

Trabajo de Fin de Máster

***LA REALIDAD VERDADERA
EN LA TRILOGÍA DE ZUBIRI***

Felipe Izquierdo Moreno

Dirigido por Jacinto C. Rivera De Rosales Chacón

Universidad Nacional de Educación a Distancia
Facultad de Filosofía
Máster en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad: Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo
Convocatoria: Septiembre de 2012

ÍNDICE

SIGLAS	4
INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE: HORIZONTE. DIMENSIÓN DIACRÓNICA	13
1. EPISTEMOLOGÍA DEL TÉRMINO HORIZONTE. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA EUROPEA	13
1.1. HORIZONTE DE LA MOVILIDAD (HORIZONTE GRIEGO)	15
1.2. HORIZONTE DE LA NIHILIDAD (HORIZONTE DEL CRISTIANISMO)	17
2. EL NUEVO HORIZONTE FILOSÓFICO	19
2.1. EL PROBLEMA DEL IDEALISMO	19
2.2.- “ZURÜCK ZU DEN SACHEN”	20
2.2.1. EL CONOCIMIENTO ES SENSIBLE. <i>SINNLICHKEIT</i>	20
2.2.2.- EL POSITIVISMO	21
2.2.3.- PRAGMATISMO	21
3. LAS TRES ETAPAS DE ZUBIRI DESDE LA CUESTIÓN: ¿QUÉ SON LAS COSAS?	22
3.1. ETAPA FENOMENOLÓGICA. HUSSERL	23
3.1.1. ORTEGA, EL PEDAGOGO QUE ADENTRÓ A ZUBIRI EN HUSSERL	23
3.1.2. ZUBIRI, ACERCÁNDOSE A LA FENOMENOLOGÍA SIENDO BRENTANO EL PUENTE DE PASO.	24
3.1.3. CONTENIDO CLAVE: LA OBJETIVIDAD PURA	25
3.1.4. EL ADVERSARIO DE ESTA ETAPA: IDEALISMO (SUBJETIVISMO).	26
3.2. ETAPA ONTOLÓGICA. HEIDEGGER	26
3.2.1. MOTIVO DEL CAMBIO DE ETAPA: EL CONCIENCIISMO EN QUE SIGUE MOVIÉNDOSE EL OBJETIVISMO.	27
3.2.2. EL ADVERSARIO: IDEALISMO (CONCEPTIVO).	30
3.3. ETAPA METAFÍSICA. ZUBIRI MADURO	30
3.3.1. ZUBIRI DESMARCÁNDOSE DE HEIDEGGER, <i>LA REALIDAD ESTA MÁS ALLÁ DEL SER</i> (NHD 240)	30
3.3.2. INTELIGENCIA SENTIENTE	32
3.3.3. EL ADVERSARIO: INTELIGENCIA CONCIPIENTE, LOGIFICACIÓN DE LA INTELIGENCIA Y LA ENTIFICACIÓN DE LA REALIDAD.	34
4. CONCLUSIÓN	34
SEGUNDA PARTE: ESTRUCTURA. DIMENSIÓN SINCRÓNICA. EN BUSCA DE LA REALIDAD VERDADERA	38
1. LA REALIDAD DE LA VERDAD. LA VERDAD REAL	41
1.1. “LA INTELECCIÓN HUMANA ES FORMALMENTE MERA ACTUALIZACIÓN DE LO REAL EN LA INTELIGENCIA SENTIENTE”	45
1.1.1. “...EN LA INTELIGENCIA SENTIENTE”. ¿DÓNDE ESTÁ PRESENTE LO REAL?	45

A) LA APREHENSIÓN	46
B) LA APREHENSIÓN DE LA REALIDAD	47
C) LA IMPRESIÓN DE REALIDAD, ESTRUCTURA DE LA IMPRESIÓN DE REALIDAD	51
1.1.2. “...LA MERA ACTUALIZACIÓN DE LO REAL...” ¿CUÁL ES LA ÍNDOLE ESENCIAL DE LA INTELECCIÓN HUMANA?	56
A) “ESTAR PRESENTE”	57
B) “LO REAL DESDE SÍ MISMO”	57
1.1.3. LA REALIDAD DE LA VERDAD, LA VERDAD REAL. ¿QUÉ ES FORMALMENTE QUE LO REAL ESTÉ MERAMENTE ACTUALIZADO “EN” LA INTELECCIÓN?	61
A) DESDE LA REALIDAD	62
B) DESDE LA INTELECCIÓN	63
C) DIMENSIONES DE LA VERDAD REAL. ¿CUÁLES SON LOS MOMENTOS ESTRUCTURALES DE ESE “EN”?	64
2. LA VERDAD DE LA REALIDAD	65
2.1. EL CAMPO DE REALIDAD	68
2.1.1. DESDE LAS COSAS REALES Y DESDE EL CAMPO (IL 28-32)	68
2.1.2. ESTRUCTURA DEL CAMPO DE REALIDAD	69
2.1.3. LO REAL CAMPALMENTE INTELIGIDO	70
2.2. LOGOS SENTIENTE	71
2.2.1. LO REAL CAMPALMENTE INTELIGIDO. ESTRUCTURA DINÁMICA	73
2.2.2. PLASMACIÓN DE LO QUE LAS COSAS REALES SON “EN REALIDAD”. ESTRUCTURA MEDIAL	76
2.2.3. VERDAD DUAL	77
A) ESTRUCTURA DE LA VERDAD DUAL	79
B) VERDAD REAL- VERDAD DUAL. UNIDAD	85
C) VERDAD, REALIDAD Y SER	86
3. LA REALIDAD VERDADERA	87
3.1. LA MARCHA INTELECTIVA	89
3.1.1. LAS COSAS DAN QUE PENSAR	90
3.1.2. LA RAZÓN ES DE LAS COSAS	90
3.1.3. RAZÓN Y PENSAR TIENE SU ORTO EN LAS COSAS REALES	93
3.1.4. LA RAZÓN ESTA DETERMINADA POR EL HACIA EN PROFUNDIDAD	93
3.2. EL CONOCIMIENTO	94
3.2.1. OBJETUALIDAD	95
3.2.2. MÉTODO	96
A) SISTEMA DE REFERENCIA	97
B) SU TÉRMINO FORMAL	97
C) EL MÉTODO COMO EXPERIENCIA	97
3.2.3. ENCUENTRO VERDADERO	98
A) VERIFICACIÓN	99
B) ESENCIA DE LA VERDAD EN ENCUENTRO	100

CONCLUSIÓN GENERAL **104**

BIBLIOGRAFÍA **115**

FUENTES PRINCIPALES	115
FUENTES SECUNDARIAS	115
FUENTES PARA ACERCARSE A XAVIER ZUBIRI	116

SIGLAS

Las obras de Xavier Zubiri se citan en el interior del texto conforme al siguiente sistema de siglas y ediciones:

- TFJ: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1923
- SPF I: “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 115 (1993), pp. 51-80.
- SPF II: “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 118 (1993), pp. 83-117.
- CCM: “Crisis de la conciencia moderna”, *La ciudad de Dios* 141 (1925) pp. 202-221
- FMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- FM: “Filosofía y metafísica”, *Cruz y raya*, 30 (1935), pp. 7-60.
- NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987
- SE: *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985
- CLF: *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980
- IRE: *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1991
- IL: *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982
- IR: *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983
- HV: *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999

INTRODUCCIÓN

El objeto de este Trabajo Fin de Máster es acercarnos al concepto de verdad en Zubiri. Dicho objetivo debe afrontarse desde la Historia de la Filosofía y, sobre todo, desde su trilogía, *Inteligencia y Realidad*. Hemos realizado un símil entre la Historia de la Filosofía y un museo para visualizar mejor las bases de nuestro objetivo.

¡Bienvenidos a la gran Galería artística de la Historia de la Filosofía dirigida por Zubiri! Acaban de entrar en el museo que esconde los misterios filosóficos que han preocupado y cuestionado a los protagonistas de la Historia de la Filosofía. En este museo, se encuentra el grandioso cuadro de la “República” de Platón; también, la “Metafísica” de Aristóteles, y así todas las grandes y pequeñas obras de la Historia de la Filosofía.

Este gran museo está dividido en galerías que van agrupando las distintas etapas y corrientes filosóficas. La primera gran galería de cuadros se denomina, *horizonte de la movilidad* o lo que es lo mismo, horizonte griego; el problema fundamental de la filosofía griega fue el devenir o el movimiento al que estaban sometido las cosas; y su gran cuestión, por qué cambian las cosas. En esta galería, aparecen cuadros de Anaximandro, donde defiende que el principio de todas las cosas está en el “*apeiron*”, es decir, lo “indefinido”; otro cuadro es el de Heráclito, donde sitúa el problema del movimiento entre lo permanente y lo cambiante; Parménides, también pinta una gran obra sobre el ser, como lo que “está ahí”; Demócrito apoyándose en el cuadro de Parménides plasma su propio cuadro dando respuesta a cómo es posible concebir un movimiento que conserve las características del ser de Parménides. Platón y Aristóteles

nos dejaron grandes lienzos los cuales han marcado de forma crucial a toda la Historia de la Filosofía posterior.

Por lo tanto, la primera galería está marcada por obras del horizonte de la movilidad tal como lo denomina Zubiri. Con la idea cristiana de creación se da comienzo a otra de las grandes galerías llamada *horizonte de la creación* u *horizonte de la nihilidad*. En este horizonte no se destaca el devenir y la movilidad como elementos fundamentales para comprender las cosas sino la nihilidad o la contingencia. Éste fue el horizonte en que se inscribió toda la metafísica occidental, desde San Agustín hasta Hegel.

En esta galería del horizonte de la nihilidad no se acaba el museo. Sorprendentemente, aparece otra sala, adornada de forma diferente a las anteriores; goza de mucha iluminación y belleza. A simple vista parece que trae aires nuevos a la tarea comprensiva de la historia de la filosofía. Esta novedosa galería se denomina, *Nuevo horizonte filosófico* o, en contraposición al idealismo de Hegel, “*Zurück zu de Sachen*” (vuelta a las cosas).

Nada más que vimos el nombre de la galería dijimos -¡Ésta es la que queríamos ver con más detalle!- El guía se giró hacia a nosotros y nos preguntó: -¿Están interesados en algún cuadro en especial? Contestamos – que nos gustaría contemplar algún cuadro de la verdad pintado por Zubiri-

El guía gesticuló arrugando su rostro expresándonos que eso no sería posible, nos explicó que el tema de la verdad en Zubiri no aparece en una obra exclusiva dedicada a esa cuestión, sino que está de forma secundaria en la trilogía de *Inteligencia y Realidad de Zubiri* porque lo que más resalta en dicha trilogía es el desarrollo de la *inteligencia*

sentiente, sin embargo, la verdad no se comprende sin la *inteligencia sentiente*. La verdad en Zubiri tiene carácter adjetival de la realidad inteligida sentientemente¹.

A la izquierda de la trilogía de Zubiri, esta la obra de Husserl, sobre todo, “*las Investigaciones Lógicas*” y a la derecha, lo nuclear de Heidegger. Esta fase de la galería, presenta las obras más relevantes para patentizar este nuevo horizonte filosófico. Este horizonte se va preguntar fundamentalmente, ¿Qué son las cosas? No va a cuestionar tanto su existencia sino su esencia.

Después de haber recorrido las tres galerías, le dimos las gracias al guía. Nos comentó que el director y realizador de este museo es Zubiri; de ahí la división de las galerías. Esta comprensión de la Historia de la Filosofía se basa en su libro, *los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. En él, presenta los dos horizontes primeros y la inteligencia sentiente como alternativa, es decir, como nuevo horizonte.

Este símil alegórico enmarca perfectamente el objeto del trabajo que es *acercarnos al concepto de verdad en Zubiri*. Los medios para lograr dicho objetivo son estudiar en profundidad la trilogía de Zubiri teniendo en cuenta las obras de influencia de Husserl y de Heidegger en Zubiri, las cuales nos permitirán acercarnos con contenido filosófico a la inteligencia sentiente que es la puerta para comprender la trilogía y así entender el concepto de verdad en Zubiri.

Por lo tanto, debemos ahondar en el concepto de inteligencia sentiente, también en el de realidad que está íntimamente unido a la inteligencia, en el logos y en la razón, tal como los comprende Zubiri en la trilogía, para concluir descubriendo el concepto de verdad.

El trabajo constará de tres partes. La primera con la misión de contextualizar el pensamiento de Zubiri, es decir, enmarcarlo dentro de un horizonte; es la dimensión

¹ A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad, Las bases de la filosofía de Zubiri*, UPSA, Salamanca, 1994, p. 17.

diacrónica. Trataremos cómo nace ese nuevo horizonte filosófico y su expresión en las tres etapas de Zubiri marcadas por un filósofo concreto y, también, por un adversario. Esta parte, será más breve que la segunda ya que no es el objetivo del trabajo.

La segunda parte intentará mostrar la estructura que da sentido a la cuestión de la verdad. Se caracteriza por su dimensión sincrónica desde el concepto que Zubiri tiene de la realidad verdadera. El estudio se hará desde la trilogía intentando desgranar su filosofía para llegar a la realidad de la verdad (inteligencia y realidad), a la verdad de realidad (inteligencia y logos) y a la realidad verdadera (inteligencia y razón). Ciertamente, aquí abordamos el principal objetivo del trabajo, acercarnos al concepto de verdad en Zubiri.

En la última parte, sacaremos las consecuencias de lo aportado por Zubiri al problema de la verdad. Será la conclusión y recapitulación de todo el trabajo.

Las claves desde las cuales debemos afrontar este Trabajo Fin de Máster son los principios hermenéuticos que deben estar presentes en todo momento para comprender la trilogía de Zubiri y sobre todo, este trabajo centrado en la verdad.

1.- Desde la actitud dialogante de Zubiri con las otras filosofías.

En el museo alegórico que hemos relatado anteriormente, se muestra el carácter dialogante de la filosofía de Zubiri. A la hora de elaborar su filosofía no la desarrolla desde el “autismo filosófico” sino desde la tradición filosófica. En los libros *Naturaleza, historia, Dios, los problemas fundamentales de la metafísica occidental* y la misma trilogía, muestra claramente su dimensión dialogante con otras filosofías. Su filosofía se construye desde la tradición filosófica. Zubiri fue consciente de que la auténtica filosofía sólo surge en diálogo con los filósofos precedentes.²

² D. Gracia, *Voluntad de verdad, Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, p. 7; Maceiras resalta la importancia de esta dimensión dialogal con la tradición filosófica para todo el que quiera hacer filosofía;

“Ocuparse de la historia de la filosofía no es una simple curiosidad: es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz. Por esto la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía, porque la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía” (NHD111).

Cuarenta años más tarde, dirá que el filósofo dialoga con la realidad en tanto que actualizada en la inteligencia humana a lo largo de la historia. Todavía nos aporta mucho más. La historia de la filosofía es un diálogo, pero a la vez un “conflicto”. Porque Zubiri ve que en diálogo con la tradición filosófica hay un objetivo: *encontrar la idea estructural de la filosofía*. Esta búsqueda conlleva conflicto.

“Un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica” (CLF 276).

2.- Desde una vuelta a las cosas.

Siendo fieles al carácter dialogante aludido. Zubiri tuvo que plantearse la filosofía idealista de Hegel. Persiguió la idea de la filosofía que tenía. Para Zubiri el idealismo presentaba unos problemas insalvables, esto le hizo mirar y optar por la fenomenología, cuyo mayor representante es Husserl, la cual volvía a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*).

Después descubriré una serie de inconvenientes en el sistema filosófico de Husserl, pero lo importante es que Husserl abrió un nuevo horizonte filosófico, marcado por esa vuelta a las cosas. Esta clave quedará más completa en la parte primera del trabajo que es donde lo abordamos en profundidad.

3.- Desde estas dos categorías: Horizonte (dimensión diacrónica), Estructura (dimensión sincrónica).

Son dos categorías interdependientes, interconexionadas. La primera nos lleva a comprender a la otra y viceversa. Se dotan de significado mutuamente. Aunque el movimiento primero, es desde el Horizonte a la Estructura. Expresándolo de una forma más sencilla, desde el envoltorio (horizonte) al meollo (estructura). El contexto nos ofrece las claves para comprender el texto. “Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, y ver las cosas dentro de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente” (SPFI 80).

4.- Desde la centralidad de la inteligencia sentiente.

Aquí nos situamos ante una doble centralidad. Primero, la centralidad de la trilogía frente a los demás escritos de Zubiri, tanto anteriores como posteriores a la trilogía. Ésta junto con *el hombre* y *Dios* constituyen el canon hermenéutico de todos sus otros escritos, tanto los aparecidos antes de 1980 como de los póstumos que ya han comenzado a ver la luz.³ Desde la Trilogía, desde estos escritos maduros, debemos tratar la verdad.

La otra centralidad queda determinada en inteligencia y realidad respecto a los otros dos libros de la trilogía. Lo crucial es *la inteligencia sentiente*, será de donde fluye todo. Esta es la clave más importante. Por eso, hay que estudiar en

³ D. Gracia, “Prólogo”, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 7.

profundidad todo lo que implica o significa inteligencia sentiente. Lo haremos en la segunda parte del trabajo.

5.- Desde el método que emplea Zubiri a la hora de filosofar.

Zubiri a la hora de dialogar con otros filósofos persigue en ellos el proceso de constitución de su propia idea de la filosofía. Es un método que Zubiri ha puesto en práctica con excelente rigor en pensadores tan representativos como Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey, Heidegger.⁴ Al comienzo de cinco lecciones de filosofía lo expone así:

“En las lecciones de este año quiero decirles a ustedes qué es lo que algunos grandes filósofos han pensado acerca de la filosofía. No se trata de hacer una exposición resumida de sus filosofías, sino tan sólo de decir qué entendieron por filosofía, qué idea se forjaron de aquello a que se han dedicado: el saber filosófico, del que son egregios representantes. Mi pretensión no es opinar sobre ninguno de ellos. Todo lo contrario. Quiero omitir en absoluto toda reflexión personal acerca de lo que cada uno de los filósofos en cuestión haya concebido, y limitarme a exponer sus pensamientos” (CLF II).

6.- Desde el destierro de *la logificación de la inteligencia y la entificación de las cosas*.

Según Zubiri estos son los dos grandes males que se han dado en la historia de la filosofía. Uno de ellos es lo que él llama *la entificación de la realidad*, que, en última instancia, consiste en la confusión entre el de suyo y el en sí, y por tanto, entre la realidad en tanto que formalidad y la realidad en tanto que fundamentalidad, la realidad en tanto que allende la aprehensión y la realidad en tanto que dada en la aprehensión. El problema de *la entificación de la realidad* es una vía de desarrollo a partir del análisis de la aprehensión, que

⁴ D. Gracia, “Prólogo”, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 8.

conduciría a lo que podríamos llamar una metafísica general, en el orden de sobre la esencia y de los trabajos que Zubiri ha escrito de metafísica general.

Por otra parte, dice Zubiri que habría que reconstruir la filosofía, es decir, si hay que reconstruir la filosofía, es porque antes se ha destruido. Y de algún modo en Zubiri hay una destrucción de la historia de la metafísica, como la hay en Heidegger. Habría también que reconstruir lo que se ha llamado teoría del conocimiento, y que Zubiri no acepta como tal teoría del conocimiento, porque otros de los grandes pecados de la tradición filosófica para él, es lo que él llama, *la logificación de la inteligencia*.

No solamente, se ha entificado la realidad sino que también se ha logificado la inteligencia. La trilogía sobre la inteligencia humana es un intento de reconstruir y de asumir la teoría del conocimiento al nivel en que él cree que tiene validez, que es al nivel de la razón. Reconstruir la teoría de la inteligencia y asumir la teoría del entendimiento y la epistemología al nivel que él cree que debe ser adecuado.

Todas estas claves son piedras angulares a la hora de la construcción de la filosofía de Zubiri, y, por supuesto, para comprender qué es la verdad. Es decir que nos ayudarán a distinguir la realidad de la verdad (verdad real), la verdad de la realidad (verdad dual) y la realidad verdadera (verdad racional). Pero como decíamos es necesario ahondar en la realidad y en la inteligencia sentiente.

PRIMERA PARTE: HORIZONTE. Dimensión diacrónica

Zubiri utiliza por primera vez la idea de “*horizonte*” en dos artículos publicados en Revista de Occidente en 1933 bajo el título común de *Sobre el problema de la filosofía*. “Toda cosa aparece como determinable en un horizonte. Esta idea y su función central en filosofía débese principalmente a Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*. El mundo, según Husserl, adquiere sentido por su horizonte”.⁵ (SPFI 63)

1. EPISTEMOLOGÍA DEL TÉRMINO HORIZONTE. EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA EUROPEA

Debemos responder qué es el horizonte.⁶

“Partimos de dos polos, el primero, la visión familiar de las cosas y, un segundo polo, las cosas que son vistas. En la visión familiar, se forma la amplitud y la calidad del campo visual mismo. Por esto, el campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven, es decir, por el segundo polo. A esta delimitación la llamo “*horizein*” (limitar) ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas” (SPFI 62-63)

Zubiri analiza esta categoría, horizonte, desde la línea de Husserl y de Heidegger. Llega a la conclusión de que el horizonte de mi visión no es independiente de las cosas.⁷ Pero también dice Zubiri:

“El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido a un tiempo las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a “ver” y

⁵ E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962, p. 17. Zubiri se refiere a este texto:

“El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos `natural`, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una sola palabra: es el mundo”.

⁶ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 8.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

“entender”. Sólo cuando ha comenzado a ver y entender ha podido tropezar con algo que “no se ve bien”. Lo oculto, lo encubierto en cuanto tal, sólo es posible dentro de un campo visual y sólo entonces puede el hombre proponerse “verlo bien”, al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque limita, encubre, y porque encubre, puede hacer descubrir, esto es, llegar a la verdad, a la *alétheia*” (SPF I 64-65)

Si nos adentramos en el artículo de Xavier Zubiri, *Sócrates y la sabiduría griega*, que fue publicado por primera vez en el año 1940 y que está recopilado en *Naturaleza, historia y Dios*, vemos que nos aporta algo más a la epistemología del término horizonte. Según Zubiri, el horizonte es lo que hace ver o entender las cosas de un determinado modo; es lo que permite ver o entender lo que son las cosas en una cierta experiencia, en un cierto contacto con ellas. Experiencia es contacto con las cosas; horizonte es intelección de ellas, intelección de su sentido. Para Zubiri el horizonte está íntimamente ligado a la experiencia. Y ésta es *el lugar natural de la realidad* (NHD 154). Nos encontramos que hay diferentes experiencias y nos centramos en la *experiencia de una época* que es la que nos acerca al concepto de horizonte. La experiencia de una época tiene tres factores: el *contenido*, la *situación* y el *horizonte*. Por tanto el horizonte forma parte de la experiencia y en él se coloca la realidad de forma natural siendo esta realidad la que constituye el horizonte, dándole orden y sentido. Con palabras de Zubiri:

“El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él” (NHD 156)

Por tanto, en el horizonte se presencializa algo, que serán las cosas, lo real, y se convierte en el principio constituyente del horizonte, en el fundamento del horizonte. El horizonte no es una serie de líneas que delimitan sino que es un conjunto de realidades que dan sentido al campo visual delimitándolo. ¿Quién constituye el horizonte? La

experiencia, es decir, *la realidad situada en su lugar natural*. Si la experiencia cambia, es decir, si la realidad situada cambia, también se modificará el horizonte. Como en la historia de la filosofía hemos descubierto cambios de la experiencia humana, *acontecimientos* diferentes por las posibilidades y decisiones del hombre gracias a la libertad; por eso se han dado diferentes horizontes en la historia. Por ejemplo, en el horizonte del cambio (griegos), el fundamento constituyente es la experiencia del hombre como un ser natural (NHD 162).

Ahora que ya sabemos el contenido y sentido del horizonte, podemos entender los distintos horizontes que ha distinguido Zubiri a lo largo de la Historia de la Filosofía. Al principio del trabajo de forma alegórica, los hemos expuesto. En realidad, nos cuestionamos por el horizonte o los horizontes de la filosofía Europea. Como aparece en el segundo de sus artículos, *sobre el problema de la filosofía* y, también en su libro, *los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, distingue dos modos diferentes de entender la totalidad y el ser de las cosas (SPF II 83).

1.1. HORIZONTE DE LA MOVILIDAD (horizonte griego)

La problemática del horizonte de la movilidad se centra en el cambio de las cosas, en la diferencia entre lo que permanece y lo que cambia. La cosa deja de ser para ser otra cosa. La nota común es que a pesar del cambio no deja de ser la cosa. Por tanto, un movimiento es un cambio de generación y corrupción que es lo que se produce en la tierra, "gé", y en el cielo, "ouranos", sucede lo contrario. Detrás de los cambios hay algo que permanece, es decir, detrás de todas las cosas hay "algo que siempre es" (SPF 44) que Parménides lo denominó *noein*. Las cosas son momentos de un todo que con su movimiento produce, y oculta lo que cada cosa es desde siempre. A este todo-cosa lo llamó el griego *physis*, naturaleza (SPF 46). La *physis* es lo que siempre es, unificando la cosa y el todo. Las cosas son manifestación del todo, de la *physis*, son momentos del

todo (SPF 45). La *physis* es la totalidad que da unidad a todas las cosas. El cambio de las cosas encubre. El cambio de las cosas visto desde "el siempre", desde la *physis* descubre lo que las cosas son (SPF 47).

El hombre es un *ente natural* (SPF 48), el cual es la experiencia fundante del horizonte. El hombre tiene la capacidad de hablar, de *logos*. Y éste es el movimiento del *noein* manifestado en las ideas (*eidos*) en la sustancia, en las estructuras; es capaz de captar la realidad formal de las cosas. El hombre percibe el movimiento como manifestación del todo, como pedazos del todo. Por eso el hombre se siente extraño entre las cosas, se siente como separado de ellas. El hombre empieza a comprenderse, un poco, como lo divino (*lo que siempre es se basta a sí mismo, eso es lo divino* SPF 49) El hombre posee algo de divino, es decir, se constituye en el hombre una *suficiencia humana* fruto de la libertad. Esta nueva experiencia del hombre procede de los tipos éticos del mundo helenístico, lo cual provocará un cambio de horizonte.

Por consiguiente, en este horizonte, el problema es que las cosas sean. El griego estaba instalado en el horizonte de la movilidad (la realidad es movimiento, cambio continuo, paso del ser al no ser y del no ser al ser. La pregunta por el ser se traduce en la pregunta por lo que es siempre, por lo que permanece en el cambio). Se trata de un pensamiento volcado en la realidad (las cosas reales). Estas tienen su consistencia y entidad (*ousía*) y el hombre a través de su *logos* es capaz de captar esa consistencia, eso que es siempre en ellas (estructura subjetual del *logos* predicativo).

1.2. HORIZONTE DE LA NIHILIDAD⁸ (Horizonte del cristianismo)

Estas son las realidades que delimitan el horizonte de la nihilidad: Dios, la nada, lo creado (el mundo) y el hombre (la casi-nada):

DIOS. *Es anterior a toda metafísica; es una realidad existente en sí misma, dotada de carácter personal* (FMO 74).

LA NADA Y LO CREADO. Este Dios ha creado el mundo de la nada *sin alteraciones por parte de sí ni respecto a un sujeto que lo recibiera* (FMO 76). Por tanto, si el origen de las cosas está en Dios creador, y estas son el "material" fundamental de la filosofía, quiere decir que la filosofía no es el origen de la filosofía. La teología es el origen de la filosofía de este horizonte de la nihilidad. Este horizonte no nace de la filosofía, germina de la teología. Algo que denostaba Zubiri. El horizonte griego reposa sobre sí mismo (la filosofía). El horizonte cristiano reposa sobre la teología.

EL HOMBRE. ¿Cuál será la experiencia fundante del horizonte de la nihilidad? *El hombre... es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad primaria* (FMO 77).

El hombre no va a las cosas con el logos para saber lo que eran, como hacían los griegos. Ahora va al interior de sí mismo, como propugnaba Agustín, para comprender el sentido de la realidad que Dios había creado y que Él mismo se había encargado de depositar las claves de comprensión en el interior del hombre. Por tanto, para saber de la

⁸ María Zambrano, que fue alumna de Zubiri, en su libro, *Filosofía y poesía*, expone la imbricación que se produce entre el cristianismo y la filosofía desde estos dos conceptos creación –metafísica: “Y como cristianismo y Filosofía estaban inexorablemente enlazados, sus afanes se trasfunden. La creación divina, voluntad y libertad, es lo que va a estar en el fondo de eso que se ha llamado metafísica. Está en el fondo primeramente, pero no tardará mucho en salir a la superficie manifestándose plenamente: desde Kant, el Kant de la Razón Práctica, Fichte, Schelling, hasta Hegel, donde el afán religioso cobra adecuación exacta con la razón. En Hegel, la razón, al otro extremo de Platón, hace también teología. Quizá no sea aventurado si a este período del pensamiento filosófico de le llamara Metafísica de la Creación”. M. Zambrano, “Poesía y Metafísica”, *Filosofía y Poesía*, FCE, México, 1996, pp. 76-77.

realidad, se bucea en el interior del hombre que esta lleno de Dios. Por consiguiente las cosas desaparecen de la escena, sólo queda el hombre y Dios.

La ruptura con las cosas, con la naturaleza viene del hombre hebreo que entiende la verdad como fidelidad, cumplimiento de promesas. Esto no tiene que ver con la naturaleza sino con la historia. Además, en el siglo XIII llega el nominalismo fijándose, sobre todo, en el poder de Dios, el cual no se ajusta a nuestra racionalidad. Por tanto no tenemos una conexión con él. La consecuencia del nominalismo es que desaparece Dios. ¿Quién queda? Si por un lado el hombre ha cortado amarras con el universo (Agustín) y por otro lado dice que Dios está más allá de la racionalidad (nominalismo) sólo queda el hombre (Descartes). El hombre está sólo.

Hegel se encuentra con este hombre solitario, e intentará que recupere lo perdido: la naturaleza y Dios. Intenta lograrlo con el espíritu absoluto. Esta nueva conquista sería la síntesis de los dos horizontes (el griego y el judeo-cristiano).

En conclusión, en el horizonte de la creaturalidad, todas las realidades han sido creadas por Dios (han salido de la “nada”); ser equivale a ser no-nada (el ser como contra posición de la nada); el “*ov*” de Aristóteles se piensa ahora como “nada”; en consecuencia se pensará el ser desde la nada. Los griegos filosofan desde el ser, los posthelénicos desde la nada. En el horizonte del cristianismo, el hombre no se encontró consigo mismo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el infinito.

“La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente la infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios ha llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por eso podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible? o si se quiere, ¿es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía? (SPF II 116-117).

Zubiri veía la necesidad de un nuevo horizonte “postcristiano”, que tenga en común con el griego el hecho de ser estrictamente filosófico.⁹

2. EL NUEVO HORIZONTE FILOSÓFICO

2.1. EL PROBLEMA DEL IDEALISMO

Hegel es el culmen del idealismo; también, del horizonte cristiano. No olvidemos que este horizonte transcurre entre San Agustín y Hegel (SPF II 116)¹⁰. La contemporaneidad filosófica comienza con Hegel¹¹. Él es, de una parte, “la madurez de Europa” (NHD 145,225 y 226), y en él, de otra, “hace crisis una época” (NHD 143).

Después de lo dicho, nadie puede pasar por Hegel sin conversar con Él, sin plantearse sus problemas. En realidad, hace que tomemos postura ante él.

“Toda auténtica filosofía comienza por ser hoy una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos problemas, y no solamente tema de conversación, lo que también para él fue problema” (NHD 225).

⁹ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 10.

¹⁰ Como acabamos de exponer, en algunos textos Zubiri establece el límite del horizonte de la nihilidad entre Agustín y Hegel. Sin embargo, en este texto que vamos a transcribir alarga este periodo hasta nuestros días:

“El mundo griego ha visto esencialmente la idea de *ens*, la idea del *ón*, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que nos haya nada. Es curioso que esta pregunta –de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase– está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la Creación. La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el Theós, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para un medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad.

Y esto ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días. Acabamos de mencionar a Heidegger, quien, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik? –¿Qué es metafísica?–* dice precisamente: “*Ex nililo fit omne ens qua ens*”: De la nada se constituye –no por creación, pero, en fin, desde la nada– todo ente en tanto que ente. Recuérdese también el título del libro desastre: *L’Etre et le Néant –El ser y la nada–*. Permanece ahí el horizonte de la nihilidad como un horizonte dentro del cual se va a interpretar eso que aparentemente es tan obvio y tan diáfano como es *ser*” (FMO 35).

¹¹ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 23.

El problema de Hegel es el problema del idealismo.¹² Por eso, la reacción antiidealista traerá la muerte de Hegel y, como contrapartida, una “vuelta a las cosas”, (*Zurück zu den Sachen!*).

“La primera mitad del siglo XIX –escribe Zubiri- ha sido el frenesí romántico de esta especulación. El científico fue el elaborador de sistemas especulativos. Frente a él se alzó la voz de ‘vuelta a las cosas’. Saber no es raciocinar ni especular: saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas” (NHD 48).

2.2- “ZURÜCK ZU DEN SACHEN”

2.2.1. El conocimiento es sensible. *Sinnlichkeit*

El choque que produce lo propuesto por Feuerbach y Marx frente al idealismo de Hegel, nos hace pensar que esta vuelta es primariamente epistemológica, y significa la vuelta al sentir material, frente a la tiranía de la idea. Deducimos de Feuerbach que el conocimiento es sensible. Por tanto, *el principio y fundamento de la intelección de la realidad, de la verdad está en la sensibilidad o Sinnlichkeit.*¹³ El caso es que el mismo Hegel se ve obligado a reconocer, que el conocimiento es sensible en el capítulo primero de la Fenomenología del espíritu. Por tanto, el principio y fundamento de la intelección de la realidad, de la verdad, está en la sensibilidad o *Sinnlichkeit*.

Feuerbach reivindica el principio del *sensualismo* que abarca todo aquello que en el hombre no filosofa, que se opone al pensar abstracto. Pero este principio, según pasaron los años lo radicalizó mucho más. Antes decía: *lo verdadero debe ser actual, real, sensible (sinnlich), visible, humano*; ahora dice: *únicamente lo real, sensible y humano es lo verdadero.*¹⁴

Sólo lo sensible es criterio primario y último de verdad. Pero, Feuerbach lo entendió de forma estática. En cambio, *Marx considera que el problema de Feuerbach*

¹² Ibid., p. 23.

¹³ Ibid., p. 26.

¹⁴ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 26.

*ha estado en interpretar esa Sinnlichkeit (y, en consecuencia, la cosa, der Gegenstand, la realidad, die Wirklichkeit) de modo fixista, objetivo, contemplativo y no como actividad sensorial humana, como praxis.*¹⁵

2.2.2.- El positivismo

Los positivistas entienden la filosofía como mera reflexión sobre la ciencia,¹⁶ realizando una positivización niveladora de los hechos. Todas las cosas son hechos. Además, todos son colocados al mismo nivel. (NHD 7)

La cuestión es que pasamos del *ideísmo* sin realidad a un *reísmo* sin idea¹⁷. Pero aunque caiga en reduccionismos no deja de ser una vuelta a las cosas.

2.2.3.- Pragmatismo

Hay varias formas. La más simple afirma que el saber positivo sólo es tal si resulta útil, si sirve para prever. Pero la versión que nos interesa consiste en afirmar que en el nuevo camino de vuelta a las cosas el saber especulativo, la gnosis, ha de ceder la primacía al saber práctico o praxis. Las cosas no son primariamente “conceptos” sino “útiles”.¹⁸

Tanto el positivismo como el pragmatismo suponen una vuelta a las cosas pero les falta radicalidad. Cosa que sí va a demostrar la fenomenología. Ésta fue el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte filosófico estrictamente posthegeliano, es decir, de vuelta a las cosas mismas, *Zu den Sachen selbst*. Este pensamiento es preludiado por Bolzano y Brentano, alcanza su madurez en la fenomenología de Husserl.

¹⁵ Ibid., p. 27.

¹⁶ Ibid., p. 28.

¹⁷ Idem

¹⁸ Ibid., p. 29.

3. LAS TRES ETAPAS DE ZUBIRI DESDE LA CUESTIÓN: ¿QUÉ SON LAS COSAS?

En estas tres etapas está lo nuclear del nuevo horizonte filosófico, nos llevará a las cosas, a dilucidar qué son en cuanto *esentes*, cuál es su contenido. El hilo conductor de las tres etapas es la pregunta, que Zubiri tiene presente en toda su búsqueda filosófica, *¿Qué son las cosas?* Para ello, penetrará en la filosofía pura u objetividad pura de Husserl; también, indagará en la estructura entitativa de las cosas que Heidegger parece ofrecer hasta llegar a una madurez con la inteligencia sentiente, con la aprehensión humana, aprehensión de lo real. Y en este núcleo centrífugo apreciaremos la verdad.

Son tres etapas, las dos primeras lideradas, cada una de ellas, por un filósofo. En la primera, Husserl, y en la segunda, Heidegger. Pero es importante destacar que Zubiri piensa la filosofía de Husserl, pero éste llega un momento que deja aspectos sin remachar, sobre todo, en el tema de la objetividad pura, y eso le lleva a Zubiri a dar el salto hacia Heidegger que encarnaba el desafío que permanecía en su mente, buscar una estructura entitativa de las cosas como verdad de lo real. Pero, según pasan los años descubre que la realidad está más allá del ser, es decir, que se da antes que el ser. Por tanto, se desmarca de Heidegger para presentar su fruto granado, la inteligencia sentiente con todas las implicaciones que desempeña en lo real. Es importante apreciar el encuentro que entabla Zubiri con estos filósofos, pero también, su superación.

Un aspecto a tener en cuenta para comprender la confección de las etapas es lo expresado por Ortega, decía: “El pensamiento de un pensador tiene siempre un subsuelo, un suelo y un adversario.”¹⁹ Apoyándonos en la obra de Antonio Pintor

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, OC IX, p. 394-395. Ideas similares aparecen también en Zubiri (NHD 195-196).

Ramos, *Realidad y Verdad*, intentaremos resaltar, sobre todo, el adversario o adversarios que haya detrás de cada etapa.

También, asumimos la definición de etapa tomada de Zubiri y sintetizada por Antonio Pintor Ramos:

“Etapa significa entonces la cualificación intrínseca de un lapso de aconteceres que, desde el proyectar anticipante, aparece fundada en una inspiración común”.²⁰

La inspiración común de las dos primeras etapas allí analizadas es presentada por Zubiri como una meditación y prolongación, respectivamente, de las filosofías de Husserl y de Heidegger. La tercera y definitiva etapa es presentada a partir del núcleo de su filosofía original, enlazada sistemáticamente con las “reservas” expresadas en las etapas anteriores.²¹

3.1. ETAPA FENOMENOLÓGICA. HUSSERL

La fenomenología fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento (NHD 13).

3.1.1. Ortega, el pedagogo que adentró a Zubiri en Husserl

Zubiri, por influjo de Ortega y Juan Zaragüeta, rector del seminario, se traslada a Lovaina a estudiar. Ortega, en ese momento, está enseñando “fenomenología”²². Ortega se da cuenta que la filosofía del sujeto, de la conciencia está en crisis. Ortega comienza a comprender que vamos a las cosas, a la experiencia. Ve que tenemos una relación intencional con las cosas. La conciencia no es un receptáculo, es una “conciencia de”, es decir, intencional. Ortega capta esta revolución filosófica, por eso le aconseja a Zubiri el estudio de Husserl. En Lovaina, Zubiri escogió para la dirección de su tesina a Leon Noël, el cual explicaba la filosofía de Husserl. Zubiri leyó intensamente *Investigaciones*

²⁰ A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Ed. Cit., p. 33.

²¹ *Idid.*, p. 33.

²² “No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas” (TFJ 8).

Lógicas, presentó su tesis de licenciatura titulada, *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure*, en 1921 en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. El 21 de mayo de ese mismo año defendió en la Facultad de Filosofía y letras de Madrid su Tesis Doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

Los primeros escritos de Zubiri, que son escritos que van de 1921 a 1928, fecha de su viaje a Alemania, son fenomenológicos. Es decir, tienen como telón de fondo varias ideas básicas: la inviabilidad del llamado “realismo crítico”, la necesidad de sentar las bases de un nuevo objetivismo, siguiendo el camino iniciado por Brentano y Husserl (CCM 205).²³

Por tanto, para el Zubiri de la primera etapa, Husserl inaugura un nuevo modo de filosofar, distinto del antiguo y del moderno. Es un modo que habría que llamar postmoderno, contemporáneo, que pone entre paréntesis la existencia de las cosas, la existencia fáctica y explicativa de las cosas al modo de la metafísica clásica, y centra su atención en el análisis de la esencia fenoménica en tanto que actualizada en la conciencia pura.

3.1.2. Zubiri, acercándose a la fenomenología siendo Brentano el puente de paso.²⁴

Zubiri estando en Lovaina tuvo contacto con una nueva línea que fue inaugurada por Brentano y madurada por Husserl. Su punto de partida es ser consciente de que estamos en relación con algo que no es parte de la misma conciencia. Se aprecia una alteridad entre *noesis* (“darse cuenta”) y *noema* (“de algo”). Surge el choque. Brentano definió la filosofía y la ciencia natural como la mera descripción de los hechos. Brentano no hizo fenomenología sino psicología. Por eso, en la introducción a *las Investigaciones lógicas*, Husserl, afirma que la fenomenología no se identifica con la psicología, ni aun con la de Brentano. La fenomenología estudia, como la psicología, las

²³ D. Gracia, “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad”, en Varios, *Zubiri 1898-1983*, pp. 81-82.

²⁴ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., pp. 44-45.

vivencias de representación de juicio de conocimiento; pero las estudia analizándolas y describiéndolas en su universalidad esencial, y no en su condición empírica, como clases de acontecimientos reales, al modo de Brentano.

Solo la fenomenología pura puede superar el psicologismo. A esto se debe el desmarque de Husserl respecto a Brentano. En cambio, Brentano intentó defender el realismo frente a la actitud cada vez más claramente idealista de Husserl. Zubiri tendrá muy presente el choque aquí producido.

3.1.3. Contenido clave: la objetividad pura

Zubiri, siendo oyente de la crítica de Husserl a Brentano, asimila la fenomenología para luego ver si se puede ir más allá de ella. Intenta construir una filosofía de la objetividad pura de base fenomenológica.²⁵

Analizando nuestra historia de la filosofía se percata que el subjetivismo moderno considera el ser como lo existente en la conciencia. Y el realismo antiguo considera el ser como lo existente en la naturaleza. (TFJ 20) En ambos casos se parte de que la esencia de las cosas es inseparable de su existencia, que conocer se identifica con explicar la causación real de las cosas. Pero, la fenomenología representa un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones (TFJ 47-48). Entre lo cosmológico y lo psicológico hay un tercer medio: *lo objetivo* (fenomenología) corresponde a Bolzano, Brentano y Husserl.

El problema filosófico “puro” es previo a toda explicación: no se pregunta por la existencia sino por *la esencia*; no por la cosa sino por el objeto, no por la causa sino por el fenómeno; en fin no se explica, *sólo se describe*.²⁶

Husserl, ante la historia de la filosofía, propone un nuevo horizonte, la filosofía pura. Esta se centra en la objetividad pura; en la inmediatez del objeto en la conciencia

²⁵ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 46.

²⁶ *Ibid.*, 47.

que es el fenómeno. Esta fenomenología pura consiste en poner entre paréntesis la realidad o existencia y quedarse sólo con el contenido, que se presenta como la esencia del fenómeno. A esto se le llama, acto de neutralización, reducción fenomenológica.

Ya antiguos y modernos se preguntaron ¿Cómo son las cosas? ¿Cuál es su tipo de existencia? Husserl nos abrió la brecha del volcán. Antes de preguntarnos por cómo son las cosas, convendría analizar el modo como nos están dadas; antes de lanzarnos a explicar las cosas parecería razonable describir el modo como nos están presentes; antes de elaborar la ciencia explicativa es preciso describir los fenómenos de la conciencia. La filosofía no se pregunta cómo son en tanto que existentes sino qué son en tanto que *esentes*.

Pero, Zubiri, también, choca con Husserl; en la conciencia, la cosa tiene una actualidad o presencia intencional, es decir, no real. Para Zubiri, como lo dirá en *Inteligencia y realidad*, la actualidad es real.²⁷

3.1.4. El adversario de esta etapa: Idealismo (subjetivismo).²⁸

Como adversario aparece, sobre todo, el idealismo. Éste, en su impronta subjetivista²⁹, marca una dirección que alcanza su radicalidad en el psicologismo y que vicia de raíz el planteamiento del problema al reducir las objetividades a meros contenidos de conciencia.

3.2. ETAPA ONTOLÓGICA. HEIDEGGER

A partir de 1931 hasta 1945, fecha de la publicación de *Naturaleza, Historia y Dios*, puede decirse que hay una especie de segunda etapa de Zubiri. Al hacer la última

²⁷ En el escrito de Antonio Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, podemos vislumbrar que la fenomenología no llega a superar el idealismo, tal vez por el aspecto intencional de la conciencia. La intencionalidad se sigue moviendo en el ámbito de la subjetividad, por eso la aportación de Zubiri es muy interesante ofreciendo como alternativa la actualización en vez de la intencionalidad. La actualización de la aprehensión de lo dado, sí que logra salirse del idealismo. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, UPSA, Salamanca, 1983, pp. 45-80.

²⁸ A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Ed. Cit., p. 38.

²⁹ “La conciencia no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo.” (TFJ 86)

edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, en esta segunda etapa aparecen unos nuevos objetivos que ya no son Husserl y la escolástica. De algún modo, resurge el espíritu de los griegos. Hay un retroceso desde la Edad Media hacia los presocráticos, y en general, al pensamiento griego, indudablemente influido por Heidegger. En fin, acaba de venir de Alemania y de ver el uso que del pensamiento griego, y, sobre todo, del presocrático hace Heidegger en sus cursos; por tanto, de algún modo desaparece la escolástica y aparece en primer lugar la filosofía griega. Y de otra parte, desaparece Husserl y desaparece la fenomenología, y es sustituida por Heidegger. Y a la vez hay que decir, que en este tránsito entre la primera y la segunda etapa desaparece también Ortega, y es sustituido, también, por Heidegger.

3.2.1. Motivo del cambio de etapa: El conciencismo en que sigue moviéndose el objetivismo.³⁰

Si con la modernidad se dio un giro al sujeto, a la conciencia como algo substantivo, con Husserl se produce un giro en la propia conciencia saliendo de sí misma, orientándose al objeto porque esa conciencia es conciencia intencional, es decir, es conciencia de algo (noesis-noema); es el camino del objetivismo, el cual fue punto de partida para Zubiri o al menos inspiración remota o pretérita. Precisamente se convierte en pasado ya que *el nuevo concepto de conciencia* (que es un giro muy importante en la propia conciencia respecto a la modernidad), *¿no implica la imposibilidad de hacer gravitar sobre ella la problemática filosófica? ¿No se cae en el mismo presupuesto que en la modernidad?*³¹

Zubiri cambio su postura ante el *conciencismo* en que seguía moviéndose el *objetivismo* porque restringía el objeto de la filosofía a las objetividades conscientes, y

³⁰ Ibid., p. 38.

³¹ Como se cuestiona Antonio Pintor Ramos en su libro *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, UPSA, Salamanca, 1983, pp. 81-101.

esto hacía imposible llegar a la estructura entitativa de las cosas y diluía éstas en mero sentido objetivo.

Estos cambios de la segunda etapa, que se pueden ver en los textos de la misma, permiten pensar que Zubiri en esta época, ya no cree que la conciencia sea el lugar adecuado para ningún tipo de descripción fenomenológica. Creo que tampoco piensa que sea la vida, en el sentido orteguiano, el lugar adecuado para la descripción fenomenológica; sino que más bien con Heidegger, parece que cree que el objetivo formal de la investigación es el ser. Y el ser descubierto y descrito en la dirección que el propio Heidegger alumbra, transformando la *noesis* de Husserl en el *Dasein* y el noema en la mundanidad como horizonte del descubrimiento de ser.

En Heidegger los actos desaparecen porque eso le recordaba a la conciencia, y ésta estaba unida a la subjetividad. Sin embargo, para Zubiri la impresión, no sólo son sus contenidos sino que son un acto. Son actos porque se aprehenden las cosas. Zubiri ha conservado el “acto” desligado del subjetivismo.

Por tanto, Heidegger lleva a Zubiri más allá de la conciencia. Y le lleva a preguntarse por las cosas: *¿Qué son las cosas sobre las que se filosofa?* Heidegger y Zubiri coinciden que la cosa tiene una estructura entitativa. Por eso la fenomenología es una inspiración pretérita porque les ha abierto la puerta a las cosas, y Heidegger y Zubiri tienen una inspiración común, la ontología o metafísica. La fenomenología ha sido una inspiración en donde Heidegger y Zubiri han ido madurando su pensamiento. La fenomenología les ha ofrecido a los dos un ámbito donde poder filosofar libremente (FM17-18), una idea de la filosofía, una materia que se encarga sobre el saber de las cosas.

Zubiri ve que Heidegger se convierte en una auténtica alternativa de fecundidad comparable a la que en otros tiempos tuvieron los horizontes de la

movilidad y de la nihilidad. Zubiri escenifica la evolución de la existencia humana con las metáforas inspiradas en Ortega:

“No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo...el hombre consistiría en ser la verdadera luz de las cosas. Lo que se constituye en la luz no son las cosas, sino su ser,...esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas,... Hace tan sólo que sean, en photí, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas” (NHD 239-240).

Heidegger se pregunta por el sentido ontológico de las cosas. Pero Zubiri irá más allá como veremos en el siguiente punto.

La secuencia Husserl-Heidegger-Zubiri es la secuencia conciencia- comprensión aprehensión. El análisis de la aprehensión es la gran intuición de Zubiri a la altura de 1935. La tarea filosófica fundamental consiste en describir los datos inmediatos, pero no como datos de conciencia sino como datos de aprehensión. Habría que ver si Husserl en algunos textos no es esto lo que entiende por datos de conciencia.

La diferencia en un principio parece irrelevante, pero es de enormes consecuencias. Por la vía de la conciencia pura de Husserl se va hacia un puro saber de esencia ideales; por la vía de la aprehensión humana se abren las cosas mismas, por utilizar la propia expresión de Husserl. Lo que va a llamar Zubiri su realidad.

He aquí un párrafo de 1935:

“Saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma, ésta es la cuestión. ¿Hasta qué punto queda resuelta con la especulación? Cuando quiero saber lo que de veras es esto que parece vino, la cosa misma, el vino mismo, el de veras, no es un nuevo ser verdad, relleno de predicados o notas, al modo de la lógica antigua. En la

expresión el vino mismo, el mismo significa la cosa real, la cosa misma es la cosa en su realidad” (NHD 430).

A partir de este momento, la preocupación única y casi obsesiva de Zubiri va a ser ésta: *el análisis de la realidad, tal como está dada en la aprehensión impresiva*.

3.2.2. El adversario: Idealismo (conceptivo).³²

En esta etapa sigue siendo el adversario, el idealismo, pero ahora adopta la figura más precisa de prioridad del camino conceptivo, lo que Zubiri denominó *ideísmo* (NHD 74,86).

3.3. ETAPA METAFÍSICA. ZUBIRI MADURO

La gran cuestión que vertebra las tres etapas, qué son las cosas sigue presente. Y lo más importante aquí es que las cosas no son originariamente ni objetividades ni entidades; son algo mucho más modesto y también más rico: SON REALIDAD.

3.3.1. Zubiri desmarcándose de Heidegger, *la realidad esta más allá del ser* (NHD 240)

La realidad es lo que está más allá del ser, por tanto la verdad se empieza a construir desde ella. La verdad en su proceso final será un adjetivo de la realidad, sin embargo en su punto de partida será su genitivo: la realidad verdadera (adjetivo, realidad allende al sentir pero desde el proceso del sentir) la realidad de la verdad (genitivo, impresión de la realidad de suyo).

Zubiri interpreta a Heidegger desde la verdad, desde la *aletheia*. En el pensamiento de Heidegger hay una evolución filosófica que tiene como hilo conductor la verdad. Ambos pensadores, a partir de su encuentro están aprendiendo caminos que van más allá del ser. Heidegger considera que el lugar primigenio es el ser, como ya hemos constatado anteriormente, y este ser da sentido a las cosas, es su luz desde el *Dasein*. Zubiri, sin embargo, en dialogo con Husserl y Heidegger, ha

³² A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, Ed Cit. p. 51.

descubierto que lo primigenio se da en el sentir. Dice Zubiri: “el sentir es ser de veras” (FM 41-42) En el sentir se da la impresión de la realidad de suyo, tal como se nos manifiesta, como aparece; esa impresión de la realidad de suyo; es lo primigenio y es lo que da sentido a las cosas. En la impresión de la realidad de suyo, en el acto de aprehensión comienza la patencia de realidad y la manifestación de la verdad en su inicio, como realidad de la verdad, que seguirá un proceso gracias al logos que escucha la fuerza de las cosas y descubre la verdad de la realidad y por último con el nous llegaremos a la realidad verdadera, es decir a la “conquista” de la realidad allende al sentir.

Como vamos comprobando, los dos están aprendiendo caminos que van más allá del ser. Heidegger desde el *Ereignis* y Zubiri en la cosa misma como impresión de la realidad de suyo (formalidad). Estos dos caminos tienen un objetivo común: la verdad. Si partimos del texto de *Sein und zeit*, en donde Heidegger afirma que el dasein y la verdad tienen el mismo origen, veremos que lo característico del dasein es estar abierto a la verdad. ¿Qué significa eso? La apertura originaria del dasein supone la verdad, supone que el dasein deja que las cosas sean (*lassen sein*) (*Gelassenheit*) “dejamiento”. Este dejar ser (verdad) es anterior al ser de las cosas. Por lo tanto el ser se asocia a la presencia. *Es gibt sein*, se da el ser, y ese darse es anterior al ser. El *Ereignis* significa acontecimiento, algo acontece. El *Ereignis* es la copertenencia del ser humano y el ser, es el aparecer que no aparece. Es lo que permite el aparecer, la presencia, pero que es anterior a la presencia.

Para Zubiri, antes del ser está el haber.

“Lo primario es ese haber que se me hace presente en forma de impresión; el ser sólo surge en el conocer, en el entendimiento: la órbita del ser es la órbita del entender”. (NHD 381)

La actualización, la formalidad de la impresión, de la aprehensión de realidad es el haber primordial que está enlazado con la realidad de la verdad. Es decir, el comienzo de la lógica de la realidad.

También tenemos que seguir recordando la contraposición entre Zubiri y Heidegger, entre realidad y ser. Para Zubiri, el primer inteligible no es el ser, sino la realidad, la realidad sentida. Todo esto, gracias a la inteligencia sentiente que es lo mismo que animal de realidades. Si profundizamos en el sentir comprenderemos lo dicho. Por tanto, el hombre no es “comprensor del ser”, no es morada y pastor del ser, sino que es animal de realidades (SE 452).

Esta divergencia le hace a Zubiri desmontar toda la ontología heideggeriana.³³ Para Zubiri el ser es algo fundado en la realidad. Así lo dice en *Sobre la esencia*:

“.... Si el *Dasein* es luz de las cosas, lo es porque tiene una realidad, lo cual significa que la pregunta por la realidad es anterior a la pregunta por el ser” (SE 448).

En Heidegger el ser sólo es en su darse. Sólo hay ser en el *Dasein*. En Zubiri, en la actualidad se da el ser de las cosas porque es real. Por eso, esta etapa pasa de la ontología (ciencia del ente en cuanto ente) a la metafísica (ciencia de la realidad en cuanto realidad); del Zubiri heideggeriano al Zubiri maduro.

3.3.2. Inteligencia sentiente

En la tercera y última etapa, la etapa de madurez, la que va del año 1945 al año 1983, y que Zubiri dedica, sobre todo, en la trilogía sobre la inteligencia sentiente, a exponer la manera que tiene de concebir la filosofía a partir de un concepto básico, que es el concepto de *impresión de realidad*, *aprehensión de realidad*, y del análisis de la impresión en tanto que aprehensiva.

³³ D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, Ed. Cit., p. 72.

Es decir, éste sería el dato originario y el método fenomenológico, que en él se convierte, como dice en el prólogo a *Inteligencia sentiente*, en un método nuevo: la *noología*.³⁴ (IRE 11)

La noología tendría por objetivo primario el análisis de lo dado en la aprehensión, en tanto que dado en ella. Este análisis en que nosotros aprehendemos la cosa y aprehendemos la cosa como algo que es distinto de nosotros, por tanto, como algo que es de suyo aprehendido, que es real en la aprehensión. Zubiri dice que ser real en la aprehensión no quiere decir que la cosa sea real allende la aprehensión. Por tanto no está afirmando que el de suyo sea el en sí, típico de la metafísica clásica sino que es un concepto de realidad, que sólo existe en principio, en la aprehensión. El de suyo es de suyo en la aprehensión. Si es de suyo también allende la aprehensión, es una cuestión distinta que habrá que analizar después.

Ahora la realidad en tanto que formalidad es lo dado en la aprehensión. Y la aprehensión es aprehensión nuestra, nos aprehendemos a nosotros mismos como suyo y aprehendemos la realidad que aprehendemos en tanto que distinta de nosotros y por tanto, como un de suyo. Y este de suyo es una cualidad formal y trascendental, que es lo que define la realidad en tanto que realidad.

Y para distinguirlo de la otra realidad, la que tiene realidad en sí, allende nuestra aprehensión, Zubiri va a llamarla *reidad*, utilizando un neologismo que intenta, de algún modo, establecer una diferencia entre esto, que es realidad en tanto que formalidad, o en tanto que puro análisis de lo aprehendido en tanto que aprehendido, y la realidad en tanto que cosa, allende la aprehensión, es decir, el concepto más o menos vulgar de realidad, y también el concepto de realidad que ha venido utilizándose en la metafísica a lo largo de muchos siglos.

³⁴ Ibid, pp. 109-111; J. A. Nicolas, “Noología y/o hermenéutica”, *Concordia* (2000,38), pp. 89-108.

3.3.3. El adversario: inteligencia concipiente, logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad.

En esta etapa, ni idealismo ni *conciencismo* resultan suficientes, aunque para Zubiri siguen siendo vigentes en oposición. Hay un adversario que se ha convertido en el gran enemigo de la filosofía de Zubiri. Este gran adversario se ha ido fraguando a lo largo de toda la historia de la filosofía, y en nuestra exposición lo hemos tratado, nos referimos a *la inteligencia concipiente* que se opone a lo más genuino de la filosofía de Zubiri, *inteligencia sentiente*.

Esa desviación cristaliza, según la repetida y precisa expresión zubiriana, en una “*logificación de la inteligencia*” y una consecuente “*entificación de la realidad*”. Luchando contra este adversario, Zubiri contribuirá a la “destrucción de la historia de la ontología” más radical aún que la de Heidegger y desde supuestos distintos.

4. CONCLUSIÓN

Zubiri se introdujo en un camino de madurez porque se atrevió a discutir con Husserl y con Heidegger. Este diálogo intenso estaba dirigido con su gran inquietud que era estar al *servicio de la verdad*. Por eso hubo un crecimiento maduro que empieza a manifestar sus primeros frutos, un ejemplo es el artículo-introducción, *Filosofía y metafísica*, como también *Naturaleza, Historia y Dios*. Heidegger ayudó a Zubiri a desprenderse de la fenomenología de Husserl, criticando la conciencia husserliana o como también la denominaba “*metafísica de la subjetividad*”. Heidegger quiso desvincularse de la conciencia para centrar su mirada comprensiva en el ser, en el *Dasein* y *en el sein in der Welt*. El hombre como ser en el mundo ya está tratando con la realidad y habiéndoselas con ella antes de reflexionar sobre ella. Por tanto, el primer contacto no es contemplativo (*Vorhandensein*) sino que es una interpretación de las cosas que a través de la acción son transformadas en

útiles (*Zuhandensein*). ¿Qué queremos decir? Heidegger rechaza la “conciencia pura” de Husserl para poner en su lugar el *Sein* y el *Dasein*. Si para Husserl la noesis es el yo que se da cuenta y el noema aquello de que se da cuenta el yo, para Heidegger, el yo desaparece y toma presencia el *Dasein* que es un *sein in der Welt*. Pasamos de una fenomenología a una ontología.

Husserl rompió con la conciencia receptáculo, girando la conciencia a los objetos, destacando su aspecto intencional. De esta manera se producía *zurück zu den Sachen, zu den Sachen selbst*. ¿Quiere decir esto que la mirada se centraría en las cosas? Según Zubiri, Husserl no llegó a las consecuencias de esa máxima porque para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Sin embargo, Zubiri pensaba que las cosas no eran meras objetividades sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. Y a esto Zubiri lo llamó ontología o metafísica. Pasamos de una fenomenología a una ontología o metafísica por el camino de las cosas

Husserl inició el camino de la vuelta a las cosas, a las cosas mismas. Se quedó a medio camino porque seguía atrapado por la conciencia aunque estuviera abierto a las cosas. Gracias a esa apertura, Heidegger, desde la fenomenología, tuvo acceso a las cosas buscando lo que las alimentaba, el *Sein*, y se encontró con un mundo que sólo se comprendía desde el ser, desde el ser del *Dasein*. El ser era la luz, la presencia y el sentido, en definitiva era la verdad, la *Aletheia*. Este *Dasein* no quería saber nada del yo ni de la conciencia porque no quería tener límites. A Zubiri este camino ontológico le llamó la atención, aunque sospechó de él porque consideraba que todavía no estaba tocando la tecla de la verdad. Había que ir más allá del ser. Heidegger lo sabía. Zubiri estaba convencido de ello. En el ser no se haya la radicalidad, como tampoco estaba en la conciencia pura de Husserl, ni en el objetivismo que se desprendía de su fenomenología, tampoco estaba en la vida de Ortega y Gasset ni en el existencialismo,

como indica Antonio Pintor, ya que tampoco sobrepasa los límites de la conciencia porque la conciencia se resuelve en conciencia de la existencia. La radicalidad está, según Zubiri, en la realidad, en la realidad de suyo, en la impresión de lo real tal como se nos manifiesta. Ese es el momento primordial y originario, es un momento del sentir lo real como de suyo, es decir, tal como se nos aparece, tal como se nos presenta. Precisamente en ese momento se da la realidad de la verdad y la verdad de la realidad. Y aquí Zubiri logra romper con el límite de la conciencia, porque la mirada está en la realidad de suyo.

En conclusión, la fenomenología *es un saber sobre las cosas*, un modo de entender las cosas. Husserl se quedó a medio camino con los lazos de la conciencia, pero nos abrió la puerta para el saber de las cosas (creó un ámbito donde poder filosofar libremente y con rigor), Heidegger asumió la pretensión de la fenomenología y su compromiso con las cosas en clave ontológica, las cosas se comprenden desde la luz del Dasein que ilumina el ser de las cosas. Y Zubiri también asumió la pretensión de la fenomenología con las cosas, compartió parte de las críticas a la fenomenología de Husserl que hizo Heidegger (no llegar a la estructura entitativa de las cosas, el rechazo de la conciencia pura,...) estudió el camino del ser de Heidegger para entrever que la realidad de suyo es lo verdaderamente radical de las cosas y no el ser. Pasamos de una fenomenología (Husserl-Heidegger-Zubiri) a una ontología y de ésta (Heidegger-Zubiri) a una metafísica (Zubiri). De la conciencia a la realidad pasando por el ser, siempre en busca de la verdad. Zubiri se encontraba en este camino de maduración, las filosofías de Heidegger y Husserl le hicieron madurar porque filosofó desde ellas, dialogando con ellas.

Heidegger y Zubiri, como también Scheler y Ortega, han intentado radicalizar a Husserl, desfondando la conciencia de Husserl. Todos están en el

tercer horizonte donde se relacionan el ser humano y las cosas desde la intencionalidad. Pero como ya hemos visto los caminos son diferentes. Por eso tenía razón Zubiri cuando presenta la fenomenología como *idea de la filosofía* (FM 20) desde el que se han construido cada uno su sistema filosófico siendo todos ellos *congéneres* (FM 19).

SEGUNDA PARTE: ESTRUCTURA. Dimensión sincrónica. En busca de la realidad verdadera³⁵

No debemos perder de vista el horizonte del cual partimos y en el cual estamos enmarcados. Un horizonte que se distingue por esa vuelta a las cosas; que se pregunta: ¿qué son las cosas?; un horizonte marcado por la mundanidad. Lo que pretendemos en esta dimensión sincrónica es adentrarnos en las cosas para mostrar sus entrañas, su base filosófica. Tampoco debemos olvidar la misión de este trabajo, acercarnos al concepto de verdad en Zubiri.

Sólo nos queda imbuirnos en la trilogía de Zubiri, ya que en estos tres libros es donde se expone de forma nuclear el concepto de verdad.³⁶ Antes de sumergirnos en esta misión, presentaremos desde donde vamos a sistematizar esta segunda parte.

Dentro del corpus Zubiriano, hemos escogido un texto que nos sirve de quicio, a la hora de entrelazar al concepto de verdad dentro de la realidad. El texto talismán está tomado de un artículo que Zubiri publicó en la revista *Cruz y Raya*, nos referimos a “*Filosofía y metafísica*”:

“La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Quien ha estado enfermo o quien conoce a un amigo, es quien se “siente” enfermo y quien “siente” la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir en cuanto sentir es realidad real. El hombre sin sentido es un cadáver. Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir el hombre “se siente” a sí mismo: “se siente” bien o mal,

³⁵ Toda la segunda parte (Estructura. Dimensión sincrónica) de este trabajo esta hecha de una lectura y relectura, de un pensar y un repensar de la trilogía de Zubiri. Tal vez se echa de menos citas de expertos en Zubiri. Pero optamos por zambullirnos en la trilogía, para sacar de primera mano el concepto de verdad.

³⁶ Aunque no citemos explícitamente la obra de Zubiri, “*El hombre y la verdad*” está implícitamente presente. En dicha obra, Zubiri realiza sus primeros acercamientos a lo que el entiende por verdad real; también, expone lo que en *inteligencia y razón* desarrollará ampliamente, todo lo referente al método y a la verdad como encuentro. Lo que no vamos a desarrollar, por la limitación del trabajo, son las estructuras de la verdad en la mente humana, aunque lo tendremos presente.

agradable o incómodamente, etc. Pero además este su sentir es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir como realidad es la patencia “real” de algo. En su virtud podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es. Dicho en términos más precisos, la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir dentro de esta verdad de la realidad, la cosa realmente verdadera, o la realidad verdadera de la cosa. Esos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: *realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera*. Juntos plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una lógica de los principios, sino, en cierto modo, una lógica de la realidad” (FM 41-42).

A simple vista descubrimos la centralidad del “sentir”. Éste, en cuanto sentir, es realidad real. El sentir como realidad es la realidad sentida. Y partiendo de ella y sin abandonarla podemos llegar a la realidad allende el sentir. Al ser todo sentir real nos hace patente la realidad, la realidad de la verdad. Y esta nos manifiesta la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Precisamente, aquí es donde llegamos al problema: ¿Cómo hacemos patente la realidad verdadera de la cosa real sentida? La respuesta a esta cuestión será el objetivo que nos ayudará a sistematizar el concepto de verdad en la trilogía de Zubiri. Por lo tanto, pretendemos hacer patente la realidad verdadera de la cosa real sentida.

Para llevar a cabo dicho objetivo, hay un sub-objetivo que debemos solventar: pasar desde la realidad en el sentir a la realidad allende el sentir, por tanto, a la realidad verdadera. En el fondo, el sub-objetivo y el objetivo primero se autoimplican. Para

afrontar estos objetivos necesitamos del sentir, del logos y de la razón tal como los concibe Zubiri en su trilogía de la inteligencia sentiente.

El sentir es el lugar donde se manifiesta la realidad. En el sentir se da la impresión de la realidad, es decir, nos hace patente la realidad, sólo en tanto que sentida, pero no nos muestra su “realidad verdadera”. “La impresión en cuanto tal no hace sino descubrirnos la realidad (FM 45). Si no nos muestra su realidad verdadera, tampoco la realidad allende el sentir.

En el sentir se “dice” algo; es un hablar en el que decimos las cosas. Este decir tiene un doble aspecto: de una parte, “una especie de `voz` interior nuestra nos dice lo que son las cosas” (FM 46); de otra, “esta voz es la `voz` de las cosas de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. El hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas” (FM 46). En la conjunción de estos dos momentos consiste el logos.

Sobre la impresión, y sin salirse del sentir, el logos compone y unifica las cosas sentidas, convirtiéndose en la unidad de estas cosas sentidas (FM 48). Pero este logos, por más que suponga un avance sobre la impresión simple, aún no nos hace patente la realidad verdadera.

Es necesario un paso más, que desde el sentir y sin abandonarlo, nos haga ir más allá de él, en busca de la realidad allende el sentir. Es la obra de la razón. El “*noûs*” es un “palpar”, un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas palpitantes, es decir, reales (FM 49).

En el orden del “*noûs*”, el hombre logra pasar del sentir, desde la realidad como impresión (la realidad de la verdad y la verdad de la realidad o verdadera realidad), a la realidad como ser (la realidad verdadera). Con en el *noûs* el hombre penetra en el ser de las cosas.³⁷

³⁷ Esta equivalencia puede servir para situarse:
Realidad de la verdad----- noética-----sentir

1. LA REALIDAD DE LA VERDAD. LA VERDAD REAL

En nuestro texto talismán (FM 41-42), se nos han enumerado tres términos que se hayan íntimamente unidos, la realidad de la verdad, la verdad de la realidad y la realidad verdadera. Vamos a desarrollar el primero que es el más importante, o al menos, el más novedoso de la filosofía de Zubiri.

También, el texto talismán nos ha hecho ver la centralidad del sentir en esta cuestión. Nos presentaba el sentir que hace patente algo, lo real. “El sentir es la primaria realidad de la verdad”. En *Inteligencia y realidad* define el sentir así: “es aprehender lo real en impresión” (IRE 12). Este aprehender lo real en impresión es un momento del único y unitario acto, la intelección humana, la intelección sentiente; el otro momento lo constituye el inteligir que “consiste formalmente en aprehender lo real como real” (IRE 12). Tanto el sentir, como *impresión*, y el inteligir, como *aprehensión*, los dos son momentos de la realidad, son momentos del único y unitario acto, la intelección sentiente.

Ante esto, surge la necesidad de realizar un estudio de la intelección humana, al menos es lo que intenta *inteligencia y realidad* y los otros dos tomos. Pero, nuestro estudio consiste o consistirá en una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia (IRE 11).

En la tradición filosófica comenzaban sus reflexiones desde la epistemología, desde el conocimiento. Así lo dice Zubiri:

“Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento” (IRE 11) “Lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una

investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de *Noología* (IRE 11).

Lo que propone Zubiri es una filosofía primera capaz de descubrir los entresijos del inteligir. Luego, partiendo de esa estructuración se pueden determinar los modos de la intelección de los cuales saldrá la epistemología, el conocimiento. Zubiri lanzará una pequeña definición de lo que es el objeto de nuestro estudio, la intelección humana, la cual nos llevará a la verdad real.

“La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”(IRE 13)

Aquí Zubiri fusiona todo lo que supone la intelección humana y sus consecuencias. Esta definición nos servirá como guión para llegar a la realidad de la verdad, a la verdad real. Por eso, iremos desmenuzando dicha definición.

Debemos destacar tres elementos que están unidos en un mismo acto, la intelección humana, que son: *la actualidad, lo real y la inteligencia sentiente*. En realidad, son dos polos, lo real y la inteligencia sentiente, conjugados por la actualidad. Lo real como formalidad, como “de suyo”, es decir, que tiene unas características “en propio” y no sólo en función de una respuesta vital, así evitamos todo posible idealismo, se encuentra en la inteligencia sentiente aprehendido gracias a la actualidad, que se asemeja al hombre que concilia la realidad con la inteligencia.

Por tanto, la intelección humana es un *acto*. Pero, nos asaltan una serie de cuestiones ante la intelección humana:

1- ¿Cuál es su índole esencial?

Según la definición de intelección humana, *la mera actualidad de lo real*.

(MERA ACTUALIDAD)

2- ¿En qué consiste esa actualidad?

En estar presente lo real desde sí mismo. (FORMALIDAD, LO REAL “DE SUYO”).

3- ¿Dónde está presente lo real?

En la inteligencia sentiente.

4.- ¿Qué es lo que la mera actualidad añade a lo real?

Lo que la actualidad añade a lo real es, justamente, este “en” la intelección (IRE 229).

5.- ¿Qué es la realidad “en” la intelección? O dicho de otra forma, ¿qué es formalmente que lo real esté meramente actualizado “en” la intelección?

Es lo que Zubiri llama, verdad real (IRE 229).

6.- ¿Cuáles son los momentos estructurales de ese “en”? Son las dimensiones de la verdad real (IRE 229)

Con esta serie de preguntas y respuestas cortas queda esquematizada la línea del desarrollo hasta llegar a la verdad real. Estos serán los pasos que daremos.

Destacamos el papel de la índole esencial de la intelección humana, es decir, de la mera actualidad, ya que va a ser punto de fusión y de encuentro entre la realidad y la inteligencia, mostrando la realidad de la verdad. La verdad se da en el ámbito de la inteligencia y de la realidad cuando se produce la mera actualidad de lo real en la inteligencia sentiente. De lo expuesto podemos entresacar que la intelección y la realidad son congéneres como así lo afirma Zubiri:

“El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10).

Tanto en la filosofía escolástica como en la filosofía moderna hay una relación desequilibrada entre el saber (la inteligencia) y la realidad. Y no sólo la relación era de desequilibrio sino de oposición. Sin embargo, para Zubiri, es muy importante la congeneidad del saber y la realidad como ya hemos indicado. Los dos gozan del

momento álgido de lo real que es la aprehensión primordial sensible de la realidad. Por que algo que enriquece la realidad es el sentir lo real de suyo, aspecto éste que estaba perdido, olvidado y denostado en la filosofía escolástica y moderna. El inteligir no es razón; inteligir es aprehender algo como real, en formalidad de realidad, y sentir es aprehender algo impresivamente. Por tanto, inteligir y sentir es la aprehensión primordial de realidad, y van unidos intrínsecamente.

Zubiri ha sabido conciliar y unir lo que antes estaba separado y opuesto, pero no como una teoría filosófica, sino haciendo fenomenología metafísica; constatando lo real en la intelección sentiente, es decir, la mera actualización de lo real como real de suyo en la intelección sentiente. Esta actualización o esta aprehensión primordial de la realidad es el primer paso para sentir lo real que está siendo patente de suyo para luego siguiendo todo el proceso del logos y después, de la razón descubramos la realidad allende a la aprehensión (la realidad en sí).

Otro aspecto a abordar en la intelección son sus distintos modos: Hay distintos modos de mera actualización de lo real:

- a) Modo primario y real: Aprehensión primordial de lo real (aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo IRE 14)
- b) Simple aprehensión. Re- actualización (lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo IRE 14).

La re- actualización nos lleva al logos sentiente, donde se produce la actualización entre otras cosas, y también a la razón sentiente, donde la actualización se da en el mundo.

Distinguimos:

- Actualizado “de suyo”
- Re- actualizado entre las cosas.

- Re- actualizado en el mundo.

Dos notas muy importantes:

- No hay nada más que una única intelección sentiente en distintos modos.
- Por tanto, no hay nada más que una actualización. Estos distintos modos de la intelección nos sumergirán en la verdad de la realidad y, también, en la realidad verdadera, nuestro objetivo “sistematizador”.

1.1. “LA INTELECCIÓN HUMANA ES FORMALMENTE MERA ACTUALIZACIÓN DE LO REAL EN LA INTELIGENCIA SENTIENTE”

En la intelección humana tenemos que distinguir dos aspectos de mucha relevancia, por un lado, la *noesis*, la intelección sentiente que es la aprehensión de algo (al hecho de darse cuenta); y, por otro lado, el *noema*, la actualización de lo real que consiste en el estar presente “algo”, lo real “de suyo”. Son los dos polos que hemos de tener muy presentes para dicho desarrollo.

En la inteligencia sentiente se produce un acto, es decir, el acto de la aprehensión sentiente de lo real que está compuesto de dos momentos, uno, la impresión y el otro, la aprehensión. El primero, es un rasgo en cuanto sentiente y el segundo, en cuanto intelectual. La esencia de este acto, es decir, de la aprehensión sentiente de lo real, es la mera actualidad de lo real en sí mismo, en su formalidad, “de suyo”.

Primeramente, abordamos la inteligencia sentiente (*noesis*), y más tarde, la mera actualidad de lo real (*noema*) para concluir con la pregunta que hemos formulado anteriormente, ¿qué es formalmente que lo real esté meramente actualizado “en” la intelección? La verdad real (IRE 229), la realidad de la verdad.

1.1.1. “...en la inteligencia sentiente”. ¿Dónde está presente lo real?

El objeto formal propio de la inteligencia sentiente es la realidad. Este objeto está dado por los sentidos *en* la inteligencia. Por tanto, inteligir es aprehender su objeto,

es decir, la realidad. Como veremos más adelante, lo aprehendido sentientemente lo es *en* impresión de realidad. Esta impresión de realidad es la estructura de la aprehensión de realidad, es decir, de la inteligencia sentiente. Por tanto, lo aprehendido sentientemente lo es *en* la inteligencia sentiente. En conclusión, nos encontramos ante un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

Zubiri propuso una alternativa a la inteligencia concipiente que se daba en la filosofía clásica. Para esta, inteligir es concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Se produce una identificación entre intelección y logos predicativo; es lo que Zubiri denominó, *logificación de la inteligencia*. Para la inteligencia sentiente, el objeto formal es la realidad. Sin embargo, para la inteligencia concipiente es lo sensible. Este objeto está dado por los sentidos *a* la inteligencia. Por tanto, el acto propio de esa intelección es concebir y juzgar lo dado a ella.

Zubiri no rechaza la conceptualización. Lo que defiende es que “la conceptualización no es lo primario” y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real” (IRE 87).

En la inteligencia sentiente, la realidad esta dada por los sentidos **en** la inteligencia. En cambio, en la inteligencia concipiente está dada por los sentidos **a** la inteligencia. Esta última muestra la oposición entre el sentir y la inteligencia. La postura de Zubiri rompe con esa oposición, incluso hace que sentir e inteligir constituyan una sola facultad, un solo y único acto de aprehensión (IRE 13).

A) La aprehensión

Husserl identificaba la intelección con la conciencia. La intelección como acto es un acto de conciencia.

“Esta concepción resbala sobre la esencia de la intelección como acto”
porque no responde a los hechos. (IRE 21).

Para Zubiri, no es verdad que lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. “La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente” (IRE 21-22). El “algo” presente es un hecho, y porque es un hecho, podemos percatarnos de su presencia. “En la intelección me “**está**” presente algo de lo que yo “**estoy**” dándome cuenta”(IRE22). Pues, el “estar” tiene un carácter físico, real. La aprehensión es este “estar”. No olvidemos que el acto de aprehensión es un hecho. Esto quiere decir que la aprehensión es el acto, en su doble vertiente, presentante, *noema* (me “está” presente algo), y consciente, *noesis* (“estoy” dándome cuenta) (IRE23).

Necesitamos ver los “modos” de aprehensión intelectual para llegar al modo primario de aprehensión intelectual, la aprehensión primordial de realidad.

B) La aprehensión de la realidad

“La intelección como acto es un acto de aprehensión y esta aprehensión es a su vez un modo de la aprehensión sensible misma”(IRE 26).

Antes de analizar la aprehensión de la realidad, Zubiri nos convoca a profundizar en su marco, la aprehensión sensible. Para ello, hemos de rememorar nuestro texto talismán. Allí destacábamos la centralidad del sentir. Aquí descubrimos que la aprehensión sensible es lo que constituye el sentir (IRE 27). Sentir es un proceso sentiente con tres momentos: de suscitación, de modificación tónica y de respuesta. (IRE 28-30) Pero no nos detenemos aquí. Vamos directamente a la estructura formal del sentir que determina la estructura procesual que acabamos de citar.

La aprehensión sensible formalmente consiste en ser aprehensión impresiva (IRE 31). Todas nuestras miradas las centramos en esa característica nueva, “impresiva”, es decir, en la impresión porque es lo constitutivo del sentir. La impresión posee tres momentos cruciales (IRE 32-34).

- La afección del sentiente por lo sentido.
- La alteridad, la presentación de algo otro en afección.

- La fuerza de imposición con que lo otro, la nota presente en la afección se impone al sentiente.

Estos tres momentos están íntimamente unidos. Dan textura a la impresión que se produce en la aprehensión sensible.

Al igual que Zubiri, consideramos necesario analizar el segundo momento, la alteridad, “otro”. Significa que se nos hace presente este “otro” en una determinada “forma”. Por eso, en “otro”, hay que distinguir un “qué” y un “cómo” Un contenido propio, y un modo de “quedar” en la impresión, formalidad.

La forma de autonomía (formalidad) en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, (habitud) debe llamarse *Formalización*. Según sea el sujeto del modo de habérselas del sentiente, así será la formalización. Por ejemplo, no es lo mismo que el sujeto sea un hombre que un animal. Por eso, para el hombre la formalización desembocará en una *aprehensión de la realidad*; en cambio para el animal, será la *aprehensión estímúlica*. Esto se debe a que el modo de habérselas determina la forma de autonomía. No es lo mismo la habitud del hombre que la del perro. Por tanto, lo que especifica los distintos modos de impresión, es la formalidad.

Formalización puede significar el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia. Por tanto, es la unidad de contenido y de formalidad (IRE 43). Formalización es modo de quedar y no modo de informar.

Los modos de aprehensión se distinguen por los modos de la formalización (IRE 47). Así la aprehensión sentiente se bifurca o se divide:

- Sentir la estimulidad, aprehensión de estimulidad, propia de los animales.
- Sentir la realidad, aprehensión de realidad, propia del hombre.

Por tanto, en la aprehensión de realidad, se establece una nueva formalidad de lo aprehendido, distinta a la de la aprehensión de estimulidad. Apoyádonos en el ejemplo

presentado por Zubiri, nos preguntamos: ¿Cómo aprehende un animal el calor y cómo lo aprehende un hombre? Aparentemente el calor calienta lo mismo para el uno que para el otro. La diferencia está en el modo de quedar que es distinto.

1º Modo de quedar en la formalidad estímúlica (como algo signante): *el calor calienta*. Cuando se aprehende estímúlicamente: el calor calienta, es una aprehensión de estimulidad, es decir, el calor queda como signo de respuesta y en eso consiste la formalidad de estimulidad, en ser formalidad de significatividad, quedar como signo. El signo es la nota aprehendida misma. Lo propio del signo no es ni señalar ni significar, lo propio del signo es pura y simplemente signar. El signo nos lleva a una respuesta animal. El signo es la formalidad de determinar una respuesta.

2º Modo de quedar en la formalidad de realidad (como algo “en propio”): *el calor es caliente*. Sin embargo, cuando se aprehende: el calor es caliente, es una aprehensión de realidad, ya que el calor queda por sí mismo en cuanto calor “en propio”, tiene los caracteres que le pertenecen en propio. Ese ser caliente de suyo es la formalidad de realidad; es formalmente el “de suyo” de lo sentido; es la realidad como formalidad (es la cosa que por ser real está presente como real) Su ser real es una propiedad de suya, es propia de suyo a la cosa. Esta formalidad no es formalmente realidad allende de la aprehensión.

Pero Zubiri describe con mayor precisión la formalidad de realidad a través del término *reidad*. La *reidad* es una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de “quedar” presente la nota, en el ejemplo: calor como siendo caliente. Zubiri desarrolla el aspecto de formalidad de la reidad con cuatro puntos:

- a) Distinguiendo la realidad como formalidad que compete a la cosa aprehendida por sí misma, de la realidad como allende a la aprehensión (la realidad en sí, el realismo antiguo)
- b) Formalidad es la cosa que por ser real está presente como real. Su ser real es una propiedad suya, es propia de suyo a la cosa.
- c) Esta formalidad no es formalmente realidad allende de la aprehensión. La formalidad nos indican dos modos de quedar: 1. en la aprehensión (mi aprehensión de lo real) 2. “en propio”, de ser “de suyo” (la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión).
- d) Esta formalidad de realidad es la que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende a la aprehensión.

Volviendo al ejemplo del calor, el caso es que el contenido de la nota es el mismo para los dos, el hombre y el animal. Se encuentran ante la misma nota. La diferencia está en el modo como su formalidad “queda” en la impresión; “queda” como algo “en propio” y no como “signante”. Es decir, el calor calienta porque es “**va**” caliente. Se aprecia una anterioridad; su calor es suyo, lo posee “en propio” con una cierta anterioridad. A esta característica, Zubiri lo denomina *PRIUS* (IRE 62).

La formalidad, además de influir en lo “otro”, “*alter*”, también modela en la impresión la afección, dotándola de un carácter real. Y la alteridad goza, al ser de suyo, de una fuerza de imposición de su realidad. Por tanto, en la aprehensión de realidad debemos reconocer la formalidad como el aspecto clave y característico de dicha aprehensión.

La unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad, y fuerza de realidad es lo que constituye la unidad de la aprehensión de realidad (IRE 64). Y como sigue diciendo Zubiri, es la unidad de acto aprehensor. En definitiva, en la aprehensión de

realidad aprehendemos impresivamente la realidad de lo real, de suyo, lo propio (la formalidad) porque la sentimos como real (afección) porque sentimos como “otro”, es decir, como propio (alteridad) y porque sentimos la intensidad y fuerza de lo real de suyo. Por eso se da una aprehensión primordial de realidad en la que la formalidad de realidad está aprehendida *directamente, inmediateamente y unitariamente* (IRE 65).

C) La impresión de realidad, estructura de la impresión de realidad

Hemos llegado a la aprehensión de realidad por el análisis que hemos realizado de la aprehensión sensible. Allí desvelábamos un elemento esencial de *la aprehensión sensible* que es la estructura formal de dicha aprehensión, la impresión. La impresión es el elemento esencial y formal del sentir en general, es decir, de la aprehensión sensible. Ésta tenía dos modos de aprehensión, distinguidos por la formalización. Uno de ellos, *la aprehensión de realidad*, propio del hombre y de la mujer. Si seguimos describiendo la aprehensión de realidad veremos que el sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad según Zubiri. En el acto intelectual de la aprehensión de realidad el sentir es fundamental en su estructura, porque el acto de aprehensión es un acto de sentir y es un acto de inteligir fruto de ser congéneres. Como acto de sentir se manifiesta esencial y formalmente en *impresión de realidad* en sus dos momentos: como momento del sentir y como momento de realidad sentida. Como acto de inteligir es un acto que aprehende formalmente algo como real: es un acto esencialmente *exclusivo, elemental y radical* de la inteligencia (IRE 77).

Por consiguiente, La impresión de realidad manifiesta la unión del acto de sentir y del acto de inteligir como un sólo acto. “Impresión”---acto de sentir; “de realidad”---acto de inteligir. Por tanto sentir e inteligir son dos momentos de un solo acto, de una

impresión una y única (impresión de realidad como manifestación de esa unión intrínseca IRE 79).

¿Qué es esta unidad? Esta unidad es un *hecho*. Este hecho es que lo aprehendido por el sentir está dado a la inteligencia para que esta lo entienda. Debemos indicar que Zubiri entiende que los sentidos sienten lo sentido “en” la inteligencia, y no como la filosofía clásica que el acto de sentir da “a” la inteligencia lo que ésta va “a” entender.

La intelección es intelección “en” el sentir mismo. Entender no es sino otro modo de sentir. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Los sentidos no dan lo sentido “a” la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. La unidad del sentir y del entender se constata en estas palabras de Zubiri:

“El sentir es en sí mismo un modo de entender y el entender es en sí mismo un modo de sentir”(IRE 84)

Y esto se debe a que la potencia del sentir forma parte de la unión intrínseca del acto de la intelección sentiente. Zubiri nos muestra, en el apéndice 3: *la inteligencia sentiente como facultad* (IRE 89-97): Primeramente, considera que hay potencias que no están facultadas por sí mismas para producir su acto. Necesitan estar unidas intrínsecamente a otras potencias para producir su acto. Por consiguiente, en el tema que nos incumbe, dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad y que están realizadas en un solo acto. La intelección sentiente conjuga la potencia de sentir y la potencia de entender en unidad intrínseca.

También, la formalidad de realidad, la alteridad de la realidad nos manifiesta los distintos modos de estar impresivamente dada la realidad. De ahí que la

diferencia radical de los sentires está en la forma en que nos presentan la realidad.

Y se nos presenta de dos modos:

- Modos de sentir intelectual: En este modo se parte del sentir. Vista: la cosa misma está ante mí (*eidōs*); oído: el sonido nos remite a la cosa (noticia); olfato: está presente como rastro; gusto: realidad poseída, degustada (fruible); tacto: nuda presentación de la realidad (kinestesia). Todos estos son modos de presentación de lo real, modos de impresión de realidad. La realidad es la que marca los distintos modos.

- Modos de intelección sentiente: En este otro modo se parte de la intelección. Modos: videncia, auscultación, fruitiva, tanteo, rastreo, tensión dinámica, afeccionamiento, atemperándose,...

Por ello, todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la impresión de realidad. Y todos estos sentires quedan unidos por la inteligencia sentiente ya que es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad en la impresión de realidad. Por tanto, la intelección no puede ser de otra manera que *sentiente*, porque el sentir forma parte de la estructura de la aprehensión de realidad como acto de sentir en unión intrínseca con el acto de inteligir y porque la estructura modal de la impresión de realidad (IRE 99-112), que tiene distintos modos de estar impresivamente dada, distintos modos de sentir de la impresión de realidad, es un reflejo de la unión que se produce en la inteligencia sentiente.

Reiteramos que esta unidad en un solo acto es un hecho porque lo aprehendido por el sentir está dado en la inteligencia para que ésta lo inteliija. Los sentidos sienten lo

sentido “**en**” la inteligencia. Por consiguiente, inteligir es sentir realidad. En cambio en la filosofía clásica, el acto de sentir ofrece “**a**” la inteligencia lo que ésta va “**a**” inteligir. Para Zubiri, no hay objeto dado “a” la inteligencia, sino objeto dado “en” la inteligencia misma. De esta forma, supera todo el problema de objeto- sujeto. En conclusión, los sentidos sienten lo sentido “**en**” la inteligencia.

Una vez que hemos presentado la estructura modal de la impresión de realidad debemos exponer, también, la estructura trascendental de la impresión de realidad. Para ello, hay que tener en cuenta estos tres términos: lo trascendental, la transcendentalidad y lo transcendente. Ponemos un ejemplo metafórico que nos ayude a intuir la diferencia entre estos tres términos y su relación. Lo trascendental es como un manantial, la transcendentalidad es ese agua del manantial que corre por el río y lo transcendente, el mar en donde ha desembocado el agua que corría por el río. Traducido al lenguaje y a la filosofía de Zubiri:

1. Lo trascendental es la realidad en impresión, la formalidad de lo real (el manantial). Lo trascendental es la aprehensión de realidad con su formalidad de lo real, es decir, lo real de suyo, “en propio”, su alteridad.

2. La transcendentalidad es la comunicación de la formalidad de lo real (el río). La transcendentalidad es el “ex” de la formalidad de lo real; es la comunicación de la formalidad de lo real que está presente de suyo. Como vemos esa comunicación parte de lo trascendental, es decir, de la formalidad de lo real, de la realidad en impresión. Y por qué se puede comunicar, porque la transcendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos: a) La realidad es la formalidad del “de suyo”. Zubiri nos presenta el carácter de mismidad de lo real. b) La realidad es formalidad “abierta”. Este momento es crucial. Lo real de suyo

es apertura respectiva a qué. c) Es apertura respectiva al contenido. d) Y es apertura respectiva a ser un momento del mundo.

En conclusión, lo trascendental es lo real de suyo, es la formalidad de lo real que se comunica por la trascendentalidad que le permite formalmente la apertura respectiva a la suidad mundanal. Esta apertura nos llevará a lo trascendente, es decir, a la realidad allende; es lo allende a la aprehensión primordial de realidad.

3. Lo trascendente, lo allende a la aprehensión. (el mar)
Lo trascendente es la realidad allende. Pero para llegar a ella hay que pasar antes por los momentos anteriores: lo trascendental (formalidad de lo real, lo “en propio”) que se comunica gracias a los momentos de la trascendentalidad y por último se llegaría a justificar lo real “en propio” como lo trascendente, pero siguiendo este proceso. De ahí estas palabras de Zubiri:

“En la aprehensión tenemos algo real “en propio”. Pero que “en propio” signifique real allende la aprehensión es, en primer lugar, algo que necesita ser justificado. Y en segundo lugar, esta justificación tendrá que apoyarse justamente en la trascendentalidad” (IRE 115).

Y la clave, según Zubiri, para comprender todo lo que hemos expuesto está en cómo se entienda “trans” mismo (IRE 114): Si se entiende como “estar allende”, quiere decir que la realidad será trascendente. Esto supone que lo aprehendido coincide desde el primer momento con la realidad allende. Si se entiende como “estar en la aprehensión”, como formalidad de alteridad, es decir, como lo real “de suyo”, “en propio”, la realidad será trascendental.

La impresión de realidad tiene una estructura trascendental (IRE 113-122). La trascendentalidad deja la “puerta abierta” para que la realidad, la formalidad propia, pueda conceptualizarse en el logos. Entonces, lo real es trascendental, es decir, la

formalidad es trascendental. Y gracias a la trascendentalidad podemos hablar de realidad abierta, de realidad respectiva en su aspecto *suiificante* y *mundificante*. En el fondo, es “la puerta abierta” que deja que sigamos el camino de real de suyo hasta la realidad allende, hasta lo trascendente.

Si tuviéramos que hacer un análisis (un poco simple) de la impresión misma de realidad desde la estructura trascendental diríamos, sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad.

En conclusión, la cuestión, ¿dónde está presente lo real?, y su respuesta, *en la inteligencia sentiente*, nos ha llevado a analizar la intelección como acto, es decir, acto de aprehensión; nos ha conducido a lo que supone el sentir, sobre todo, el sentir humano que se da **en** la inteligencia. Por eso, se llama inteligencia sentiente. O dicho de otra forma, nos ha llevado ahondar en la estructura formal de la inteligencia sentiente, en la impresión (momento del sentir) de la realidad (momento del inteligir). De ahí entendemos que inteligir es aprehender lo real o lo que es lo mismo, sentir lo real.

1.1.2. “...*La mera actualización de lo real...*” ¿Cuál es la índole esencial de la intelección humana?

Ahora nos ocupa otro interrogante con su correspondiente respuesta. ¿Cuál es la índole esencial de la intelección humana? *La mera actualización de lo real*. Después de lo expuesto, entendemos por intelección humana la intelección sentiente de lo real, característico del hombre y la mujer. Y tampoco debemos olvidar que la mera actualización de lo real está **en** la inteligencia sentiente. Ahora nos centramos en la mera actualización de lo real, es decir, en lo real de suyo.

Anteriormente hemos presentado la intelección como acto. Y ese acto lo cubriría la aprehensión, en el caso del sentir humano, la aprehensión de realidad. Decíamos que lo peculiar de la aprehensión era el carácter real del “estar” presente algo en su doble

vertiente *presentante* (me “esta” presente algo) y *consciente* (“estoy” dándome cuenta). Pues, la esencia de la intelección es este estar presente. En eso consiste la mera actualidad. Por tanto, la mera actualidad es el estar presente con carácter real. En cambio, para Husserl, este estar presente algo en la conciencia, es una presencia intencional, no tiene ese carácter real.

Hemos de profundizar todavía más en el término actualidad ya que será el ámbito de la inmediatez de la formalidad de la realidad. En realidad, es afrontar la segunda pregunta que nos planteamos al comienzo: ¿En qué consiste esa actualidad? A la cual respondíamos: *En estar presente lo real desde sí mismo*. Analicemos cada parte de esta frase.

A) “Estar presente”

Este “estar” es un hecho. Y tiene un carácter real, físico. Frente a la presentidad, el “estar” se llevará toda la centralidad y la importancia. La actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que “está” (IRE 139). La actualidad nos lleva más allá de la pura presentidad. Es importante caer en la cuenta que lo real no “es” sino que “está”. Es la diferencia entre actuidad (Aristóteles) y actualidad (Zubiri).

Volviendo a la relación estar-presente, actualidad-presentidad. La presentidad está fundada en la actualidad (IRE 145). Esta actualidad, también, nos descubre la respectividad característica de la aprehensión de lo real.

B) “Lo real desde sí mismo”

La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad “de” realidad. Nos referimos a lo real desde sí mismo. No decimos la realidad en sí o en mí como podrían afirmar el realismo por una parte y el idealismo por otra.

Comentábamos que lo peculiar de la formalidad es el modo de quedar en la impresión, ese modo se caracterizaba porque “queda” como algo “en propio”. Entonces,

lo real “queda” en la intelección, su formalidad de realidad “reposa” sobre sí mismo. Por tanto, la mera actualidad de lo real es la formalidad de realidad tal como “queda reposando” sobre sí misma.

Para desentrañar lo que supone lo real desde sí mismo hay que apurar hasta el máximo todo lo que conlleva la actualidad, en concreto, la actualidad común. Ésta consiste en la unidad y co-actualidad de su doble movimiento. Imaginémonos que nos encontramos ante una piedra. Por un lado, está presente la piedra (presentante) y por otro, está presente en mi visión (consciente). Nos situamos ante un mismo estar, una misma actualidad pero con un doble movimiento. Una sola actualidad común de lo inteligido y de la intelección (mismidad). Está presente la cosa **en** la intelección y, también, la intelección en la cosa.

Según esto, intentemos responder al interrogante del epígrafe, ¿Cuál es la índole esencial de la intelección humana?

“es ser mera actualidad de lo inteligido en la intelección sentiente. Es un simple “quedar” de lo aprehendido en impresión de realidad, y un “quedar” de la intelección sentiente en lo impresivamente inteligido” (IRE 168).

La actualidad común de lo real en y por sí misma, desde sí misma tiene dos notas: la realidad de la intelección misma (Filosofía de la inteligencia) y la realidad misma de lo inteligido (filosofía de la realidad, metafísica). La actualidad se convierte en la frontera y en la unión entre los dos polos realidad e inteligencia.

¿Qué es la realidad en y por sí misma? Esta cuestión es similar aquella otra pregunta que connexionaba las tres etapas de Zubiri, ¿Qué son las cosas? Allí vimos que eso suponía dejar para un segundo momento ¿Cuál es el tipo de existencia de la cosa?. Ciertamente, lo que nos ocupa es indagar en la esencia de las cosas; analizar el modo como nos están dadas, antes de lanzarnos a explicar las cosas.

Para Zubiri, realidad es formalmente anterior a existencia (IRE 192). Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir “de suyo” (IRE 193). La existencia concierne siempre y sólo al contenido de lo aprehendido. El “de suyo” es un momento común a la inteligencia sentiente (formalidad de alteridad) y a la cosa real (su “de suyo” propio). Es el modo como la cosa aprehendida nos es presente (intelección) y el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma. Lo real sólo puede ser entendido desde la formalización (formalidad, el modo de habérselas con las cosas), desde la inteligencia sentiente, desde la actualización. Además, por su momento “de suyo” de la cosa real, lo real goza de una constitución en y por sí misma. Una constitución que son las notas que determinan la forma y el modo de lo real en cada caso; (IRE 201) es la realidad sustantiva, como sustantividad (como sustantividad elemental, como constelación de notas, como estado constructo, como sistema sustantivo).

Además de la realidad sustantiva, lo real está modalizado. Así lo expresa Zubiri:

“La aprehensión de lo real está modalizado, porque la impresión de realidad es transcendentalmente abierta” (IRE 252).

Si hay distintos modos de aprehensión de realidad, quiere decir que hay distintos modos de actualización que están determinados por los distintos modos de la realidad misma. El carácter respectivo y transcendentalmente abierto hace que la cosa real esté en apertura a la realidad de otras cosas. Para Zubiri realidad es formalidad de impresión y transcendentalidad es el momento de “ex” de esta formalidad; el “ex” en la impresión de realidad. Zubiri señala que hay cuatro momentos constitutivos de la transcendentalidad:

1.- APERTURA. La realidad es formalidad del “de suyo” (mismidad). La mismidad es comunicación. ¿Por qué? Porque la formalidad de realidad es en sí misma algo abierto. Por ser algo abierto se permite que su contenido

actual sea transcendental, es decir, se trasciende de su contenido. Se modifica pero lo que es “de suyo” mismo permanece. Todo esto nos revela que la realidad no es un carácter del contenido ya concluso, sino que es formalidad abierta. Por ser abierta es por lo que la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales.

2.- RESPECTIVIDAD. Como la realidad es formalidad abierta no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. La respectividad es una característica de la formalidad de la realidad, y es intrínseco a ella. La formalidad de la realidad es siempre respectiva, es siempre “ex”, es siempre abierta no como relación de una cosa con otra o de una forma de realidad con otra forma de realidad, sino como “ex” respectivo. La relación marca una conexión desde dos puntos separados, sin embargo la respectividad marca la conexión desde una unidad porque todos parten de la formalidad de lo real. Por ejemplo: para que haya relación tienen que existir dos partes. Mientras que con la respectividad, aunque hubiera sólo una cosa real sería respectiva, porque es constitutivamente abierta respectivamente. La cosa real se abre desde sí misma por la respectividad.

3.- SUIDAD. Está respectivamente abierta al contenido, un contenido que es “de suyo”. El contenido es “su” contenido (suidad).

4.- MUNDANIDAD, MUNDIFICANTE. Pero la apertura no es respectiva solamente al contenido, la formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo. Hace de “su” realidad un momento de “la” realidad.

Cada cosa es “de suyo” mundanal.

Por consiguiente, para poder hablar de la apertura de la cosa real a otras realidades (campo de realidad, “en realidad”; mundo, “en la realidad”) la cosa tiene que estar ya aprehendida como real en y por sí misma. A esto Zubiri lo denomina aprehensión primordial de realidad. Ésta no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo (IRE 261).

La *Kinestesia*, que es un modo de intelección y de inteligibilidad donde la realidad misma como un “hacia” nos tiene en tensión dinámica, es quien permite la apertura de la cosa real, de la aprehensión primordial de realidad.

Con la actualidad común han quedado delimitados los dos grandes vectores de la intelección humana, primero, la realidad (como mera actualidad de lo real), segundo, la inteligencia (en la inteligencia sentiente). Sabemos, también, lo que es inteligir, aprehensión de realidad, sentir lo real desde sí mismo. Era lo que denominamos impresión de realidad. Nos hemos detenido en el carácter transcendental de la impresión de la realidad, en su apertura de lo real que está aprehendido sentientemente.

Una vez hecho el recorrido por la definición que nos ocupaba y sus correspondientes preguntas, vamos a formalizar sus consecuencias, la verdad real, el tema que nos ocupa.

1.1.3. La realidad de la verdad, la verdad real. ¿Qué es formalmente que lo real esté meramente actualizado “en” la intelección?

Hasta ahora, nos hemos metido de lleno en dos grandes cuestiones: ¿Dónde está presente lo real? Y ¿Cuál es la índole esencial de la intelección humana? En realidad, hemos abordado la intelección humana como mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Hay una cuestión que brota de las anteriores, que debemos solventar. ¿Qué es lo que la mera actualidad añade a lo real? Lo que le añade es justamente ese estar “en la intelección”. Esto quiere decir que le añade, verdad.

Formulado con esta otra pregunta, ¿qué es formalmente que lo real esté meramente actualizado en la intelección? La verdad real. Por último, abordaremos ¿cuáles son los momentos estructurales de ese “en”? Las dimensiones de la verdad real.

El carácter genitivo de la verdad en la realidad es una clave fundamental para entender el concepto de verdad en Zubiri (la realidad de la verdad). En español, el genitivo lo denominamos complemento del nombre. Por tanto, verdad es un complemento de la realidad. Con esta indicación lingüística queremos resaltar la centralidad de la realidad y el carácter complementario de la verdad. A las pinceladas lingüísticas se les escapa un aspecto muy importante, el carácter intelectual. Es decir, podemos hablar de realidad de verdad porque lo real se ha actualizado en la intelección sentiente.³⁸

Por un lado, destacamos la centralidad de la realidad para solventar las cuestiones que nos ocupan; por otro, el carácter intelectual del cual esta impregnado la realidad; por último, y como resultado de lo anterior, el carácter genitivo de la verdad respecto a lo real que está actualizado en la intelección sentiente.

Desde estas claves vamos a sistematizar el concepto de verdad real. Para ello, tomaremos una frase de Zubiri que nos sirva de guía: “*Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad*”(IRE 230).

A) Desde la realidad

¿Cómo conviven la realidad y la verdad?³⁹

³⁸ X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 27-41; sitúa la “verdad fundamental”, lo que en inteligencia sentiente es verdad real, desde la problemática entre realidad e inteligencia.

³⁹ Hay que recordar ciertos conceptos de la realidad para entenderlo.

* Respecto al primer bloque encabezado por realidad: *Realidad*, formalidad de la cosa (IRE 191); *formalidad*, es el modo en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo “en propio” algo “de suyo” (IRE 191); *reidad*, formalidad del “de suyo”; “*de suyo*”, es el momento según el cual lo aprehendido es “ya” lo que está aprehendido, ya es igual a prius, anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido. Respecto a lo real: *lo real*, algo que sólo puede ser conceptualizado desde la formalización, desde la inteligencia sentiente; *cosa real*, la cosa en cuanto determinada en formalidad de realidad es constitutivamente cosa real (IRE 194).

1- La Realidad y verdad no son idénticas (IRE 230).

La verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real. La verdad no añade nada a la realidad en las notas, pero le añade su mera actualización intelectual (IRE 230). Por tanto, realidad y verdad no son idénticas.

2- Realidad y verdad tampoco son correlativas (IRE 231).

Toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad, depende si se da o no esa mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

3- La realidad funda la verdad (IRE 231).

Dijimos que la realidad es formalidad de las cosas. Y la formalidad es lo propio de la cosa, lo real “de suyo”. Aquel *Prius* marcado por su anterioridad. Es decir, el calor calienta porque es “ya” caliente. Se aprecia una anterioridad; su calor es suyo, lo posee “en propio”. Esta formalidad, como *prius*, le permite a la realidad ser dadora de verdad en la intelección. La realidad da verdad. Y a esto lo llama Zubiri, *verdadar* (IRE 231). La realidad verdadea en intelección.

4- Este “en” la intelección hace que entre realidad y verdad no se dé relación sino respectividad. Es un momento de la pura actualización, es puro verdadar. Si hubiese relación entre realidad y verdad sería, la realidad verdadea “a” la intelección. Y eso, dijimos que lo apoya la inteligencia concipiente.

Concluyendo. La verdad primaria y radical de la intelección sentiente no se identifica con la realidad y, sobre todo, no añade a lo real nada distinto a su propia realidad. Si no añade nada, ¿qué hace?

B) Desde la intelección

Según Zubiri, es cierto que no añade nada distinto a su propia realidad pero si que añade una ratificación del “de suyo” o una ratificación de la realidad propia.

La realidad, como formalidad, como *prius*, aquella que es dadora de verdad, queda ratificada en y por la intelección sentiente. El “de suyo” del calor queda ratificado **en** la intelección sentiente. Esta ratificación se debe a su capacidad de verdadear la realidad, a la fuerza de imposición de la realidad, al *ergón*, uno de los momentos de la impresión de realidad.

Pero en esta respectividad, ¿cómo sabemos que este “de suyo” de la aprehensión es el mismo que el “de suyo” anterior a la aprehensión?.

Aquí no se hace la división de los filósofos modernos, en concreto, lo comenzado por Descartes *res extensa* (realidad) *res cogitas* (la inteligencia, la realidad en mí) porque nos introduciríamos en el problema del puente; ni tampoco el concepto de realidad en sí que tiene el realismo ingenuo. En Zubiri, lo real se actualiza en la inteligencia sentiente. Eso real tiene un *prius*, un “de suyo” que le viene del “de suyo” de la realidad, aquella que verdadea en la intelección. Es el mismo “de suyo” el que verdadea que el ratificado en la inteligencia. Ciertamente, la verdad no añade nada al “de suyo” sólo queda ratificado en la intelección sentiente. Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente (IRE 233).

No está de menos señalar la importancia del carácter de la realidad, *verdadear*, y el de la intelección, *ratificar*. Esto es el núcleo de la verdad real. Tratamos de una mera ratificación (IRE 234) como mera actualización de lo real en la inteligencia. En la preposición “en” está contenido el papel y la importancia de la ratificación, de la verdad real como verdad simple.

La sencillez de esta verdad no está en el contenido sino en el modo de aprehensión: directamente, inmediatamente y unitariamente.

C) Dimensiones de la verdad real. ¿Cuáles son los momentos estructurales de ese “en”?

Ese “en” es igual a ratificación, y ésta, a verdad real o simple. Es la realidad la que, directamente, inmediatamente y unitariamente, está dando su verdad en la intelección. Por tanto, las dimensiones de la realidad serán compartidas con la verdad, con la ratificación.

- 1- Dimensión de totalidad. “Todo lo real tiene como sistema de notas esa dimensión de ser un todo sistemático” (IRE 239). Esa totalidad de notas de lo real queda ratificado en la intelección sentiente.
- 2- La coherencia formal. “Todo lo real es un sistema coherente de notas” (IRE 239). Esa coherencia, también, queda ratificada en la intelección. Además, eso constituye la verdad real como verdad de la coherencia.
- 3- La estabilidad. “Todo lo real es sistema durable en el sentido de ser duro” (IRE 240). La ratificación de la dureza en la intelección constituye la verdad de esta dureza.

Que la realidad comparta sus dimensiones, totalidad, coherencia, duratividad, con la verdad real es una muestra de que el “de suyo” que verdadea es el mismo que el “de suyo” ratificado en la intelección.

La realidad de la verdad, la verdad real se debe tratar desde la realidad (verdadar) y desde la intelección (ratificación).

“La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas” (IRE 13-14).

2. LA VERDAD DE LA REALIDAD

Volviendo a nuestro texto talismán, transcribimos un fragmento que nos ayudará a introducirnos en la verdad de la realidad:

“El sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad

sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente la realidad; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es. Dicho en términos más precisos, la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir”. (FM 41-42).

El sentir humano como aprehensión de la realidad es originariamente realidad de la verdad, verdad real; es todo lo que anteriormente hemos estado mostrando. Hemos de partir de esa realidad de la verdad para que ahora lleguemos a la verdad de una realidad sentida. Por eso, en este capítulo debemos tener muy presente todo lo anterior. La realidad de la verdad es el centro primario. Y de él, nacen todos los demás círculos de lo real en “hacia”; todos los demás modos de intelección que son re-actualización de la actualización primera y originaria, es decir, de la mera actualización de lo real en la intelección sentiente.

Para desvelar la verdad de la realidad tenemos que seguir analizando lo real sentido, la cosa real actualizada en la intelección sentiente. Lo real aprehendido en sí y por sí mismo conlleva un “hacia” (Kinestesia), una respectividad, una estructura transcendental, es decir, de apertura. Lo real en sí y por sí mismo, la aprehensión primordial de realidad está abierta desde su estructura, la impresión de realidad. Esta impresión nos presenta lo real en apertura como ya hemos resaltado en el capítulo anterior, sin perder su carácter de en sí y por sí mismo. Lo real es, también, en realidad, *lo real campalmente inteligido*(IL 45).

La aprehensión primordial de realidad es lo real aprehendido en la intelección sentiente; es el modo primario y originante de la intelección; es la mera actualización de lo real. Desde esta aprehensión primordial de realidad llegamos a otros modos ulteriores de intelección (logos y razón), esto permite apreciar lo real “en realidad” (logos sentiente) y “en la realidad” (razón sentiente); en el terreno de la verdad como dice Zubiri en *Filosofía y metafísica*, “la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la

verdad de una realidad sentida en nuestro sentir” ya que sólo penetramos en la verdad desde la realidad y desde la inteligencia. Por eso, toda nuestra exposición sigue el mismo método, analizar la realidad y la inteligencia en sus distintos modos para poder atajar con radicalidad el tipo de verdad.

El modo ulterior a plantearnos es el *logos*. Tomaremos, como clave interpretativa y, también, como conexión con la realidad de la verdad, la siguiente frase de Zubiri:

“El logos es un modo ulterior de la intelección que permite expresar lo que esas cosas reales son “en realidad” (IL 12)

Ahora las cosas reales en y por sí mismas son expresadas “en realidad” pero sin perder su carácter primario. ¿Qué significa “en realidad”? La cosa real será inteligida en el campo de realidad; lo real será campalmente inteligido (*logos* sentiente). Nuestra tarea será diversificar el logos sentiente para así presenciar las estructuras que lo sustentan. Está la estructura dinámica compuesta de dos movimientos, el primero, de *impelencia* (“sería” en realidad), el segundo, movimiento *intentum* (“es” en realidad). La otra estructura es medial donde trataremos la determinación del logos en sí mismo, para culminar con el tipo de verdad que se deduce del logos sentiente.

También, es importante distinguir y apreciar la diferencia entre la aprehensión primordial de realidad y la simple aprehensión. La primera es un elemento estructural, formal y constitutivo de la simple aprehensión. Lo aprehendido está actualizado directamente, inmediatamente y unitariamente. Aprehensión compacta de la realidad (en y por sí mismo). No sólo aprehende compactamente lo real en y por sí mismo sino que lo aprehende “solamente” en y por sí mismo. Hay otros modos que son modalizaciones ulteriores de esta aprehensión primordial. Estas modalizaciones son re-actualizaciones de lo que la cosa real es *en realidad* (*logos*) y es *en la realidad* (Razón).

2.1. EL CAMPO DE REALIDAD

La formalidad de realidad es abierta desde sí misma en tanto que realidad. Toda cosa es “de suyo” real respectivamente a otras. Toda cosa real abre desde sí misma un campo de realidad por su respectividad, por su estructura transcendental.

Cada cosa real tiene dos momentos. Uno, el momento por así decirlo individual de su propia realidad; otro, el momento de abrir un campo, el momento campal. Son dos momentos de una sola realidad: todo lo real es individualmente y campalmente real, y es aprehendido siempre en estos dos momentos (IL 14).

¿Qué es el campo de realidad? El campo es algo determinado por cada cosa real. Es el estar determinado por la cosa real misma porque la realidad es algo abierto en sí mismo; es un campo que aloja a todas las cosas reales sentidas porque la realidad es algo que abarca todas las cosas, es ámbito de realidad (IL 19).

Si queremos aprehender las cosas en el campo de realidad se puede hacer de dos maneras: Una, como cosas que están incluidas en el campo: es inteligir las cosas como campales; la otra, aprehende las cosas en función del campo en el que están incluidos: es inteligirlas campalmente. Aprehender la cosa campal es propio de la aprehensión primordial de realidad. Aprehender la cosa campalmente es lo propio del logos (IL 20).

2.1.1. Desde las cosas reales y desde el campo (IL 28-32)

El tema de la cosa-campo lo estamos tratando desde dos perspectivas, para ello, hemos de distinguir el campo como determinado desde las cosas reales, en cuanto incluidas en el campo:

1. Desde las cosas reales. El momento de realidad campal de la cosa real es la transcendentalidad. Esta, como ya sabemos, es un momento de la impresión de realidad,

por ello, la realidad está abierta tanto a lo que cada cosa realmente es como a lo que esta cosa es en cuanto momento del mundo. Esta transcendentalidad da una unidad campal a las cosas reales y a la vez las deja abiertas. Aquí la cosa real es luminosa, en cambio, en la otra perspectiva, desde el campo, éste será ámbito de iluminación.

2. Desde el campo. Hay que ver también las cosas mismas desde el campo como ámbito de realidad; el campo es algo más que las cosas reales porque las abarca. Ámbito no es el espacio; es el ambiente que generan las cosas; no es la atmósfera que rodea a las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Podríamos decir que ámbito es igual a respectividad.

Por tanto, el campo de realidad tiene dos características muy importantes:

- 1- El campo es “más” que cada cosa real, pero es más en ellas mismas (IL 31).
- 2- El campo es respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Esta respectividad es “a una” transcendentalidad y ámbito (IL 31).

2.1.2. Estructura del campo de realidad

Su estructura viene dada en la aprehensión primordial de realidad, ya que se basa en ella. De ahí entendemos que el campo no es primariamente un momento del logos; es un momento del logos pero consecutivo, derivado de la aprehensión inmediata.

Hemos de distinguir en esta estructura: unas cosas “entre” otras y unas cosas en “función” de otras:

1. Unas cosas “entre” otras (IL 33) “El campo determina la realidad de cada cosa como realidad “entre otras”. Gracias al modo direccional o de hacia de la realidad (Kinestesia). Por la apertura transcendental de la realidad, la cosa real es formalmente campal. La cosa está actualizada “entre” otras por su estructura de “entre”. Esto nos lleva a sacar una serie de conclusiones: la cosa real determina el campo, el campo determina la inclusión de lo real en él y el campo abarca lo incluido en él.

2. Unas cosas en “función” de otras (IL 35). Toda cosa está campalmente actualizada no sólo “entre” otras cosas sino también en función de estas otras cosas. Función implica la posición entre otras cosas. Todas las cosas son variables en el campo de realidad, por lo tanto cambian de posición. De ahí de la funcionalidad de lo real. La funcionalidad es la dependencia de una cosa real con otra. Esta dependencia puede ser de varias maneras: 1. Sucesión. 2. Coexistencia. 3. Espaciosidad. 4. Posición. 5. Espacialidad. Pero son las cosas quien determinan la estructura de la funcionalidad. Esta funcionalidad es un carácter intrínseco y formal del campo de realidad. Por tanto, toda cosa real, por su momento de campalidad, es realidad funcional. Todo lo real por ser campalmente real es real funcionalmente, por alguna realidad.

2.1.3. Lo real campalmente inteligido

Ahora inteligimos la cosa real “en” el campo; es inteligirla desde el campo. A esta intelección, la denominamos intelección ulterior como modalización de la intelección primordial de algo real (IL 45).

El objetivo de esta intelección ulterior es llegar a lo que la cosa es *en realidad* respecto de otras cosas reales sentidas o sensibles. Ciertamente, lo que estamos dilucidando es el desarrollo del logos sentiente. Entonces, si la inteligencia meramente actualiza las cosas en tanto que “reales”, el logos es un modo ulterior de la intelección que permite expresar lo que esas cosas reales son “en realidad”.

¿Cuál es la estructura sentiente de este logos?. Primero, el logos como modo de intelección, es un modo ulterior de la mera actualización de lo real. Consiste en ser “re-actualización” campal de lo ya actualizado en aprehensión primordial de realidad (IL 52). Segundo, esta actualización está impuesta, por la impresión de realidad. Nos lleva desde lo ya real a lo que esto real es en realidad (IL 52-53). Aprehender la individualidad campalmente, es decir, desde el campo, es forzosamente un modo de

sentir, sentimos lo que lo aprehendido es en realidad. Tercero, la impresión nos lleva sentientemente al logos. Por tanto sentir campalmente es formalmente movimiento (IL 53). Por eso, la estructura del logos será dinámica, en ella se da un movimiento de *impelencia* y de *intentum*. Es cuando se da la distanciaci3n de la cosa sin salir de lo real.

Las características de este modo ulterior de intelecci3n nacen o est3n íntimamente conexas con la intelecci3n primordial de lo real. De esta manera, hemos descubierto lo real campalmente inteligido por la trascendentalidad de lo real inteligido en impresi3n de realidad, porque la formalidad de realidad es trascendental, es abierta. Por eso, hemos podido llegar a lo real campalmente inteligido, o, lo que es lo mismo, a lo que lo real es en realidad.

2.2. LOGOS SENTIENTE

Nos adentramos en la estructura formal del logos sentiente. Para dicha tarea, partimos de dos definiciones que nos acercan a lo que es el logos sentiente. La primera, el logos es lo real campalmente inteligido, y la segunda, el logos plasma lo que las cosas reales son “en realidad”. De la primera, deduciremos el carácter dual de la intelecci3n y su *dinamicidad*; de la segunda, el carácter de *medialidad*. Estas características son las notas que dan textura y estructura al logos sentiente.

Lo real, la cosa real, además de individual es “de suyo” campal, es decir, en la cosa misma se produce un desdoblamiento, por un lado, su realidad, y por el otro su “en realidad” (IL 60). El desdoblamiento de la cosa real que queda actualizado en la inteligencia sentiente provoca, a su vez, un desdoblamiento o, lo que es mejor, una dualidad intelectual. Nos referimos a las dos aprehensiones que intervienen en la intelecci3n de lo que algo es en realidad. La primera, aprehensi3n primordial donde la cosa es aprehendida como real (por ejemplo, un paisaje), la segunda, la aprehensi3n

dual (por ejemplo, un árbol del paisaje anterior). Se aprehende una cosa real pero es con la mirada en otra anteriormente aprehendida.

La dualidad intelectual, que nace del desdoblamiento de la cosa real, es el fundamento intrínseco y formal de la aprehensión de los dos “alcos” (paisaje, por un lado, y árbol, por el otro).

Estas dos aprehensiones son finalmente el fundamento intrínseco y formal que permite decir: “inteligir como un “alco” desde otro “alco determinado” (IL 61).

Las tres razones por las que el logos sentiente puede decir algo (árbol) acerca de algo (paisaje) son por el desdoblamiento de la cosa real; por la intelección que es remitente (de lo real, paisaje, a lo real en realidad, árbol); por la dualidad intelectual que supone las dos aprehensiones.

Por consiguiente, el logos “dice” algo acerca de algo, y este decir es un “ir”, es una intelección dinámica (IL62). Para entender este *carácter dinámico* recordamos aquello que decía Zubiri en *Inteligencia y realidad*:

“En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta” (IRE 22).

Este “estar”, que posee un carácter real, físico, es el punto de partida del movimiento del logos. Lo real que está presente nos retiene pero por su carácter de kinestesia, nos remite. Por tanto, el movimiento intelectual consiste en moverse en la realidad que *nos retiene* y *nos remite* (IL 64). El movimiento va desde lo que queremos inteligir hacia algo otro aprehendido anteriormente en lo real mismo. A este movimiento, Zubiri lo denomina, *distanciamiento*. Nos preguntamos: ¿Cuál es el carácter de este movimiento intelectual? Es la reversión del momento campal al momento individual, reversión hacia la cosa. Es el momento de ir desde el campo a la cosa, es lo que Zubiri llama *intentum* (tender a); es la tensión por la que la realidad nos retiene en la cosa de la que nos habíamos ido distanciando.

Por último, desarrollamos *la medialidad* de la intelección, en su modo ulterior, logos sentiente. Esta intelección intenta plasmar lo que las cosas reales son “en realidad”. La preposición “en” nos marca el carácter de medialidad del logos pero, también nos dice quién es el medio, el campo. La realidad campal como realidad es el medio mismo de intelección del logos (IL 77).

2.2.1. Lo real campalmente inteligido. Estructura dinámica

Lo real campalmente inteligido se debe a un despliegue distanciado por presentación de una cosa “entre” otras que se da en el campo. En dicho despliegue distinguimos dos fases: la primera, fase del movimiento de *impelencia* de la cosa real a un campo de la realidad, se le llama *la toma de distancia*;⁴⁰ la segunda, la fase del movimiento del *intentum*, es un referirnos desde el campo a la cosa.

Antes de describir estos movimientos es necesario adentrarnos en lo que supone la distancia de la cosa. Como anotábamos, la distancia se debe al desdoblamiento de la cosa en su momento individual y campal, provocando una dualidad intelectual. Por tanto, la misma estructura de la cosa real exige el distanciamiento por su carácter de apertura trascendental. Además, la cosa real aprehendida entre otras cosas reales nos impele a “tomar” distancia de la cosa; es estar lanzados por la cosa formalmente real al campo de la realidad. Este lanzarse no exige salirse de la cosa real. Seguimos en ella porque luego nos replegaremos intelectivamente sobre ella. Es como un globo que se hincha y que cuando se deshincha se repliega sin haber salido del globo.

Fijémonos en la retracción. En este movimiento inteligimos la realidad como algo abierto a lo que las cosas pueden ser en ella. Ya no es lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que sería en realidad. Estaríamos ante una aprehensión

⁴⁰ Esa toma de distancia de la cosa se da en ella y desde ella misma.

retractiva, es lo que Zubiri denomina, *simple apprehensión* (IL 86). Ésta no prescinde formalmente del carácter de realidad, tampoco es el primer acto propio de toda intelección; es una *aprehensión* “retraída” de una *aprehensión* primordial. Estamos ante lo *aprehendido* en *distanciación*, es decir, “en realidad”. Esta *simple apprehensión* denota que lo que la cosa es “en realidad” queda *aprehendido* como mero momento terminal de “la” realidad (IL 88). Por ejemplo, en un centauro nos dice Zubiri, “la” realidad *aprehendida* es la misma que una piedra, lo que no es lo mismo, es el contenido. La *simple apprehensión* no prescinde de “la” realidad como suele decirse secularmente, sino que la envuelve formal y físicamente como realidad sin contenido propio (IL 93-94). Por consiguiente, lo irreal reposa sobre lo real.

Lo que nos queda claro es que la *simple apprehensión* es la actualización de “la” realidad, pero lo que queda oscuro es el contenido. Zubiri dice que en la *simple apprehensión* se da la libre realización donde la libertad está en su contenido determinado. Los dos momentos, la actualización de “la” realidad (lo irreal, es realmente irreal) y la libre realización en “la” realidad (lo irreal es irrealmente real), están íntimamente unidos y constituyen el carácter de *desrealización* (IL 95). Se mueven en el ámbito del “sería” como actualización *desrealizada* y como libre realización.

En la libre realización del contenido se da creación. Damos nuestras ideas a la realidad. Eso es crear. “La” realidad se convierte en el ámbito de la libre creación de lo irreal. Este párrafo de Zubiri resume muy bien lo que hemos intentado describir y también nos enumera las dimensiones de la *simple apprehensión*:

“Nos hemos planteado entonces el problema de la estructura interna de una *intelección* en *desdoblamiento*. Y lo primero que ha de decirse es que se trata de un movimiento de *retracción* en el que tomamos distancia de lo que es en realidad la cosa *aprehendida* en *aprehensión* primordial. En esta *retracción* inteligimos en una *simple*

aprehensión lo que la cosa sería. Lo que sería la cosa real en que “la” realidad termina es por tanto la aprehensión de lo real en irrealidad. Esta toma de distancia actualiza expresamente tres dimensiones de toda cosa real: su “esto”, su “cómo”, y su “qué”. Estas tres dimensiones reducidas de la cosa real a término de simple aprehensión, dan lugar a tres formas de simple aprehensión: percepto, ficto, y concepto.⁴¹ El “esto” es aprehendido en simple aprehensión como “percepto”; el “cómo” es aprehendido en simple aprehensión como “ficto”; el “qué” es aprehendido en simple aprehensión como “concepto”. Son las tres formas de intelección de simple aprehensión en distancia, son las tres formas de actualización impelente de la intelección diferencial de lo real.

Pues bien, lo que insistentemente llamamos ser “en realidad” consiste formal y precisamente en la unidad del “esto”, del “cómo”, y del “qué”. He aquí lo que la cosa es “en realidad”, mejor dicho, lo que la cosa “sería” en realidad. Lo real está aprehendido en aprehensión primordial. Lo que sería la realidad es esa misma realidad inteligida en tanto que “esto, cómo, qué”. Esta intelección puede ser una mera retracción: es lo que expresa el “sería” (IL 106).

En cambio, el movimiento *intentum*, movimiento reversivo se centra en lo que, la cosa efectivamente “es” en realidad, en el juicio. Éste es, a su vez, la afirmación. El movimiento de retracción va de lo real dado hacia lo irreal aprehendido en aprehensión simple, sería. Y el movimiento de afirmación⁴² o reversivo va de lo que la cosa sería hacia lo que la cosa “es” en realidad. En este último movimiento no se trata de una realización en postulación constructiva sino de una realización de la simple aprehensión en cuanto tal en la aprehensión primordial. Esta realización es el juicio

⁴¹ Una pequeña aclaración de los términos: *Percepto*, es el contenido de la cosa entera, es el esto; *Ficto*, es cuando se recomponen “cómo” sería en realidad la cosa, fantasía, imaginación; *concepto*, se concibe “qué” sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad.

⁴² Afirmación es afirmarnos intelectivamente en lo que es lo real en esa distancia, distensión; (IL 111). Afirmar es “ir” de una cosa a otra “entre” las demás, inteligir en movimiento de reversión (IL 115).

(IL 149). Por tanto, Juzgar es afirmar en la realidad; es realizar un percepto, un ficto o un concepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial.

Por consiguiente, el logos sentiente es afirmación, y ésta será una modalización de la aprehensión primordial de realidad. La afirmación consiste en estar ya firmes en la realidad e inteligir si esta realidad es “así” en realidad, estar discernidamente en intelección sentiente. Este discernimiento se entiende como un tanteo en la realidad (IL 120-122). Pero, hemos dicho que el movimiento de afirmación va de lo que la cosa sería hacia lo que la cosa “es” en realidad. ¿Qué significa este movimiento? O ¿Qué supone? Este movimiento es intelectual, es decir, que parte “desde” y va “hacia”. A esto Zubiri lo llama *intención expectante*. Esta intención se resuelve en afirmación. Fijándonos desde dónde se parte, tenemos los modos de afirmación. Con otras palabras, según los modos de actualidad así serán los modos de afirmación (posicional, proposicional y predicativa).

En esta expectación se suceden tres momentos, el primero, momento de aporte de nuestras simples aprehensiones, es el aporte de nuestras ideas; respecto de estas simples aprehensiones, los rasgos de lo real quedan actualizados de maneras diversas: es el momento de reactualización, es la intelección llevada a cabo a la luz de simples aprehensiones; se inteligen estos diversos modos de reactualización, y los afirmo en orden a su realización misma: es el momento de intención afirmativa (IL 179-181). Por tanto, la reactualización determina la afirmación. Estos tres momentos son muy importantes para entender el movimiento de impelencia y el movimiento de afirmación.

2.2.2. Plasmación de lo que las cosas reales son “en realidad”. Estructura medial

Pero toda la problemática no acaba en la estructura dinámica. Ahora necesitamos estudiar la determinación por la que el medio de intelección, la realidad, nos hace

“discernir” lo que la cosa real es en realidad entre las que “serían”, esto es, qué es lo que determina la realización de una determinada simple aprehensión de la cosa real (IL210). La problemática está en ver esta determinación que es el medio de la realidad, el campo. Para llegar al meollo, partimos del desdoblamiento de la cosa que ya nos es conocido. Este desdoblamiento entre lo individual y lo campal de la cosa real actualizada constituye en esta actualización una oquedad entre lo que ella es “como realidad” y lo que ella es “en realidad”. Por esta oquedad es por lo que la cosa nos impele a distancia de sí misma (movimiento retractivo), y queda colmada la oquedad en la afirmación (movimiento de reversión).

Superar la oquedad, superar la dualidad, que lo que la cosa “sería” quede determinado como cosa que “es”, es en lo que consiste la determinación de la realización. Esta dualidad viene exigida por la cosa real. Y la unidad de esta dualidad es realización, es determinación exigencial. Esta determinación consiste en que se dé una visión medial, determinante; visión mediada “de” la cosa y “desde” la cosa real misma. Visión exigida por la cosa. La realidad, el campo es lo que nos hace ver, es el medio; nos hace ver lo que la cosa “es” en realidad.

2.2.3. Verdad dual

El recorrido que hemos realizado por la doble estructura del logos sentiente no es en vano. Veremos que la estructura dinámica y medial del logos sentiente tiene mucho arraigo en todo el tema de la verdad dual. Para tratar la verdad dual con el rigor debido, tenemos que tener presente lo dicho sobre la verdad real. No olvidemos que estamos poseídos por la verdad real ya que estamos insertos en la realidad.

Si analizando la aprehensión primordial de realidad descubrimos en su estructura la verdad real, del mismo modo, imbuirnos en la aprehensión dual nos desvela la

verdad dual. La estructura que aparece en la aprehensión dual nos indica cuál será la de la verdad dual. Esta dependencia, como hemos explicado anteriormente, se debe a que el concepto de verdad es tratado desde la realidad y la inteligencia, en concreto, desde la aprehensión donde se actualiza lo real, y de ahí va tomando diversas modalidades la aprehensión y como consecuencia, también, la verdad. Es decir, ante la aprehensión primordial de realidad le corresponde la verdad real. Y todas las modalizaciones de aprehensión que nazcan de la primordial, les corresponderá un tipo de verdad enlazado a la aprehensión correspondiente. Ahora comprendemos el desarrollo tan amplio de la estructura de la aprehensión, de la intelección sentiente, porque descubriendo esas estructuras tendríamos enlazadas la estructura de las distintas verdades que Zubiri distingue. Según sea la actualización así será la verdad que le corresponda. Si la actualización es inmediata, la verdad real, que le corresponde, será inmediata. Si la actualización es mediada, la verdad dual será medial. Las notas de la intelección determinan la verdad correspondiente.

Ahora nos centramos en la verdad dual. Para desembocar en ella hemos de destacar dos fueros, *el fuero de la inteligencia*: ser de carácter dinámico, intelección en movimiento; *el fuero de la cosa*: es su actualidad inteligida en este movimiento, lo que se denomina re-actualización. La verdad dual se encuentra entre estos dos fueros. Así la define Zubiri:

“verdad dual, es una actualización “en coincidencia” de dos fueros formalmente distintos” (IL 261).

La actualidad coincidencial no es formalmente verdad sino que es más bien ámbito de realidad. Esta actualidad coincidencial es lo radical y formalmente dual. La verdad dual se constituye en la actualidad coincidencial. Esta constitución es un acontecer: en la actualidad coincidencial acontece la verdad dual. Por consiguiente, la estructura propia de la verdad dual, ya que se constituye de actualización coincidencial de los dos fueros,

es la estructura dinámica. Se colma la distancia entre los dos términos coincidentes, entre la intelección afirmativa (carácter dinámico) y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad.

¿De dónde le viene a la verdad dual esa estructura dinámica? De la estructura del logos sentiente. En él distinguimos una estructura dinámica y otra medial. En la verdad dual, también destacaremos esas estructuras que proceden del logos sentiente, en concreto, del movimiento intelectual. Este movimiento transcurre en un medio. De ahí deducimos el carácter medial de la verdad, verdad mediada. Además, este movimiento no tiene dirección unívocamente determinada en el medio. Puede desembocar en la verdad dual o no. De esto sacamos a relucir la estructura direccional de la verdad. Por último, el movimiento tiene fases distintas, según la coincidencia. De aquí podemos plasmar la estructura formal de la verdad dual (IL 263).

La verdad como coincidencia dinámica es la afirmación como movimiento intelectual. La conexión entre estas dos partes es estrecha. Este hecho sigue remarcando nuestra intuición: no podemos tratar la verdad si no lo hacemos desde la realidad y la inteligencia. En este caso, no es posible abarcar la verdad como coincidencia si no es desde la afirmación que con lleva lo real primordial y la búsqueda de lo que esto real es en realidad. En esta búsqueda habrá cabida para el error. Pero, esto lo desarrollamos más tarde.

A) Estructura de la verdad dual

Si queremos saber qué es la verdad dual hemos de describir su estructura basada en el movimiento intelectual.

La primera estructura. *Estructura medial dinámica de la coincidencia* (IL 264). El medio, en este contexto, hace la función de mediación de la coincidencia entre la

afirmación y lo que la cosa es en realidad. En realidad, el medio es una solución al problema del puente. Por consiguiente, el medio es el que posibilita la coincidencia.

Pero, no se trata, al hablar del medio, de un tercer término que produzca la coincidencia. Esta ha de ser en la línea de la intelección misma, de la actualidad intelectual de lo real en distancia. Aquello que denominábamos simple aprehensión. El medio no es un “meteorito” sino que esta en conexión con esta simple aprehensión, el movimiento de impelencia.

Además, el medio es verdad real y aquí es donde se establece la coincidencia. (IL 268). Ya que el juicio afirma lo que una cosa real es en “realidad” de verdad (verdad real). La coincidencia es movimiento porque ésta pertenece a la afirmación como movimiento intelectual (IL 269).

En resumen, la verdad dual es coincidencia en el medio de la realidad; es coincidencia en su verdad real; y, también, en su distanciaci3n como movimiento.

La segunda estructura. *Estructura direccional dinámica de la coincidencia en el medio* (IL 270). Nos referimos al movimiento intelectual que consiste en ir “hacia” aquella cosa, pero “desde” las demás cosas. El carácter direccional queda reflejado en el movimiento “hacia” aquella cosa. Y el carácter mediador en “desde” las demás.

La cuesti3n es que el movimiento que estamos tratando, el movimiento afirmativo no tiene una direcci3n unívocamente determinada. Según lo dicho sobre este movimiento, va hacia lo que la cosa afirmativamente inteligida es en realidad, desde las demás, es decir, desde el sería, la simple aprehensi3n.

En realidad hay dos polos, la direcci3n del movimiento intelectual (sería) y la exigencia de la cosa (lo que la cosa es en realidad). Si coinciden estos dos polos tendremos el paso del “sería” al “es”. Y a eso lo denomina Zubiri, rectitud.

“La coincidencia en cuanto coincidencia de dirección y de exigencia” tiene el momento formal de rectitud (IL 274). “Es la cosa actualizada en rectitud del movimiento afirmativo” (IL 275).

Si asociamos el “sería” con la dirección, nos daremos cuenta que nos encontramos ante una pluralidad de direcciones marcadas por el “desde” las demás cosas y por el movimiento “hacia”, ya explicado. Pueden ser variadas las simples aprehensiones que realicemos a través de fictos, perceptos y conceptos. Pero, también son variadas las afirmaciones que presentamos de lo real. Tanto del movimiento de impelencia (simple aprehensión) como el movimiento reversivo (afirmación) la dirección, las posibilidades, son varias. Con todo esto estamos ratificando la polivalencia de la afirmación direccional.

En estas posibilidades reales tiene aparición el parecer. La afirmación, como re-actualización es actualización de lo real en parecer (IL 278). Parecer no es algo opuesto a lo real sino un modo de actualidad de lo real mismo.

Paso a paso, hemos descubierto que en la distancia el ser “en – realidad” queda desdoblado por un lado, en su “en realidad” y por otra, en su “parecer”.

La dirección, que estamos describiendo, se convierte en vía de afirmación. Esto supone que puedo elegir libremente la simple aprehensión y la dirección en que voy a enfrentarme con la cosa real. La afirmación como vía optativa (IL 284). Pero, toda afirmación tiene en orden a la verdad una radical cualidad esencial: es lo que Zubiri llama *paridad* (IL 284). Esto sucede cuando la exigencia de lo real y la simple aprehensión coinciden, es la rectitud de la que hablábamos antes.

Además de la paridad, la polivalencia de afirmación tiene una segunda cualidad, y es que la afirmación tenga sentido (IL 286). Pero también la afirmación es un sin-sentido⁴³ y un contrasentido.⁴⁴

Hay una tercera cualidad de la coincidencia en orden a la verdad. Siguen presente los dos polos la dirección intelectual (simple aprehensión) y la dirección de las exigencias de lo real (actualidad de lo real). Esta actualidad de lo real en coincidencia con la dirección intelectual es lo que constituye el parecer: es la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada (IL 288); es la coincidencia de lo que parece ser y de lo que la cosa real es en realidad. Pero la cualidad de esta coincidencia intelectual es, en los dos casos, esencialmente distinta. En uno es verdad⁴⁵ y en otro es error⁴⁶ (IL 289). A cada posible actualidad coincidencial le corresponde una vía. A la primera, vía de la verdad, es lo real lo que fundamenta el parecer; a la segunda, vía del error, el parecer fundamenta la realidad. Desde aquí podemos definir la verdad: es la coincidencia entre parecer y realidad cuando es la realidad la que determina el parecer; error en caso contrario (IL 291). Pero verdad y error no dejan de ser dos posibles coincidencias en orden a la verdad.

Hemos hablado de dos posibilidades, verdad y error. La afirmación podría tener una tercera: la indeterminación (IL 291-292).

La tercera. *Estructura dinámica formal de la coincidencia medial* (IL 295-329). La verdad y el error por ser momentos formales de lo afirmado tienen una estructura formalmente dinámica. ¿Cuál es esa estructura?. Para ello, debemos ir a la intelección afirmativa y ver que es un movimiento en fases distintas; en palabras de Zubiri,

⁴³ Puede ser que el sentido de nuestra simple aprehensión quede fuera de las exigencias del objeto real del que se afirma. Entonces la afirmación es un sin-sentido.

⁴⁴ Puede ocurrir que en la afirmación el sentido de la simple aprehensión destruya las positivas exigencias de aquello sobre lo que se afirma: es el contra-sentido.

⁴⁵ Cuando la cosa es en realidad, fundamenta lo que parece, decimos que la intelección afirmativa en su actualidad coincidencial tiene esa cualidad que llamamos verdad (IL 289).

⁴⁶ Cuando lo que parece serlo fundamenta lo que la cosa real es en realidad, decimos que también hay actualidad coincidencial, pero su cualidad es lo que llamamos error (IL 289).

dinamismo fásico (IL 296). Por tanto, la verdad, su estructura, tendrá en su base un dinamismo fásico; la verdad tiene un carácter fásico (IL 297).

Por consiguiente, la verdad acontece en la actualidad intelectual de lo que una cosa real es en realidad. Por ejemplo, el papel es blanco. Aquí acontece la actualidad intelectual de la blancura en este papel. La verdad es algo que constitutivamente acontece. Lo real está verdadeando como parecer.

En toda afirmación hay pues dos momentos. Estos son fásicos, son las fases de la realización intelectual del predicado en la cosa real, por ejemplo la realización de lo blanco en este papel (IL 299). Este carácter fásico de la afirmación tiene repercusiones, como es lógico, en la verdad. Por eso, Zubiri habla de las fases de la verdad (IL 300):

La primera fase, la autenticidad, recordamos lo dicho sobre la actualidad coincidencial, cuando coincide lo real actualizado con mi simple aprehensión se daba la rectitud, la paridad. Pero, ahora, queremos resaltar de esta coincidencia su conformidad de lo real con mi simple aprehensión. Esta actualidad coincidencial como conformidad es la autenticidad. Esto sólo acontece en una inteligencia humana. Desde esta óptica de la autenticidad, a la verdad le corresponde la autenticidad y al error la falsedad. Traspasando esta conformidad a nuestro ejemplo. En la actualidad coincidencial inteligimos que la cosa real (este papel) es auténticamente lo que aprehendemos ser el predicado (blanco auténtico).

Segunda fase. Lo importante es apreciar la diferente conformidad a la de la primera fase. En la autenticidad se trata de una conformidad de la cosa real con la simple aprehensión según la cual la inteligimos. En cambio, en la afirmación (este papel es blanco) lo que formalmente se intelige es la conformidad de la intelección afirmativa con la cosa real (IL 304-305). En esta última, es el juicio afirmativo quien está conforme con la realidad. Por eso, Zubiri lo denomina conformidad de intención

afirmativa, conformidad de juicio. También se puede dar el caso de que esa conformidad no es mera conformidad sino cumplimiento de lo que se afirma. Por consiguiente, la verdad no es sólo autenticidad y conformidad judicante, es también conformidad como cumplimiento. Ésta es la tercera fase (IL 307).

Hemos perfilado las fases de la verdad. Pero qué es del error. La verdad y el error comparten ser formas de realidad. Nosotros discernimos lo que es verdad y lo que es error, es decir, la afirmación verdadera y la afirmación errónea. La cuestión es saber en qué consiste el fundamento de ese discernimiento posible entre parecer y ser, en última instancia entre verdad y error.

En la actualidad coincidencial encontramos un momento exigencial que procede de lo real; es la fuerza de imposición, el *ergon*, en el fondo, el “de suyo”. En inteligencia sentiente, Zubiri lo llama *Prius*. Pues, este *prius* es el fundamento de la coincidencia del parecer y del ser real. Por consiguiente, el fundamento de discernibilidad del error y la verdad es la actualidad coincidencial del *prius* en cuanto tal. Prioridad de lo real respecto del parecer en una misma actualidad intelectual.

En resumen, de la primera fase deducimos un tipo de verdad, *la autenticación*; de la segunda fase, *conformidad*, de la tercera, *verificación*, lo que decíamos del cumplimiento (IL 316).

La actualidad coincidencial es un acontecer y su carácter esencial es la conformidad entre lo inteligido y lo real. Esta conformidad es dinámica por los dos polos, lo inteligido y lo real. Por eso, tiene dos fases, la conformidad como autenticidad y la conformidad afirmativa, veridictancia. Por tanto, la conformidad es intrínseca y formalmente dinámica. ¿Cómo y por qué? Por los dos momentos de la verdad dual: *la conformidad y la adecuación*. Conformidad significa que aquello que en el juicio se afirma de la cosa real está realizado en ella (IL 319). Acontece en autenticidad o en

veridictancia. La adecuación es cuando se produce una ecuación entre la cosa real y la realización en ella. De ahí la palabra ad-ecuación. Porque en la conformidad no significa que lo que se afirma estará realizado en la cosa real.

Volviendo a nuestro ejemplo, el papel es blanco. El sujeto es la cosa real de que se juzga, esta cosa real está ya dada previamente en aprehensión primordial de realidad, (el papel); el predicado es la realización de la simple aprehensión en esta cosa real (blanco). Partimos de una verdad real, aprehensión primordial de realidad, para llegar a una verdad dual, aprehensión dual. Este recorrido es gradual, la aproximación a la adecuación es gradual. En realidad, son dos los enfoques que fluyen en la dinámica de la verdad dual, la gradualidad y la direccionalidad. El recorrido como “hacia” apunta a la cosa real como meta. La adecuación inserta en el hacia que nace de la aprehensión primordial y luego busca la conformidad. Y ésta apunta hacia la misma adecuación (IL 323). La adecuación será siempre una meta. Por eso, la verdad dual es aproximación gradual. La intelección de lo real “entre” otras realidades es por su propia estructura un dinamismo de aproximación a la verdad real. En otras palabras, la verdad dual es aproximación a la verdad real.

B) Verdad real- verdad dual. Unidad

Hasta ahora hemos abordado dos modos de verdad, la verdad simple o real y la verdad dual. Estos dos modos están unidos. La cuestión es saber en qué están unidos y cómo llegaron a esa unión. No olvidemos que lo real es realidad “en verdad”. La unidad de la que tratamos les confiere el ser verdad, el ser actualización intelectual de lo real en cuanto intelectual. La verdad real y la verdad dual son actualización intelectual. Estas dos actualizaciones no son independientes. Acontece la presencia de la verdad real en la verdad dual. Esta presencia desde una doble vertiente, por un lado, la verdad real de

aquello de que se juzga, por el otro, el medio es verdad real. En cambio, la verdad dual es siempre y sólo modulación de la verdad simple de lo real (IL 331-332).

La verdad real se fundamenta en la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esa mera actualización o aprehensión de realidad tiene una estructura interna que es la impresión de realidad, y en ella queda reflejado el carácter constitutivo de apertura de lo real actualizado en la inteligencia sentiente. También, queda plasmado en la kinestesia, esa tensionalidad en hacia de lo real. Esa tensionalidad en hacia y el carácter trascendental de lo real, nos muestra una actualización de lo real en sí mismo y, también, una actualización de lo real “entre” otras cosas reales. En esta última, vemos como lo real está abierto campalmente. Pero aquí se da algo que en la aprehensión primordial de realidad no acontecía, el carácter dinámico. El dinamismo es característico, sólo de la intelección distanciada en el campo. Sólo es formalmente dinámica la intelección dual. Lo real está abierto pero su intelección no es dinámica.

El ámbito de la apertura, es el ámbito de la verdad entera (IL 335). La verdad real o simple es abierta por lo ya dicho. Y la verdad dual es dinámica- abierta hacia la adecuación con “la” realidad y hacia “la” verdad.

C) Verdad, realidad y ser

En la etapa ontológica de Zubiri, su segunda etapa, buscaba una estructura entitativa de las cosas y Heidegger encarnaba este desafío. Pero después de llevar la filosofía de Heidegger hasta sus últimas consecuencias se desmarca de él mostrando con el estudio de la intelección humana que la realidad está más allá del ser.

La intelección es una apertura a la cosa real y no al ser como ha pensado la tradición filosófica. Ésta ha reducido la verdad a afirmación, A es B. Y ha olvidado que antes se da una verdad real, una aprehensión de lo real, una mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. La verdad de la aprehensión primordial de realidad es una

verdad acerca de la realidad sustantiva y no del ser sustantivo como decía la filosofía usual. Por tanto, la afirmación y la verdad es de realidad y no de ser.

Decir todo esto supone replantear toda la filosofía desde esta aprehensión primordial de realidad en apertura que luego se encuentra entre otras cosas y es cuando afirma, llega a una verdad dual con la conformidad y adecuación.

De esta forma, se verá la afirmación como afirmación de realidad. La afirmación entiende de modo recto la realidad misma (modo recto). Y la afirmación entiende de modo oblicuo el ser de lo real (modo oblicuo).

Se plasmará la aprehensión primordial como intelección de realidad. Tenemos que plantearnos el problema entre la verdad y el ser sustantivo. La verdad como actualización tiene un carácter físico, el estar; es el carácter real. En cambio, el ser es un modo habitual. Por consiguiente, la actualidad de lo real, estar en respectividad al mundo constituye el ser. Por ejemplo, el hierro es aquello que físicamente constituye el hierro real es férreamente actual en el mundo.

Se mostrará la estructura interna de la verdad de la intelección en sus dos momentos de realidad y de ser. Es el problema de la verdad, realidad y ser. Zubiri critica fuertemente lo ocurrido en la tradición filosófica, esa *entificación de la realidad* porque han considerado que la realidad es un modo de ser y no que la realidad es. La realidad es “de suyo” respectiva, mundanal. Al entender lo real co-entendimos, co-sentimos lo real como siendo (IL 356). La articulación de la realidad-ser en la inteligencia constituye la verdad.

3. LA REALIDAD VERDADERA

“La realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir dentro de esta verdad de la realidad, la cosa realmente verdadera, o la realidad verdadera de la cosa. Estos tres

términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera” (FM 41-2).

Si recordamos, éste es un fragmento de nuestro texto talismán. Nos invita a siguiendo pasos, a plantearnos el problema de llegar a la realidad verdadera; lo que Zubiri llamará, en su libro *inteligencia y razón*, la verdad racional o verdad como encuentro. Estaremos en esa verdad si tenemos presente la realidad de la verdad (verdad real) y la verdad de la realidad (verdad dual) porque estos tres términos se hallan constitutivamente unidos.⁴⁷

La impresión de realidad es la clave transversal del inteligir, es el vehículo que provoca la apertura de lo real. La impresión de realidad está transcendentamente abierta no solamente a cada cosa real, ni a otras cosas reales sentidas en la impresión sino que también a cualquier otra realidad sea o no sentida. En el inteligir aprehendemos en impresión que la cosa es real (sentir humano), lo que la cosa es en realidad (logos sentiente) y lo que esta cosa es en la realidad (razón sentiente).

Ahora nos vamos a centrar en la razón sentiente; ésta se apoya en la aprehensión primordial (sentir humano) y en las intelecciones afirmativas (logos sentiente).

Hay un movimiento desde la cosa real, antes en el logos era desde una cosa real hacia otra, y ahora en la razón, desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. A esto último se le denomina marcha.

De lo dicho podemos sacar tres conclusiones: la marcha es un momento estructural del inteligir; la impresión de realidad es la clave transversal porque determina la aprehensión primordial, y desde esta, determina el logos y, también, la

⁴⁷ Brevemente describimos los términos esenciales con la intención de recordar para poder afrontar de forma sistemática y unitaria lo que está detrás del concepto de verdad: *Inteligir*, es mera actualización de lo real en inteligencia sentiente; *realidad*, es una formalidad de lo impresivamente aprehendido, una formalidad dada en impresión de realidad; *impresión de realidad*, es transcendentamente abierta, es abierta en sí misma (respectividad); *aprehensión primordial*, su realidad, algo es real; *logos*, es la intelección sentiente de unas cosas reales sentidas entre otras sentidas, lo que es en realidad.

marcha; el inteligir, por su propia índole estructural, está ya marchando, es decir, por la estructura de la impresión de realidad, abierta y respectiva, está ya marchando.

3.1. LA MARCHA INTELECTIVA

Las cosas son aprehendidas en su formalidad de realidad. Y ésta es intrínsecamente y constitutivamente abierta en cuanto realidad. Esta apertura va hacia algo más que la realidad individualmente considerada; es excedida, sobrepasada. Por la aperturalidad de la formalidad de realidad queda fundado el momento de excedencia. Y ésta, a su vez, funda la respectividad. Todo lo real en cuanto real es constitutivamente respectivo en su propio y formal carácter de realidad (IR 17-18). Todas las cosas reales tienen en cuanto pura y simplemente reales una unidad de respectividad. Esta unidad de respectividad de lo real es lo que constituye el mundo.⁴⁸

En efecto, nos encontramos en una marcha desde algo real, desde una intelección, es decir, desde los dos polos, lo real y la inteligencia; son dos polos en un solo acto. Y gracias a la impresión de realidad esta se abre al mundo, antes decíamos que se abrían a constituirse las cosas en el campo y como campo. La cosa real es aprehendida lo que es “en realidad” y lo que es “en la realidad”; de las cosas reales y de su campo marcha al mundo; desde el campo de las cosas reales todas hacia el mundo de la pura y simple realidad.

Y el mundo está abierto no sólo a otras cosas reales las del campo sino también a otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad. Por eso, el movimiento de la marcha busca la realidad, va hacia lo real allende todo lo campal.

Hemos tratado la marcha en cuanto marcha, ahora en cuanto intelectual, marcha intelectual. Zubiri lo trata desde dos términos pensar⁴⁹ y razón⁵⁰ (IR 25-133).

⁴⁸ Mundo: es el mero carácter de realidad pura y simple.

⁴⁹ Pensar: es la actividad de inteligir en búsqueda (IR 25).

⁵⁰ Razón: es el carácter intelectual de la actividad pensante (IR 26).

3.1.1. Las cosas dan que pensar

Pensar es una actividad, es decir, un modo de acción, es accionar o, estar accionando de manera continua. Además es una actividad del inteligir. Eso quiere decir que es un estar accionando en orden a un contenido formal propio. Debemos tratar el pensar desde el momento de realidad y por tanto, un momento formal del inteligir. En el pensar, se va actualizando lo real pero pensadamente. Pensar es la actividad de inteligir en búsqueda; es búsqueda de algo allende a lo que estoy inteligiendo ya. Pensar allende; es pensar hacia lo “real allende”. Por la apertura que lo real mismo ha dado al pensar (IR 30).

Lo real inteligido mismo es algo que está dado como realidad. Lo real es dato de realidad y dato para el pensar. Por la fuerza de imposición de lo real (*ergon*) podemos decir que las cosas reales dan que pensar. Lo real se da en la intelección y se da que pensar (IR 34).

Por consiguiente, pensar no es primario, es consecutivo a la intelección primaria, la actividad pensante viene de la cosa y por tanto, el inteligir no es actividad en y por sí mismo, carácter consecutivo del pensar; la actividad pensante no brota de sí misma, somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo; las cosas reales activan la actividad pensante por la apertura de su realidad y por su fuerza de imposición, lo real mismo en cuanto real es el activador (intelección sentiente – apertura).

3.1.2. La razón es de las cosas

“La razón es el carácter intelectual de la actividad pensante, es decir, la estructura interna de la intelección pensante” (IR 39).

Pensar es siempre y sólo pensar en lo real y dentro ya de lo real; se intelige pensantemente según lo real (razón, inteligir pensando). En la marcha intelectual, la

razón va actualizando lo real cautamente. Su misión, es sopesar lo real “en” la realidad misma para ir “hacia” lo real dentro de aquella. Este sopesar es pesar la realidad; son las razones (IR 39-40).

Hemos de indagar los entresijos de esta estructura interna de la intelección pensante, la razón. Ésta es un modo de intelección con tres momentos: profundidad, mensurante, búsqueda.

El primer momento. *Profundidad*. La intelección pensante es una intelección de algo “allende” el campo de realidad. Allende no es algo meramente “otro” sino que es otro “por” ser el “aquende” lo que es (IR 42). No es deducción, es la impresión misma de realidad en “hacia” como momento de lo que está aquende.⁵¹ Inteligir el allende es inteligir lo que en el fondo es el aquende. Ir a lo allende es ir al fondo de las cosas reales (IR 42-43).

El segundo momento. *Mensurante*. El aquende es realidad previamente inteligida; es mensura de intelección. La cosa se nos presenta como una forma y un modo de realidad determinados según la formalidad en respectividad. Esta determinación es justo la mensura. Aparece la realidad como fundamentante. Y cuando la marcha esté en busca de nuevas formas y modos de realidad, la realidad actuará como principio mensurante, es decir, será el canon de realidad. Este canon siempre es concreto; es lo que por realidad hemos ya inteligido dentro del campo. Luego, hay muchos modos distintos de ser canon. Además, es un canon abierto por el carácter de la realidad.

El tercer momento. *Búsqueda* (IR 60). Razón es búsqueda de aquello que se va a inteligir. Esta búsqueda como un modo propio de intelección; es una intelección

⁵¹ *Realidad campal*, estructura aquende; *realidad mundanal*, estructura allende. Tienen el mismo carácter de realidad. Y la respectividad campal es la misma que la respectividad mundanal.

inquiriente que pregunta a la realidad pero sobre todo se deja preguntar por la realidad ya que lo real da que pensar.

La razón es una marcha dinámica intelectual que lleva una dirección inquiriente. El principio canónico es principio del inquirir; en el fondo, es dirección de una búsqueda en profundidad.

La razón es provisional. Esto significa que aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada a no ser, forzosamente derogada, pero sí a ser superada (IR 63).

Inquirir es el modo de inteligir la realidad problemática en cuanto problemática.

“La razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad” (IR 65).

Por tanto, nos encontramos en una marcha intelectual-inquiriente que busca lo real en profundidad que a su vez está en modo problemático; la razón es marcha “hacia lo otro”: es intelección el allende, es búsqueda en la realidad (IR 68). Pero vamos a profundizar mucho más la influencia de las cosas en la razón; ¿qué significa que la razón es de las cosas?

Marcha es una actividad intelectual. En cuanto actividad, desarrollamos lo que es el pensar; en cuanto intelectual, la razón. También hemos visto que, en la intelección, las cosas dan que pensar y dan razón, es decir, que, en la marcha intelectual, las cosas reales comienzan por dar que pensar, y terminan por dar razón (IR 71). La razón no es algo que se “tiene”, sino que es algo que nos es dado. Dar razón es un momento del “de suyo”. Esta realidad da porque es abierta, es respectiva, es apertura fundamentante de otras. Por consiguiente, es apertura de lo real por ser respectividad, por ser fundamental, por ser actualidad intelectual.

La razón arranca de la actualidad, y ésta será el punto de unión entre la razón como mía y como de las cosas. La razón es un modo de intelección mía, pero también, está determinada por las cosas. Pues, la realidad actualizada en la actividad intelectual, la razón como actualidad pensante de lo real. Así, razón es la actualidad de lo real en búsqueda pensante.

3.1.3. Razón y pensar tiene su orto en las cosas reales

La razón no tiene su orto, su origen, en sí misma porque es una actividad. La razón es un momento intelectual de la actividad pensante. Y la actividad del pensar es una actividad activada por las cosas reales. En conclusión, razón y pensar no son actividades espontáneas, tienen su orto en las cosas reales. Nos dan que pensar, las cosas reales, en su realidad. Nos referimos a las cosas inteligidas previamente, en intelección primaria.

El orto de la razón está en su carácter sentiente (IR 90). Entender es entender sentientemente. Sentir humano es sentir intelectivamente. La estructura de fondo es la impresión (sentida) de realidad (intelectiva). Esta impresión de realidad se da en apertura y se produce una bifurcación de la dinámica, por un lado, un dinamismo hacia otras cosas sentidas (campo) y por el otro, un dinamismo en forma de búsqueda (mundo) el primero, un dinamismo de distancia, el segundo, un dinamismo de búsqueda- inquiriente. La razón siente inquirientemente la realidad. La razón concierne modalmente a la impresión de realidad (IR 91). Por eso, la razón es un modo de intelección sentiente. Y su orto está en su carácter sentiente.

Todo esto nos indica que estamos poseídos por la realidad, y la posesión se debe a la intelección sentiente. Es la fuerza de imposición de lo real sentido lo que nos hace estar poseídos por la realidad.

3.1.4. La razón esta determinada por el hacia en profundidad

El “hacia” en profundidad es una de las direcciones del “hacia” real. Esta determinación está basada en la realidad en su modo de “hacia”. El carácter formal del objeto de la razón es el carácter formal del término de este “hacia” (IR 139). Si el término del “hacia” es algo formalmente posible, el carácter formal del objeto de la razón es la posibilidad. Es el “podría ser”, es realidad en fundamentación. Por consiguiente, el objeto de la razón es que la inteligencia en sus intelecciones previas, como apoyo, actualiza lo que la realidad campal podría ser en su realidad profunda. Se piensa en posibilidades. ¿Cómo la intelección de las posibilidades está determinando la intelección de lo real en profundidad? Lo campal determina el “hacia” como incoativo, coligente y explicativo.

Incoativo. La realidad campal tiene un contenido propio, y son sus notas las que al lanzarnos “hacia” cualifican el modo de ir hacia la realidad profunda. Además constituye el principio canónico (IR 143).

Coligente. La intelección campal nos lanza hacia múltiples posibilidades. La razón co-lige.

Explicativo. Las posibilidades constituyen sistema y es necesario una explicación.

Pero este ámbito real de la co-posibilidad es ámbito de sugerencia. En la intelección campal está presente la sugerencia de lo que podrían ser en profundidad las cosas. Provoca la elección porque la razón opta ante las diversas sugerencias.

3.2. EL CONOCIMIENTO

Conocimiento es intelección en razón; es inteligir su realidad profunda; es inteligir cómo está actualizada en su fundamento propio, cómo está constituida “en la realidad” como principio mensurante (IR161). Entre la intelección sentiente y el conocimiento hay diferencia pero no son independientes. La intelección sentiente exige

el conocimiento. Por tanto, la intelección en razón es el conocimiento. Pero, ¿qué es lo que intenta el conocimiento? Tiene dos objetivos, el primero, conocer algo ya campalmente inteligido, y el segundo, inteligir su realidad profunda. Situamos lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda. Este “sobre el fondo” es la objetividad de que luego trataremos.

Para realizar estos objetivos nos apoyamos en un método que se fundamenta en los principios canónicos, campalmente sugeridos, es decir, hemos de fijar el modo de posible acceso a lo profundo de lo real campal. A través de este método llegamos a un encuentro verdadero donde descubrimos el fundamento que buscábamos.

Si situamos lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda, es decir, la objetualidad, y lo hacemos a través del método indicativo llegaremos al fundamento de la realidad profunda en el encuentro verdadero (verdad racional). Hay tres elementos cruciales en la estructura formal del conocer, objetualidad, método y encuentro verdadero. Estos tres nos desvelan el fundamento de la realidad profunda, la verdad racional.

3.2.1. Objetualidad

La realidad profunda es el real ámbito de la fundamentalidad; es realidad-fundamento. La cosa campal al pasar de estar en el campo a estar sobre el fondo, a estar fundamentada; vemos que se ha transformado en objeto (objetualidad), en objeto real (IR174). Por consiguiente, objeto es la cosa real sólo cuando está actualizada “sobre el fondo” de la realidad fundamental. Este “sobre el fondo” se refiere al mundo como fondo. En la objetualidad, el “ob” nos remite a la realidad profunda; remitente en “hacia”. La realidad profunda está fundamentando en forma de salvara algo que está opuesto y es remitente: es la actualización en “ob”. El “jectum” sería algo que está ahí.

El ob-jectum sería el correlato de un sub-jectum. La diferencia estaría en el “ob” y en el “sub”, pero la realidad misma sería en ambos casos un “jectum”, algo yacente.

El “ob” es la actualización de la cosa campal como cosa mundanal; es la transformación de la cosa campal en objeto real. Esta transformación es en su modo de presentarse; en la línea del “hacia” campal al “hacia” lo profundo; esta transformación está determinada por lo real mismo.

3.2.2. Método

A través del método accedemos al fundamento de lo real. El objetivo es buscar el fundamento de lo campal en el mundo. El cómo de esta búsqueda del fundamento en el mundo es lo que constituye el método.⁵²

Pero la cuestión esencial es saber qué es este método en cuanto intelectual. Vemos que el método es la vía de acceso de una actualización de lo real a otra. Y lo que se busca es una nueva actualización intelectual de la misma cosa real campal. Esto es posible por la respectividad de la realidad que se constituye en la respectividad del mundo.

Este método en cuanto intelectual es una vía de lo real que parte de la realidad actualizada, de la verdad real y así discurre en lo real intelectivamente. Ser método es ser la actualización inquiriente en cuanto inquiriente, es la actualización vial del fundamento de lo real campal. Es una marcha intelectual en la realidad, no es una marcha lógica en la verdad.

Otra de las cuestiones es ahondar en la estructura de este método, el cual está constituido en tres pasos.

⁵² Método es un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento; es la vía del conocer en cuanto tal (IR 203). El método es vía de acceso (IR 204).

A) Sistema de referencia

Cuando inteligimos el objeto real lo hacemos en función de otras cosas reales previamente inteligidas en el campo. Por tanto, inteligimos desde un elenco de cosas constatables, y también, desde un mero sistema de referencia.

Antes hemos hablado que la intelección racional se apoya en lo previamente inteligido, y este apoyo es el principio canónico de intelección. Pues, este principio es lo que constituye el sistema de referencia (IR 211). El campo es parte constitutiva de el principio, por tanto, es estructura del mero sistema de referencia. Este sistema nos presenta las realidades campales desde las cuales buscamos el fundamento. Este estar presente nos marcan el “hacia” mundanal. Esta dirección es de una marcha pero no unívoca sino una marcha creadora, fecunda hacia lo real mundanal.

B) Su término formal

Nos preguntamos por el término formal de la actividad metódica. Es aquello que tratamos, lo que la cosa campal “podría ser” mundanalmente; son las posibilidades que nos ayudan a encontrar el fundamento de lo campal en el mundo, de la realidad en profundidad. Estamos ante posibilidades reales de lo que “podría ser” mundanalmente. Estas posibilidades tienen un momento estructural-intelectivamente que es lo que Zubiri llama *esbozo*. La intelección racional entiende lo que es posible referido al sistema de referencia. Y esta referencia es la que constituye el esbozo.⁵³ Este esbozo se funda en posibilidades sugerentes. Éste es una construcción de un sistema de posibilidades; no es unívoco, está construido libremente, es un sistema fecundo y de amplitud ilimitada (IR 221).

C) El método como experiencia

El acceso es formalmente experiencia.

⁵³ Esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento (IR 219).

“El conocer comienza con un sistema de referencia desde el cual se esboza un sistema de posibilidades que permite experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal” (IR 222)

La experiencia es probación de realidad como momento del mundo y es probación física. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda. No es sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. La misión de la experiencia es la inserción de un esbozo en la realidad profunda; es el “podría ser” insertado o realizado en lo real. Esto se debe a la dinámica del “hacia” mundanal.

La inserción de la que hablamos es el objeto del conocimiento. Y la experiencia de la realidad, un momento crucial del método y de la marcha intelectual, la marcha hacia el encuentro verdadero, verdad racional.

La experiencia tiene modos pero Zubiri los trata como modalizaciones del método, es decir, como modalizaciones de la vía de acceso desde la realidad campal a la realidad profunda. El primer momento, es el establecimiento del sistema de referencia (IR242). Es el campo mismo de realidad. El segundo momento, es el esbozo de posibilidades. Nos da el podría ser del fundamento de lo campal. Tercer momento, la probación física de realidad, es la experiencia, la inserción. La viabilidad de este momento se puede llevar a cabo por experimentos,⁵⁴ a través de la compenetración entre el experienciador y lo experiencial, y por último, por medio de realidades postuladas (IR 251) son las sugeridas por la realidad campal.

3.2.3. Encuentro verdadero

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 (IR 258). Aquí se trata la verdad como encuentro.

⁵⁴ Experimento: probación física de la realidad (IR 247).

A) Verificación

Hemos de recordar la realidad de verdad, verdad real, y la verdad de la realidad, verdad dual. En la mera actualidad de lo real, en la intelección sentiente veíamos como eso real actualizado nos daba verdad, es decir, lo real verdadeaba. Este verdadear tiene distintas modalidades. La forma radical y primaria es la verdad real. Pero hay otras formas de verdadear. En el anterior, lo real se actualizaba sólo en y por sí mismo. En esta otra forma, se actualiza como real pero respecto de otras cosas reales. Ahora lo real verdadea entre las otras cosas de la realidad campal. Aquí la re-actualización de la cosa real es dual. Por eso, la verdad dual. Esta cosa real verdadea en forma coincidencial. De ahí que la esencia de la verdad dual sea la verdad coincidencial. Cuando coincide lo real y una simple aprehensión nos situamos ante una verdad dual en autenticidad. Pero cuando coincide lo real campal y su intelección afirmativa, su verdadear es veridictante.

Hay una tercera forma de verdad coincidencial, en ella lo real campal está re-actualizado en una actividad de búsqueda mundanal. La coincidencia es un encuentro en lo real campal de aquello que se busca mundanalmente de su fundamento. Su verdadear es encuentro. Esta búsqueda tiene sus raíces en el dinamismo inquiriente, en esa marcha intelectual-direccional. Así dice Zubiri:

“Sólo porque la intelección racional es formalmente inquiriente, sólo por esto, ha de buscarse siempre más y encontrar lo buscado como principio de ulterior búsqueda” (IR 261).

Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadear propio, un modo propio de actualización: es verificación.⁵⁵

⁵⁵ Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional.

B) Esencia de la verdad en encuentro

La verificación es el encuentro de algo que se busca o, mejor, de algo que ya se buscaba. Lo que se buscaba es el fundamento de la realidad en profundidad. Un fundamento que nos viene prefigurado en el esbozo de posibilidades de lo que lo real “podría ser mundanalmente. En el fondo, es el cumplimiento de lo esbozado.

Es lógico que nos preguntemos por la estructura formal de la verificación; su carácter es complejo, por eso distinguimos tres caracteres. Por un lado, de necesidad, de posibilidad y, por el otro, dinámico.

El carácter de necesidad: “es necesario que lo real esté o no esté fundamentado en algo que podría ser (IR 266). Cuando inteligimos lo real, esto nos conduce en “hacia” porque la impresión de realidad es constitutivamente abierta. El inteligir en “hacia” nos está llevando lo real del campo al mundo. Por eso, el inteligir en “hacia”, es una necesidad de ir a lo mundanal. Por tanto, la verificación tiene siempre un carácter de necesidad.

El carácter de posibilidad consiste en delimitar el punto preciso y formal donde se haga patente su posibilidad; es buscar la identidad real y física del momento de realidad en el campo y en el mundo. Aquí se trata de traer el mundo al campo, pero esto es posible porque existe una identidad.

En el carácter necesario hemos dicho que consiste en una marcha del campo al mundo. Pues en el carácter de posibilidad, estamos ante una vuelta del mundo al campo. “Lo que hace necesaria la marcha del campo al mundo es, pues, lo que hace posible la vuelta del mundo al campo” (IR 268). Y en esto consiste la verificación.

El carácter dinámico. “Verificación es cualidad esencialmente dinámica: verificar es siempre y sólo ir verificando”(IR 269). Esta verificación es experiencia;

este carácter tiene una serie de momentos que en realidad son aspectos de la verificación:

El primero, *el momento de suficiencia* donde lo esbozado ha de ser suficiente para ir fundamentando lo campal (IR 269). Se traza un puente entre lo esbozado y lo campal. Este puente conlleva que haya entre estos dos polos consecuencias confirmables, concordancia y convergencia.

Segundo, *el momento de excedencia* de la verificación en su carácter dinámico. Entre el esbozo sobre lo mundanal y lo campal encontramos una excedencia por parte del esbozo; es un plus de propiedades de lo real. En palabras de Zubiri:

“el esbozo contiene más propiedades de lo real campal mismo que las que estaban estrictamente sentidas en su mera intelección campal (IR 270).

Tercero, *el momento de adecuación*. Entre los dos polos señalados, se tiene que ir dando una constante adecuación para ir tomando consistencia identificativa; un movimiento de ir adecuándose a lo real. A este tipo de verificación también se le denomina verificación en tanteo (IR 271). El esbozo es lo verificado. Habrá veces en que lo esbozado tendrá más grado de verificación y otras veces, no. Por tanto, la verificación admite grados. Unas más adecuadas, otras menos. Pero de esto no hemos de sacar que todo esbozo es verificable porque está la experiencia de la falsedad. Pero, en parte, hay una verificación de la inverificabilidad.

Vemos cómo la intelección racional se desarrolla en una estructura dinámica, en dialéctica hacia un progreso patente en la verificación. La verdad racional está impregnada de esta estructura dinámica que se presencializa en lo real campal como realidad mundanal. De ahí decimos que la verdad racional es verdad formalmente mundanal. La verdad racional no sólo es verdadera sino que constituye verdad de un mundo; es un orden, entendido como zona o región.

Este orden o zona asume en su núcleo lo que implica “racional, verdad racional, es decir, este orden es racional porque concierne al mundo mismo de lo real; es asunto que se juega en la realidad inteligida mundanalmente. Por eso, Zubiri lo denomina, verdades mundanales o racionales distintas de las verdades campales.

Hemos expuesto lo referente a “racional”, ahora nos centramos en la verdad racional en cuanto orden. “Las verdades racionales constituyen un orden (IR 285), porque toda verdad racional está remitiendo en cuanto verdades racionales. Esta remisión es el orden de lo racional. Esta remisión se debe a la doble cara de lo racional, una, la que da a la cosa campal de la que es razón y, otra, que nos conecta con otras formas de realidad, otras razones ya que esta razón es respectividad mundanal (IR 286)

En las verdades mundanales acontece una expansión del carácter de realidad respecto a lo real campal, es la excedencia mundanal. Pues esas propiedades nuevas que aparecen en la realidad en profundidad no son un orden aditivo de la razón sino un orden formal y constitutivo, forman sistema (IR 287).⁵⁶ Por tanto, esta basado en la excedencia mundanal.

En resumen, hasta ahora hemos desgranado que la verdad racional es verificación como modo de verdadear. Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en este encuentro y en este cumplimiento se hace actual (*facere*) lo real en la intelección (*verum*). Y en ello consiste la “veri-ficación” (IR 292). Pero el esbozo de esta verificación contiene dos notas constitutivas: es encuentro y es cumplimiento. Como encuentro. Acontece entre dos polos, el esbozo y lo real campal. Este carácter tiene sus raíces en la verdad dual donde abordamos lo que suponía la coincidencia y sobre todo la conformidad. Aquí en

⁵⁶ Sistema es la unidad de respectividad en el mundo (IR 289).

la verdad racional, más que hablar de conformidad diremos confirmación.⁵⁷ Como cumplimiento. Es el cumplimiento de lo esbozado. La verdad racional, la verificación es fruto de esa marcha intelectual en búsqueda. Pues, el cumplimiento de esa búsqueda, es la verdad racional; es la re-actualización cumplida. Las posibilidades se realizan, es el suceso.⁵⁸ Éste, por ser cumplimiento, ayuda a reconocer el carácter de historicidad de la verdad racional. La actualización cumplida de las posibilidades nos obliga a enmarcarlo dentro de su historicidad. Esa nota de estar cumplida actualmente deja una huella palpable. Esta dimensión histórica de la verdad racional se debe a que lo real es histórico.

¿Cuál es lo que une a estas dos características de la verificación, encuentro y cumplimiento? El punto de conexión es el esbozo. Si todavía vamos más atrás, descubrimos la intelección inquiriente como el punto de unión.

La marcha intelectual buscaba a través de la pregunta un cuestionar a las cosas reales. Para ello, partía de la realidad campal para ir a la mundanal y así descubrir la identidad de la cosa real y volver de lo mundanal a lo campal cumpliendo el objetivo, llegar a la realidad verdadera, a la verificación que se ha movido en la dinámica del encuentro para culminarlo en el cumplimiento actualizado, la verdad racional. Toda la marcha intelectual en forma inquiriente se convierte en un proceso necesario para llegar a la verdad racional.

⁵⁷ “Confirmación significa algo más radical que ratificación: significa dar carácter de verdad firme a lo esbozado como verdad “ (IR 295)

⁵⁸ Suceso, es actualización realizada de posibilidades.

CONCLUSIÓN GENERAL

En la introducción propusimos una serie de claves hermenéuticas para leer la trilogía de Zubiri y, por supuesto, este Trabajo Fin de Máster. Esas claves que al principio podían quedar incomprendidas, después de exponer este trabajo cobran bastante sentido. Por eso, ahora queremos recalcar aspectos que allí citamos y, sobre todo, las conclusiones que podemos sacar después de todo el recorrido.

Zubiri, dialogante y creador. Su actitud a la hora de afrontar el mundo de la filosofía fue estar en continuo diálogo con la tradición filosófica. La primera parte del trabajo (horizonte) muestra con claridad su opción dialogante y de confrontación. Zubiri siguiendo los impulsos, entre otros, de Edmund Husserl y Martin Heidegger pone en marcha toda una crítica y reconstrucción de la filosofía primera, sobre todo, con su obra *Inteligencia sentiente*. En este sentido es creador. Transforma las nociones más básicas de la intelección ilustrada del mundo y del saber: intelección, realidad, racionalidad, conocimiento, verdad, ser, ente, tiempo, existencia, sujeto, yo, historia, libertad, fundamento, etc.

Como hemos indicado en la primera parte, Husserl se quedó a medio camino con los lazos de la conciencia, pero nos abrió la puerta para el saber de las cosas (creó un ámbito donde poder filosofar libremente y con rigor), Heidegger asumió la pretensión de la fenomenología y su compromiso con las cosas en clave ontológica, las cosas se comprenden desde la luz del *Dasein* que ilumina el ser de las cosas. Y Zubiri también asumió la pretensión de la fenomenología con las cosas, compartió parte de las críticas a la fenomenología de Husserl que hizo Heidegger (no llegar a la estructura entitativa de las cosas, el rechazo de la conciencia pura,..) estudió el camino del ser de Heidegger para entrever que la realidad de suyo es lo verdaderamente radical de las cosas y no el ser. Se pasa de una fenomenología (Husserl-Heidegger-Zubiri) a una ontología y de ésta

(Heidegger-Zubiri) a una metafísica (Zubiri). De la conciencia a la realidad pasando por el ser, siempre en busca de la verdad. Zubiri se encontraba en este camino de maduración, las filosofías de Heidegger y Husserl le hicieron madurar porque filosofó desde ellas, dialogando con ellas.

Zubiri, crítico de la modernidad, del idealismo (subjetivismo), del conciencismo, de la logificación, del ideísmo, de la entificación y del deslizamiento de la fenomenología. Ciertamente la filosofía y la ciencia de la modernidad se basa en unos presupuestos idealistas y subjetivistas. Zubiri los captó y respondió, en un primer momento, desde el objetivismo. El mundo moderno, partiendo de un ámbito gnoseológico, tomó una posición crítica ante el realismo que le llevó a una “actitud de desconfianza frente a la actitud natural e inmediata del hombre, al aparecer ésta como incapaz de justificar la certeza y objetividad de nuestros conocimientos” (realismo).⁵⁹ Por eso urgió la tarea de encontrar criterios que garantizaran la seguridad que el realismo no aportaba. El mundo moderno rompe con el mundo cotidiano y con el sentido común. Esta actitud crítica, es decir, esta ruptura nos sumergió en el problema gnoseológico específico que “no existía antes al modo de la ciencia y de la filosofía moderna”.⁶⁰ Esta actitud crítica se fundamenta en los presupuestos del idealismo y del subjetivismo.

Fruto de las pretensiones de la modernidad de encontrar la certeza de nuestros conocimientos, descubrimos el “hecho” más relevante: el giro al sujeto, el giro a la conciencia como algo substantivo. La sustantivación es uno de los errores del pensamiento moderno justifica Zubiri en la siguiente cita:

⁵⁹ A. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, UPSA, Salamanca, 1983, p. 46.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

“La conciencia no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo.” (TFJ, 86)

Este giro tiene consecuencias en la gnoseología y en la forma de tratar con la realidad. De tal forma que todo conocimiento se reduce al modo de darse a un sujeto, y el objeto se entienda como “contenido de conciencia”.⁶¹ Es decir, estamos ante un planteamiento subjetivista que tiene unas consecuencias en el moderno psicologismo:

“El sujeto es una realidad observable cuyo engarzamiento de componentes puede ser explicado a partir del proceso de la sensación, que funciona como átomo psíquico elemental y asociable para formar los fenómenos más complejos que llamamos ideas. El psicologismo parte del presupuesto subjetivista y, recogiendo el ideal mecanicista de la ciencia moderna, aboca a un naturalismo idealista”.⁶²

Las consecuencias, como indica la cita, es que el psicologismo se centra en explicar y no en describir los fenómenos; los intentará explicar desde una construcción hipotética de la conciencia fundamentado en la sensación como átomo psíquico elemental; en consecuencia el fundamento último de la evidencia será la intuición sensible del sujeto (influencia del empirismo) y no la intuición como presencia inmediata de todo objeto y la intuición abstracta que construye el eidos; la psicología se encargaría de explicar el desencadenamiento de los actos de un sujeto desde las leyes empíricas y sólo en esos actos de un sujeto aparece la objetividad. Vemos que la psicología al centrarse en el camino de la explicación no tiene un acceso inmediato de los fenómenos, sino mediato, instrumentalizado.

⁶¹ Ibid., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Ed. Cit., p. 57.

⁶² Ibid., p. 57-58.

La fenomenología rompe con la substantivación de la conciencia y ofrece una conciencia que se desenvuelve en los actos conscientes, los cuales son actos unitarios, dejando que se manifieste la tensión entre el polo intencional y el polo intencionado. De tal forma que sólo existe sujeto en relación al objeto y viceversa. No puede confundirse la conciencia con el sujeto como hace la modernidad. El sujeto es sólo un aspecto de la conciencia unitaria. Estos actos conscientes buscarán la aprehensión directa de lo dado, es decir, del objeto, del fenómeno, captando a través de la reducción lo esencial de sí mismo. Esta intuición esencial se fundamenta en la manifestación inmediata del fenómeno por sí mismo tal como se manifiesta. Por eso, la fenomenología pretende describir el fenómeno en esa manifestación inmediata y no tanto explicar rompiendo esa manifestación creando leyes, abstracciones, hipótesis y teorías que tal vez desfiguren el fenómeno o al menos no le hayan dejado manifestarse tal como es. De ahí que la fenomenología sea la base de una buena explicación científica. Primero, la descripción, la inmediatez del fenómeno y los actos conscientes, que son los actos aprehensivos de lo real, y después ya llegará la explicación de dicho fenómeno y de los actos de aprehensión.

A pesar de todas estas bondades de la fenomenología que comparte Zubiri, éste considera que en la fenomenología sigue habiendo presupuestos idealistas, porque ha sustantivado el “darse cuenta” haciendo de la intelección un acto de conciencia. En la cuestión sobre el inteligir y el sentir en la historia de la filosofía. Zubiri distingue dos grandes etapas: Primera. Filosofía Griega y Medieval. Aquí, inteligir y sentir se concebían como actos de dos facultades que estaban determinadas por la acción de las cosas. Del acto se pasó a la facultad (actos de facultades), esto supone que el inteligir se

estudiará como facultad desde la metafísica de la inteligencia y no se hará un estudio de la intelección misma, es decir, los filósofos griegos y medievales no se han cuestionado de qué sea formalmente el inteligir. Estudiarán los diversos actos del inteligir, pero no la estructura interna del inteligir, es decir, el acto mismo de la intelección misma que es un hecho y no un concepto desgranado de una teoría. Segunda. Filosofía moderna. Los filósofos modernos rechazaron ese paso del acto a las facultades que dieron los griegos y medievales y centraron el acto de intelección en la conciencia, de tal manera que el acto estaba determinado por la conciencia. Inteligir y sentir se convirtieron en dos modos de darse cuenta, en dos modos de conciencia. Esta forma de afrontar el acto de la intelección, sustantivada en la conciencia adquiriendo un protagonismo excluyente, ha transcurrido durante toda la filosofía moderna y se ha culminado en la fenomenología de Husserl, como resalta Zubiri (IRE 19-26). Pero esta centralidad les lleva a pensar que la conciencia ejecuta actos, y que el “darse cuenta” constituye el acto intelectual. Esto, según Zubiri, es decir la verdad a medias sobre el acto de la intelección porque este acto, que es un hecho, se produce en dos momentos totalmente unidos en el estar, en la aprehensión: primero, darse cuenta, y segundo, “estar presente”. Nosotros nos estamos dando cuenta de algo ya que nos está presente. La aprehensión es un hecho porque es un acto de intelección de “estar”. Y esto es lo que no vio Husserl, para éste el estar tiene un carácter intencional, sin embargo para Zubiri, tiene un carácter físico, es actualización y no solamente intencionalidad. Por tanto el motivo de Zubiri para encuadrar la fenomenología de Husserl en la filosofía moderna es que éste analizó la conciencia y sus actos que determinarán su visión de la intelección como sustantividad de la conciencia y no afronta la primera de las preguntas: la índole esencial del inteligir, es decir, la índole esencial del acto de la intelección que será la aprehensión para Zubiri (aprehensión sensible para el sentir y la aprehensión intelectual para el inteligir)

Este deslizamiento de la fenomenología se produce en el acto mismo de la intelección. Si los griegos y los medievales se deslizaron desde el acto a la facultad. Los modernos no quisieron “tirarse por ese tobogán” sino introducirse en el acto, llegando a encontrar dos modos de conciencia que son dos modos de darse cuenta, según sea inteligir o sentir. El acto de la intelección lo igualaron a la conciencia. Y aquí se deslizaron, se resbalaron y tropezaron cayendo en el pozo de la conciencia como sustantividad como concepto que ejecuta actos y constituye el acto de inteligir. ¡Cuánto protagonismo para la conciencia! ¡También le estaban dando una responsabilidad que no le correspondía! Es decir ¿un elemento conceptual (la conciencia) estaba generando actos, pero los actos intelectivos no tendrían que ser hechos mas que conceptos? ¿La conciencia, como concepto, se convertía en dadora de realidad?

Por tanto, asumimos lo aportado por Antonio Ferraz en su libro *Zubiri y realismo radical*. Nos referimos al distanciamiento de Zubiri del idealismo que hemos señalado, y que también se ha podido apreciar en la primera parte del trabajo. Y constatamos su propuesta realista que es una apuesta por una filosofía realista, una metafísica de la realidad.

También constatamos el distanciamiento de Zubiri respecto a la filosofía de Heidegger. En el primer Heidegger hay una opción por el análisis del sentido del ser (ontología) dejando en la sombra la realidad óptica de las cosas. Heidegger se desentiende de la dimensión “óptica” de la realidad, para concentrarse en la estrictamente “ontológica”, a partir del análisis del *Dasein*, que es el ente cuyo ser consiste en posibilidad. Zubiri considera que el punto originario no es el ser, ni el *Dasein* como revelador del ser, sino lo real de suyo, “en propio”, es decir, la cosa real en la inteligencia sentiente, ya que con lo primero que nos encontramos es con las cosas en su formalidad, en la impresión de realidad. Por eso, Zubiri decide emprender un

camino más allá del ser. Pero sin olvidar que Heidegger y Zubiri compartieron esta máxima ante la fenomenología de Husserl: ir más allá de la conciencia para descubrir las cosas. Heidegger comprendió el ser, Zubiri constató la realidad en su continuo manifestarse en la inteligencia sentiente. Los dos, desde el ser uno, desde la realidad el otro, tenían un fondo común la verdad.

Zubiri, en su trilogía, nos describe lo real que se aprehende en sí y por sí mismo, es decir, su formalidad constata la alteridad de lo real, lo real “de suyo”, “en propio” que en su impresión de realidad se abre respectivamente como campanidad y como mundanidad. Esa apertura, que es posible por su transcendentalidad que se fundamenta en lo transcendental de lo real, nos descubre modos ulteriores (logos sentiente, intelección racional) que se abren camino por la campanidad y la mundanidad, de esta manera se llega al ser como estar siendo en el mundo, como actualización ulterior. Lo real está siendo en el mundo. La actualidad de lo real en el mundo es justo “ser”, dice Zubiri. Por tanto, Lo real adquiere “entidad”, se hace “ente”, por obra de la inteligencia que la conoce. Lo real no es un sujeto de notas sino un sistema constructo de notas constituyentes y constitutivas. No es un sujeto sustancial sino una sustantividad. No es un ser sustantivo sino el ser de lo sustantivo (realidad sustantiva). Realidad y ser en efecto no se identifican pero tampoco son independientes.

La mera actualización de lo real, novedad y elemento crucial para entender la verdad real. Zubiri distingue la actuidad, que comienza con Aristóteles, de la actualidad que es su propuesta. También, hemos de diferenciarla de la intencionalidad de Husserl. Para éste es que algo está presente en la conciencia, pero es una presencia intencional, no tiene ese carácter real del que la actualización de Zubiri sí que goza. La actualidad es esa aprehensión de realidad, ese estar físico y real de lo real. En cambio, la

intencionalidad de Husserl no se queda presente de manera física sino que es una presencia en la conciencia. Esta distinción tiene mucha importancia porque con esto, Zubiri, está dando carácter de realidad a lo que la inteligencia entiende, es decir, hace que no caiga en un idealismo. También la actualización de lo real está rompiendo con la división entre objeto y sujeto, entre inteligencia y realidad, entre sentir e entender. En la mera actualidad de lo real, la formalidad de la realidad, es decir, el “de suyo”, los caracteres propios de lo real, quedan unidos en un solo acto con la comprensión. Por eso, Zubiri habla de comprensión (inteligencia) de lo real (realidad) o mera actualización de lo real (acto de los dos momentos, sentir-entender) Este acto, en cuanto sentiente, es impresión y, en cuanto intelectual, es comprensión, es decir, impresión de realidad, comprensión de realidad. Con la fusión de dos momentos co-originales en un solo acto se solventan las divisiones que a Descartes le provocaron todo el problema del puente entre las *res cogitans* y la *res extensa*. Incluso, al unir en un solo acto inteligencia-realidad, rompe con la tradición filosófica que ha originado y fomentado la *logificación* de la inteligencia y la *entificación* de la realidad.

Con la mera actualización de lo real en la inteligencia se crea una filosofía primera o noología; y esto tiene consecuencias a la hora de tratar la verdad. La verdad tendrá un carácter intelectual, por tanto, de la actualización de lo real. Nos referimos a la ratificación de lo real actualizado en la inteligencia que es lo que Zubiri llama, verdad real o realidad de la verdad en Filosofía y metafísica. Pero, lo real por su fuerza de imposición, su ergon, “verdadea” en la inteligencia sentiente ratificándose. La apertura de la formalidad de realidad ha provocado que lo real “verdadee”. De tal forma que se dan dos pasos, la realidad verdadea en la inteligencia sentiente, y lo real, que viene de esas fuerza de imposición, se actualiza ratificando lo real dado “de suyo”. Esto quiere decir que todo lo entendido goza de verdad real y que desde el principio la verdad reina

porque está íntimamente ligada a la realidad, que verdadera, y a la inteligencia sentiente, que ratifica lo impuesto por la realidad. Antes de decir si algo es verdadero o falso, debemos partir de su realidad de verdad, de su verdad real. Este primer peldaño de la verdad nos patentiza el carácter real de la cosa que inteligimos, partiendo de esta filosofía primera de la verdad podemos llegar a los otros tipos de verdad. La verdad real es lo más novedoso y lo más sugerente sobre la teoría de la verdad de la tradición filosófica. Este primer peldaño no existía para muchos filósofos antiguos y modernos, trayéndoles graves consecuencias como la *logificación* de la inteligencia o la *entificación* de la realidad.

El hombre “nada” en un mundo de realidades y todo lo real que intelige sentientemente goza de verdad real porque ha quedado ratificado lo real en la actualización, pero esta ratificación no le ha añadido nada a la realidad, respecto al contenido. Lo curioso es el modo de quedarse provocado por la aprehensión de realidad, nos referimos a la formalidad.

La mera actualización de lo real es la aprehensión primordial de realidad que será la estructura originaria que dejará paso a la conformidad (verdad dual) y a la verificación (verdad racional). Por tanto, la verdad más originaria no es conformidad, como han pensado muchos filósofos, sino que es la mera ratificación.

La verdad como genitivo. Antonio Pintor Ramos deja bien claro, desde el principio de su libro *Realidad y verdad*, que el tema de la verdad es “adjetivo” que se enlaza a un sustantivo (lo real). En el texto talismán, Zubiri, se refiere a la verdad real denominándola, la realidad de la verdad, es decir, la verdad como genitivo de la realidad. Sea adjetivo o sea genitivo los dos coinciden en el carácter dependiente de la verdad respecto a la realidad, tal como la entiende Zubiri, lo real aprehendido. Y es que

la verdad real no añade ninguna nota a la realidad, sino solamente su presencia intelectual, la ratificación de lo que la realidad verdadera.

En resumen, el tema de la verdad se debe tratar desde lo real ya que la verdad real se fundamenta en la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Y en este término confluyen la realidad y la inteligencia sentiente unidos por la actualización. Es la unión de los dos momentos, el verdadar de la realidad y, el ratificar lo real de la inteligencia sentiente, en un solo acto, la mera actualización.

La impresión de realidad, quicio hacia la verdad dual y la verdad racional. Primeramente, la impresión, como momento de la aprehensión de lo real, es el lugar donde se radicaliza el clásico problema del conocimiento y se superan las ancestrales dicotomías subjetivo - objetivo, realidad en mí - realidad en sí, idealismo – realismo. La aprehensión de realidad es esencialmente y formalmente impresión de realidad, a su vez, ésta es la formalidad de realidad cuya característica crucial es *la apertura*. Por tanto, la formalidad “de suyo” por la impresión de realidad es apertura, y la aprehensión primordial de realidad, como es lógico, es apertura.

La realidad en “hacia”, la kinestesia, la fuerza de imposición de lo real, el *ergon* y el carácter transcendental de la impresión de realidad nos muestran lo real en apertura, en hacia. Por consiguiente, esta apertura es constitutiva de la aprehensión primordial de realidad y se va a convertir en el quicio para los modos ulteriores. De tal forma que la impresión de realidad, por este carácter abierto, determina al logos en su doble movimiento de impelencia y de *intentum*, dando una estructura dinámica al logos; pero también, determina la marcha intelectual que desemboca en la verificación, en la realidad verdadera.

Por último, *la novedad esencial de la verdad real se comprende en referencia a las modalidades ulteriores duales.* La verdad real en su carácter primordial se

convierte, gracias a la trascendentalidad de las cosas, a la respectividad que desprenden y a su apertura, en centro de partida de las distintas modalizaciones: logos y razón. La carencia de la tradición filosófica es que no ha tenido en cuenta este carácter primordial y originario. El texto talismán (FM 41-42), que nos ha guiado en la segunda parte, es un resumen muy bueno para acercarse a lo que Zubiri entiende por verdad. Parte del sentir como la primera realidad de la verdad; el sentir que es intelectual y viceversa. Y esta primera realidad de la verdad (verdad real) nos manifiesta realmente la verdad de una realidad sentida en nuestro sentir (verdad dual) para acabar mostrando la cosa realmente verdadera o la realidad verdadera de la cosa (verdad racional).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales

- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Fuentes secundarias

- ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980
- ZUBIRI, Xavier, “Crisis de la conciencia moderna”, *La ciudad de Dios* 141 (1925), pp. 202-221
- ZUBIRI, Xavier, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999
- ZUBIRI, Xavier, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y museos, Madrid, 1923
- ZUBIRI, Xavier, “Filosofía y metafísica”, *Cruz y Raya*, 30 (1935), pp. 7-60
- ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985

- ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986
- ZUBIRI, Xavier, “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 115 (1933), pp. 51-80
- ZUBIRI, Xavier, “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente*, 118 (1933), pp. 83-117

Fuentes para acercarse a Xavier Zubiri

- FERRAZ, Antonio, *Zubiri y realismo radical*, Cincel, Madrid, 1989
- GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad, Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986
- GRACIA, Diego, “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad”, en Varios, *Zubiri 1898-1983*, pp. 73-137.
- PINTOR RAMOS, Antonio, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, UPSA, Salamanca, 1983
- PINTOR RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad, Las bases de la filosofía de Zubiri*, UPSA, Salamanca, 1994