

## LA DOCTRINA DEL LOGOS Y LA VERDAD DUAL EN ZUBIRI

El conocedor de la obra de Zubiri sabe que el tema de la verdad ocupa en su pensamiento un lugar decisivo y, al mismo tiempo, de enorme complejidad. Puede afirmarse que el tema de la verdad es coextensivo al de la intelección y, si bien ésta tiene un carácter unitario que la define como actualidad de lo real en intelección sentiente, ello no es obstáculo para que el desarrollo de ésta suponga una enorme complejidad estructural y dinámica, perfectamente correlativa con la complejidad de la verdad. En el novedoso planteamiento zubiriano, posiblemente todos estaríamos de acuerdo en que su punto más original reside en lo que el filósofo denomina *verdad real*, algo previo a todo «conocimiento» en sentido propio y también a cualquier tipo de verdad o error que pueda atribuirse a un contenido cognoscitivo concreto. El carácter absolutamente simple de la verdad real se funda en el hecho de que el acto intelectual y el término de la intelección son uno y el mismo: la realidad actualizada intelectivamente, la cual es, al mismo tiempo, la descripción formal de toda intelección, así como el contenido y el término de ese acto. Verdad real es, pues, algo que debe predicarse directamente de la realidad y, a partir de ahí, de la intelección, en cuanto que ésta hace actual («de suyo» y «en propio») esa realidad en el nivel intelectual.

Pero esto se presta a dos equívocos que, aunque opuestos, resultan igualmente perniciosos. Dado el carácter absolutamente originario de la verdad real, dado que —como dice Zubiri— la verdad real no es sólo *comienzo* (entendido estructuralmente) de todas las verdades que puedan venir ulteriormente, sino que es también *principio*<sup>1</sup> que sigue presente en ellas, permitiéndoles justamente ser verdades (o errores), podría pensarse entonces que estas verdades se resuelven, o incluso se disuelven, en la simplicidad originaria de la verdad real. Sin embargo, esto no

1 Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza Ed./Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1984) pp. 247-48; en adelante, esta obra la citaré con la sigla HD. Esto es lo que significa el adjetivo *primordial* en la repetida expresión zubiriana «aprehensión primordial de realidad». La utilización por parte de Zubiri del término «principio» significa un abandono total de las explicaciones genéticas, como notó hace ya algún tiempo F. Inciarte Armiñán, 'Observaciones histórico críticas en torno a Xavier Zubiri', *Anuario filosófico* 4 (1971) 199, 202, etc. En este punto, sería útil una confrontación, que aquí no puedo desarrollar, con J. Ortega y Gasset, *La idea de principio de Leibniz: Obras completas*, VIII, 2 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1965), sobre todo pp. 66-69, 168-213; así como con el denso escrito de M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, recogido en *Wegmarken: Gesamtausgabe*, IX (V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1976).

es así. Es cierto que, en cuanto principio, la verdad real debe contener de modo intrínseco los fundamentos, a partir de los cuales es posible buscar y encontrar verdades en nuestras afirmaciones y razonamientos. Pero de ello no se deduce que la verdad real contenga, de modo explícito y diferenciado, criterios inmediatos para discernir automáticamente la exactitud de nuestros juicios o raciocinios. Para que así fuese, sería preciso que se tratase de una intelección pura y absoluta, capaz de agotar de modo actualizado la realidad de todas sus determinaciones posibles dentro de un acto simple y unitario; pero toda intelección humana es *sentiente* de manera constitutiva e insuperable, por lo que sólo accede a la realidad en cuanto formalidad de contenidos concretos sentidos. La verdad real no es, pues, una alternativa que de modo directo pueda su-plantar a los planteamientos tradicionales, estructurados en torno a la verdad «lógica», y su alcance se comprende mejor cuando se observa en relieve dentro del despliegue total del proceso intelectual; es decir, en referencia a las verdades «duales», en las que alienta como principio ya desplegado en su concretez diferenciada.

Tampoco sería válida, por tanto, la alternativa opuesta. Dado que la verdad real no es de modo explícito saber, dado que no anula los tradicionales problemas de la intelección dual, podría pensarse en una especie de trasfondo vago y genérico que, una vez establecido, deja lo demás como estaba y, así, resulta indiferente en la práctica, ya que los problemas habituales del conocimiento y de la epistemología se mueven a otro nivel. Aunque este nivel tenga algo que ver con la verdad real, su relación o es extrínseca o no altera sensiblemente el cuadro recibido. Contra esto hay que decir que la verdad dual no se yuxtapone o superpone a la verdad real; justamente porque ésta es *principio*, son las notas de la verdad real, o de la realidad en ella actualizada, las que lanzan las operaciones ulteriores, las que hacen posibles sus caminos específicos y las que conforman un ámbito de verdad, gracias al cual pueden establecerse juicios o adquirir conocimientos con pretensiones de verdad. La verdad real penetra el entero despliegue de los procesos intelectivos de un modo intrínseco y no como simple referencia externa. Si el acto intelectual es esencialmente unitario en medio de la complejidad analítica de sus momentos, también lo tiene que ser la verdad; si impresión de realidad, logos y razón son modalizaciones de una sola inteligencia sentiente, también la verdad real y las verdades duales deben ser modalizaciones de una verdad unitaria.

Ahora bien, el que sean «modalizaciones» no significa que carezcan de relieve. Lo que significa la verdad sólo se puede entender, en mi opinión, cuando se analizan diferenciadamente cada uno de sus momentos específicos, no para romper en pedazos aislados su unidad básica, sino para explicitar la riqueza concreta de su unitaria totalidad. Es algo similar a lo que sucede con una sinfonía; su unidad no es la mera adición de sus movimientos y compases aislados, pues tiene sin duda un sentido unitario que no es resultado de la simple adición aritmética de componentes aislados yuxtapuestos; pero esa totalidad unitaria tampoco es una hipótesis vaga y sólo se comprende mediante el examen minucioso y diferenciado de cada uno de sus componentes individuales.

Pues bien, en Zubiri el acto de intelección —y, en consecuencia, su verdad— es una unidad; pero no una unidad de indiferencia al modo de los románticos, sino que es tal en la complejidad concreta de todos sus momentos analíticos; en suma, una *unidad compleja*<sup>2</sup>. Es difícil mantener la atención alerta, al mismo tiempo, para la exigencia analítica y la sintética —ambas, además, en dosis muy notables— y probablemente la compenetración entre ambas nunca será tan perfecta que no se generen desequilibrios; incluso puede y debe discutirse si las exposiciones que Zubiri hace de su propio pensamiento son igualmente felices respecto a ambas exigencias<sup>3</sup>. En cualquier caso, el tema de la verdad es clave en su pensamiento y, a mi entender, ofrece virtualidades para la revitalización compleja de uno de los temas básicos en la filosofía de todos los tiempos. Los estudiosos del filósofo, con más o menos éxito, han realizado ya diversas incursiones en el novedoso tema de la verdad real, considerada en sí misma; nada hay que objetar a ello, pero entiendo que el tema no se comprenderá suficientemente si no se analizan las ulteriores modalidades de la verdad; sin embargo, esto falta totalmente quizá por un mero problema cronológico, pues su elaboración explícita por parte de Zubiri no aparece hasta las últimas obras por él publicadas y, aunque pueda suponerse contenido implícitamente en lo anterior, no es menos cierto que de ello nadie deduciría todos los análisis que luego Zubiri ha desarrollado<sup>4</sup>.

Desde el punto de vista de su estudio y exposición, ofrece esta temática unas dificultades casi opuestas a las que se presentan en la verdad real. La dificultad de esta última es de comprensión y hay que evitar confundirla con sucedáneos; la exposición se torna dificultosa por el carácter plano y sin relieve que emerge de su falta de discursividad interna, como cabe esperar de un hecho simple originario. Ahora, en cambio, nos encontramos ante un análisis brillante, muy minucioso y elaborado, donde la tentación a vencer es la natural proclividad a multiplicar referencias y a ampliar muchos puntos. Por lo demás, su colocación concreta dentro de la exposición zubiriana del logos y la razón (esta última en grado menor) hace que el problema de la verdad, como veremos, preci-

2 En otro contexto distinto, pero en situación homologable, Zubiri utiliza expresiones como «función compleja» y «complejidad unitaria»: Cf. HD, 235, 238.

3 No creo en absoluto que la forma de los escritos zubirianos sea indiferente a su fondo; pero tampoco creo que se trate de una identidad tal que determinadas peculiaridades formales puedan decidir el fondo de su pensamiento. El problema merece estudio detenido; por ello, me parece precipitada cierta tendencia en algunos críticos que achacan al fondo del pensamiento dificultades que derivan de algunas características propias que tiene la exposición de Zubiri. Esto me parece que sucede, por ejemplo, con alguna crítica de J. de Echano Basaldua, 'En torno a la «intelección sentiente» de Xavier Zubiri', *Anales del Seminario de Metafísica* 18 (1983) 113-26.

4 Entre las más recientes que conozco: G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri* (Agora, Málaga 1983) pp. 50-76; J. J. Garrido Zaragoza, 'Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri', *Anales valentinos* 10 (1984) 1-98. Por mi parte, ensayé otro enfoque distinto en mi estudio 'La verdad real en Zubiri', *Aportá* (próxima publicación), que forma una unidad con el presente estudio. Justamente por ello, debo agradecer la generosa amistad de J. Bañón Pinar, J. Conill Sancho, A. Torres Queiruga y, sobre todo, D. Gracia, quienes me permitieron utilizar estudios aún no publicados en el momento de redactar este trabajo.

pite una catarata de cuestiones diversas, hasta entonces represadas; la exposición adquiere así un ritmo acelerado *in crescendo*, que fácilmente arrastra al lector en las agitadas aguas de múltiples problemas parciales. Salir con éxito de semejante empresa significará conservar el sentido para la unidad del proceso, sin merma de la riqueza de su diversidad interna.

### 1. LA «DUALIZACION» DEL LOGOS Y LA VERDAD

En el tema de la verdad —lo mismo que en otros aspectos del análisis zubiriano de la intelección— hay una cuestión siempre decisiva: el engarce intrínseco entre cada uno de los elementos analíticamente diferenciados. En efecto; las mismas exigencias expositivas llevan a individualizar cada momento hasta el punto de dar la impresión de que estamos ante elementos autosuficientes, que, una vez que ya son tales, entran en relación mutua sin perder su primitiva autonomía, para así componer el complejo fenómeno de la intelección en su conjunto. La misma división triádica de la obra<sup>5</sup> y la diferenciación analítica en impresión de realidad-logos-razón suscita inmediatamente en el lector reminiscencias de clásicas divisiones del conocimiento, como pueden ser la escolástica de simple aprehensión-juicio-raciocinio o la kantiana de sensibilidad-entendimiento-razón. Podría pensarse, entonces, que se trata de tres intelecciones, cada una de ellas suficiente y autónoma en sí misma y que se superponen como capas estratificadas por afinidades externas. Aunque el propio Zubiri rechaza explícitamente este malentendido (cf. IRA, 321-323), no deja de verse favorecido por el hecho de que la exposición que hace de su propio pensamiento descuella ante todo por su portentosa capacidad analítica, hasta el punto de diluir un tanto los aspectos del dinamismo interno, que, no obstante, resultan esenciales. Las referencias a otras filosofías se tornan, así, en un primer momento, ambiguas. Por una parte, son indispensables, pues no se comprende, ni a Zubiri ni a nadie, desde el abismo de la nada y esa pretendida pureza de los textos filosóficos, que se entregarían directamente al lector ingenuo en toda su plenitud, es sólo un mito propio de hermenéuticas románticas y neorrománticas. Por otra parte, no se trata de referencias meramente eruditas y comprenderlas exige poner al descubierto sus estructuras internas, capaces de justificar su existencia y valor, al mismo tiempo que revelan sus limitaciones y la necesidad de superarlas. Dicho en apretada síntesis, me parece que éste es el modo estrictamente *filosófico* en el que Zubiri recurre a la historia de la filo-

5 En su primera publicación, cada uno de los volúmenes se tituló respectivamente *Inteligencia sentiente* (Alianza Ed. Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1980), *Inteligencia y Logos* (Ibid. 1982), *Inteligencia y razón* (Ibid. 1983). La tercera edición (1984) del primer volumen reserva *Inteligencia sentiente* como título de la obra en su conjunto, que tendrá que ser respetado en futuras ediciones de los volúmenes restantes, introduciendo el título específico para el primero de *Inteligencia y realidad*. En adelante citaré estos tres volúmenes con las respectivas siglas IRE, IL, IRA.

sofía<sup>6</sup>, punto merecedor de un estudio detenido y que no es de este lugar.

Si aplicamos esto a nuestro problema, nos encontraríamos frente a un momento compacto e inespecífico como es la verdad real, definida por Zubiri ya desde su primera obra de madurez por su simplicidad absoluta: «En la verdad real no hay dos términos, sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino 'mera' actualización»<sup>7</sup>. En los actos ulteriores de logos y razón, sin embargo, aparece un tipo específico de verdad que, frente al carácter simple de la verdad real, es reiteradamente calificado como verdad *dual*<sup>8</sup>. ¿De qué «dualidad» se trata? Como la problemática allí desarrollada —rectitud, autenticidad, conformidad, adecuación, etc.— tiene que ver sin duda con los tradicionales tratamientos del complejo problema de la verdad, el lector tiende a pensar que se trata de una dualidad entre la inteligencia y la realidad. De este modo, inteligencia y realidad serían dos entidades autónomas, cada una de ellas con su legalidad propia; la verdad consistiría en que tales entidades heterogéneas llegasen a alcanzar algún tipo de coincidencia, la «adecuación», de que habla la clásica y tan reiterada definición de verdad. ¿Es esta la dualidad de que habla Zubiri? Si lo fuese, esta verdad dual sería de un tipo del todo extraño respecto a la verdad real y sólo un equívoco abuso de los términos podría explicar que dos cosas tan dispares se denominen ambas con el vocablo «verdad».

Dejemos de lado ahora los insolubles problemas a que abocan tales planteamientos dualistas. Basta reflexionar un momento para comprobar que esta interpretación sería incompatible con el concepto zubiriano de intelección y no es extraño que el filósofo llegue a calificar tal planteamiento como «sencillamente absurdo» (IL, 266). Si el acto de inteligir significa una «actualización de lo real en la inteligencia sentiente»<sup>9</sup> y si logos y razón son modalizaciones dentro de la intelección, tiene que valer esa descripción lo mismo para la aprehensión primordial que para las modalizaciones ulteriores. También la verdad dual habrá que entenderla dentro de la actualización intelectual de la realidad y, como originariamente ésta genera la verdad real, tendrán que ser las características de esa verdad, o de la realidad así actualizada, las que la expliquen. La verdad dual de que habla Zubiri, por tanto, no se añade ni se superpone a la verdad real, sino que se despliega íntegramente dentro del ámbito generado por ésta, desde exigencias intrínsecas de la misma y por caminos que ella hace posibles. No puede ser dualidad de inteligencia y realidad, como si se tratase de entidades heterogéneas, cosa que

6 Si no se entiende así, algunas «interpretaciones» de Zubiri pueden resultar confusas, como le sucede a J. J. Garrido Zaragoza, op. cit., pp. 55-56. Un primer esbozo, aún muy insuficiente, del tema en mi libro *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 2 ed. (Univ. Pontificia, Salamanca 1983) pp. 23-43.

7 X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1962) p. 117; en adelante esta obra la citaré como SE.

8 Ya en los mismos títulos de IL, § 2, 2, p. 259.

9 El propio Zubiri advierte al comienzo de la obra (IRE, 14) que esta es la «única idea» de su largo estudio y, en efecto, es un tema que se repite incontables veces a lo largo de la trilogía.

en Zubiri es imposible; se trata de una dualidad dentro de la misma realidad aprehendida primordialmente, que es dualidad intelectualiva en cuanto que la intelección actualiza la realidad. ¿De qué modo? Este es precisamente el problema del logos y de la razón. Ahora, el problema del logos.

La posibilidad de que en la verdad real pueda surgir una estructura dual tiene que depender del hecho de que el modo en que la realidad aprehendida queda en la verdad real exige de manera intrínseca esa dualización, precisamente para recubrir de modo intelectualivo la realidad actualizada. Pero hay que suponer también que la verdad real, en cuanto ratificación intelectualiva de la realidad, adolece en algún sentido de capacidad intrínseca para actualizar de modo total la realidad presente. Si la verdad real no contuviese virtualidades que se despliegan de modo intrínseco en las verdades duales, éstas caerían fuera del ámbito de la verdad y, por tanto, no tendría sentido hablar de «verdades»; pero si la verdad real pudiera actualizar plenamente en un acto simple todas esas virtualidades, la verdad dual resultaría un refinamiento inútil y, lo que es más grave, empobrecedor. No puede entenderse la verdad dual como una especie de asíntota de la verdad real y menos aún como si se tratase de dos paralelas geodésicas.

En la aprehensión primordial de realidad las cosas quedan actualizadas bajo la formalidad de realidad, es decir, siendo «de suyo» lo que son. Pero «realidad» no es ninguna determinación genérica y vaga que esté subyaciendo a las notas concretas de cada cosa, sino que es una formalidad dada en los contenidos concretos sentidos, aunque sin reducirse a ellos ni deducirse de ellos. ¿Agota el acto impresivo todos los momentos que ofrece la realidad sentida intelectivamente? Así sería en el caso de que el momento individual de cada cosa agotase totalmente las determinaciones de su realidad. Pero se trata sólo de una actualidad compacta e inespecífica<sup>10</sup>, que apunta un «exceso» respecto al momento individual aprehendido, exceso que mueve a una intelección ulterior y diferenciada que lo recubra en la aprehensión misma.

Como características de toda realidad, enumera Zubiri cuatro: la apertura, la respectividad, la suidad y la mundanidad (cf. IRE, 119-123). No se trata de cuatro características heterogéneas, sino de implicaciones recíprocas de la manera en que se nos da toda realidad y que, de modo unitario, configuran la transcendentalidad de lo real. Fijémonos en la apertura, de la cual son consecuencia las restantes características.

Es cierto que las cosas son dadas sentientemente con un contenido individual concreto; el blanco de este papel que veo no es lo mismo que su dureza que palpo. Pero la blancura y la dureza me son dadas como blancura y dureza «reales», es decir, que pertenecen de suyo y en propio al papel. La verdad de la realidad consiste en que su intelección hace actual lo que de suyo es la cosa en sus notas. Pero, aunque la realidad me es dada en un contenido concreto y contingente de modo indiviso, no me es dada como algo que se identifica y se reduce a ese contenido contingente, sino como algo que, aun estando en él, desborda su concretez momentánea en la aprehensión misma. No se trata, pues, de que la realidad me sea dada primariamente como una cosa real concreta e

individual, para *luego* ponerla en relación con otras cosas, también individuales y concretas; por el contrario, el momento de excedencia de la realidad en cuanto tal me es dado como característica inmediata de toda forma de realidad<sup>11</sup>. Ello es así porque en el mismo modo en que las cosas son sentidas están dados distintos contenidos concretos y limitados, según cada uno de los sentidos: color, sabor, dureza, etc. Todos esos sentidos están recubiertos por el importantísimo sentido de la kinestesia, gracias al cual todo contenido real, conjuntamente con su concretez, es dado como direccional; es decir, el contenido es real de suyo, pero la realidad desborda la individualidad apuntando en una dirección ulterior, en la que cada cosa es real de determinado modo. Toda formalidad de realidad aparece como realidad «en hacia»; no se trata de se nos dé como un conato que nos pone en marcha hacia la plenitud de lo real, sino de una realidad plena que se abre «hacia» ámbitos reales, que desbordan la limitación individual de un contenido concreto sentido. En el acto simple de aprehensión es dado un contenido real y en ese mismo acto aparece como realidad «en hacia». ¿Hacia dónde? Lo que no está dado aquí de modo actualizado es el posible término de ese «hacia»; se trata de una apertura que no da en el mismo acto los contenidos posibles a que se abre. Como la realidad es quien hace actual la intelección, la intelección es también «apertura»; pero la aprehensión misma, y dentro de ella, exige que la intelección recorra diferenciadamente esa dirección, con el fin de concretar su término. Este recorrido dentro de la aprehensión primordial ya no es él mismo aprehensión; al contrario, recorrerlo exige distanciarse del momento individual para referirlo a otro término, individualmente distinto, con lo cual la intelección va a jugar con dos términos y, en vez de simple, será dual.

Tal dualidad no significa ni puede significar salir de la realidad aprehendida, para enfrentarla a otro término extraño. Es el mismo ámbito de la realidad el que, al expansionarse en su apertura, obliga a diferenciar en él distintos momentos. La intelección dual, como dice con precisión Zubiri, «no es distancia *de* la realidad, sino distancia *en* la realidad» (IL, 287). En cuanto intelección, su cometido es actualizar ese distanciamiento.

¿Qué dirección seguir para ello? Por de pronto, cada cosa es dada como siendo real «entre» otras cosas, también reales. La cosa no es real sólo por ser este contenido concreto, sino que lo es por estar entre otras cosas reales, respecto a las cuales —y sólo así— es realidad. Para determinar la realidad de esta cosa será necesario actualizar, al mismo tiempo, otras en la referencia que constitutivamente las torna reales. Es necesario actualizarlas en su *respectividad* remitente<sup>12</sup>, la cual configu-

10 IRE, 114; X. Zubiri, 'Respectividad de lo real', en Varios, *Realitas III-IV* (Sociedad de estudios y publicaciones/Ed. Labor, Madrid 1979) p. 26; en adelante este artículo será RR. «Inespecífico» quiere decir sin especificar los contenidos que conforman, no la cosa individual, sino su realidad como «esta» cosa. La cara positiva de la inespecificidad es la transcendentalidad de lo real.

11 Por ello, el propio Zubiri dice que repetirá «innumerables veces» (y cumple bien la promesa) que «el campo no es nada fuera de las cosas reales»: IL, 25.

12 «Campo de remisión»: IL, 259. «Remitente» a otras realidades; ello se funda

ra la realidad como un *campo*, en el que cada una de las cosas es real y, además, lo es de determinado modo. Este concepto de «campo», que probablemente le fue sugerido a Zubiri por la actual física<sup>13</sup>, es importantísimo. Ello hará que las cosas, individualmente reales, sean realmente campales; que la realidad sea individual y campal o, con más precisión, que las cosas sean individualmente reales de modo campal. En efecto; la realidad individual y la campal no son dos realidades distintas, ni siquiera dos regiones heterogéneas o contiguas dentro de una realidad genérica; se trata de dos momentos constitutivos de una y la misma realidad, sentida al mismo tiempo en su momento individual y campal, pues ninguna cosa es real individualmente a no ser en el campo de realidad que determina. Por tanto, el campo no es ninguna creación mental, sino que se trata del «hacia» sentido, que se aprehende en todas las cosas reales; así, las cosas no son individualidades monádicas, sino que son reales en respectividad, respecto a otras cosas reales con las que conforman un orden de realidad, un cosmos. ¿Qué son las cosas, aprehendidas individualmente como reales, en el campo de realidad, «en realidad»? ¿Cómo determinar el «en realidad», que aparece direccionalmente en toda cosa real?

Ya se ve que es el concepto de campo el que sirve de bisagra entre la aprehensión primordial y su ulterior modalización en logos. Tan real como el contenido concreto es en cada cosa su carácter campal, que es tan sólo el mismo contenido en «hacia»; por eso, las cosas en aprehensión primordial son dadas siempre como individuales y campales. Lo que sucede es que esa realidad individual y campal puede tomarse de modo compacto o puede tomarse diferenciadamente; en el primer caso, en aprehensión primordial las cosas son inteligidas como «campales» y en el segundo son inteligidas «campalmente» (cf. IL 15, 20) gracias al logos<sup>14</sup>. El logos actualiza diferenciadamente el carácter de «ámbito» (cf. IL 29-32; HD, 45) que muestra la realidad, gracias al cual la cosa es dada como real «entre» otras cosas y lo es «por» otras y «en función» de otras. La apertura de la realidad se hace, así, funcionalidad de lo real. Para ello, es precisa la actualización de la «excedencia» de la realidad sobre el momento individual, excedencia en la cual cada cosa es real. Ahora cada cosa será no sólo real, sino *esta* realidad *respecto* a las demás; ello exige un término que necesita ser actualizado y sólo puede hacerse mediante un distanciamiento en la realidad respecto al momento individual. Las conocidas metáforas del horizonte, de los distintos planos

en una previa respectividad «constituyente». (Cada cosa es respectiva a su forma de realidad), pero esta distinción (RR, 30-31) por el momento no afecta a nuestro problema.

13 El propio Zubiri (IRE, 270-71) alude en este punto a una comparación con la física. Más ambiguas, en cambio, me parecen las comparaciones con la luz que, a pesar de todo su abolengo filosófico, tienen la limitación de que el campo de luz es extrínseco como tal a la realidad de la luminaria que lo genera y sólo afecta a su «visibilidad», pero no a la posibilidad de ser sentida como tal realidad. Importante pasaje en este sentido en X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 5 ed. (Ed. Nacional, Madrid 1963) pp. 239-40 (en adelante esta obra será NHD); más maduro en IRE, 271.

14 Aunque ya indicado en IRE, el tema está tratado en IL, 21-43, si bien el mismo Zubiri reconoce (IL, 21) que en sentido estricto debería tratarse dentro de la primera parte.

en la contemplación de un paisaje, de la luz —todas ellas de gran tradición en la filosofía contemporánea<sup>15</sup>— acentúan el carácter siempre desplazante y en interna reorganización dentro de la globalidad del campo<sup>16</sup>. Tal excedencia es una característica que determina la realidad como transcendental y el campo es una dirección en que se manifiesta esa transcendentalidad, aunque campalidad y transcendentalidad no se identifican sin más. Por ello, en principio al menos, cabría pensar en varios campos de realidad posibles (cosmos) porque esto significa tan sólo la globalidad de unas respectividades posicionales; no tendría ningún sentido, en cambio, hablar de distintos «mundos» de realidad en su transcendentalidad estricta. Dicho de otro modo, la campalidad es un momento de la transcendentalidad, pero no la agota, simplemente porque no agota la realidad.

¿Cómo se actualiza positivamente el campo o, de otro modo, cómo se establece el distanciamiento en el campo de realidad? Dilatada la formalidad de realidad en campo, son las características de las cosas dadas como reales las que indican los caminos posibles de ese distanciamiento. El término del distanciamiento aparece de modo nebuloso como referencia posible capaz de colmar la distancia. Si tal referencia resulta o no la adecuada, es algo que no puede decidirse hasta que se haya recorrido de modo actualizado la indicación previa, la cual no es nunca unívoca ni la única posible. La misión del logos es justamente dotar de contenido actual ese «ambiente» (IL, 30) generado en la cosa real, por el cual y en función del cual es «esta» cosa. El logos es lanzado por las características que conforman el momento de realidad con que es dada cada cosa en aprehensión primordial, pero cuyos contenidos de realidad no están allí actualizados de modo específico. Por eso, todo logos es siempre *sentiente*<sup>17</sup>.

15 La metáfora del horizonte es de clara raíz fenomenológica; aparece ya en E. Husserl, *Ideen I*, «Husserliana» III (Den Haag, M. Nijhoff 1950) § 27, p. 58, aunque referida a lo que Zubiri llamaría «campo perceptivo»; el tema es luego muy frecuente, como puede verse en E. Husserl, *Erste Philosophie, II*: «Husserliana» VIII (Den Haag, M. Nijhoff 1959) pp. 146-52 o *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*: «Husserliana» I (Den Haag, M. Nijhoff 1950) pp. 131-32. En los análisis de la mundanidad y la historicidad, tal como los elabora Heidegger en *Sein und Zeit*, esa problemática está notablemente reformulada. Probablemente de aquí lo toma Zubiri en su primer uso como concepto histórico ya en 'Sobre el problema de la filosofía', *Revista de Occidente* 115 (1933) 51-80 y 118 (1933) 83-117; en ese mismo artículo (I, p. 63) para este concepto Zubiri remite expresamente a *Ideen* de Husserl. En su filosofía madura, en cambio, aparece como dimensión de la realidad misma y, a mi modo de ver, esto no puede entenderse como una transposición desde los análisis husserlianos (campo perceptivo) a otro nivel (campo de realidad). Temas similares (árboles-bosque, mundo-horizonte) son también frecuentes en Ortega: ¿por influencia de Husserl? Así lo cree P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* (Ariel, Barcelona 1984) pp. 237-43.

16 Esto permitiría una confrontación provechosa con el aludido concepto heideggeriano de «mundo», elaborado expresamente contra el concepto *fixita* moderno (Cf. *Sein und Zeit*, 11 ed. [M. Niemeyer, Tübingen 1967] §§ 19-21, pp. 89-102), pero sin que Zubiri renuncie a establecer su propia idea de «mundo» —distinta, aunque no extraña a la de «campo»— dentro de la misma direccionalidad abierta por el «hacia» de la aprehensión de realidad.

17 Zubiri repite esto incansablemente: cf. IRE, 276, 279; IL, 45, 51, 53, 54, 62,

Esto tiene importantísimas consecuencias. Baste anotar aquí que esta posición de Zubiri se opone a cualquier primado o autonomía del logos, desde el momento en que lo deriva de la realidad actualizada intelectivamente y lo somete a sus exigencias. Ello supone una radical separación respecto a la línea dominante en la filosofía occidental, línea definida por Zubiri con precisión como «logificación de la inteligencia»; frente a ella, se postula una «inteligización del logos», que significa examinar las peculiares estructuras de éste desde las exigencias que emanan de la realidad a actualizar y no permiten en ningún caso deducir la realidad de las estructuras específicas del logos. Este fascinante rodeo por lo que la filosofía dejó a sus espaldas es el peculiar modo zubiriano de recoger la exigencia que emana de la famosa divisa de Husserl «¡A las cosas mismas!» y conforma uno de los motores básicos de toda su filosofía<sup>18</sup>; explica, por ejemplo, su peculiar postura frente a ciertos problemas «lógicos» y gramaticales del lenguaje, establece un criterio para medir las potencialidades intelectivas de los actos del logos y funda su original modo de enfrentarse con la historia de la filosofía, el tema a que antes aludí.

Ese movimiento de distanciamiento es analizado por Zubiri como un proceso, ciertamente unitario, pero en el que, por exigencias analíticas, cabe diferenciar los dos momentos de retracción y de reversión. No se trata, claro está, de momentos temporalmente sucesivos, sino de momentos estructurales que se exigen recíprocamente, pero, por tratarse de un proceso siempre abierto, tampoco se deducen automáticamente uno del otro. Es cierto que, dadas las características con que la realidad es aprehendida de modo primordial, ese movimiento del logos (también el ulterior de la razón) resulta inevitable; con ello, sin embargo, no está dado necesariamente el camino concreto que haya que seguir pues, al liberarse la inteligencia de la presión del momento individual gracias a su desbordamiento por el momento de realidad, entra en juego un margen de *libertad*, que es quien da el impulso para recorrer un camino concreto entre los posibles: «En buena medida —escribe Zubiri— la intelección de lo que algo es en realidad es una intelección libre»<sup>19</sup>. Esto permite al filósofo caracterizar el campo como *campo de libertad* (IL, 66) y, aunque este punto no es tratado de modo excesivamente sistemático, ello determina la concreción del proceso del logos, la concreción de su retracción, sus contenidos concretos e incluso la eficacia de la reversión.

79, 169, etc. Por la misma razón que la inteligencia sentiente no es inteligencia «sensible» (IRE, 82, 86, 104, 129-30), tampoco el logos sentiente es logos «sensible» (IL, 51).

18 Cf. X. Zubiri, 'Filosofía y metafísica', *Cruz y Raya* 30 (1935) 17-18; 'Dos etapas', *Revista de Occidente* 32 (1984) 47.

19 IL, 66. Causas estrictamente homogéneas llevarán luego a Zubiri a esta otra nítida afirmación: «La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres»: IRA, 107. La puesta en relación de la inteligencia y, más en concreto, de la verdad con la libertad sugiere una interesante constelación de problemas, incluso antropológicos, que ahora no puedo exponer. Recuérdese la rotunda afirmación de Heidegger: «La esencia de la verdad es la libertad»: *Vom Wesen de Wahrheit*, recogido en *Wegmarken*, cit., p. 186. Muchos matices del tema están analizados en J. Simon, *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, tr. A. Agud y R. de Agapito (Sígueme, Salamanca 1983).

Zubiri rechaza inmediatamente la tentación de confundir esto con un acto arbitrario de la voluntad, lo cual convertiría la libertad en una deficiencia que tornaría inseguros los resultados a que llegase la intelección<sup>20</sup>. Es cierto que esos resultados no tendrán nunca la plenitud ni la seguridad de una verdad real, pero ello se debe a que las estructuras intrínsecas del logos no lo permiten, lo cual, lejos de ser una deficiencia, es la única posibilidad positiva que tiene una inteligencia sentiente de dotar de contenido al campo de realidad de una cosa.

Logos llama Zubiri a la modalidad intelectual por la que una cosa real es aprehendida conforme a lo que tal cosa es en el campo que determina y en función de las otras cosas que configuran el campo; esto es lo que el filósofo denomina inteleción lo que algo es *en realidad*. Para ello, es preciso que la otra cosa *comparezca* (II, 59) en la intelección —lo cual sólo es posible por una aprehensión primordial estructuralmente previa— en función del campo determinado por la cosa real a inteleción. El logos inteleción actualizando de modo diferenciado dos términos (cada uno de ellos puede estar compuesto de varias cosas) que son dados, no aisladamente, sino como términos de una respectividad unitaria. En este sentido, el logos es esencialmente dual y eso convierte al campo en medio de intelección; esa medialidad fuerza al proceso intelectual a transcurrir dentro del campo y, por tanto, le obliga a un recorrido dinámico por los términos en que se distiende la intelección: «La estructura básica del logos tiene estos tres momentos: dualidad, dinamicidad, medialidad» (II, 55). Habrá que saber ahora cómo se concreta esto en tanto que función intelectual, cuáles son sus posibilidades y realizaciones. En Zubiri esto desemboca en el juicio como expresión de la intelección campal y, por tanto, estructura intelectual en que se resuelve el logos.

## 2. AFIRMACION Y JUICIO

La problemática en torno al juicio es central en todas las teorías del conocimiento. El juicio aparece como expresión del conocimiento y en él se declara lo que algo es, hasta el punto de que tradicionalmente fue el juicio el acto cognoscitivo por excelencia e incluso terminaban por identificarse de hecho intelección y juicio. Así, por ejemplo, Kant, enlazando con una remota y no problematizada tradición, afirmó que «podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios, de tal

<sup>20</sup> Es sabido que el racionalismo clásico luchó con este problema a la búsqueda de un conocimiento apodíctico y sin fisuras. Sin embargo, en sus inicios el propio Descartes (*Principia philosophiae*, I § 39; Adam-Tannery, VIII-1, pp. 19-20) tuvo que aceptar que sólo nuestra libertad pone en marcha el proceso de la duda, lo cual probablemente condujo a Zubiri a definir la filosofía cartesiana como «un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón» (NHD, 129). En el crepúsculo del racionalismo y por razones similares, Husserl también tendrá que aceptar que la puesta en marcha de la reducción es «asunto de nuestra plena libertad» y el comienzo de la filosofía exige por parte del filósofo una «resolución personal». (Así respectivamente, *Ideen I*, § 31, p. 65 y *Erste Philosophie II*, p. 19). El racionalismo, sin embargo, pretendió que ese primer empujón fuese extrínseco al conocimiento como tal, sin afectar para nada a su lógica interna y a sus resultados.

modo que se puede representar el entendimiento como la facultad de juzgar»<sup>21</sup>. El juicio sin más sería el juicio predicativo y a él serían reductibles las restantes formas; en él se atribuye un predicado a un sujeto mediante una cópula y esta forma «normal» del juicio es la que determina su esencial estructura lógica, en la cual cristaliza el ideal de intelección de la realidad; incluso esto se refuerza con las estructuras gramaticales propias de su expresión discursiva, vistas así como resultado de una normalidad lógica, aunque posiblemente se trate tan sólo de estructuras contingentes propias de las lenguas indogermánicas. Esta postura conduce de hecho a la primacía del juicio, de la cual deriva su absolutez en el plano intelectual; ello es la base de lo que Zubiri denomina «logificación de la inteligencia», cuyas características conducen de modo inevitable a una «entificación de la realidad»<sup>22</sup>. Nada extraño, pues, que exista la tendencia a identificar la cuestión de la verdad con los problemas del acto judicativo —como ya notaba Zubiri en su primera obra<sup>23</sup>—, de tal modo que verdad y juicio suelen presentarse como cuestiones paralelas.

A lo largo de la obra de Zubiri, el tema del juicio tiene una presencia permanente. Su primera obra publicada tiene como tema central el juicio, parece que aceptando aún su primacía intelectual; desde un planteamiento de raigambre fenomenológica, Zubiri sometió allí la lógica del juicio a las exigencias intelectivas emanadas de la objetividad y ya separaba su estructura cognoscitiva de las peculiaridades gramaticales<sup>24</sup>. Esta problemática no desaparece nunca en la obra zubiriana, pero desde la primera gran obra de madurez comienza un sistemático asalto a la tradicional entificación de la realidad y, por consiguiente, también a la logificación de la inteligencia<sup>25</sup>. Este asalto se consuma detenidamente en la trilogía.

Zubiri no niega la necesidad, tampoco la importancia, del juicio dentro de la intelección. El asalto a la logificación de la inteligencia significa recusar dos tesis: la originariedad del juicio dentro de la intelección y su primacía lógica. Esto, lejos de simplificar el problema, lo complica de modo muy notable; en la filosofía zubiriana queda recogida toda la problemática tradicional en torno al juicio, pero está totalmente desplazada de su lugar habitual y es objeto de una entera reformula-

21 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 69, B 94. El filósofo argentino F. Romero llegó incluso a elaborar toda una doctrina antropológica centrada en la proposición: «El hombre es el ser que juzga»: Cf. F. Romero, *Teoría del hombre*, 3 ed. (Losada, Buenos Aires 1965) p. 38.

22 Estas expresiones, que caracterizan una postura a superar, son reiteradas por Zubiri muchas veces; cf. v. gr. IRE, 224-25; IL, 48-50, 87, 104, 348, 353, 378-79; IRA, 188.

23 Cf. X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Universidad Central, Madrid 1923) p. 13; esta obra la citaré en adelante como TFJ.

24 Cf. TFJ, 168, 171. En IL, 168 hay una cita, fácilmente reconocible, de aquella primera obra. Sobre ello, cf. mi estudio 'Zubiri y la fenomenología', en Varios, *Realitas III-IV*, cit., pp. 490-551. Me parece que no añade nada esencialmente nuevo el estudio de J. J. Garrido Zaragoza, 'El «objetivismo fenomenológico» de los primeros escritos de Xavier Zubiri', *Anales valentinos* 10 (1984) 367-405.

25 Es el tema del «logos nominal», con el recurso novedoso al «estado constructo»: SE, 345-56.

ción sistemática sobre nuevas bases. No sólo no toda intelección desemboca necesariamente en un juicio, sino que éste se encuentra muy lejos de representar las mejores posibilidades cognoscitivas. Se trata de una función derivada (estructuralmente) y parcial, que ni arranca de ella misma ni termina en sí misma, lo cual no significa que no sea necesaria. La doctrina zubiriana del juicio justifica plenamente los resultados puestos de relieve por el perspectivismo —el filósofo hablará de «aspectualismo»— e incluso por algunas formas de escepticismo<sup>26</sup>, aunque en ello entran también componentes específicos de la razón; justifica asimismo los resultados de modernas epistemologías de corte hipotético y conjetural, pero la negación por parte de Zubiri de la originariedad del juicio exige enraizarlo en una verdad originaria, que no es nada relativa ni hipotética; ello evita caer en un sistema falibilista o en un escepticismo teórico que, si son coherentes, tienen que terminar, en mi opinión, por devorarse a sí mismos.

El distanciamiento del momento individual, dado en aprehensión primordial, se hace sobre la *impelencia* de la realidad; ésta es quien fuerza a la intelección a recorrer diferenciadamente el campo que abre. Tal impelencia enraiza en la fuerza de imposición con que queda presente toda realidad; por tanto, lejos de expulsar fuera de la realidad, lo que hace es mover reteniendo en ella. La distancia lo es respecto al momento individual, pero no respecto a la realidad como tal<sup>27</sup>. Esto exige actualizar la respectividad presente en distintas cosas, dadas primordialmente, que conforman el mismo campo, lo cual supone un rodeo que nos libere de sus contenidos momentáneo. Es lo que Zubiri denomina *irrealidad*, la cual en rigor es una des-realización<sup>28</sup>; irrealidad no es sin más la pérdida de la realidad, sino una consideración de ésta bajo la forma de algo irreal, es decir, separado de la presión inmediata y compacta de su momento individual; esto explicará luego por qué este paso no puede ser un fin en sí mismo y menos aún la meta última del proceso intelectual.

Esta actualización en distancia, sobre las sugerencias que emanan de la impelencia<sup>29</sup> de la realidad, tiene que elegir un camino posible y nunca unívocamente determinado para la actualización de la dimensión

26 En este sentido, D. Gracia llega a escribir que el realismo zubiriano «es muy poco ingenuo y bastante escéptico»: *Investigación y ciencia* 98 (nov. 1984) 164. Es un giro muy suyo, Zubiri escribe respecto a un punto clave de su pensamiento: «Esto no es un relativismo. Es un aspectualismo, que es distinto»: HD, 304.

27 Cf. IL, 217. De la «fuerza de imposición» habla detenidamente en IRE, 36-39, 197-98, 241-42, 251, 282. En otra dimensión el tema retorna con fuerza en HD, 27-29.

28 Sin duda alguna, estos problemas no son ajenos a los que Husserl intentaba solucionar mediante la reducción; pero no es esta la ocasión para entrar a fondo en este difícil tema. Me limitaré a llamar la atención sobre este párrafo en el que Zubiri está exponiendo precisamente a Husserl: «Irreal no significa ficticio o cosa semejante. Significa tan sólo que se prescinde, por *epoché*, de toda alusión a la realidad»: X. Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía* (Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963) p. 227; en adelante esta obra será CLF.

29 El propio Zubiri acepta que esta impelencia en rigor es «ex-pelencia» (IL, 216). Sin embargo, se conserva el primer término, no sólo por «no abusar de formaciones etimológicas», sino también porque esa expelencia se fundaría siempre en la impelencia, el «ex» se fundaría siempre en el «in».

campal. Ello se hace a través de lo que Zubiri denomina *simple aprehensión*, dando a este término clásico un sentido nuevo en el que simple aprehensión significa forma de irrealidad<sup>30</sup>. Ello lanza en distancia lo que podríamos denominar un ensayo intelectual: la actualización de lo que esta cosa sería respecto a las otras con las que conforma el campo, lo que el filósofo denomina, no sé si de modo excesivamente afortunado, actualización del *sería*. Tal actualización es inevitablemente dual porque la intelección de lo que algo sería supone de modo necesario su referencia a otra (u otras) cosas sobre la unidad previa del campo que conforman. No es, por tanto, el logos quien crea o presenta el otro término de la intelección desde sí mismo o mediante sus operaciones específicas; se limita a actualizar en distancia —problemáticamente, por tanto— rasgos ya dados de modo compacto en la primordial aprehensión de la cosa, precisamente los rasgos que apuntan un exceso respecto a la concreción individual en que aparecen.

La función de las simples aprehensiones es dotar de un contenido al campo así diferenciado; ese campo, permaneciendo numéricamente idéntico, tiene unos contenidos con los que, sin embargo, no se identifica plenamente, pues podría muy bien tener otros distintos sin dejar de ser el mismo campo. Está liberado respecto a los contenidos concretos, que es justamente de lo que tiene que dotarlo el logos judicial mediante una desrealización de los contenidos individuales. El movimiento desrealizador actualiza las tres dimensiones del «esto», el «cómo» y el «qué» de la cosa en el campo; ello da lugar a los tres modos de simple aprehensión analizados por Zubiri, que, sin ser autónomos ni independientes, muestran caminos distintos y con una articulación interna determinable. Esos tres modos, vistos en su resultado, son respectivamente el percepto, el ficto y el concepto. De ellos aporta Zubiri un análisis preciso y muy desarrollado, por primera y única vez en su obra. La novedad fundamental a este respecto reside en el «ficto», al que Zubiri enraiza en la formalidad de realidad —«realidad en ficción» (IL, 99)—, aunque el tema podría considerarse encauzado hacia esta meta desde su misma primera obra<sup>31</sup>; ello permite encontrar una salida airosa al embrollado problema de la imaginación<sup>32</sup>, manteniendo su capacidad creativa sin expulsarla fuera de lo real; sospecho que aquí se están poniendo las bases para una innovadora estética filosófica, cuyo objeto es la belleza, ante todo como nota de la realidad y también sin duda de la obra de arte, pero en tanto que esa obra de arte es una forma de realidad. El

30 Con muy buen criterio, Zubiri ha ido abandonando el equívoco juego lingüístico entre «simple aprehensión» y «aprehensión simple»: SE, 16, 353. Si es cierto que aún queda algún resto de ello (cf. v. gr. IL, 322), es esporádico y no perturba sistemáticamente. No es un problema sólo terminológico; en 1962 existía aún una indiferenciación entre aprehensión primordial y logos (cf. SE, 353); en cambio, posteriormente no es rara en sus escritos la indiferenciación de logos y razón (cf. IRA, 341).

31 Cf. mi citado estudio 'Zubiri y la fenomenología', pp. 471-72.

32 Aunque el término es algo equívoco, no perturba en exceso. Sin embargo, si se buscara precisión total, se trataría de *fantasía* (IL, 100), sin duda para evitar el sentido de la «imaginación» como capacidad de formar imágenes (*Einbildungskraft*), problema que en Zubiri sería mucho más amplio.

término «percepto», en cambio, es un neologismo introducido por Zubiri ya en su primera obra publicada y formado en clara homología lingüística con el habitual término «concepto»: concebir-concepto, percibir-percepto<sup>33</sup>. Pero quizá esto resulte anecdótico frente a algo mucho más decisivo que subyace al tratamiento zubiriano.

Si bien estos tres modos no son intercambiables, existen entre ellos específicas relaciones intrínsecas. En el orden de la fundamentalidad, todo ficto supone o contiene en sí implícitamente un percepto previo, del mismo modo que todo concepto supone un ficto y, por tanto, también un percepto. El orden percepto-ficto-concepto significa quizá un progresivo aumento de discursividad e incluso de precisión diferenciadora; pero significa también un aumento de la distancia respecto a lo dado en aprehensión primordial, con lo que se estrecha la riqueza de la realidad aprehendida y, por tanto, se hace más abstracta y menos segura. En efecto; el percepto («esto») no modifica en nada las notas con las que la cosa es dada en aprehensión primordial, sino que las convierte en mero término de percepción, liberándolas de su apego al momento individual. El ficto, en cambio, establece el «cómo sería» liberándolo de algunas notas individuales y combinando libremente las notas aprehendidas. Finalmente, el concepto entiende el «qué sería» separando las notas dadas de su individualidad («abstracto») y agrupando libremente notas de cosas individuales distintas dadas en el campo, con las que construye («constructo») lo que algo sería en realidad.

Por tanto, no sólo es un error logificar la inteligencia. Este error aumenta y se concreta con la tendencia ordinaria a reducir el logos a su función concipiente. Es este un error de importantes consecuencias porque se oculta o se corta la unión del concepto con la realidad que concibe<sup>34</sup>; se autonomiza la función concipiente y, de este modo, se vuelve meta definitiva de toda intelección sin posibilidad de reverter sobre la realidad y, por tanto, sin posibilidad de medir sus adquisiciones intelectivas desde la realidad a inteligir. En tal planteamiento, «realidad» aparecerá como el resultado que se deduce de las operaciones del logos, lanzadas quizá por el contacto sensible (si se trata de una inteligencia «sensible»), pero que operan sobre sí mismas para llegar a una realidad, de la que no se puede partir, sino a la que hay que llegar. Esta línea de privilegio concipiente fue abierta por Platón en el *Sofista* y se consolidó con la doctrina aristotélica del logos declarativo, del *logos apophantikós* (IRE, 86). A esta concepción es a la que Zubiri denomina *inteligencia concipiente*<sup>35</sup>, expresión alquitarada de la logificación de la intelligen-

33 Cf. TFJ, 82. Allí, en cambio, los fictos se llaman «fantasmas», término conservado aún al lado de «ficto» en IL, 100. G. Marquín Argote, 'Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 12 (1985) 381, ha demostrado que el término «percepto» le viene a Zubiri probablemente de la escolástica lovaniense y, más en concreto, del Cardenal Mercier.

34 Ya antes Zubiri había insistido mucho en que la función específica de la inteligencia no es elaborar conceptos: SE, 65, 389-92, 414.

35 Cf. ya en SE, 64-65, 418. También en RR, 23-25; más ampliamente en IRE, 114, 129, 130, 193, 206, 207, etc. Aunque el tema concreto sea distinto, no deja de presentar analogías con esto el intento orteguiano de desvincular la función elemental, que él llama «pensamiento» (en Zubiri sería «inteligir»), de la figura limitada

cia y cuyo resultado natural, como vamos a ver, no puede ser otro que la entificación de la realidad. «Inteligencia concipiente» es una figura compleja, que, asentada en la excisión entre sentir e intelecger, designa de modo muy preciso la postura que Zubiri busca rebasar. Tan es así que me parece poco dudoso que la misma expresión «inteligencia sentiente» está formada, incluso lingüísticamente, como réplica a la inteligencia concipiente y ello no deja de plantear el problema del recurso a una conceptualización (sentir-intelecger) que difícilmente se aceptará como meramente descriptiva<sup>36</sup>, cuando en realidad la gran novedad y la gran aportación de Zubiri está en el reclamo a la aprehensión primordial, que se mueve al margen de tal problemática dicotomía. En mi opinión, no obstante, este problema real, que, como ya indiqué en otro lugar, aparece también en el discutible uso del sustantivo «inteligencia», afecta tan sólo a aspectos formales de la exposición que hace Zubiri de su propio pensamiento y, de modo muy concreto, de la aprehensión primordial, algo que por sí mismo carece de discursividad<sup>37</sup> y, por ello, de un lenguaje propio que sea plenamente adecuado.

Esa preferencia habitual por la inteligencia concipiente se refleja de modo claro en la primacía otorgada lógica y gramaticalmente al juicio predicativo, primacía que lleva a entenderlo de hecho como la forma normal del juicio. Entender el «qué» de la realidad sería, entonces, entender lo que la realidad «es» y declararlo atribuyendo al sujeto un predicado; realidad consistiría en ser de uno u otro modo, con lo cual la realidad queda «entificada» en tanto que resultado de la intelección judicativa normal. Frente a ello, Zubiri niega la universalidad del juicio predicativo<sup>38</sup>, dejando de lado ahora como no pertinentes para el tema algunas peculiaridades gramaticales propias de las lenguas de raíz indoeuropea. Más aún, la precisión que pueda conseguir el enunciado predicativo se debe a un proceso de abstracción que prescinde de notas de la cosa individual y, por tanto, se distancia más de su ori-

de «conocimiento» (en Zubiri sería «concebir»). Compárese J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia: Obras completas*, V, 7 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1970) pp. 517-47.

<sup>36</sup> Sólo así puede explicarse que se denomine a la inteligencia sentiente «una facultad bifronte», como hace G. Fernández de la Mora, 'La inteligencia según Zubiri', *Razón española* 1 (oct.-nov. 1983) 11.

<sup>37</sup> El propio Zubiri afirma que «en la aprehensión primordial no hay nombre ninguno» (IL, 154), lo cual tiene importantes consecuencias. Compárese con este texto de un filósofo hermenéutico y se apreciará el distinto nivel en que se mueven sus respectivos planteamientos: «La humanidad originaria del lenguaje significa, al mismo tiempo, la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) originaria del humano ser-en-el-mundo»: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2 ed. (Mohr, Tübingen 1965) p. 419. Por sorprendente que parezca a alguien, la postura de Zubiri estaría más próxima a algunas críticas de Habermas a Gadamer.

<sup>38</sup> Ya en su primera obra estaba presente este problema; cf. de nuevo mi 'Zubiri y la fenomenología'. F. Inciarte Armiñán, op. cit., pp. 234-44 notó que esa insuficiencia se muestra también en la costumbre de construir frases nominales con el recurso de los guiones intermedios, recurso muy utilizado por Heidegger y del que luego se abusó hasta la frivolidad. Quizá incluso esto sea un distintivo de las filosofías que pretenden una radicalidad última; así, v. gr., también afirma la irreducibilidad de la frase nominal a la verbal E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 2 ed. (M. Nijhoff, La Haye 1978) p. 68.

ginaria riqueza. Esto no sucede, o sucede en grado menor, con el juicio posicional y con el juicio proposicional («logos nominal» en otras obras de Zubiri), que el filósofo entiende como modos específicos e irreductibles del logos. No me parece que en absoluto se pueda establecer una relación unívoca entre la progresión percepto-ficto-concepto y la del juicio posicional-proposicional-predicativo; pero la misma fuerza que lleva a otorgar prioridad intelectual a al percepto sobre el ficto, y a éste sobre el concepto, lleva también a otorgar preferencia al juicio posicional sobre el proposicional, y a éste sobre el predicativo. Que tal preferencia existe en Zubiri es algo indudable, pero preferencia ¿conforme a qué criterio? Esta es la cuestión porque, si no se tiene claro este punto, tal preferencia parecería una postura personal arbitraria. Es evidente que una tal preferencia no puede fundarse en la precisión que alcanza cada acto intelectual concreto; menos aún en la perfección del modo en que se expresan los resultados intelectivos o en su comunicabilidad objetiva. Si estos fuesen los criterios, difícilmente cabría negar que la primacía corresponde al juicio predicativo; pero estos son criterios y valores propios de la inteligencia concipiente, que no emanan de aquello que constituye de modo propio la intelección en cuanto tal. En la concepción zubiriana, el criterio sólo puede ser la riqueza de lo real en sus notas<sup>39</sup> y, conforme a él, la claridad lógica sólo se alcanza dejando de lado una parte de la riqueza dada de modo compacto. Es muy cierto que esta operación de prescindir de notas está exigida por la misma formalidad de realidad, pero las limitaciones intrínsecas del juicio predicativo no significan que sea innecesario o perjudicial, sino tan sólo que se mueve dentro de un ámbito concreto y no puede pretender universalidad intelectual.

Esto no es todo. Mostrar que la primacía acordada a la inteligencia concipiente es una desviación no deja sin efectividad el hecho de que tal primacía fué real y, además, dominó la mayor parte de nuestro saber y de nuestra filosofía; cabe incluso dudar de modo razonable que sin esa larga historia se hubiese podido llegar a detectar su deficiencia básica. El que se aduzcan razones —y muy buenas razones— para rectificar el reinado de tal primacía no significa que, en cuanto hecho que es, no deba explicarse suficientemente, al modo, por ejemplo, como lo hizo en distintos temas Heidegger, maestro en esta dirección. Leyendo entre líneas, podrían espigarse en Zubiri varias explicaciones, no necesariamente incompatibles. Podría recurrirse, por ejemplo, a la facilidad con que la impresión de realidad pasa desapercibida, precisamente por su «modestia» (IRE, 15; HD, 246), desdeñable en apariencia frente al esplendor externo de los actos del logos y la razón. Podría aducirse —en el fondo sería otro aspecto de lo mismo— la deficiente descripción habitual de la sensibilidad humana como «mero sentir», lo cual posibilita y casi exige luego una inteligencia concipiente y, a su vez, está posibilitada sin duda por analogías externas entre el hombre y los animales; esto nos lanzaría a un problema complicado, que obligaría a revisar a fondo si la habitual comparación con el animal es camino adecuado para deter-

<sup>39</sup> Es lo que no parece entender en la crítica que en este punto hace a Zubiri G. Fernández de la Mora, op. cit., pp. 31-34.

minar la realidad humana, problema que tampoco es de este lugar. A mi entender, todo esto, siendo real, no sería suficiente. No se olvide que el campo de realidad es un campo de libertad y, por tanto, las direcciones concretas que toma el movimiento del logos son posibilidades, por supuesto nada indiferentes para el resultado a que luego se llegue. Con todas las precauciones que sean precisas, me parece necesario introducir aquí el tema zubiriano de la *voluntad de verdad*<sup>40</sup>, tema desarrollado tardíamente en su obra y, además, dentro de un contexto distinto. «Voluntad» no significa aquí un recurso de tipo voluntarista que compense o cierre mediante la aseveración (acto psicológico de juzgar) la apertura del proceso intelectual; Zubiri se opuso siempre a las doctrinas voluntaristas, por ciertos muy frecuentes, en nombre de la especificidad estrictamente «lógica» del juicio<sup>41</sup>. Además, en Zubiri la voluntad «tendente» no puede ser una facultad al margen de la inteligencia, lo cual —por no entrar ahora en otras consideraciones— sería impensable en una filosofía que se define a sí misma como «intelecționismo»<sup>42</sup>. En realidad, se trata de apropiarse algún camino entre los abiertos como posibles en el campo. Voluntad de verdad no se opone a «voluntad de error» o «voluntad de falsedad»; esto último, desde las estructuras propias de la intelección, carecería de todo sentido. Zubiri contrapone «voluntad de verdad real» a «voluntad de verdad de ideas» y, aunque no cabe duda de que ambas están de hecho fundadas en la realidad dada en aprehensión primordial, lo que caracteriza a la segunda es la voluntad de «reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad» (HD, 248). Inspirándome libremente en la contraposición zubiriana de realidad-fundamento y realidad-objeto, así como en su descripción del mero sentir<sup>43</sup>, llamaré a esta última «voluntad de objetividad», algo distinto de la *objetualidad* de que habla la doctrina zubiriana de la razón. La posibilidad que abre la libertad permite hacerse fuerte en la distancia ganada e intentar determinar desde allí la realidad, lo cual podrá ser inadecuado, pero muestra que sin duda hay que contar en los saberes concretos con todo un cúmulo de intereses y condicionamientos, no necesariamente negativos<sup>44</sup>, que de hecho actúan en el movimiento intelectual y cualifican sus resultados.

40 HD, 245-58. Algo más sobre la volición en HD, 45, 104-105; IRE, 283. Las precauciones son muy necesarias porque en esta obra póstuma Zubiri no distingue sistemáticamente entre logos y razón, lo cual plantea algunos problemas para nuestro tema. En cambio, en un escrito de 1935, la distinción entre logos y razón (allí denominada «mens» o «nous») está atisbada con bastante claridad: cf. NHD, 52-55.

41 Cf. ya TFJ, 160-62. En la madurez, IL, 111-14, 120-22.

42 Reconozco que este término, introducido (IRE, 283-84) por oposición a «intelectualismo» pero en evidente referencia a él, me resulta algo perturbador. Habría que hacerlo compatible con «sensismo», en cuanto opuesto a «sensualismo» (IRA, 89; HD, 36), e incluso con «reísmo», en cuanto distinto del sentido habitual de «realismo» (IRE, 57-58, 173; IL, 28). En todos los casos, se trata de términos tan esotéricos (no sólo lingüísticamente) que fuera de su muy preciso contexto no significan nada y lo que sugieren es más bien desorientador.

43 Cf. HD, 35, 105, 158-60, 230-40; también X. Zubiri, 'Notas sobre la inteligencia humana', *Asclepio* 18-19 (1967-68) 345.

44 Algo de esto, poco desarrollado porque no es el tema, hay en Zubiri; cf. v. gr. IL, 75-76 (medio social); IRA, 152-55, SE, 345-46 (Mentalidad); IRA, 200-201 (actitud).

Lo específico del juicio es su intención afirmativa. Dicho así y sin más precisiones, podría pensarse que esta postura es idéntica a la defendida por Zubiri en su primera obra y, en última instancia, asumible para cualquier planteamiento fenomenológico. Pero, si bien esta es la plenitud en que desemboca el juicio, ni parte de sí misma ni cabe tampoco pensar en una decisión del sujeto como motor desencadenante del juicio; por ello, Zubiri llega a decir que «no es tanto 'yo afirmo' sino más bien lo contrario: 'se afirma lo real' en mi intelección»<sup>45</sup>. La intención para Zubiri se funda en la impelencia de lo real que, reteniéndonos en la realidad, fuerza a ir al campo exigido por ser «realidad en hacia», lo cual no es primariamente un dinamismo intelectual, sino físico; es lo que el filósofo llama *intentum* y que constituye un momento *noérgico*, anterior y fundante respecto al noético y el noemático. Tal *intentum* dispara el movimiento intelectual a la búsqueda de la actualización del «en» realidad del campo en que la cosa aparece; se trata de una intención intelectual, forzada por la cosa real. Sólo después, dadas las peculiares características del juicio, tal intención genérica se concreta en la intención afirmativa, como realización final del proceso. ¿Qué es la afirmación? De modo preciso, «la actualización en distancia reversiva de lo que lo real es en realidad» (IL, 124). Aquí aparece de modo claro la estructura dual del logos y el carácter de tal dualidad: se afirma algo (lo que una cosa es «en realidad») de algo (la cosa dada en aprehensión y actualizada en distancia). La afirmación acalla —provisionalmente, por cierto— la tensión con que la cosa nos lanzó al campo y, desde la distancia ganada por la simple aprehensión, la afirmación revierte a la cosa real que nos retiene en su campo, afirmando justamente la realización que reúne —«reunir» es el primer sentido del término logos (cf. NHD, 53; IL, 47)— tal simple aprehensión con la cosa real. Ahora bien, el término del juicio no es ya ni puede ser la cosa real como es dada en aprehensión primordial; el juicio reactualiza la cosa real justamente afirmando que en realidad realiza el distanciamiento operado por la simple aprehensión. De este modo, se ha actualizado diferenciadamente el campo de realidad como medio en el que esta cosa es tal realidad<sup>46</sup> y esa actualización dentro del proceso intelectual define al logos como modalidad de intelección. Es claro, pues, que es la realidad quien sostiene y alimenta cada uno de los pasos de este complicado proceso y, además, se erige en criterio último para medir la plenitud de cada actualización intelectual.

Por ello, caben modalidades distintas de esta actualidad, ya que, dado precisamente su carácter derivado, la realidad siempre excederá de sus actualizaciones duales. No obstante, todas ellas son verdaderas actualizaciones, verdaderas intelecciones, aún en el caso de que no ago-

45 IL, 121. Es significativo a este respecto que Zubiri anote en el término «intencionalidad» su origen volitivo, transpuesto luego a la intelección (IL, 69) sin perder del todo las huellas de su origen. En un contexto distinto, idéntica crítica se encuentra en E. Levinas, op. cit., p. 122.

46 Aquí entraría el originalísimo tratamiento de la *evidencia*, entendida por Zubiri como «visión exigencial de realización de las simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real»: IL, 221. No entraré ahora en este importante tema.

ten las notas de la realidad e incluso, como veremos, en el caso de que se revelasen luego como intelecciones falsas; si ello es así, habrá que decir también que en rigor no existe «ningún tipo especial de intelección que sirviera de canon para las demás» (II, 231). Zubiri presenta en este punto un brillante y preciosista análisis de lo que denomina «modos» de la intelección dual y que va escalonando según la progresiva firmeza («afirmación») alcanzada o, si se prefiere, según la distancia mayor o menor desde la que la afirmación realiza la simple aprehensión. En escueto esquema, que no comentaré ahora, son estos:

- 1.º Ignorancia (actualización indeterminada).
- 2.º Barrunto (actualización como indicio):
  - a) vislumbre,
  - b) confusión,
  - c) sospecha.
- 3.º Duda (actualización como ambigüedad).
- 4.º Opinión (actualización como preponderancia):
  - a) inclinación,
  - b) probabilidad,
  - c) convicción.
- 5.º Plausibilidad (actualización como obviedad).
- 6.º Certeza (actualización como efectividad).

Ninguna de estas actualizaciones designa primariamente un estado subjetivo, sino un modo en que la realidad queda actualizada en el logos. En consecuencia, al quedar actualizada, el juicio deja la cosa ratificada como algo que es «en verdad». Esta verdad no es la mera presencia de la cosa en y por sí misma (verdad real), sino que, siempre dentro del ámbito de la verdad real, es la explayación de lo que en verdad es la cosa respecto a las demás con las que conforma el campo. Es el complicadísimo tema de la verdad dual en el juicio afirmativo.

### 3. LA ESTRUCTURA DINAMICA DE LA VERDAD DUAL

Alguien pudo escribir, no sin razón, que «el extenso análisis de la verdad dual es quizá el más abstracto, complicado y sutil de esta obra de Zubiri y a las dificultades significativas se unen las de una terminología de nueva planta»<sup>47</sup>. La innegable dificultad del tema quizá no deriva tanto de su elevada complicación interna cuanto, a mi modo de ver, de otros dos aspectos. Por una parte, el modo novedoso en que Zubiri entiende el proceso intelectual en su conjunto introduce en el tema de la verdad sutiles cambios de matiz, e incluso de semántica, que hacen ambiguas las referencias que en un primer movimiento él mismo sugiere, por cierto con espartana sobriedad. Por otra parte, la dificultad puede estar incrementada por las discutibles opciones expositivas que

47 G. Fernández de la Mora, op. cit., p. 18.

Zubiri utiliza aquí para transmitir su pensamiento e incluso por la discutible colocación formal del tema dentro del conjunto de la obra. No me refiero ya al hecho de que en su tratamiento del logos el capítulo dedicado a la verdad (cap. VII) tenga una extensión desproporcionada y llegue a ocupar algo más de un tercio del volumen total, aunque sorprendentemente Zubiri mismo califique su análisis de «somero» (II, 324); eso es tan sólo un síntoma. Se trata, más concretamente, de que el tratamiento analítico del logos queda completo en el engranaje de todas sus piezas antes y la verdad no añade ningún factor analítico nuevo, sino que introduce una reconsideración desde otra perspectiva de toda la problemática anterior. Eso puede explicar el corte en el ritmo expositivo anterior que me parece percibir, como si hasta aquí las fuerzas desencadenadas a lo largo del proceso quedasen cuidadosamente represadas para desbordarse ahora en una violenta catarata sin sosiego, que corre el peligro de arrastrar consigo al lector<sup>48</sup>. Ahora, más que nunca, será preciso extremar la atención para no perder de vista las grandes líneas del análisis. El enfrentamiento con esta dificultad importante tiene la compensación de una riqueza y una fecundidad que aún no están ni atisbadas y, por tanto, muy lejos de quedar agotadas.

En cuanto afirmación, el logos deja actualizada en la intelección la realidad con unos contenidos campales concretos. Al ser actualización de lo real coloca la intelección en un ámbito de verdad; pero, al dotarla de un contenido de realidad, se modaliza ese ámbito según que el término del distanciamiento, al efectuar la reversión afirmativa, coincida o no coincida, coincida más o menos plenamente con las exigencias de la realidad aprehendida. Esta nueva verdad supone moverse en el ámbito simple de la primitiva actualidad intelectual de lo real; pero en ese ámbito se genera una búsqueda ulterior de verdades, que ya no son simples, que refieren una cosa dada a sus respectos campales y, por tanto, es inteligida en función de las demás cosas del campo. Son verdades duales, que sin duda buscan inteligir la cosa real, pero para ello necesitan referirla a otras cosas también reales, dadas como individualmente distintas. Este proceso será intelección en la medida en que esta nueva actualidad coincida con las exigencias, sugeridas por la cosa real, que ponen en marcha el logos.

Zubiri afirma que «el carácter propio» de la verdad dual es la *coincidencialidad*. Pero «coincidencia» no debe entenderse aquí como resultado buscado y logrado del proceso intelectual, como traducción algo más flexible del horizonte de la tradicional «adecuación». Se trata de que toda intelección del logos tiene una intención afirmativa y ello significa que el proceso de simples aprehensiones y afirmaciones, por una parte, y el proceso de actualización de la cosa en su campo, por otra, inciden conjuntamente —«inciden-con» (II, 261)— en la cosa real dada. Coincidencialidad no es sin más verdad dual; podría muy bien ser error,

<sup>48</sup> En mi personal opinión, a las no pequeñas dificultades teóricas del tema se añaden en Zubiri dificultades generadas por la exposición; ese larguísimo capítulo no es del todo homogéneo con los restantes, su marcha expositiva no es lineal e invoca una gran cantidad de temas importantes, que salen fuera del ámbito específico del logos.

sin por ello dejar de ser verdadera intelección dual. Lo que define la coincidencialidad es el supuesto en que pueden surgir explícitamente las distintas verdades duales concretas.

Esto está en la base de la estructura propia de la verdad dual, estructura «sumamente compleja porque la coincidencia es el carácter de una intelección que 'llega' a coincidir precisamente porque 'colma' la distancia entre los dos términos coincidentes: entre la intelección afirmativa, y lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad» (IL, 262). Este es el punto clave. Justamente porque la verdad dual lo es de la intelección en el campo, su estructura presenta los tres aspectos de estructura medial, estructura direccional y estructura formal.

Para que pueda darse coincidencia entre la afirmación y la cosa actualizada diferenciadamente es preciso un *medio*, en el que ambas incidan conjuntamente. Ello configura la estructura medial de toda verdad dual, lo cual, aunque a simple vista pueda parecer muy sencillo (recuérdese de nuevo la tradicional definición de verdad), está necesitado de inmediatas precisiones.

Después de lo dicho, es claro que ese medio no podrá entenderse como un tercer término, el cual, ajeno a ellas como tales, ponga en relación la afirmación y la cosa. Si se supone entre ambas un intermediario extraño, nadie podrá explicar nunca que la unión de dos cosas extrañas a través de un intermediario heterogéneo pueda producir alguna coincidencia, si no es por mero azar. Ese intermediario como tal sería ajeno a la intelección, a la realidad a inteligir, sin que resulte fácil entender dónde habría que colocarse para que tal paso fuese posible, a menos que uno juegue a ser Dios, lo cual resulta impensable desde una inteligencia sentiente<sup>49</sup>. La raíz de tales dificultades reside en el «absurdo» que significa el supuesto previo de una «exterioridad» de la inteligencia y lo real, cuando no se trata de otra cosa que de «distancia» (IL, 267). Ya sabemos también que esa distancia no es de la realidad, sino en la realidad y sólo respecto al momento individual en que originariamente nos es dada. Pues bien; ese «en realidad», que hemos analizado como campo, es el medio de coincidencia de la verdad dual. Lejos de tratarse de un tercer término, se trata de la misma dimensión direccional de toda realidad, autonomizada como campo. Como el campo es una dimensión real, en cuanto medio de intelección se trata de mediador *real*; ello hace posible la actualización de lo que una cosa es en el campo y, por tanto, la afirmación de lo que algo es en realidad.

Si se trata de un mediador real, es manifiesto que, como realidad, no puede adquirir su actualización como resultado de las operaciones del logos, sino que estas necesitan como «supuesto» de su coincidencialidad la previa actualización del medio en que van a moverse. El medio no es otra cosa que la dimensión campal con que queda actualizada toda cosa real; por tanto esa actualidad surge de modo inevitable en la aprehensión primordial y, en cuanto actualidad intelectual, el campo tiene su propia verdad real. Se trata, por tanto, de un mediador *verdadero* (IL, 269). La verdad dual es posible por la existencia de un medio, intrínseco y formal,

49 Zubiri afirmará que, no sólo el error, sino también la verdad dual no «puede darse más que en la finitud»: IL, 292.

que la «verdadea» en tanto que verdad direccional a actualizar dentro de las cosas primordialmente aprehendidas.

Esto no significa de ningún modo una reducción de la verdad dual a la verdad real de su medio. La dimensión campal, dada en la realidad verdadera dentro de la simple aprehensión, lanza el proceso intelectual a recorrer la distancia marcada por su medio con el fin de dotar al campo, antes dado de modo compacto, de unos contenidos concretos. Esto hace del campo un medio *dinámico*, no en el sentido de un campo de juego en cuyo escenario (estático) se vaya a desarrollar un movimiento, sino en el sentido de que es el mismo recorrido intelectual el que va configurando diferenciadamente al campo y, por tanto, este mismo es intrínsecamente dinámico. Este dinamismo del logos es algo nuevo respecto al carácter compacto de la aprehensión primordial; el momento direccional de la realidad primordial, la realidad «en hacia», se hace concreta en el ámbito del logos como dinamismo. Ello hace que la verdad dual no sea algo «dado» en el campo o con el campo, sino algo que «acontece» en la intelección del logos y, por tanto, algo a lo que «se llega o no se llega» (IL, 262, 277) desde la realidad. Por ello, tampoco cabe entender la verdad dual como el resultado definitivo de una especie de recorrido en lanzadera, que se distancia de la realidad para regresar a ella y descansar allí definitivamente. La coincidencia de la afirmación y la cosa inteligida no agota nunca de modo exhaustivo todas las notas de la realidad; por ello, es un movimiento nunca aquietado y ello explica la provisionalidad o, si se prefiere, la pluralidad de verdades duales, a veces incluso en tensión recíproca, sobre una misma cosa. No es que no sean plenamente verdades o que hayan de entenderse como conatos de verdad; son propiamente verdades, puesto que son actualización de contenidos campales, pero esos contenidos concretos actualizados siempre quedan excedidos por el campo en que surgen. No se trata —entiéndase bien— de un proceso provisional a la espera de que una sucesión de perspectivas consiga en plenitud una verdad definitiva mediante la acumulación y corrección progresiva de conatos parciales de verdad; se trata de que el logos, de modo intrínseco y no por un desafortunado accidente, sólo puede desplegar su intelección impelido por la realidad dada primordialmente y consigue clarificar sus sugerencias a costa de seleccionar, entre las posibles, unas vías concretas de distanciamiento. Esto permite ver con claridad la servidumbre del logos respecto a la aprehensión primordial; no sólo porque supone esta en todo su recorrido, sino porque en el intento de diferenciación jamás podrá igualar la riqueza, cierto es que compacta, propia de la realidad aprehendida primordialmente. Esto, como luego veremos, sucede incluso en el caso límite de una «adecuación» plenamente cumplida.

Este carácter dinámico del campo, en tanto que medio intelectual, me parece decisivo para entender a Zubiri y, en buena medida, de ello deriva toda su estructuración de la verdad dual. Las tradicionales doctrinas de la verdad entendían la realidad a conocer como algo estático; por tanto, si se alcanzaba verdad, tendría que tratarse de verdad inmutable y definitiva. Sin embargo, los innegables desacuerdos en la intelección confirmaban una y otra vez que tal identidad de hecho no se alcanzaba y no quedaba más remedio que calificar como falsedad lo que

antes pretendía pasar por verdad. Por otra parte, siempre estuvo el problema de la opinión (*dóxa*), vía enigmáticamente contrapuesta ya por Parménides a la verdad, vía en la que los hombres caían una y otra vez separándose de la unidad de la verdad, pero gracias a la cual «funcionaba» la vida cotidiana. Tampoco el ámbito de la verosimilitud, introducido ya por Aristóteles, era explicable si no era por criterios extra-intelectivos, en este caso lo que «todos, la mayoría o los sabios tienen por cierto»<sup>50</sup>, lo cual, en la más favorable de las situaciones, era aplazar el problema hasta que se preguntase por los fundamentos de tales convicciones. Fuertemente impresionados por la movilidad de las pretendidas verdades y, en consecuencia, por el constante alejamiento del horizonte de la buscada verdad plena, los defensores de la verdad como correspondencia se encontraron sin criterios definitivos para fundar tal verdad. El recurso, muy actual, a las doctrinas consensuales es un intento apremiante para cerrar la brecha abierta mediante la búsqueda de la verosimilitud racional en las convicciones, por cierto en una línea no muy distinta de la del mismo Aristóteles<sup>51</sup>. Si se abandona el horizonte de la verdad —verdad «relativa», como palabra última, es una contradicción— por el de la probabilidad o el de la conjetura, nunca podremos encontrar un criterio intrínseco que permita medir el grado de probabilidad o justificar la preferencia por una determinada conjetura. En Zubiri todos estos problemas no desaparecen sin más, pero tienen un alcance muy distinto. Toda intelección es actualidad de algo real y, en cuanto intelectual, está cualificada por la verdad; el que una actualización no agote la realidad a inteligir no significa que aquello que actualiza no sea verdaderamente real e, incluso en el caso de que la actualización se mostrase como errónea, sólo podemos llegar a saberlo por referencia a la verdad. Hay muchas verdades posibles, caben fases dentro de la verdad sin que por ello dejen de ser verdades; pero tales fases y grados sólo pueden reconocerse y ordenarse en referencia última a la verdad real, principio y guía de todo el proceso intelectual. La verdad real no es relativa, tampoco tiene fases o grados, sino que estos surgen ulteriormente en su ámbito gracias al carácter abierto de esa realidad. Sospecho razonablemente que la clave última de todo ello reside en el papel intelectual acordado a los sentidos ya que, si se comienza por desconfiar sistemáticamente de ellos, se establece de entrada una sima con la realidad, que luego terminará por resultar imposible de colmar; de ello no ha de deducirse, por supuesto, que los puros datos de los sentidos en estado bruto agoten todas las determinaciones posibles de la realidad.

La estructura dinámica de la intelección campal convierte su verdad en movimiento. Pero no se trata de un movimiento al azar, sino dirigido por las específicas configuraciones del logos. El movimiento intelectual tiene un punto de partida, perfectamente definido, en las cosas *desde* las cuales se busca inteligir; tiene una meta a la que se dirige, que es la cosa *hacia* la que se va, buscando determinar lo que es en realidad. Esto configura la intrínseca *direccionabilidad* de toda verdad dual, pero sin que ello signifique una determinación unívoca del movimiento intelec-

50 *Tópicos* 100 b 18.

51 Cf. el planteamiento que hace J. Simon, op. cit., pp. 23-39.

tivo. Es cierto que la meta, hacia la que se va, está dada de algún modo en el comienzo estructural y durante el movimiento, pues no tiene sentido ponerse en movimiento sin ninguna meta a la que dirigirse. Pero, ¿cómo está dada? No como actualidad plenamente poseída, en cuyo caso el movimiento sería inútil y se tornaría una arriesgada maniobra de diversión. Está dada como *exigencia* (IL, 274), lo cual no es otra cosa que la característica de la realidad que impele al distanciamiento y sigue alentando en cada uno de sus pasos para dotarlos de una dirección. Ahora bien; esto impone algún tipo de coincidencialidad entre la simple aprehensión distanciadora y la reversión afirmativa, lo cual dota a toda verdad dual de una *rectitud* en su movimiento: «La coincidencia en cuanto 'coincidencia de dirección y exigencia' tiene el momento formal de rectitud. Este —escribe Zubiri— es, a mi modo de ver, el concepto estricto de rectitud» (IL, 274-75). No resulta difícil observar que rectitud significa la concreción de la estructura intrínsecamente direccional del movimiento del logos, aquello que lo convierte en vía o camino estrictamente intelectualivo.

La rectitud, tal como la entiende Zubiri, no se identifica con la verdad «ni remotamente» (IL, 285); en primer lugar, porque no toda verdad contiene rectitud ya que la verdad real, al no ser movimiento, no puede ser recta; en segundo lugar, incluso dentro de la verdad dual la rectitud no define el valor de verdad, sino una estructura direccional que lo hará posible. A cualquiera se le alcanza también que Zubiri recoge con ello y transforma uno de los temas más clásicos en el tratamiento filosófico de la verdad. Ya desde Platón la rectitud (*orthótes*) servía para definir lo que luego se llamó verdad «ontológica», según la cual la cosa aparecía como conforme con su Idea —idea ejemplar en Dios, más tarde dentro del creacionismo cristiano— y este era el supuesto, dual sin duda, de cualquier verdad intelectualiva o verdad «lógica». Pero Zubiri se coloca al margen de este esquema desde el momento en que la realidad de las cosas no depende en ningún sentido de sus ideas, no existe un mundo intelectualivo que tenga preferencia sobre el mundo real; por tanto, la rectitud se convierte en una determinación, intrínseca al mismo proceso intelectualivo en un momento ulterior a su comienzo primordial. La rectitud sólo concreta el carácter direccional de la intelección campal, pero de ningún modo garantiza el éxito intelectualivo de su desarrollo; aún cuando estén determinados el punto de partida, el medio y la meta, el movimiento concreto a recorrer comporta un amplio margen de libertad, que se muestra ante todo en la elección de la simple aprehensión sobre la que se opera la retracción. Ello hace que, en principio, se puedan tomar infinitos caminos concretos para ir desde el punto de partida hacia la meta y no todos tienen la misma capacidad actualizadora, lo cual hace que la verdad dual comporte distintas valencias intelectivas; ni siquiera es descartable que en su desarrollo el movimiento se pierda y se desvíe —pero la «desviación» lo será siempre dentro de una estructura de rectitud— definitivamente respecto a la exigencia que, como meta, imanta el proceso. Por ello, a diferencia de la verdad real, la dual presenta una pluralidad de valencias, gracias a ese dinamismo direccional. Es lo que Zubiri denomina *polivalencia direccional* de la verdad.

«Polivalencia» no significa ahora que entre el punto de partida de la intelección dual y la meta exigencial quepan distintos caminos, conforme a la simple aprehensión por la que se opte. Se trata de que, dado su carácter dinámico, todo camino presenta en orden a la verdad una polivalencia dentro de su direccionalidad, polivalencia intrínseca al juicio mismo, que no le permite llegar a una identidad absoluta entre lo afirmado y la cosa real. ¿Cómo es posible esto dentro de la verdad? Sin duda por el peculiar tipo de actualidad intelectual que es el logos. Esto es lo que Zubiri denomina *parecer*, el cual, por tanto, será la raíz de la polivalencia de la verdad dual.

Baste recordar aquí que tal actualidad no es un doble ni un sustituto de la actualidad que significa la verdad real. Se trata de un doblamiento dentro de la verdad real del momento individual y el campo, dados ambos de modo compacto en aprehensión primordial; ello conforma un «nuevo modo de actualidad» (IL, 278) que es específico del logos. Esa distancia, que se concreta en la búsqueda de la coincidencia entre la afirmación y la cosa afirmada, configura el *parecer*. Toda afirmación lo es del *parecer*, en tanto que modo de actualización (en rigor, «reactualización») de lo real a través de simples aprehensiones. No se trata, pues, de que «parezca realidad», como si el logos desde sí mismo esbozara un conato de intelección que tendría que ser determinado luego por la razón; tampoco se trata de «apariencia», en tanto que opuesta a la verdadera realidad, sino en todo caso de un modo de «aparecer» la realidad. En tanto que modo de actualización de lo real, Zubiri habla de «realidad en *parecer*» (IL, 279), lo cual significa que se trata de una actualidad direccional, esto es, dinámica; supone también que esa realidad se concrete en una dirección determinada y, todavía, que esa dirección venga exigida según determinadas simples aprehensiones por la cosa real. *Parecer*, en definitiva, «es la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada» (IL, 279). Esto es propio de toda afirmación, cualquiera que sea; que luego el *parecer* se identifique o no con lo que la cosa es en realidad, esa es una cuestión ulterior, un problema que sólo se puede plantear y resolver gracias a esa actualización de lo real como *parecer*; por eso, el término formal del juicio es el *parecer* o, si se prefiere, el juicio es «el *órganon* formal del *parecer*» (IL, 281, 295, 308).

Tal determinación de la direccionalidad intelectual dota a la afirmación de ciertas valencias en orden a la verdad. La elección del camino intelectual a través de unas determinadas simples aprehensiones, frente a otras posibles, lo convierte en *vía* hacia la verdad. Toda afirmación es una *vía* cualificada en orden a la verdad por distintas cualidades o valencias, en realidad por tres niveles sucesivos de valencias.

El primero y mínimo es lo que Zubiri denomina *paridad*. Como primer componente de la verdad, es preciso que entre la exigencia, que emana de la cosa real a inteligir, y la simple aprehensión, desde la cual se entiende, exista algún tipo de homogeneidad entre los dos términos de la intelección. Si existiese una total extrañeza (un problema difícil en las concepciones tradicionales), la coincidencialidad quedaría rota, ello con total independencia del contenido concreto de la afirmación. El ejemplo del propio Zubiri no necesita comentarios: «Si se me pregunta qué 'número' de alas tiene en realidad este canario, y se me contesta 'amarillo',

esta respuesta no es una coincidencia afirmativa sino todo lo contrario, porque lo real de lo preguntado va en la línea de la cantidad (número de alas) y la respuesta enuncia lo real en la línea de la cualidad» (IL, 284-85). Desaparece con ello la rectitud del movimiento intelectual y los dos términos de la intelección aparecen como dispares, con lo que se obtiene una afirmación que, al margen de su contenido (puede ser cierto en otra línea de actualización que el canario sea amarillo), constituye en sentido estricto un «disparate», es decir, un «enunciado sin paridad» entre sus términos. La paridad, en cambio, acusa una línea —«categorías»— posible de actualización conforme con la exigencialidad de la real.

Esta paridad es necesaria para la verdad, pero no es suficiente. Para que la actualización se mueva en la dirección de una actualidad verdadera, es preciso también que tenga *sentido*. Sentido es aquella valencia de la verdad por la que el movimiento afirmativo cae dentro de las posibles exigencias del objeto de la afirmación. Puede no ocurrir así, aún supuesta la paridad; bien porque la afirmación cae en un vacío respecto a las notas de la cosa real —tendríamos el *sinsentido*—, bien porque positivamente se opone de modo actualizado a tales notas —tendríamos el *contrasentido*. El segundo nivel de valencia dentro de la verdad dual es, pues, el sentido. Su introducción es importantísima, sobre todo desde el momento en que una gran parte de las filosofías actuales, de modo muy especial las de origen fenomenológico y las hermenéuticas, son filosofías del sentido, esto es, filosofías para las que la esencia última de lo real es su sentido, bien sentido dado a una conciencia general (Husserl), bien sentido del ser (Heidegger). Desde sus primeros escritos de madurez, Zubiri viene insistiendo en que este nivel no es suficiente para responder de modo adecuado al programa de radicalidad emanado del propio Husserl; antes que «cosas-sentido» hay «cosas-realidad»<sup>52</sup>. «Realidad», entendida como formalidad en que de modo primordial quedan aprehendidas las cosas, es precisamente el ámbito por el que Zubiri desborda la fenomenología clásica, de la que partió en su juventud, justamente bajo la consigna de originalidad y radicalidad emanada de aquella fenomenología. Con ello, no niega el filósofo que haya un ámbito de sentido, tampoco que eso sea importante y, por supuesto, los problemas del sentido son problemas reales y frecuentemente acuciantes. Lo que afirma Zubiri es que se trata de una dimensión mediata, la cual se apoya en algo previo, quizá mucho más modesto; al fin y al cabo, el inmenso cosmos de sentido que significa la más espléndida sinfonía sólo es posible gracias a algo tan elemental como la existencia de unos sonidos captibles para una inteligencia sentiente, lo cual no significa el absurdo de

52 Véase el abundante uso que se hace de esta diferencia en SE, 104-109, 230-231, 290-92, 402. Allí mismo (SE, 23-32) la concepción de la esencia propia de Husserl es caracterizada como «sentido», siendo coincidente la exposición de CLF, 215-53 y los textos posteriores, v. gr., IRE, 59-60. En este punto, me parece difícilmente sostenible la posición de Levinas cuando afirma que «la fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad»: E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3 ed. (Vrin, Paris 1974) p. 49; otra cuestión distinta es que en Husserl haya incitaciones que, desarrolladas por otros caminos, puedan dar lugar a filosofías diferentes de la elaborada por el filósofo alemán y de las que la filosofía del propio Levinas podría ser un buen ejemplo.

que el sentido se reduzca o deba reducirse a ese modo elemental de captar la realidad (en este caso, el célebre «ruido», que se atribuye a Bonaparte), del mismo modo que la verdad dual no se reduce a los contenidos individuales de la verdad real. Sólo existe sentido gracias al movimiento ulterior del logos, es decir, dentro del mundo humano y gracias a la apertura de la realidad. Si el lenguaje fuese por excelencia el soporte del sentido<sup>53</sup>, los que acusan a Zubiri de ignorar el «giro lingüístico» de una gran parte de la filosofía actual no caen en la cuenta de que el problema central del filósofo es más originario y esa vía, en cuanto camino privilegiado de acceso a lo real, resulta para él impracticable. El sentido pertenece al ámbito de la afirmación; no resulta por ello tan extraño que Husserl llegase a ver la intencionalidad como donación de sentido (*Sinngebung*) porque, en efecto, sólo existe sentido dentro de la intención afirmativa que define al logos. El error, para Zubiri, estaría en identificar la verdad con el sentido, en tanto que plenificación (*Erfüllung*) de la intencionalidad por la «presencia» del objeto<sup>54</sup>; por el contrario, la presencia en el parecer del «en realidad» buscado sólo tiene cabida en un dinamismo intelectual ulterior, que se asienta en el modo en que la realidad «está»<sup>55</sup> en aprehensión primordial. El ámbito del sentido en Zubiri es, pues, el distanciamiento dual operado en realidad; el sentido es un componente intrínseco de todo juicio, pero ni todos los juicios lo son de sentido ni la problemática del sentido agota la del juicio.

Hay aún un tercer ámbito de valencia en este dinamismo que es la verdad dual. Su dualidad precisa la actualidad en coincidencia del parecer y la realidad; pero, aunque ambos términos necesitan actualizarse unitariamente, ¿tienen idéntico dentro del proceso unitario? La conformación concreta de la direccionalidad del proceso lo convierte respecto a la verdad en una vía, que no es un itinerario para llegar a la verdad, sino un carácter intrínseco del logos dinámico, una «verdad-vía» (II, 289; cf. SE, 48). Esa actualidad puede realizarse dando primacía estructural a la exigencialidad de lo real y subordinando a ella el parecer; pero no es imposible que se tome como referencia primaria el modo de actualidad que es el parecer y se subordine a él la afirmación de lo real. Ambas cosas son posibles porque en los dos casos se trata de actualidad de lo real, las dos son por tanto intelecciones, pero no es la misma la dirección que le marcan al dinamismo intelectual. La primera vía arranca de la exigencialidad de lo real, marcha sobre su pauta y a ella como meta está rectamente dirigida. La segunda también arranca de la exigencialidad de lo real, pero en su marcha autonomiza las simples aprehensiones y

53 Así parece pensarlo Zubiri: IRE, 50-51.

54 Vistas así las cosas, no es extraño que alguien afirme rotundamente que «para Husserl la filosofía es una aletheología fenomenológica»: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (W. de Gruyter, Berlin 1967) p. 183. Pero, ¿no es esta una expresión tautológica?

55 Quizá ahora se entienda mejor el sentido de la precisa y difícil fórmula de Zubiri respecto a la aprehensión primordial: «La actualidad no es un estar 'presente', sino que es un 'estar' presente. Presentidad es algo fundado en la actualidad»: IRE, 145; expresiones casi idénticas en RR, 42 y en HD, 25-26. Si se resbala sobre el «estar» hacia la «presentidad», se desenfoca la filosofía de Zubiri hacia una filosofía del sentido, una fenomenología clásica; esto sucede, v. gr., en la muy crítica reseña de J. Riu en *Revista venezolana de Filosofía* 16 (1962) 151-58.

se aparta de lo real hasta el punto de tener luego que deducirlo a partir del parecer. Si en el primer caso tenemos una *vía de la verdad* como dinamismo recto de actualidad intelectual, en el segundo caso tenemos una desviación con respecto a la actualidad, desviación que conduce a una actualidad al margen de lo real y conforma una *vía del error*: «La vía de la verdad es la vía según la cual es lo real lo que fundamenta la realidad: la realidad sería lo que nos parece» (IL, 289). Ambas son actualizaciones, ambas se mueven dentro del ámbito de la verdad real; pero mientras la vía de la verdad prosigue el movimiento exigido por la impelencia de lo real, la vía del error pierde esa dirección y, por tanto, priva positivamente del tipo de actualidad que exige su meta. No se trata aún de verdad o error de los contenidos del juicio<sup>56</sup>; no es siquiera imposible que dentro de la vía del error aparezcan contenidos que resulten ser verdaderos; se trata de la cualificación dinámica del proceso cuyos componentes permiten disponer estructuralmente las pautas para la verdad o falsedad de esos contenidos. Aquí se puede comprobar el alejamiento por parte de Zubiri respecto a las gnoseologías habituales; tradicionalmente, la existencia del error planteó siempre un difícil problema teórico y, entendido como lo opuesto a la verdad, sólo era explicable introduciendo factores extraintelectuales (voluntad, pasiones, etc.) o como un conato de verdad que quedó imperfecto, algo así como la «verdad finita» de que habla Hegel. En Zubiri las cosas son algo distintas. El error sólo puede aparecer en un ámbito estrictamente intelectual y, por tanto, dentro del ámbito genérico de la verdad; sólo la ulterior actualización y el distanciamiento que exige convierten esa intelección en proceso dinámico y es aquí donde positivamente es posible una pérdida del horizonte a actualizar, pues el error «es verdadera actualidad pero no actualidad verdadera sino falsa» (IL, 290). La posibilidad de tal desvío ha de relacionarse sin duda con la libertad de escoger las simples aprehensiones distanciadoras, las cuales, aún teniendo paridad y sentido, en este caso pierden en su reversión la dominancia de la exigencialidad de lo real. La vía del error es, pues, un fenómeno estrictamente intelectual, que no es producto de alguna supuesta «voluntad de error» (la «mentira» plantearía otros problemas), sino posiblemente de una «voluntad de objetividad» movida por intereses intelectivos, pero dando preferencia al mundo intelectual sobre el mundo real, conforme a las pautas de una inteligenciaincipiente.

Dentro del dinamismo de la verdad dual, el movimiento intelectual contiene, pues, en el ámbito de su coincidencialidad las tres cualidades o valencias de paridad, sentido y vialidad. Cada una supone la anterior

56 Si, como es frecuente, se reserva el término «verdad» para esto último, podría entenderse la sorprendente afirmación de Heidegger según la cual «el ocultamiento del ente en su totalidad, la no-verdad (*Unwahrheit*) propiamente dicha, es más antigua que cualquier revelación de este o aquel ente»: *Vom Wesen der Wahrheit*, cit., pp. 194-95. Lo que quiere decir Heidegger puede tener un sentido aceptable en Zubiri según el cual la realidad tiene prioridad sobre la actualización intelectual (cf. IRE, 230; IL, 255); pero eso es salir fuera del ámbito de la intelección y no tiene sentido denominar «no-verdad» a esa anterioridad, pues «verdad» es algo que sólo es significativo dentro de la intelección misma.

y en cada una puede romperse el complejo movimiento que conduce a la buscada verdad de los contenidos del juicio, de la afirmación de la identidad del «sería» de las simples aprehensiones con lo que la cosa es en realidad. Si se trata de un proceso, esa coincidencia tendrá también y de modo intrínseco diversas fases, justamente lo que conforma la estructura formal de la verdad dual.

Es claro que esta estructura formal depende del carácter dinámico de la intelección en distancia. Ya se va viendo que es ese dinamismo el carácter esencial que vertebrata toda la doctrina zubiriana de la verdad dual y en ello reside su novedad, pues, si «la concepción clásica de la verdad no es fásica», en esta concepción resulta que «la verdad no 'está ahí', sino que es algo que constitutivamente 'acontece'» (IL, 297, 298). Este acontecer tiene fases perfectamente diferenciables, que corresponden de modo intrínseco al movimiento de actualización en distancia, cuyo precipitado es el contenido del juicio, determinable como verdadero o falso. ¿Qué significa exactamente que lo que afirma un juicio es verdadero o falso? El problema, en cuanto se toma en consideración el dinamismo intelectual, es mucho más complejo de lo que ordinariamente se suele pensar. Tomemos como referencia un ejemplo, repetido varias veces por Zubiri<sup>57</sup>, y démosle para los intereses de la exposición forma predicativa: «Este líquido es vino auténtico». ¿Qué es lo que aquí se entiende? Tenemos que dar por supuesta la actualidad de esa cosa real que llamamos «líquido», sin lo cual no habría posibilidad de establecer sobre ella ningún tipo de afirmación; esta actualidad tiene su propia verdad real, pero esto no pertenece a la estructura del juicio como tal, aún siendo su supuesto. Dentro ya del juicio mismo, no hay allí un enunciado, como tradicionalmente se ha entendido, sino dos, que conforman dos fases distintas del movimiento judicativo y ofrecen matices diferenciables por lo que toca a la verdad de sus contenidos.

Prendida de la forma predicativa del juicio y de sus peculiaridades gramaticales, obcecada por una idea concipiente de la inteligencia, la mayor parte de la filosofía tradicional pasó por alto o descentró la primera de esas fases que, en sentido estricto, cabría calificar como antepredicativa. Lo primero que contiene el referido enunciado es la expresión, gramaticalmente implícita, de que la cosa real «este líquido» queda reactualizada en la simple aprehensión «vino» y no, por ejemplo, en la simple aprehensión «blanco» o «tinto»; es decir, entre las demás cosas que conforman el campo, este líquido es inteligible en realidad desde las notas que definen el vino. Esta actualización es tal porque la simple aprehensión aparece en este caso dentro de un camino de rectitud que muestra su contenido como conforme (o deforme) con la cosa real a entender. Esta verdad, por tanto, es dual, puesto que refiere la cosa real al término de su simple aprehensión en distancia y, desde la respectividad campal, muestra en verdad a ese líquido como verdadero vino o vino

57 El ejemplo aparece ya en NHD, 35-36, 41, 46-47, 48, 55. Vuelve en SE, 34. Está nítidamente precisado en IL, 301-302 y todavía retorna en IRA, 260. El ejemplo es muy instructivo porque permite medir la distancia que en Zubiri separa su «etapa ontológica» de la «etapa metafísica» de madurez. De nuevo llamo la atención sobre la homogeneidad de esta problemática con la suscitada por Heidegger sobre el ejemplo similar del «verdadero oro»: *Vom Wesen der Wahrheit*, cit., p. 179.

adulterado, esto último en el caso de una falsificación de sus notas en la simple aprehensión. Esta verdad dual, que muestra conformidad entre la simple aprehensión y la cosa real a inteligir, es lo que Zubiri llama *autenticidad* (IL, 301). ¿Dónde se funda esa autenticidad? No en el azar de que un enunciado, respetuoso con las reglas del discurso lógico, resulte coincidir «con una cosa que 'por su cuenta' anda por el cosmos» (IL, 205). Se funda en que la simple aprehensión, en cuanto parecer, actualiza alguna o algunas de las notas de la cosa real dada a inteligir. Es esa patencia de la realidad, a través de su respectividad campal, la que dota de verdad al contenido del parecer, contenido que es «verdadero» porque en él se hace patente, porque le da verdad, porque lo «verdadea» la cosa real que quedó de modo inespecífico en aprehensión primordial. Es esto mismo lo que permite conocer la verdad o falsedad del contenido de la simple aprehensión, con lo que fácilmente se entiende que la falsedad es aquí una falsificación de las notas de lo real en el parecer y, por tanto, algo que pertenece de modo íntegro al proceso intelectual en distancia; por tener este un propósito y una meta actualizadora, la falsedad deberá entenderse desde la verdad. Si en esta fase la verdad de la actualización queda calificada como autenticidad, también lo real queda reactualizado con una cualificación precisa respecto a esa verdad: su modo de verdadera tal actualidad es lo que Zubiri denomina *autenticación* o «autenticación»; es decir, convierte en auténtico el contenido del parecer por su conformidad con las exigencias de la respectividad de la cosa real.

He utilizado el ejemplo de un juicio con forma predicativa para que se vea que la verdad como autenticidad no es resultado en línea recta de la afirmación expresa del juicio predicativo, aunque por descontado cabría darle una forma gramatical de juicio predicativo; si utilizásemos un juicio posicional o proposicional, esto se vería con más fuerza, pero el problema básico sería idéntico. Ello permite mostrar que, en cuanto tal, la autenticidad es anterior a la afirmación propiamente dicha y, si la forma más corriente de la afirmación es el juicio predicativo, la verdad como autenticidad, en mi opinión, deberá calificarse como antepredicativa, lo cual tiene importantes consecuencias que vale la pena destacar sumariamente. Una parte importante de la filosofía actual, sobre todo de ascendencia fenomenológica, ha insistido e insiste en la necesidad de reconducir el análisis filosófico de la verdad a un nivel antepredicativo, descuidado y encubierto en los análisis tradicionales. Como es sabido, la novedosa formación privativa desde el punto de vista etimológico del vocablo *alétheia*, propuesta por G. Teichmüller en la ya lejana fecha de 1879, sirvió de importante estímulo filosófico, aunque por sí sola no resuelve ningún problema<sup>58</sup>. Como es sabido también, a Heidegger se debe el impulso más decisivo en esta línea. Sin entrar ahora en los sutiles meandros de su análisis, Heidegger apunta a un ámbito previo

58 Es de notar que en una muy erudita nota de NHD, 14, reproducida casi literalmente en IRE, 243-45, al lado de la dominante dimensión de la «patencia», Zubiri descubre en la etimología de «verdad» los olvidados matices de «seguridad» y de «constatación». Su doctrina de la verdad intenta pensar unitariamente esa triple dimensión, cosa que la filología por sí sola está muy lejos de resolver.

a la verdad proposicional (*Satzwahrheit*), el cual hace posible esta desde la verdad de la cosa (*Sachwahrheit*). ¿Qué es esa verdad de la cosa? Su develamiento o patencia —«actualización», diría Zubiri— respecto a su «esencia», respecto al ser<sup>59</sup>. Verdad antepredicativa, por tanto, pero verdad dual por cuanto supone la referencia a otro término al que se hace patente y que, en mi opinión, corresponde a lo que Zubiri define como autenticidad, algo que pertenece al ámbito del logos —no es casual que frecuentemente se llame verdad «onto-lógica»<sup>60</sup>— y, de este modo, sigue manteniendo alguna distancia entre la realidad y la intelección. Así puede verse también que lo que Zubiri analizaba en su etapa «onto-lógica» como radicalización del planteamiento tradicional de la verdad —la reiteración del ejemplo del vino me parece muy significativa— se movía dentro del ámbito de la autenticidad antepredicativa, aunque puede concederse fácilmente que ya entonces el filósofo mostraba en algunos textos una sombra de duda respecto a la suficiencia de la radicalidad así alcanzada. Sólo ahora puede entenderse la insistencia de Zubiri en recalcar que la verdad real es previa a la patentización heideggeriana<sup>61</sup>; sólo ahora puede entenderse la razón de base si la patentización o develamiento del ser se entiende como fase de la verdad dual —ámbito del logos— frente al carácter simple de la verdad real, la cual, por tanto, no significa refinar aún más el análisis de lo mismo, sino abrir un ámbito distinto, ignorado también por Heidegger.

Con esto no queda agotado aún el movimiento intelectual del logos. A la actualidad de la cosa en la distancia de la simple aprehensión sucede la afirmación de que esa cosa realiza aquí y ahora las notas escogidas por la simple aprehensión dentro de las reales. Es lo que directamente explicita el juicio cuando afirma que este líquido en concreto realiza en verdad las notas que definen al vino. La verdad de la afirmación es también conformidad, pero añade a la autenticidad la intención afirmativa y se dirige formalmente a la afirmación como tal. Zubiri, no sin notar la ausencia de un vocablo suficientemente preciso, llama a esta fase «conformidad de intención afirmativa» o «conformidad de juicio» (II, 305). De nuevo se trata de una reactualización intelectual, pero ahora en el momento reversivo que, mediante la afirmación, pone al objeto intencionalmente como depositario de la simple aprehensión adecuada; si se prefiere, actualiza como resultado del proceso intelectual a la cosa real tal como fué inteligida por la simple aprehensión en distancia, por lo que «el término formal de la afirmación es el 'en realidad'» (II, 362). Tal reactualización será verdadera en la medida en que en la afirmación verdadera una nota o un grupo de notas que la cosa real mostraba de modo compacto en aprehensión primordial. En la conformidad judicante lo real queda actualizado, pues, como aquello que dicta lo que hemos de afirmar y el juicio de este modo se presenta como «veredicto»; lo real será, entonces, *veridictancia* (II, 316) respecto al juicio y este será verdadero en cuanto escucha la voz (*logos*) que viene de las

59 El contexto para entender este apunte, está en mi referido estudio 'La verdad real en Zubiri'.

60 En el propio Zubiri (II, 302-303) hay una explícita alusión a esta problemática.

61 Cf. SE, 113-14, 116, 127-28; IRE, 135-36.

cosas<sup>62</sup>. En todos los casos lo real es dado dentro de las distintas modalidades de la intelección como una prioridad —un *prius*— con respecto a su actualización intelectual misma, por lo que «a lo real le es indiferente la actualidad intelectual, pero la actualidad intelectual incluye formalmente lo real» (IL, 306). Gracias a ello hay conformidad y es respecto a ello cómo se puede medir esa conformidad.

Es fácil comprender que la mayoría de los análisis de la verdad en la filosofía tradicional se refieren a esta fase, como indica el propio Zubiri (IL, 305) y toman el resultado por el proceso entero. Podría parecer, entonces, que la conformidad judicante, en cuanto «precipitado dinámico» del proceso del logos, aquietta definitivamente el movimiento intelectual y lo hace descansar en el objeto del juicio explícito; el saber humano sería la suma de movimientos intelectivos parciales y autónomos, que van actualizando aditivamente notas de la cosa real y esta, a su vez, sería la suma de las notas parciales actualizadas. Pero esto de ningún modo es así. La conformidad judicante es un componente dentro del dinamismo intelectual, que hace verdadera la intelección en tanto que otorga un enfoque a la direccionalidad del proceso, al dirigirlo hacia la cosa real desde el modo en que algunas de sus notas quedaron actualizadas en el parecer; que ello produzca una actualización verdadera significa de modo preciso que «las conformidades son en el fondo enfoques justificados» (IL, 321), en espléndida expresión de Zubiri. Por ello mismo, existe una gradualidad en esa aproximación al término, una gradualidad dentro de las verdades duales que, siendo sólo perspectivas parciales, son verdaderas de modo pleno porque lo que actualizan son aspectos reales de las cosas. Sin duda, cabe establecer una especie de «idea reguladora» que actúa como meta ideal de ese dinamismo; sería el caso en que el juicio afirmase que las simples aprehensiones actualizan con tal plenitud la cosa real que recubren perfectamente todas las exigencias posibles de ella emanadas; entonces, y sólo entonces, cabría hablar de una ecuación perfecta entre el logos y la realidad y tendríamos que la conformidad se resuelve en *adecuación*. La concepción dinámica del proceso de la verdad dual permite a Zubiri distinguir entre conformidad y adecuación, términos habitualmente utilizados como sinónimos con preferencia por el segundo, dada la plenitud actual que connota; para Zubiri, en cambio, toda adecuación es conformidad, pero no toda conformidad es adecuación y el componente formal de la verdad resulta ser la conformidad<sup>63</sup>. Adecuación sería la plenitud absoluta de la conformidad, pero esa plenitud es un ideal: «Todos los juicios verdaderos, como conformidad, apuntan a una remota adecuación en lejanía. Este punto jamás se logrará alcanzar por un movimiento intelectual» (IL, 324). Aún en el caso hipotético de que un juicio resultase plenamente adecuado, ello no detendría el dinamismo intelectual pues siempre se trataría de ade-

62 A este respecto, Zubiri remite en más de una ocasión a Heráclito, entendiendo el logos, que escucha el sabio (*sophós*), como «voz de las cosas»: cf. NHD, 52; IL, 315.

63 Cuando, al hablar de la *verdad real*, se afirma que «no es la verdad lógica ni la ontológica. Sin embargo, él [Zubiri] sigue en la línea de la *veritas-adaequatio*». (Así G. Gómez Cambres, op. cit., p. 50), se cae en un completo error. La verdad de Zubiri no es formalmente «adecuación», sino que esta sería en el mejor de los casos un momento muy parcial y derivado dentro del ámbito de la verdad.

cuación en una línea concreta y parcial, muy lejos de agotar el repertorio posible de simples aprehensiones —siempre susceptible de innovación— y, por tanto, el repertorio de posibles actualizaciones en distancia. Con ello, el universo del saber queda irremisiblemente abierto a un proceso de progresos, de avances y correcciones intelectivas que buscan ir aproximándose cada vez más a una adecuación perfecta, que nunca será realidad, aún si considerásemos el volumen de nuestro saber actual aumentado hasta el infinito.

No se trata aquí de la constatación resignada de un hecho, sobre el que la historia nos ha instruído sobradamente. No sólo es así de hecho, sino que, si queremos llegar a inteligir algo de lo que una cosa es en realidad, para una inteligencia sentiente no puede ser de ningún otro modo. Esta inteligencia necesitará distanciarse del ámbito inespecífico de la aprehensión primordial; si este distanciamiento consigue una diferenciación más precisa, por ello mismo exige también un estrechamiento dentro de una línea determinada de la riqueza inagotable de lo real. El movimiento de reversión jamás descansará de nuevo en esa riqueza reactualizada, no por azar, sino porque su direccionalidad exige que el juicio sólo pueda afirmar el que la simple aprehensión se realiza en la cosa real, pero nunca que esta cosa se agota y se identifica con esa realización concreta. En el fondo, todo el complicadísimo proceso del logos no es otra cosa que la concreción de la apertura de lo real, apertura que es una nota de la realidad actualizada de modo compacto en aprehensión primordial y que, por tanto, justifica, sostiene y confiere unidad al entero proceso del logos.

La pregunta que surge inmediatamente es la de saber si el movimiento del logos agota las posibilidades intelectivas que emanan de las exigencias de la apertura y, por tanto, si esta verdad dual judicativa cierra las capacidades de verdad de la intelección humana. A pesar de la incontable cantidad de notas concretas que el logos es capaz de actualizar, se mueve dentro de unos límites insuperables; se mueve siempre dentro del campo dado con la cosa real; ese campo está dado en aprehensión primordial y, por tanto, el logos entiende las cosas tal como son dadas dentro de la aprehensión. Concretamente la pregunta es ahora si esto agota la apertura de la realidad o si, por el contrario, tal apertura, por supuesto como es dada en aprehensión, excede de toda campalidad en conjunto. Si fuese esto último, justamente porque las cosas son reales en aprehensión de un determinado modo, serían reales también «allende la aprehensión», serían «realidad» sin más. Esto es algo cuyos contenidos concretos ya no están dados de modo directo ni en la aprehensión primordial ni en el logos, sino algo que habrá que buscar, ciertamente a partir de las exigencias de lo dado, pero desbordando formalmente su ámbito. Tal es la tarea reservada a la razón; la actualización que así se consiga también dotará a su inteligir de su propia verdad específica; será asimismo una verdad dual en distancia, pero los componentes de esta nueva modalización introducen otros elementos distintos que exigen un análisis propio. Sólo entonces quedaría completo el rico teclado de la intelección humana, pero ya no podemos entrar aquí en ello.

Si el órgano de intelección de la realidad campal es el logos, parecería que a su verdad específica debería denominársela «verdad lógica»,

lo cual, visto en abstracto, no debe plantear mayores problemas. Sin embargo, Zubiri no utiliza tal expresión ahora<sup>64</sup> y la razón de ello sólo puede residir en que la peculiar historia que pesa sobre ese término introduciría una nube de confusiones en su análisis. Me fijaré brevemente en dos aspectos, que me parecen básicos. En primer lugar, está la tendencia tradicional a reducir todos los problemas a la fase de conformidad judicante, lo cual es propio de un planteamiento desde la inteligencia concipiente que, al ignorar el carácter fásico de la verdad del logos, se encuentra en la imposibilidad de justificar los términos y los criterios de tal conformidad<sup>65</sup>; la novedad radical aquí consiste en la afirmación, consecuentemente mantenida, del carácter sentiente del logos. En segundo lugar y relacionado con ello, «lógica» llegó a ser a partir de Aristóteles la denominación de una disciplina que se ocupa de las estructuras formales del discurso intelectual y, de modo especial, del judicativo; el avance constante en el proceso de formalización, al lado de sus indudables ventajas, tiene la contrapartida de una creciente tentación logicista que juzga la verdad de la realidad desde las exigencias formales de su discurso, quizá la forma más refinada de «logificación de la inteligencia». Tampoco niega Zubiri la justificación de los problemas formales del discurso, pero critica con fuerza su autonomización y propone someter su análisis a las exigencias de la realidad a entender, presentando en este aspecto importantes contribuciones, en las que ahora no me detendré<sup>66</sup>. La razón básica de todo ello está enunciada en un vigoroso párrafo al comienzo de la trilogía y reiterada al final de la misma: «Es necesario hoy más que nunca el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sea sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad» (IRE, 15; cf. IRA, 351-52). Con ello, el filósofo ha dado cima a un programa que, ya en 1935, enunciaba como la necesidad de completar la «lógica de los principios» desde una «lógica de la realidad» (NHD, 45); al menos, no parece arriesgado decir que esta «lógica de la intelección afirmativa de

64 Que yo sepa, la utiliza una vez (SE, 119) en referencia de paso a la terminología tradicional. En IRA, 296-97 discute la impropiedad del término.

65 El propio Kant reconoce esto: «Si verdad consiste en la conformidad (*Uebereinstimmung*) de un conocimiento con su objeto, este tiene que ser distinguido de otros por tal conformidad... Un criterio general de verdad sería el que tuviese validez para todos los conocimientos, independientemente de la diversidad de sus objetos. Ahora bien, dado que este criterio prescinde de todo contenido cognoscitivo (de la relación con su objeto) y dado que la verdad se refiere precisamente a ese contenido, es evidente la imposibilidad absoluta y el absurdo de la pregunta por un distintivo de la verdad de tal contenido cognoscitivo. Por tanto, resulta clara la imposibilidad de indicar un criterio de verdad que sea, al mismo tiempo, suficiente y universal»: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 58-59, B 83. Sobre el problema de la verdad en Kant, véase J. M. Palacios, *El idealismo trascendental. Teoría de la verdad* (Gredos, Madrid 1979).

66 A título meramente indicativo, esto sucede con la ya aludida distinción del juicio posicional, proposicional y predicativo. Sucede con las explícitas reservas del filósofo sobre determinadas posiciones de los formalismos lógicos (cf. v. gr. IL, 164-165, 291-292) o su novedosa interpretación de la realidad de lo matemático (IL, 133-146). Sucede con la sorprendente y fecunda diferencia establecida entre «ser» y «estar» (IL, 233-35, 350-51). Sucede también con todo el sutil estudio sobre la función judicativa de la cópula gramatical, problema que ocupa las últimas y densas páginas de esta parte de la trilogía.

lo real» (II, 164) es un capítulo esencial, quizá el capítulo esencial por lo que a la verdad respecta, de aquel viejo y difícil programa.

Es por esto por lo que Zubiri introduce la nueva expresión de «verdad dual», la cual también podría generar alguna confusión que es preciso disipar. La primera y no muy importante es una dificultad formal en las denominaciones; es claro que no hay homología entre el modo de adjetivar la verdad «real» y la «dual» pues, si la primera se refiere al carácter de su contenido intelectual, la segunda se refiere a sus componentes estructurales; es cierto que la dualidad es una característica intrínseca del logos, como la simplicidad lo es de la aprehensión primordial, pero ni la una ni la otra agotan sus respectivas modalidades. Esta contraposición, en segundo lugar, provoca que verdad «dual» valga lo mismo para la intelección propia del logos y la propia de la razón; si ello ofrece la ventaja de resaltar muy bien la ulterioridad intelectual de logos y razón, el inconveniente reside en que la estructura dual de ambos no se mueve por idénticos resortes, no persigue las mismas metas y, por tanto, los elementos que conforman sus respectivas dualidades tampoco son del todo los mismos. Por lo que respecta al contenido intelectual, la cuestión que aquí se vislumbra no es nada baladí; la marcha de la razón desborda lo dado en aprehensión, dentro de lo cual se mueve aún el logos, y busca allende la aprehensión la realidad como principio y fundamento de las cosas reales, tarea completamente ajena al movimiento del logos. Otra cosa muy distinta es que nuestras intelecciones de hecho están compuestas casi siempre con contenidos de logos y razón, que sólo son separados en una ulterior disección analítica. En todo caso, es cierto que la marcha de la razón supone la anterioridad estructural del movimiento del logos y nuestras intelecciones racionales operan con contenidos judicativos de orden campal. Aclarar esto a fondo exigiría ahora un tratamiento monográfico de la verdad dual propia de la razón, que plantea ya otros problemas.

#### 4. CONCLUSIONES

Con el estudio de la verdad dual en el logos Zubiri ha completado una importantísima pieza en el análisis de la intelección. Se trata, sin duda, de una pieza decisiva porque, engarzándola con precisión en la verdad real, justifica su carácter distanciador, por lo que cualquier posible elemento ulterior de la intelección se moverá desde ese ámbito en distancia.

Si se observa en conjunto el complicado proceso que aquí acabo de esquematizar, puede comprenderse que el motivo básico y unitario en todo el análisis zubiriano de la verdad dual reside en el *dinamismo* de la actualización intelectual del logos. Es tal dinamismo quien permite y quien ordena una sistematización rigurosa de los distintos elementos que entran dentro de la verdad dual, en cuanto esta aparece en una distensión intelectual entre un distanciamiento de lo dado inespecíficamente y una reversión aproximadora a la meta de su reactualización plena. Ello permite que en la práctica se recuperen todos los elementos mane-

gados de modo disperso en los tradicionales análisis filosóficos de la verdad, permite salvar de modo satisfactorio problemas difíciles, y permite ofrecer una ordenación más sistemática, más rica y más fecunda. La verdad pasa de verse como un hecho a entenderse como un acontecimiento que se va logrando en el saber humano. Nada extraño que el valor de verdad, lejos de aparecer sólo al final como predicado estático del juicio expreso, se convierta en cualificación estructural del proceso intelectual entero. Así se explica que el término «verdad» en sentido estricto surja dos veces: como determinación de la vía que concreta la direccionalidad de la intelección en distancia reversiva («vía de la verdad») y como cualificación de las fases en que su contenido queda determinado; en este último caso, aún hay una serie en estricta ordenación dinámica: autenticidad, conformidad judicante, y adecuación, sin que ninguna de ellas sea intercambiable del todo con las restantes. Pero si el término «verdad» se tomase en sentido más amplio, habría que aplicarlo a todos y cada uno de los elementos, a todas y cada una de las fases que conforman el proceso; también la coincidencialidad, la rectitud, la paridad o el sentido podrían de alguna manera calificarse como «verdad». Desde el punto de vista meramente analítico, esto genera confusión a primera vista mientras no se comprende que el carácter estrictamente unitario del movimiento intelectual del logos —ahora diseccionado con una finura analítica desusada— hace que esto no pueda por menos de ser así. Hablar de «verdad» es hablar de algo que no es unívoco ni equívoco, pero sí complejo y el problema reside justamente en comprender esa unidad compleja o esa complejidad unitaria.

Sería tan tentador como superficial entender esto como una ocurrencia brillante, con capacidad para sistematizar eclécticamente aspectos parciales conocidos antes; sería una trivialidad pensar que basta con substituir arbitrariamente una concepción estática por una concepción dinámica más al día, porque el problema del dinamismo en Zubiri supone una complejísima estructuración previa. Todo este análisis depende de una concepción unitaria de la intelección, en el cual el logos ni es originario ni autosuficiente. El esencial dinamismo que se le atribuye no es nada azaroso; es el resultado inevitable de una realidad abierta, con la que el logos tiene que contar en su comienzo y que es quien determina que la función de la verdad dual consista en hacer actual de modo diferenciado el contenido de tal apertura. Tampoco la apertura es una nota casual; es el resultado de tomar en serio los datos íntegros del sentir humano en su función intelectual. Frente a una visión concipiente de la inteligencia, la ruptura total de Zubiri se basa en su concepción de la inteligencia sentiente, lo cual lleva a una idea muy distinta de la realidad, término este último también con funciones complejas ordenadas sobre la caracterización primordial del «de suyo». La verdad dual del logos ni arranca de sí misma ni tampoco reposa sobre ella misma; es una modalización ulterior de la verdad real, pero ni es reductible a ella ni tampoco una independiente duplicación suya. Ahora se ve que el papel otorgado al sentir dentro de la intelección es la sima insalvable que diferencia las doctrinas tradicionales de la de Zubiri.

Es esto lo que explica algo que podríamos llamar provisionalidad de toda verdad dual. Provisionalidad interna dentro del proceso mismo

del logos, pues cada una de sus verdades concretas es un aspecto y nunca recubre de modo actualizado todas las exigencias intelectivas que emanan de las notas de lo real. Provisionalidad también del logos como modalidad conjunta, en el sentido de que, en tanto que intelección en distancia, no cierra la apertura de lo real dentro del campo, sino que está indicando en cada una de sus actualizaciones un desbordamiento del ámbito campal a la búsqueda de la *principalidad* de lo real, que, aún no del todo actualizada, está dando verdad a cada momento intelectualivo. Si esa búsqueda ulterior resulta también a su propio nivel nada más que aproximativa o si, por el contrario, llega a poseer plenamente la meta a que está lanzada, es cuestión que habrá que analizar.

ANTONIO PINTOR-RAMOS