encuentran en su método: la de instalación, el momento fenomenológico como descripción de la cosa y la fenomenología interna

que subyace a todo el desarrollo de su método maduro. Ésta fenomenología es la que es sincrética como posibilidad de desarrollo de su metafísica.

Pero aunado a este influjo fenomenológico husserliano, también hemos mostrado el influjo fenomenológico heideggeriano y orteguiano como modos metódicos en que fue desarrollando su método. Es decir, este influjo fenomenológico es a modo de recurso método, por lo cual son llevadas a cabo en favor de la fenomenología subyacente del método zubiriano.

Estos influjos nos permiten afirmar que la fenomenología tanto de corte husserliano, como heideggeriano y orteguiano fueron parte del mismo desarrollo metódico del pensamiento zubiriano. Aquí cabe aclarar que este influjo fenomenológico se deja mostrar en su línea metódica, si bien, se puede plantear la discusión y crítica a la fenomenología que realizó Zubiri en su obra, y acaso la sombra filosófica que tanto Husserl y Heidegger proyectan cuando Zubiri desarrolla su obra —como una interpretación y crítica a estas filosofías—, esto lo hace en su doctrina, pero no hace el caso para su aspecto metódico, que en éste sí hay un influjo.

Con esto podemos ya afirmar que en el pensamiento zubiriano desde su etapa fenomenológica hasta la metafísica se deja mostrar como un constante apertura a lo físicomatemática y a lo fenomenológico. Esto que pudiera parecer claro tras una revisión de esta obra, no lo es si consideramos que este influjo, sea en forma de crítica o subsunción, se da tanto doctrinal como metódicamente. Son estas dos líneas físico matemático y fenomenológico que permiten desarrollar desde sus etapas tempranas la metafísica zubiriana.

20. Si nos retrotraemos al objetivo de este trabajo y que fue analizar si el método zubiriano es talitativo-transcendental y con ello si esto implica que sea o no un método fenomenológico. Podemos concluir que este trabajo ha arrojado que este método se muestra, así lo hemos interpretado, como talitativo-transcendental, pero que si nos detenemos en su despliegue interno se nos ha mostrado como un nuevo modo de hacer fenomenología, por lo cual el objetivo de este trabajo confirma que este método que en apariencia puede ser considerado como talitativo-transcendental es un modo de hacer fenomenología, no al modo

husserliano, heideggeriano u orteguiano, sino de que un modo sincrético partiendo de estas propuestas metódicas y desarrollándose como un modo distinto de hacer fenomenología.

21. Ahora bien, no por este modo de hacer fenomenología se puede afirmar que Zubiri instaure una nueva fenomenología, sino que ejecuta un modo distinto, en su camino reflexivo, de proceder fenomenológicamente, aunque Diego Gracia propugne una fenomenología radical zubiriana a partir de su noología, pero como ya tratamos en este trabajo, no hay razones suficientes para justificar que la noología sea un modo de hacer una fenomenología, no porque Zubiri criticó las categorías que emplea Husserl para ir desarrollando su fenomenología sea objetiva y después, transcendental y genética, no por esto, la noología es una nueva fenomenología, sino que la crítica zubiriana a las categorías husserlianas y heideggerianas que decantan en sus métodos, es para deslindarse de estos proyectos filosóficos e ir desarrollando su propio proyecto metafísico; él no niega ni afirma la fenomenología en cuanto filosofía, ni en cuanto método, sino lo que critica por falta de radicalidad son las categorías que conforman las filosofías como cuerpos doctrinales de sus maestros. Por esto este pensador español no propone con su noología una fenomenología, pero al ir mostrando ésta, ya aquí sí hay un empleo de un modo de hacer fenomenología. Por lo tanto, el modo de hacer fenomenología en este pensador recae en su método y no en su doctrina, pues ésta quiere desarrollarse como metafísica. El asunto está en que no quiere proyectar una nueva fenomenología o que critica a la fenomenología de sus maestros para instaurar una radical, sino que su proyección es una metafísica, y la crítica radica para distanciarse de las categorías de sus maestros.

REFERENCIAS HEMEROBIBLIOGRÁFICAS

AUBENQUE Pierre. *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012, p.109

ARENDRT Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002, p.366

BAÑÓN PINAR Juan. *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999, p.267

----- . *La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri*. En: Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 1991, Volumen 18, p. 65-80

----- . *Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 1992, Volumen 19, p. 287-312

BEORLEGUI Carlos. *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao, Universidad de Deusto, 3ª. Edición. 2009, p.523

BLUMENBERG Hans. *Descripción del ser humano*. Trad. Griselda Mársico. Argentina: F.C.E. 2011, p.687

CABANCHIK Samuel Manuel, <<La cuestión del método en Filosofía>> En: Óscar Nudler (edición) *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 2010, p.255-281

CALVO MARTÍNEZ, Tomás, <<La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega>> en: *Daimon, Revista de Filosofía*, no. 21, Universidad Complutense, 2000, p. 21-38

CEREZO GALÁN Pedro. <<Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri >>. En: Jorge J. E. Gracia (edición) *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p.255-292

----- . <<Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri>> en: Javier Murgueza, Jesús Conill, Antonio Ferraz y otros. *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid. Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, 1995, p.221-254

CONILL Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988, p.351

COROMINAS Jordi. *Ética Primera. Aportaciones de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p.405

COROMINAS Jordi y Joan Albert Vicens. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, Taurus Ediciones, 2006, p.887

DERRIDA Jacques. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Edición por Javier Bassas Vila. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015, p. 318

ELLACURÍA Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador. UCA Editores, 1999, p.606

—————. *Escritos filosóficos II*. El Salvador. UCA Editores, 1999, p.664

—————. *Escritos filosóficos III*. El Salvador. UCA Editores, 2001, p.450

ESPINOZA LOLAS Ricardo A. <<” ¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?” La crítica de Zubiri a “*Sein und Zeit*” >> en: Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 2004, Volumen 31, p. 201-249

FINK Eugen. << ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? >> Trad. Raúl Iturrino Montes. En: *Diálogos*. Revista del departamento Universidad de Puerto Rico. Año XXV. No 56. Julio 1990, p.167-184

FOLLESDAL Dagfin. *El concepto de Lebenswelt en Husserl*. Trad. Sergio Sánchez Benítez. S/d.

GALLAGHER Shaun y Zahavi Dan. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. Madrid: Editorial Alianza, 2014^{2ed.} P. 367

GAOS José. *2 Exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*. México. F.C.E. 1945.

—————. << Notas sobre Husserl>> y <<La *Lebenswelt* de Husserl>> en: *Ídem. Obras completas X*. México, UNAM, 1999, p.65-78

—————. *Introducción a la fenomenología*. Seguida de *La Crítica al psicologismo en Husserl*. Madrid. Ediciones Encuentro, 2007, p.159

GARCÍA-BARÓ Miguel. *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*. Madrid, Editorial Trotta, 2012, p.221

GONZÁLEZ Antonio. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid. Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri. 1997, p.198

GRACIA Diego. <<Religación y religión en Zubiri>> en: Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p.491-512

----- . <<La madurez de Zubiri (1960-1983). Capítulo 30 >> En: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.713-750

----- . <<Zubiri en gestación (1930-1960). Capítulo 13. >> En: Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.) *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Editorial Cátedra, 2009, p.391-415

----- . *Zubiri, treinta años después*. Sesión en la FXZ del 11 de marzo de 2014, p. 26

----- . *Zubiri en los retos actuales de la Antropología*. Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 2004. Volumen 36, p. 103-152

----- . *Ciencia y filosofía*. The Xavier Zubiri reviews a publication of The Xavier Zubiri Foundation of North America, 2004, Volumen 6, p. 9-28

GRACIA Jorge J.E., *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México, UNAM, 1998, p.536

HABERMAS Jurgen. *¿Para qué aún filosofía?* Trad. José María Cabañes. Teorema IV/2. 1975, p. 206

HEGEL G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid, ABADA Editores/UAM Ediciones, 2010, p.1007

-----*Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, C.F.E. 2012, p.483

HEIDEGGER Martín, *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti C; Buenos Aires, Editorial Biblos. Biblioteca Internacional Martín Heidegger, 2006, p.414

----- . *Caminos de bosque*. Versión. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.279

- . *Conceptos fundamentales* [Curso del semestre de verano Friburgo, 1941] Trad. Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p.182
- . *De camino al habla*. Versión castellana Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987, p.246
- . <<Die Technik und die Kehre>>. Traducción Salvador Mas Torres. En: *Anales del Seminario de Metafísica* No. 24-1990. Madrid. Ed. Universidad Complutense, p.129-162
- . *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder, 2008, p.142
- . *El concepto de tiempo* (Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924). Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2001, p.69
- . *Ejercicios en el pensamiento filosófico. Ejercicios en el semestre de invierno de 1941-1942*. Trad. J. Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2011, p.191
- . *Estudios sobre mística medieval. [Agustín y el neoplatonismo. Lección impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1921.] Y [Los fundamentos filosóficos de la mística medieval. Notas de trabajo y esbozos para una lección no impartida, 1918-1919.]* Trad. Jacobo Muñoz. México: F.C.E. 1999, p.202
- . *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y Jorge Acevedo, Chile, Editorial Universitaria, 2007, p.320
- . *Hitos*, Versión. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p.392
- . *Identidad y diferencia*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, p.191
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2002, p.117

—————. *Introducción a la fenomenología de la religión* [Curso de Friburgo, semestre de invierno 1920-1921] Trad. Jorge Uscatescu, México, Ediciones Siruela/F.C.E. 2008, p.183

—————. *Introducción a la filosofía* [Curso de Friburgo, semestre 1928-1929] Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p.469

—————. *Introducción a la investigación fenomenológica* [Curso de Marburgo, semestre de invierno 1923-1924] Trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p.318

—————. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, p.189

—————. *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. Gred Ibscher Roth, México, F.C.E., 1996, p.231

—————. *La historia del ser. I. La historia del ser [Seyn] (1938/40) 2. Koinon de la historia del ser [Seyn] (1939/40)* Trad. Dina V. Picotti C; Buenos Aires, Editorial Biblos. Biblioteca Internacional Martín Heidegger, 2011, p. 277

—————. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (Semestre de posguerra de 1919). Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2005, p.165

—————. *Lógica. La pregunta por la verdad* [Curso de Marburgo, semestre de invierno, 1925-1926] Trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p.328

—————. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [Curso de Friburgo, semestre de invierno 1929-1930] Trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p.446

—————. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. [Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927] Trad. Juan José García Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p.402

—————. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. [Lecciones de verano de 1923 en Friburgo] Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p.154

—————. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2011, p.229

—————. *Preguntas fundamentales de la Filosofía. <<Problemas>> selectos de <<lógica>>*. [Curso de Friburgo, semestre de invierno 1937/1938.] Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada, Editorial Comares, 2008, p.211

—————. *Principios metafísicos de la lógica*. [Curso de Marburgo, semestre de verano, 1928] Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, p.266

—————. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara. Madrid, Alianza Editorial, 2014, p.277

—————. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, [Curso de Marburgo, semestre de verano, 1925] Trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p.412

—————. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p.233

—————. *Seminarios de Zollikon*, Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Herder, 2013, p.450

—————. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2012, p.490

—————. *Tiempo e historia*. Edición y traducción: Jesús Adrián Escudero. Madrid, Editorial Trotta, 2009, p.110

HENRY Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, p.345

—————. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p.233

—————. *Fenomenología de la vida*. Trad. Mario Lipsitz. Argentina: Prometeo Libros, 2010, p.165

—————. *Fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. Trad. Stefano Cazzanelli. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013, p.51

—————. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Trad. Juan Gallo Reyzábal. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007, p.302

—————. <<Filosofía y subjetividad>> en: André Jacob (Dir.) *El universo filosófico*. Madrid. Akal, 2007, p.76-77

—————. *Genealogía del psicoanálisis*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis. 2010, p.350

—————. *La esencia de la manifestación*. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2015, p. 702

----- (Entrevista) *Una trayectoria filosófica*. Trad. Roberto Ranz. Ápeiron. Estudios de filosofía. No. 2. 2015, p. 260-267

—————. (Entrevista) La subjetividad originaria. Trad. Roberto Ranz. Ápeiron. Estudios de filosofía. No. 2. 2015, p. 238-243

HERING Jean. *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*. Trad. Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro, 2004, p. 100

HILDEBRAND Dietrich von. *Ética*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p. 462

—————. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Trad. Juan Miguel Palacios. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006, p. 218

—————. *¿Qué es filosofía?* Trad. Araceli Herrera. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 227

HOYOS Luis Eduardo, <<Trascendental>>. En: Juliana González y Eugenio Trías (edición) *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 65-96

HUSSERL Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

—————. *Investigaciones Lógicas, 2*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

—————. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Trad. Antonio Zirión. México, 1990, UNAM, p. 183

—————. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*.

Trad. José Gaos. Nueva edición y refundición integral de Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, FCE/ UNAM, 2013, p. 808

—————. *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n.* Trad. Antonio Ziri3n Quijano. M3xico: UNAM, 1997, p. 512

—————. *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro tercero: La fenomenolog3a y los fundamentos de las ciencias.* Trad. Luis E. Gonz3lez. M3xico: UNAM, 2000, p. 157

—————. *Invitaci3n a la fenomenolog3a,* Barcelona, Ediciones Paid3s, 2001, p. 142

—————. *Las conferencias de Londres. M3todo y filosof3a fenomenol3gicos.* Trad. Rams3s Leonardo S3nchez Soberano, Salamanca, Ediciones S3gueme, 2012, p. 174

—————. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog3a transcendental.* Trad. Jacobo Mu3oz y Salvador Mas, Barcelona, Editorial Cr3tica, 2000, p. 366

—————. *La filosof3a, ciencia rigurosa.* Trad. Miguel Garc3a-Bar3, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, p. 87

—————. *La filosof3a, ciencia estricta.* Trad. Elsa Tabernig. Argentina: Terramar Ediciones, 2007, p. 124

—————. *La idea de la fenomenolog3a. Cinco lecciones,* Trad. Miguel Garc3a-Bar3, Espa3a, F.C.E; 1982, p. 125

—————. *La idea de la fenomenolog3a.* Trad. Jes3s Adri3n Escudero, Barcelona, Editorial Herder, 2012, p. 173

—————. *Las conferencias de Paris. Introducci3n a la fenomenolog3a transcendental.* Trad. Antonio Ziri3n Q; M3xico, 2009, UNAM, p. 11

—————. *Lecciones de fenomenolog3a de la conciencia interna del tiempo.* Trad. Agust3n Serano de Haro, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 173

—————. *Renovaci3n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos,* Trad. Agust3n Serrano de Haro, Espa3a, Anthropos, 2002, p. 106

—————. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Trad. Jas Reuter, México, UNAM, 1980, p. 482

—————. *Meditaciones cartesianas*, Trad. Mario A. Presas, Madrid, Editorial Tecnos, 1986, p. 222

—————. *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México, F.C.E; 1996, p. 236

—————. *Lógica Formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México, UNAM, 2009, p. 422

—————. *La tierra no se mueve*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense, 2006, p. 59

HUSSERL Edmund. <<El origen de la geometría. Apéndice III, para el #9^a>> de: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón. Estudios de filosofía 4, p. 365-386

HUSSERL Edmund. *El espíritu común (Gemeingeist) I y II* (1921). Obra póstuma. Trad. César Moreno Márquez. Universidad de Sevilla, p.131-158

JASPERS Karl. *Filosofía I*. Trad. Fernando Vela. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1958, p. 557

—————. *Filosofía II* Trad. Fernando Vela. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente, 1958, p. 622

—————. *Cifras de la transcendencia* [lecciones de verano de 1961]. Trad. Jaime Franco Barrio. Madrid: Alianza Editorial. 1993, p. 137

KANT Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mass. Madrid, Mínimo Tránsito. A. Machado Libros, 2003, p. 536

—————. *Crítica de la razón práctica*. Trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 218

—————. *Crítica de la razón práctica*. Edición bilingüe alemán-español. Trad. Dulce María Granja Castro. México: F.C.E.: UAM: UNAM, 2011.

—————. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México, Taurus, 2011, p. 692

—————. *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Y Carta a Marcus Herz*. Trad. Jaime Vélez Sáenz y Guillermo Hoyos Vásquez. Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Biblioteca Filosófica, 1980, p. 88

LEVINAS Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 315

—————. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2004, p. 222

LOHMAR Dieter, <<El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 5, p. 9-47

LONERGAN Bernard, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Trad. Francisco Quijano, Salamanca, España, UI/Ediciones Sígueme, 1999, p. 950

LUENGO RUBALCABA Jorge. *Zubiri y Kant*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1998, p. 293

MARQUINEZ ARGOTE Germán, “*realidad*”, *historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 2006, Volumen 33, p. 145 - 180

—————. *Historia de la palabra posibilidad, desde sus orígenes indoeuropeos hasta X. Zubiri*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 2011, Volumen 38, p. 147 - 164

—————. *Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 1985, Volumen 12, p. 363 - 382

MERLEAU-PONTY Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones 62, 1986, p. 469

—————. *Lo visible y lo invisible*. Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Argentina: Nueva Visión. 2010, p. 271

—————. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Víctor Goldstein. Argentina, F.C.E. 2006, p. 85

—————. *La prosa del mundo*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1971, p. 219

-----*.El ojo y el espíritu.* Trad. Alejandro del Río Herrmann. Madrid, Editorial Trotta, 2013, p. 68

-----*.Elogio de la filosofía seguido del lenguaje indirecto y las voces del silencio.* Amalia Letellier. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2006, p. 95

MOLINA GARCÍA Diego, <<Inteligencia y función trascendental en Xavier Zubiri>> en: *Thémata. Revista de filosofía.* Núm. 24, 200, p. 167-168

MONDOLFO Rodolfo. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía.* Buenos Aires, EUDEBA Editorial, 1963, p. 262

MORAN Dermot. *Introducción a la Fenomenología.* Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones. España, Anthropos Editorial/UAM, 2011, p.494

MORENO César, *Fenomenología y filosofía existencial Volumen I: Enclaves fundamentales,* Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p.221

-----*.Fenomenología y filosofía existencial Volumen II: Entusiasmos y disidencias,* Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p.206

NICOL Eduardo. <<Discurso sobre el método>>. En: Antonio Ziriñ Quijano (Estudio introductorio y selección de textos). *La fenomenología en México. Historia y antología.* México: UNAM, 2009, p. 311-324

NICOLÁS Juan Antonio y Espinoza Ricardo (eds.). *Zubiri ante Heidegger.* Barcelona, Herder Editorial, 2008, p. 493

ORTEGA Y GASSET José. <<El tema de nuestro tiempo>> en: *Ídem; Obras completas Tomo III (1917/1925).* Madrid, Taurus, 2005, p. 559-652

-----<< ¿Por qué se vuelve a la filosofía?>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IV (1926/1931).* Madrid, Taurus, 2005, p. 322-346

-----<<La rebelión de las masas>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IV (1926/1931).* Madrid, Taurus, 2005, p.349-505

-----<< ¿Qué es el conocimiento? (Trozos de un curso)>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IV (1926/1931).* Madrid, Taurus, 2005, p.571-593

-----<<Historia como sistema>> en: *Ídem; Obras completas Tomo VI (1941/1955).* Madrid, Taurus, 2010, p. 45-81

----- . <<Ideas y creencias>> en: *Ídem; Obras completas Tomo V (1932-1940)*. Madrid, Taurus, 2006, p.678

----- . <<Sistema de la psicología>> en: *Ídem; Obras completas Tomo VII (1902/1925) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2010, p.429-534

----- . <<Sobre fenomenología>> en: *Ídem; Obras completas Tomo VIII (1926/1932) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2007, p.177-176

----- . << ¿Qué es filosofía>> en: *Ídem; Obras completas Tomo VIII (1926/1932) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2007, p.235-374

----- . << [¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo VIII (1926/1932) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2007, p.413-463

----- . <<Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933>> en: *Ídem; Obras completas Tomo VIII (1926/1932) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2007, p.555-659

----- . <<Teoría de las generaciones>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.3-7

----- . <<El método de las generaciones históricas>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p. 8-9

----- . <<Principios de metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.49-122

----- . <<Prólogo para alemanes>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.125-165

----- . <<El hombre y la gente [Conferencia en Valladolid]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.166-174

----- . <<Principio de metafísica según la razón vital [Lecciones del curso 1935-1936]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.185-200

—————. <<El hombre y la gente [Conferencia en Rotterdam]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p. 203-217

—————. <<El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p. 281-437

—————. <<La razón histórica [Curso de 1940]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.477-558

—————. <<La razón histórica [Curso de 1944]>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p.625-700

—————. <<La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva>> en: *Ídem; Obras completas Tomo IX (1933/1948) Obra póstuma*. Madrid, Taurus, 2009, p. 929-1174

PALACIOS Leopoldo-Eulogio. *El análisis y la síntesis*. Madrid: Ediciones Encuentro. 2005.

PAREDES MARTÍN María del Carmen. *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007, p. 305

PATOCKA JAN. *Introducción a la fenomenología*. Trad. Juan A. Sánchez. Barcelona: Herder, 2005, p. 277

—————. *El movimiento de la existencia humana*. Trad. Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro. 2004, p. 283

PINTOR-RAMOS Antonio, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 1996^{3a}, p. 148

—————. *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2006, p. 257

—————. *Realidad y sentido desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 319

-----.*Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 374

-----.*En las fronteras de la Fenomenología: La Noología de Zubiri.* Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1994, Volumen 21, p. 245-284

-----.*El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri.* Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1983, Volumen 10, p. 55-78

-----.*Los años de aprendizaje de Zubiri.* Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 2000, Volumen 27, p. 291-331

-----.*El lenguaje en Zubiri.* Universidad Pontificia de Salamanca. Cuadernos Salmatinos de filosofía. 1987, Volumen 14, p. 93-133

-----.*El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica.* Madrid: B.A.C. 1978, p. 52

PRESAS Mario A., <<Problemas metafísicos en la fenomenología de Husserl>>. En: Jorge J. E. Gracia (edición) *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 231-253

QUEPONS RAMÍREZ Ignacio, <<Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 9, 2012, p. 269-289

REINACH Adolf, *Introducción a la fenomenología.* Trad. Rogelio Rovira, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, p. 69

RESTREPO HERRERA Daniel. <<Husserl y el mundo de la vida>>. En: *Franciscanum.* Volumen LII. No.153. Enero-Junio de 2010. Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Facultades de Filosofía y Teología, p. 247- 274

RICHIR Marc. *Imaginación y Phantasia en Husserl.* Trad. Pablo Posada Varela. Eikasia. Revista de filosofía, año VI, 34 (septiembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>

-----.*Phantasia, imaginación e imagen.* Trad. Pablo Posada Varela. *Investigaciones Fenomenológicas*, n.9, 2012, 329-343

-----.*Leiblichkeit y Phantasia*. Trad. Pablo Posada Varela. Investigaciones Fenomenológicas, n.9, 2012, 349-365

----- . *El sentido de la fenomenología*. Trad. Pablo Posada Varela. Investigaciones Fenomenológicas, n.9, 2012, 311-328

----- . *El estatuto fenomenológico del fenomenólogo*. Trad. Pablo Posada Varela. Eikasia. Revista de Filosofía. N/d

ROMANO Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Trad. Fernando Rampérez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p.317

RUIZ FERNÁNDEZ José, *Sobre el sentido de la fenomenología*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p. 207

SÁEZ RUEDA LUIS. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 527

----- . *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona. Editorial Crítica, 2002, p. 478

SAHAGÚN LUCAS JUAN (Dir.). *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, p. 307

SAN MARTÍN Javier. *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988, p. 207

-----.*La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2008, p. 206

-----.*La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid, Editorial Trotta, 2015, p. 204

-----.*La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012, p. 217

----- . <<Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía>> en: *Investigaciones fenomenológicas* 5, p.225-253

----- . << La estructura de la reducción fenomenológica>>. En: Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (editores). *Fenomenología*

y *Ciencias Humana*. Congreso Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre de 1996. Universidad Santiago de Compostela. 1998, p. 131-145

SAN MARTÍN Javier y DOMINGO MORATALLA Tomás (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana*. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo, Madrid, Biblioteca Nueva. Fundación José Ortega y Gasset, 2010, p. 297

SARTRE Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Editorial Losada, 1988, p. 776

----- . *La trascendencia del Ego*. Trad. Oscar Masotta. Argentina: Ediciones Calden, 1968, p. 101

----- . *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Trad. Mónica Acheroff. Madrid: Alianza, 2012, p. 103

SCHELER Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós Editores-Fundació Blanquerna, 2001³, p. 758

----- . *Esencia y formas de la simpatía*. Trad. José Gaos. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2005, p. 349

----- . *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Argentino, Editorial Losada, 2003, p. 130

----- . *Los ídolos del autoconocimiento*. Trad. Vendrell Ferran. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, p. 40

SERRANO HARO Agustín de. *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 271

----- . <<Fenomenología y ontología>>. En: Ramón Rodríguez (editor) *Métodos del pensamiento ontológico*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 199-233

SOKOLOWSKI Robert. *Fenomenología de la persona humana*. Trad. Nekane de Legarreta Bilbao. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, p. 445

STEIN Edith. << ¿Qué es la fenomenología?>> en: *Ídem; Obras Completas III. Escritos filosóficos*, Madrid, Coeditores: Editorial Monte Carmelo, Editorial de Espiritualidad y Ediciones El Carmen, 2002, p. 549

STEIN Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta. 2004, p. 141

----- . *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Trad. Alberto Pérez Monroy. México: C.F.E. 2013, p. 553

SCHÜTZ Alfred. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Trad. Eduardo J. Prieto. Argentina: Editorial Paidós, 1972, p. 277

SZILASI Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Trad. Ricardo Maliandi. Argentina, Amorrortu editores, p. 181

VARGAS GUILLÉN Germán, *En torno a la fenomenología de la fenomenología: La pregunta por el método*, Universidad Pedagógica Nacional Bogotá, 2012.

VILLA SÁNCHEZ José Alfonso. *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés Editores, 2014, p. 328

----- . <<El orden transcendental en Zubiri>>. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, vol. LIV, núm. 158, julio-diciembre, 2012, p.19-51. Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529079002>

VILLORO Luis. <<La “reducción a la inmanencia” >>. En: Antonio Ziri3n Quijano (Estudio introductorio y selecci3n de textos). *La fenomenología en México. Historia y antología*. México: UNAM, 2009, p. 273-297

WALDENFELS Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Trad. Wolfgang Wegscheider, España, Ediciones Paidós, 1997, p. 191

----- . *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Edici3n de Gustavo Leyva. Madrid: Anthropos/Siglo Veintiuno Editores, 2015, p.333

WALTON Roberto J. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura Cali, 2015, p. 490

----- . *Los problemas últimos y la tradici3n filos3fica seg3n E. Husserl*. Revista del departamento de filosofía. Avatares filos3ficos #1, 2014, p.101-112

WOJTYLA Karol. *Persona y acci3n*. Trad. Rafael Mora. Madrid, Biblioteca Palabra, 2014, p. 430