

**HERMENÉUTICA, POSVERDAD Y ‘REALISMOS’.
UN ENFOQUE DESDE ZUBIRI¹**

HERMENEUTICS, POST-TRUTH AND ‘REALISMS’. A VIEW FROM ZUBIRI

RAÚL LINARES-PERALTA
Universidad de Granada
raullinares@ugr.es

Resumen: ¿Qué realismo cabe defender filosóficamente en un contexto de posverdad? En la medida en que la posverdad afecta al fundamento de las interpretaciones de la realidad, la noción de realidad ha de ser repensada en la actualidad. Ciertos excesos hermenéuticos (constructivistas) han contribuido al surgimiento de la posverdad, ante lo cual diversos ‘realismos’ han reaccionado reivindicando la importancia de la realidad y su existencia independiente. Frente a estas dos posturas y entre ellas, se defenderá la noología realista de Zubiri como opción que, respetando el marco fenomenológico-hermenéutico (horizonte de facticidad) y el marco realista (implantación en la realidad), resuelve los excesos de ambos y abre vías alternativas fructíferas ante la posverdad.

Palabras clave: Posverdad, nuevo realismo, Zubiri, hermenéutica, normatividad, noología realista, realismos.

Abstract: Which realism can be philosophically defended in a post-truth context? Insofar as post-truth affects the basis of interpretations of reality, the notion of reality must be rethought today. Certain hermeneutic (constructivist) excesses have contributed to the emergence of post-truth, to which various ‘realisms’ have reacted by claiming the importance of reality and its independent existence. In the face of and between these two positions, Zubiri’s realist

¹ Este artículo se ha realizado durante el período de financiación ofrecido por los contratos predoctorales para la Formación del Profesorado Universitario (FPU21/02091), concedidos por el Ministerio de Universidades, España.

noology will be defended as an option which, respecting the phenomenological-hermeneutic framework (horizon of facticity) and the realist framework (implantation in reality), resolves the excesses of both and opens fruitful alternative ways in the face of post-truth.

Keywords: Post-truth, new realism, Zubiri, no normative hermeneutic, realistic noology, realisms.

Copyright © 2023 RAÚL LINARES-PERALTA

Apeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Zubiri en tiempos de posverdad»,
n.º 18, 2023, pp. 209–232,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 03/10/2022 Aceptado: 16/01/2023

1. Introducción

La pregunta que guía las reflexiones del presente artículo es la siguiente: ¿qué realismo o noción de realidad cabe defender filosóficamente en un contexto de posverdad? El fenómeno de la posverdad, en la medida en que se plantea como una patología social (transversal) que afronta los valores que configuran la racionalidad (García-Marzá, 2021; Nicolás, 2019)², involucra una serie de problemas ontológicos, epistemológicos y hermenéuticos que no pueden obviar cómo se entiende filosóficamente la realidad. El reto acerca del valor de la verdad implica el desafío de los criterios o baremos que se ponen en juego en las interpretaciones de la realidad y, lo que es más radical, la cuestión acerca de cómo se constituyen tales interpretaciones. La posverdad, entonces, es algo que afecta también a la realidad. Por eso, la cuestión acerca de qué sea la realidad y cómo podemos acceder a ella, problema filosófico clásico, adquiere un carácter de pasmosa actualidad sobre todo en lo que concierne al modo en que interpretar la hermenéutica filosófica. De ahí el apartado dedicado a *Hermenéutica y posverdad* (2). ¿En qué medida la hermenéutica ha podido influir en el fenómeno de la posverdad? Ésta será la pregunta que guíe los dos primeros epígrafes (2.1 y 2.2). En concreto, el análisis se centrará en una de las fuentes hermenéuticas de influencia en la posverdad: la reivindicación de la experiencia en su carácter de indisponibilidad (con el paradigma de la experiencia estética). Asumida esta idea como base de ciertas interpretaciones no normativas de la hermenéutica, ha dado lugar a posturas cercanas al relativismo, al escepticismo y/o al constructivismo, las cuales han sido correlacionadas con el auge de la posverdad.

El panorama intelectual presentado ha generado reacciones de muy diversa índole, entre las que cabría destacar la reacción de los “realismos”. A exponer tal reacción consistirá el siguiente apartado: *Reacción de los ‘realismos’ a la hermenéutica no normativa* (3). Los ‘realismos’ filosóficos comparten la intención de reivindicar la importancia de la

² La definición de la posverdad es problemática en sí misma. Véase al respecto el análisis ya realizado sobre el origen, los elementos esenciales y la específica definición filosófica de la posverdad (Linares-Peralta, 2021).

realidad y, más concretamente, de las realidades de las que tenemos experiencia. Al tiempo, asumen que tal reivindicación se debe realizar por vía de reforzar el carácter de independencia que la realidad tiene respecto de nuestro conocimiento. Por estas dos vías, tratan de poner un coto a los excesos construccionistas en los que ha caído la hermenéutica no normativa.

Por último, se propone exponer la *Noología realista de Zubiri: más acá de los ‘realismos’ y del constructivismo* (4). En primer lugar, ante los ‘realismos’, si bien desde Zubiri se puede asumir que el primer paso es asumible (reivindicar la importancia de la realidad), en el segundo paso cabe reconocer un insuficiente exceso realista: no está justificada la suposición de partida de la existencia independiente de las cosas. En segundo lugar, ante los excesos constructivistas de la hermenéutica no normativa, se expondrá la necesidad de una instancia de fundamentación y una diferenciación clara entre la realidad y la interpretación. Así, la filosofía de Zubiri queda expuesta como una noología realista que va tanto más acá de los ‘realismos’ (corrección noológica: la realidad está impuesta *en la intelección*, epígrafe 4.1) como más acá del constructivismo (corrección realista: *la realidad está impuesta en la intelección*, epígrafe 4.2). Esta última corrección del constructivismo puede ser una vía muy fructífera para presentar alternativas a la posverdad en la medida en que ofrece un anclaje en la realidad con el que reivindicar las experiencias cotidianas de verdad y de realidad y en el que apoyarse para establecer baremos de interpretación.

2. Hermenéutica y posverdad

2.1. Retrospectiva histórica: facticidad, experiencia e interpretación

Husserl abrió el siglo XX con una transformación fenomenológica de la filosofía que se hace cargo del *faktum* de ‘lo dado’ a la conciencia. Para ser exactos, intenta “fundamentar, bajo el título de fenomenología pura o trascendental, una ciencia nueva [...] referente a un nuevo campo de experiencia, exclusivamente propio de ella, el de la ‘subjetividad trascendental’” (Husserl, 1962, p. 370). Para la fenomenología trascen-

dental, ciertamente, la facticidad ha de ser apresada eidéticamente de tal modo que “los hechos singulares, la facticidad del mundo natural en general, desaparecen para nuestra mirada teórica” (1962, p. 78). La realidad, el mundo que experimentamos, queda simplemente como un mero residuo hylético de la conciencia. En búsqueda de las esencias de las cosas el método fenomenológico había de desechar lo fáctico (entendido por Husserl como lo empírico dado) por su carácter contingente.

Pero... ¿y si tal facticidad es la que configura nuestro modo propio de mirar teóricamente las cosas? ¿Y si nuestra mirada teórica acerca de “lo dado” no puede darse si no es mediante la explicitación de las estructuras fácticas que nos predisponen en un modo u otro de percibir “lo dado”? Cuestiones de esta índole llevaron a un joven Heidegger a consumir el giro hacia la facticidad mediante la formulación explícita de una ontología entendida como hermenéutica de la facticidad (Heidegger, 1999). Efectivamente, la facticidad involucra contingencia en la medida en que consisten en un “existir en cada ocasión” (1999, p. 25). En cambio, la facticidad tiene ciertos límites en tanto en cuanto está situada inextricablemente “en el haber previo [*Vorhabe*], a partir del cual y a la vista del cual será interpretada” (1999, p. 34)³. Aquí radica la importancia fenomenológico-hermenéutica: explorar el *cómo de la experiencia* en la medida en que tenemos que habérmolas con las cosas (1999, p. 21). La respuesta de Heidegger termina siendo la *comprensión* en el sentido de que estamos en el mundo primordialmente ya-comprendiendo, pues hay ciertas estructuras de precomprensión (existenciales) que determinan nuestro modo de existencia (Heidegger, 2020, pp. 164-172).

Partiendo de ahí, Gadamer se plantea responder “cómo es posible la comprensión” (1991, p. 12) desarrollando con ello una hermenéutica que pretende ser “una teoría de la experiencia real que es el pensar” (1991, p. 19) mediante el análisis de los fundamentos y posibilidades de la *interpretación* correcta de lo *ya-comprendido*⁴. La tarea que se

³ Para un estudio acerca de la importancia del “haber previo” en la filosofía de Heidegger, véase Gómez Delgado (2015) y Gómez Delgado y Nicolás (2015).

⁴ Al respecto es interesante traer a colación el parágrafo 32 de *Ser y tiempo* sobre la relación entre la comprensión y la interpretación: “El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos

propone en *Verdad y método* es colosal: “describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse” (1991, p. 304). Los resultados han sido muy fructíferos, pero ciertamente en diversas direcciones posibles: desde la aportación de criterios interpretativos⁵ hasta la reducción o minimización de las posibilidades normativas de la interpretación⁶. Estos logros hermenéuticos en diversas direcciones han motivado lecturas divergentes⁷ acerca del carácter propio de la experiencia y sobre las posibilidades normativas de la interpretación. He aquí el punto que nos atañe: en qué consisten las interpretaciones no normativas de la hermenéutica, que pueden clasificarse como ruptura posmoderna frente a la modernidad (Nicolás, 2003, p. 778), y cómo han podido servir de caldo de cultivo al auge de la posverdad.

2.2. De la interpretación no normativa de la hermenéutica a la posverdad

La interpretación no normativa de la hermenéutica⁸, dentro del giro hermenéutico hacia la facticidad, sostiene como uno de sus puntos de

interpretación [Auslegung]. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él” (Heidegger, 2020, p. 167).

⁵ Por ejemplo, la pertenencia del intérprete al objeto interpretado (Gadamer, 1991, p. 329), la limitación de la arbitrariedad de las ocurrencias y de los hábitos imperceptibles del pensar (1991, p. 333), la imposibilidad de la interpretación libre de prejuicios (1991, p. 343), la congruencia de cada detalle con el todo (1991, p. 361) o la anticipación de la perfección (1991, p. 363).

⁶ Fundamentalmente en lo que respecta a su concepción del juego [*das Spiel*] como hilo conductor de la explicación ontológica y como carácter de la verdad (Gadamer, 1991, pp. 143-181), la apropiación ineludible de la tradición y de los clásicos (1991, pp. 356-361; 555), la imposibilidad de un comprender mejor (1991, p. 366) y la indisponibilidad de la experiencia del sujeto (1991, p. 428).

⁷ Para Grondin, las divergencias proceden de la respuesta a la pregunta: “¿se trata de un pensamiento de la historicidad radical (como muchos textos de Gadamer parecen sugerir) o, al contrario, de un pensamiento que se esfuerza por superar el historicismo radical?” (2004, p. 16).

⁸ El ejemplo paradigmático sería G. Vattimo en su propuesta de un *pensamiento débil* (Vattimo & Rovatti, 1988), caracterizado por la desfundamentación de la filosofía (Vattimo, 2013) hasta el punto de admitir el *adiós a la verdad* (Vattimo, 2010).

partida la reivindicación del arte como la experiencia más originaria de la verdad (Gadamer, 1991, pp. 107, 123, 157; Vattimo, 1986, p. 20). Y ello no simplemente como opción por la estética sino por motivos fenomenológico-ontológicos:

La vivencia estética no es solo una más entre las cosas, sino que representa la forma esencial de la vivencia en general. Del mismo modo que la obra de arte en general es un mundo para sí, también *lo vivido estéticamente se separa como vivencia de todos los nexos de realidad* (Gadamer, 1991, p. 107).

La experiencia estética tiene un carácter especial en la medida en que la verdad del arte depende de su puesta en juego, donde se hace patente que lo que la constituye no es una estructura metafísicamente estable (Vattimo, 1986, p. 11) sino más bien al contrario un mero acontecer. La verdad, en este sentido, se entiende como evento: “el determinarse cada vez, diverso y diferente, de estructuras ordenadoras de la experiencia inscritas en los mudables lenguajes de la humanidad. [...] Es un verdadero ‘de media luz’” (Vattimo, 1986, p. 70). Así puede entrecerse el hilo conductor que va de la hermenéutica a la reivindicación de la experiencia (primer paso), de la experiencia al paradigma de la experiencia estética superadora de la realidad⁹ (segundo paso), y de la experiencia estética a una noción de verdad desfundamentada (tercer paso). Éste es, según defendemos aquí, al menos uno de los caminos posibles que ha llevado a una interpretación no normativa de la hermenéutica mediante la asunción de partida de la *indisponibilidad de la experiencia*.

Tal interpretación de la hermenéutica caló hondamente hace unas décadas en ciertos estratos de la sociedad, tanto académicos como sociales, hasta asentar lo que podría denominarse como “cultura posmoderna” (Lyotard, 1987; Vattimo, 1986). La posmodernidad abre (al menos) dos vías de influencia que han dado pie a la posverdad¹⁰:

⁹ Para Gadamer, “la llamada realidad se determina como lo no transformado, y el arte como la superación de esta realidad en su verdad” (1991, p. 157).

¹⁰ Son muchos los autores que entienden la posmodernidad como origen filosófico de la posverdad (Arias-Maldonado, 2020; Brahms, 2020; Cadwalladr, 2017; Ferraris, 2018; Higgins, 2016; Keyes, 2004; Matthew d’Ancona, 2017; McIntyre, 2018). No obstante, no me comprometo con que la influencia sea exclusiva, pues pueden rastrearse

1. La *vía desfundamentadora*: no hay cabida a los grandes relatos, a las grandes fundamentaciones, a las pretensiones de universalidad. Esta idea conlleva, en sentido estricto, una reducción o minimización de la crítica filosófica, pues “a la acción crítica subyace el supuesto de que en algún sentido es posible acercarse a la verdad (en sentido teórico o práctico) si se corrige lo criticado” (Nicolás, 2013, p. 10). Si el punto de partida es la ‘ironización’ de la verdad propia (Rorty, 1989) -es decir, la negación de la pretensión de verdad-, las posibilidades de la crítica quedan mutiladas o reducidas a mínimos. En un sentido tan débil de crítica, difícilmente puede servir como baremo interpretativo. Y si no es posible tal baremo, ¿por qué convencerse con el argumento de otro o esforzarse por discutirlo? ¿Por qué considerar que hay unas interpretaciones superiores a otras? Estas son algunas de las cuestiones que se plantean en las posturas relativistas, escépticas y nihilistas que, en buena medida, han contribuido a que la posverdad como fenómeno haya adquirido una presencia social relevante, sobre todo en lo que concierne a la pérdida (relativa) de la verdad como valor social (impunidad de las mentiras descaradas) y a la pretensión de una lógica trivalente (verdad – mentira – posverdad).
2. La *vía constructivista radical*: la realidad se identifica con las interpretaciones. El punto de partida es el lema “no hay hechos, sólo interpretaciones” (Nietzsche, 2008, p. 222). Esta archiconocida sentencia nietzscheana resulta de radical interés por su potencial filosófico, al que se añade un igual potencial de ser malentendida o distorsionada. El potencial filosófico radica en la asunción anti-positivista de que “no podemos constatar ningún *factum* ‘en sí’” (2008, p. 222), que lleva a ser conscientes de la limitación intrínseca humana para alcanzar el conocimiento (en sentido fuerte). Todo acceso a

otras corrientes que también han contribuido a una devaluación de la verdad (Linares-Peralta, en prensa). La exposición de las dos vías de influencia es propia, tratando de integrar los elementos más relevantes presentes en los análisis citados.

la realidad está mediado, de modo que el conocimiento queda establecido según los marcos interpretativos de los que disponemos. El mundo “es *interpretable* de otro modo” (2008, p. 222). El potencial malentendido, por su parte, consiste en extraer de esta sentencia una lectura relativista-constructivista radical según la cual la realidad se identifica con la interpretación. Es justo esta lectura, que en buena medida puede atribuirse al posmodernismo, la que ha sido especialmente influyente para el auge de la posverdad. Para el ‘postruista’¹¹ la realidad distorsionada (los hechos alternativos) son una interpretación más (no hay *una* verdadera) que, paradójicamente, se defiende públicamente como verdad alternativa.¹²

En resumen, la hermenéutica (especialmente en su interpretación no normativa) ha servido de fuente teórica al panorama intelectual y social que nutre el fenómeno de la posverdad. Ello fundamentalmente por partir del carácter de indisponibilidad de la experiencia ligado a dos ideas: la *desfundamentación filosófica* (que implica la renuncia a la pretensión de universalidad y a la devaluación de la verdad) y la *reducción relativista-constructivista de la realidad a interpretación*.

3. Reacción de los realismos a la hermenéutica no normativa

3.1. Reivindicación realista de la experiencia

Este giro desfundamentador y constructivista de la filosofía ha dado lugar, en las últimas décadas, a una reacción de carácter realista. No

¹¹ Término acuñado por M. Ferraris (2018) en alusión a quien practica o teoriza la posverdad.

¹² Es interesante esta situación paradójica que señala M. Ferraris en contraste con el posmodernismo: “sí, con todo, los posmodernos creían que el adiós a la verdad y a la realidad constituía una revolución que habría de llevar a liberar a la humanidad, los postruistas prefirieron decir adiós *en privado* a la verdad, presentándose *en público* como los portadores de verdades alternativas” (2018, pp. 42-43).

obstante, más que de un ‘realismo’ cabe hablar de ‘realismos’ por la multitud de etiquetas adjetivas bajo los que cabe denominarlos: desde el “nuevo realismo” (Ferraris, 2013; Gabriel, 2015), el “realismo especulativo” (Harman, 2010; Meillassoux, 2006) y el “realismo poscontinental” (Castro, 2018), hasta el “realismo científico” (Bunge, 2006; Diéguez, 1998) y formas concretas de “realismo robusto pluralista” (Dreyfus & Taylor, 2016) o “realismo natural” (Putnam, 1992). El realismo es una postura filosófica con una larga trayectoria que engloba autores de muy diversa índole. Por eso, toda etiqueta como realista en seguida exige una aclaración del sentido en que una filosofía se considera tal. ¿En qué convergen los realismos y en qué se diferencian? El vector común que puede rastrearse de los principales realismos contemporáneos se ha perfilado como crítica o reacción a los excesos constructivistas, ante los que tratan de recuperar la realidad para la filosofía. En lo que se diferencian, por su lado, es en qué elementos centren la crítica y cuál sea el fundamento de tales excesos, asumiendo y partiendo de diversas nociones de realidad. Compartimos, en este punto, el diagnóstico de Sierra-Lechuga y Clavero Fernández: “todos coinciden en la importancia de la ‘realidad’ pero no en la *idea* de realidad que manejan” (en prensa, p. 3).

La vía más recurrente de reivindicación de la importancia de la realidad (quizá salvando el caso del “realismo especulativo”¹³) es por medio de la *experiencia* de la misma:

lo que percibimos es inenmendable, no es posible corregirlo: la luz del sol ciega, si hay sol, y el mango de la cafetera quema, si la hemos dejado al fuego. No hay ninguna interpretación que oponer a estos hechos; las únicas alternativas son las gafas de sol y los guantes de cocina (Ferraris, 2013, p. 86).

¹³ El caso de Meillassoux es un tanto peculiar en la medida en que ha rechazado explícitamente la etiqueta de realista y la noción de realidad: “Por eso, en definitiva, prefiero describir mi filosofía como un materialismo especulativo más que como un realismo: porque recuerdo la frase de Foucault, que dijo una vez: ‘Yo soy un materialista porque no creo en la realidad’” (2014, p. 19)

En este nivel de percepción, el nivel de los hechos de la experiencia de la realidad, el constructivismo no tiene nada que decir. No cabe ni mediación, ni correlación, ni ironización, ni desobjetivación alguna en la medida en que “tenemos un contacto más profundo con la realidad que nos rodea que el que cabría esperar en cualquier descripción o atribución de sentido sobre ella que hiciéramos” (Dreyfus & Taylor, 2016, p. 124). En la experiencia la realidad se nos impone como dada. Éste ha sido el punto de anclaje realista que une a autores como Dreyfus y Taylor (2016) desde una fenomenología de la corporalidad, Harman (2002, 2010) desde una metafísica fenomenológica de los objetos y Ferraris (2013) desde un realismo experiencial (de los objetos naturales) construccionista (de los objetos sociales).

3.2. *Existencia independiente de la realidad*

Una vez asumida la reivindicación de la experiencia de realidad, no construible, muchos de los realismos proceden a dar un segundo paso en línea con el realismo antiguo¹⁴, a saber: asumir la existencia independiente de tales realidades que son experimentadas. Aunque aquí cada autor añade sus matices, resulta de especial interés la postura expuesta en el *Manifiesto del nuevo realismo* (Ferraris, 2013) por el hecho de que no trata de ser una teoría del autor “ni una específica dirección filosófica ni una *koiné* de pensamiento, sino simplemente la fotografía (que sí considero realista) de un estado de cosas” (2013, pp. 35-36). El estado de cosas al que refiere es el giro anti-posmoderno de la filosofía de las últimas décadas que comparte una preocupación común: “si abandonamos la referencia a un mundo externo estable e independiente de esquemas todo es posible” (2013, p. 87). Tal mundo externo, desde las coordenadas

¹⁴ El caso de Dreyfus y Taylor es interesante por ser de los pocos que no dan estrictamente este segundo paso salvo por vía fenomenológica: “la determinación de los objetos depende de nosotros, pero también que solo podemos determinarlos si nos hallamos ante una realidad que es verdaderamente independiente” (2016, p. 223). Para los autores, pese a querer recuperar el realismo, “el debate sobre realismo y antirrealismo [...] tiene sentido solo desde una perspectiva mediacional. Pero no lo tiene si nos liberamos de esa óptica, como Heidegger y Merleau-Ponty hicieron” (2016, p. 101).

del nuevo realismo, existe independientemente de nuestro conocerlas. En este sentido es en el que sostiene que la ontología ha de ser independiente de la epistemología¹⁵. El objetivo frente al constructivismo es “hipotetizar que la independencia del objeto respecto de los esquemas conceptuales del sujeto (o de la epistemología en general) constituya un criterio de objetividad aún más fuerte” (2013, p. 111). Para hacer efectiva tal hipótesis en la que se muestre lo externo como existencia independiente recurre a los objetos naturales, cuyo ser (ontología) no depende en modo alguno de nuestro conocerlos (epistemología):

para sostener que las montañas y los ríos son como son porque hay hombres que tienen los sentidos de un cierto modo, y porque hay categorías de un cierto tipo, se necesita mucho valor. En efecto, montañas y ríos son lo que son por su cuenta. [...] Para un castor —podemos tener una razonable certeza de ello— las hipotecas y los divorcios no existen, mientras sí existen —¿cómo no!?— las montañas y los lagos (2013, pp. 111-112).

Se presupone, por tanto, una división ontológica radical entre los *objetos naturales* (de los que tenemos experiencia, son realidades externas que preceden a los esquemas conceptuales y a los órganos perceptivos) y los *objetos sociales* (construidos según nuestros esquemas conceptuales, necesidades, usos...). El error garrafal del constructivismo ha sido fundir tanto la epistemología con la ontología (falacia ser-saber: lo que sabemos es lo que hay) como la realidad natural con la realidad social (las realidades son dependientes de nuestros esquemas conceptuales). Ante tal error, el nuevo de realismo ha de “mantener con firmeza el hecho de que haya un núcleo inenmendable del ser y de la experiencia que se da en completa independencia de los esquemas conceptuales y del saber” (2013, p. 117). El realismo que se defiende, por tanto, está estrictamente ligado al carácter de independencia e inenmendabilidad de las cosas reales que se dan en la experiencia.

¹⁵ Este punto puede ser polémico en la medida en que en la obra se admite que “la ontología no existe nunca sin epistemología” (Ferraris, 2013, p. 83). No obstante, también se admite que la maniobra teórica del nuevo realismo consiste “precisamente en subrayar en cuáles y en cuántos modos ontología y epistemología se distinguen” (Ferraris, 2013, p. 84).

Quizá cabría la salvedad del ‘realismo especulativo’ y de algunas formas de ‘realismo crítico’. Como defensor del realismo crítico, A. Diéguez (2006) presenta algunas tesis que contrastan con la versiones clásicas del realismo: evita, en todo momento, comprometerse con el sustancialismo de ningún objeto natural; en cambio, sí admite que los realistas críticos tienen “buenas razones para postular la existencia de un mundo independiente de la mente. Esta existencia no se asume como artículo de fe o como algo demostrado, sino como proponía Max Planck, a modo de hipótesis de trabajo” (2006, p. 10). Las buenas razones, por tanto, pueden cambiar; habrán de ir verificándose. En un sentido similar sostiene Brasier que la mente accede a la realidad independiente no por medio de la experiencia, sino más bien *a posteriori*, tras un proceso racional que involucra a la ciencia y a la filosofía (Brassier, 2007). En estos casos, la realidad no es tanto algo de lo que se parte como algo a lo que se llega, que depende estrictamente de la metodología que se utilice para la contrastación o falsación (científica o filosófica) de que tal existencia independiente de las cosas sea efectiva. Los presupuestos que se ponen en juego no conciernen tanto al carácter mismo de la realidad sino a la relación entre tal realidad y nuestro modo de conocerla. En estos casos, que seguramente no sean los más representativos, la confrontación no es tan fuerte con el constructivismo. Por ello no son los más relevantes para el problema que aquí nos planteamos, pero sí lo son para delimitar el tipo de realismo que es legítimo defender.

4. Noología realista de Zubiri: más acá de los ‘realismos’ y del constructivismo

4.1. Corrección noológica: Zubiri más acá de los ‘realismos’

La filosofía de Zubiri tiene un marcado carácter realista al menos en el sentido de que la realidad ocupa un lugar primordial en toda su obra. De ahí el consenso en asumir que su filosofía es un tipo de realismo (Conill, 2018; Ferraz, 1995; Gracia, 2017, 2019; Nicolás & Linares-Peralta, 2021; Sierra-Lechuga, 2022; Vargas, 2018; Villa Sánchez,

2020)¹⁶. A pesar de ello, tanto el realismo antiguo como el realismo crítico han sido exhaustivamente criticados por Zubiri a lo largo de toda su obra (Nicolás, 2021): no ha mencionado el realismo más que para remarcar sus insuficiencias. Lo que se trata aquí es de actualizar esta crítica aplicada a los ‘realismos’ que se han abordado en el apartado anterior.

Zubiri califica el realismo antiguo de “insostenible como punto de partida de una filosofía” (CU1, p. 509) porque “yo no me encuentro dentro de mí con la cosa real, sino con el acto de percibirla” (CU1, p. 508). Sentenciará más tarde con mayor claridad la que podríamos decir que es la síntesis de su postura frente al realismo antiguo, a saber: que “no se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido ‘queda’ en la aprehensión misma” (ISIR, p. 57-58). Esta crítica afecta a los nuevos ‘realismos’ en la medida en que defienden la existencia independiente de la realidad, obviando el aporte fenomenológico según el cual “no basta con que las cosas sean reales para que constituyan y nos planteen un problema. Es menester que se presenten en una cierta forma para que lo haya” (SR66, p. 11). Hablar de la existencia de tales cosas (y más aún, afirmarla) sin pasar previamente por el análisis del acto en el que se dan es partir de una hipótesis injustificada para la filosofía. “Toda metafísica de la realidad como existente y como poseedora de notas propias (lo real en tanto real) ha de fundarse inexorablemente en la formalidad misma de realidad” (ISIR, p. 183). Habida cuenta de ello, podríamos concluir que la crítica noológica de los nuevos realismos va dirigida a la idea de que los objetos naturales sean realidades externas, independientes e inenmendables, sumada a la que insiste que en la experiencia se parte de un contacto con realidades independientes. La insuficiencia de esta postura se hace patente en carácter de hipótesis de tal aseveración. De partida, no está justificado que esas cosas con las que entro en contacto existan tal y como las percibo con independencia del hecho de mi percibirlas, del acto de aprehensión. Lo primero, a nivel estructural, es que tales cosas estén o no presentes

¹⁶ Ciertamente hay diferencias de matices entre las diversas lecturas de la filosofía de Zubiri como un realismo, todos concernientes al papel que se le conceda a la noología dentro de la metafísica Zubiriana. Para una mayor profundización en este debate, véase Nicolás y Linares (2021) y Trujillo Cañellas (2022).

en una intelección. Otra cosa será el carácter (independiente, ‘de suyo’) con el que las cosas precisamente se presentan a la inteligencia humana. Estas cosas que se presentan a la inteligencia acaban por constituir la experiencia humana, donde ya el logos diferencia unos contenidos de otros. Pues bien, en tal experiencia, que las cosas sean independientes es, en todo caso, una teoría o bien una hipótesis que ha de contrastarse para ser teorizada. Se contraste o no tal hipótesis, no es ni puede ser en ningún caso el punto de partida de una filosofía.

Quizá este último punto se vislumbre mejor con la crítica que Zubiri vierte sobre el realismo crítico, muy aplicable, por cierto, a las formas del ‘realismo especulativo’ (Brassier, 2007; Meillassoux, 2006). El déficit que el filósofo vasco detectaba es la asunción de partida de que “el problema del conocimiento surge en la afirmación de poner en relación todo el mundo inmanente con otro de fuera” (CU1, p. 513). La respuesta es rotunda: “No puede comenzar el conocimiento por una relación de un sujeto con un objeto” (CU1, p. 515). Esto es, sin más, un supuesto no justificado según el cual “la existencia de un mundo ‘exterior’ es algo ‘añadido’ a la existencia del sujeto” (NHD, p. 421). A juicio de Zubiri, tal supuesto es “no solamente algo insuficiente, sino más bien inútil” (NHD, p. 420). La justificación de los realistas críticos, según piensa Zubiri, era que “si se aplica el principio de causalidad al decurso de las impresiones, por él llegamos a concebir la existencia del mundo real” (SR66, p. 36). Ahora bien, ¿acaso tales impresiones no son reales? En caso negativo, el realista crítico habría de explicar “cómo con impresiones, que no son reales, haya principio de causalidad ninguno que pueda llegar a una realidad” (SR66, p. 36). Esto afecta directamente al realismo especulativo en la medida en que sostienen que la realidad (entendida como algo necesario y absoluto) es algo a lo que se llega especulativamente (mediante la ciencia y la filosofía) tras un complejo procedimiento racional (Brassier, 2007; Castro, 2018, p. 148). Desde la perspectiva de Zubiri, tal concepción de la realidad es parcial y, por ende, insostenible si se entiende de manera restrictiva. El modo de ‘acceso’ a la realidad es precisamente no consistir en una ‘acceso’, sino en mera impresión: estamos ya implantados en la realidad. Por tanto, “no se trata de un razonamiento sino de una presentación inmediata en impresión” (SR66, p. 36), siendo la realidad misma la que nos remite físicamente a especular

sobre ella o a contrastar la existencia de las cosas. En definitiva, se trata de que “inteligencia y realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (ISIR, p. 10). Es el único *faktum* del que cabe partir. Asumir o suponer la primacía de una sobre la otra es cuestión de hipótesis que, como punto de partida de una filosofía, no están justificadas. Con estas correcciones noológicas al realismo, cabe reivindicar el valor de la experiencia de la realidad y una suerte de realismo sin por ello asumir de partida la existencia independiente de las realidades. Esto evita, en buena medida, los excesos realistas que se presentan como reacción a la hermenéutica, a la posmodernidad y al constructivismo.

4.2. Corrección realista: Zubiri más acá del constructivismo

Desde la filosofía de Zubiri también se pueden afrontar los excesos constructivistas por vía de una reivindicación de la experiencia, a la que se le impone la realidad. No obstante, a diferencia de los nuevos ‘realismos’, ello no irá ligado (como bien acabamos de mostrar) a la tesis clásica sobre la existencia independiente de las realidades. Esta es una de las especificidades propias de su “noología realista” de Zubiri¹⁷. Lo primero que cabe decir es que, desde la perspectiva fenomenológica en la que se enmarca la noología, tanto el constructivismo como el realismo son teorías. Como tales, podrán ser puestas a prueba y ser verificadas, contrastadas o falsadas según diversos contextos, ámbitos de estudio, comunidades científicas... En definitiva, son teorías más o menos verdaderas que, por ende, son de partida discutibles. Sin embargo, desde la noología se trata de atender al modo en que las cosas se presentan a la inteligencia humana, pues solo en el análisis de tal acto podremos describir el momento formal en el que la realidad se aprehende (ISIR). En la medida en que ese momento formal se da irrefragablemente como momento de partida de toda ulterior logificación (ILG) o racionalización (IRAZ), la filosofía no puede sino hacerse cargo de él

¹⁷ Entiéndase bajo tal denominación la interpretación de la filosofía de Zubiri como un tipo peculiar de realismo cuyo punto de partida es la noología expuesta en *Inteligencia sentiente* bajo la que cabe integrar los elementos tanto fenomenológicos como metafísicos (Nicolás & Linares-Peralta, 2021).

analíticamente antes de disputar unas teorías frente a otras. En palabras de Pintor-Ramos:

La intelección no puede más que analizarse por sus actos. Esto no es ni realista ni idealista: es el único modo en que se puede describir cómo se da la realidad, que es el punto de partida ineludible para profundizar en qué sea la realidad en cuanto tal” (2006, p. 123).

Ello hace de la experiencia, fundada en tal momento aprehensivo, un ámbito en cierta medida disponible. La disponibilidad, por supuesto, no será completa en tanto que siempre caben nuevos análisis del acto de aprehensión. No obstante, en ningún caso será un ámbito de mero arrojo o ante el que no quepa decir nada, es decir, puramente contingente e indisponible. Asumido esto, la idea hermenéutica de la indisponibilidad de la experiencia ha de ser desechada o, al menos, matizada.

Cabe remarcar que el hecho de partir de un análisis del acto de aprehensión no significa que todo el contenido al que accedemos sea puesto *por* la aprehensión. Más bien, se trata de remitirnos a cómo se dan tales contenidos *en* la aprehensión: la realidad no es puesta, sino impuesta; no hay posición sino imposición. Ese es justo el carácter en que las cosas quedan como reales en la aprehensión humana. Y ello no depende de nuestros esquemas conceptuales, sino que, más bien al contrario, son nuestros esquemas conceptuales los que se configuran según el modo en que nos hacemos cargo de las realidades que se nos imponen¹⁸. Los esquemas conceptuales son modalizaciones ulteriores de aquella aprehensión primordial de realidad (ILG). Es en este sentido en el que Zubiri se sitúa ‘más acá’ del constructivismo, el cual queda limitado al plano del logos.

Ciertamente, Zubiri admite un construccionismo radical en el nivel de formación del campo de realidad, pues entiende que en la diferenciación del contenido se pone en juego el logos mediante la libre creación.

¹⁸ Ello se muestra palmariamente en los análisis antropológicos. Para un exhaustivo análisis de la singularidad del ser humano como especie por su distinto modo de habérselas con las cosas (en tanto que realidades) véase Beorlegui (2011) donde aborda los ámbitos bioquímico y genético, anatómico-morfológico, embriológico-on-togenético y comportamental.

De hecho, “lo único no construido es la formalidad de realidad, [...] los contenidos están siempre mediados y por consiguiente están contruidos” (Gracia, 2017, p. 289). La marcha de la inteligencia consiste precisamente en una constante determinación de contenidos. No obstante, la posibilidad constructiva tiene una condición y límite formal que es crucial: el modo en que queda la realidad, es decir, la formalidad de realidad. Incluso el rodeo por la irrealidad se funda en la realidad. Toda reactualización se fundamenta estructuralmente en la actualización primaria de realidad: “la formalidad es en Zubiri el momento invariante, en tanto que el contenido es el momento progrediente. Sin el momento invariante, no podría variar el progrediente” (Gracia, 2017, p. 302). Así, la construcción de los contenidos en Zubiri no es mera adaptación a esquemas conceptuales (crítica de los ‘realismos’) sino más bien ‘realización’, en el sentido de realizar tal o cual contenido compactamente dado en aprehensión primordial, sea por libre creación en el caso de la simple aprehensión, sea por afirmación en el caso de juicio (Gracia, 2017, p. 304). Por tanto, en el análisis del acto de aprehensión los esquemas conceptuales (categorías racionales, lenguaje, etc.) no son más que herramientas, tecnologías para refinar la descripción, pero en ningún caso configuran ni afectan al momento formal de la aprehensión de realidad. Esto, desde una perspectiva plenamente construccionista, sería inasumible.

Además de lo dicho, cabe recordar que aprehensión primordial y logos no son sino dos modos de un acto unitario, y, por ende, la formalidad ya involucra (si bien de un modo compacto) un contenido que el logos ha de diferenciar (ISIR, p. 266). La diferencia de ambos modos estriba en las dimensiones que actualizan: la aprehensión primordial lo que es la ‘realidad’ de una cosa, el logos lo que tal cosa es ‘en realidad’ en respectividad con otras cosas reales (ISIR, p. 254). Efectivamente, sin el carácter de ‘realidad’ de las cosas impuestas en aprehensión sería imposible que construyéramos un campo de lo que las cosas son ‘en realidad’. Este es el anclaje realista de Zubiri que, asumiendo el horizonte de la facticidad tanto fenomenológico como hermenéutico (Conill, 2023), le permite tener un tanto un asidero de fundamentación como una diferenciación clara entre el plano de la realidad y el plano de la interpretación-construcción. Ello supone reivindicar una filosofía

realista que, en un cierto sentido, mantenga al margen los excesos construccionistas de la hermenéutica no normativa. En la superación realista de estas dos vías (la desfundamentadora y la constructivista radical) la filosofía de Zubiri abre un amplio abanico de alternativas con las que enfrentarse al fenómeno de la posverdad. Queden aquí simplemente apuntadas dos de las alternativas con mayor potencial:

- 1) La recuperación del plano experiencial cotidiano. Desde Zubiri se puede entender la experiencia como la instancia a la que hemos de apelar ante los discursos posverdaderos. En la lógica posverdadera (pretendidamente trivalente), emitir discursos verdaderos no convence y, lo que es peor, puede ser contraproducente. Lo mismo ocurre con la aportación de datos empíricos para desmentir un discurso posverdadero. La vía de la argumentación (vía lógica) está viciada, con lo que se muestra mucho más efectiva la vía de la experiencia (vía física). En tal contexto, acudir a dimensiones en las que tenemos experiencia de la verdad y de la realidad (la historia, la ciencia, las situaciones límite), en la medida en que se presentan inapelablemente, puede ser una vía muy fructífera para presentar respuestas directas a los discursos posverdaderos (Grondin, 2004; Nicolás, 2019).
- 2) La búsqueda de baremos de interpretación. El fenómeno de la posverdad se hace fuerte asumida la idea de que no hay interpretaciones más válidas que otras, ante las que cabe ofrecer ‘verdades alternativas’ cuya fuerza radica en su carácter ‘alternativo’. A este carácter cabe oponer baremos bajo los cuales no toda alternativa sea posible. Desde Zubiri, la alteridad de realidad puede presentarse como baremo interpretativo tanto desde su punto de partida (la realidad puede decirse de muchas maneras, pero no de cualquiera) como a su punto de llegada (la realidad puede comprobarse de muchos modos, pero no de cualquiera).

Ambas alternativas son aún tareas pendientes tanto para la búsqueda de alternativas a la posverdad como para futuras proyecciones de la filosofía de Zubiri.

5. Conclusiones

En respuesta a la pregunta que se planteaba al principio la conclusión principal es que en un contexto de posverdad cabe defender la noología realista de Zubiri como forma peculiar de realismo que salvaguarda a la hermenéutica de los excesos constructivistas a la vez que corrige a los ‘realismos’ de sus excesos realistas. De un lado, limita y condiciona estructuralmente las vías hacia una interpretación no normativa de la hermenéutica, la cual es la culpable de los excesos desfundamentadores y constructivistas que han contribuido a una desvaloración de la verdad y de la realidad (contexto posverdadero). De otro lado, asume el punto de partida fenomenológico-hermenéutico del horizonte de facticidad, que pone serias trabas a la presuposición de la existencia independiente de la realidad en la que caen algunos de los ‘realismos’ contemporáneos. Con ello, la noología realista de Zubiri se erige como una postura que hace posible una hermenéutica con posibilidades normativas y de fundamentación, al tiempo que refina un tipo de realismo cuya base es la fenomenología-hermenéutica, concediendo a cada corriente su parte de razón y criticando sus insuficiencias. Desde tal soporte filosófico, se abren alternativas al fenómeno de la posverdad de enorme potencial crítico para futuras investigaciones tales como la recuperación del plano experiencial cotidiano o la búsqueda de baremos de interpretación.

6. Bibliografía

Arias-Maldonado, M. (2020). A Genealogy for Post-Truth Democracies: Philosophy, Affects, Technology. *Communication & Society*, 33(2), 65-78. <https://doi.org/10.15581/003.33.2.65-78>

- Beorlegui, C. (2011). La singularidad del ser humano como animal bio-cultural. *Revista Realidad*, 129, 443-480. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i129.3263>
- Brahms, Y. (2020). *Philosophy of Post-Truth* [Research Report]. Institute for National Security Studies. https://www.inss.org.il/publication/philosophy-of-post-truth/#_ednref12
- Brassier, R. (2007). *Nihil Unbound*. Palgrave Macmillan.
- Bunge, M. (2006). *Chasing Reality: Strife over Realism*. University of Toronto Press.
- Cadwalladr, C. (2017, febrero 12). Interview with Daniel Dennet: ‘I begrudge every hour I have to spend worrying about politics’. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>
- Castro, E. (2018). *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI* [Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51271/1/T40886.pdf>
- Conill, J. (2018). Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri. *Isegoría*, 58, 271-286.
- Conill, J. (2023). ¿Cómo afecta la posverdad a los planos de la aprehensión primordial, del logos y de la razón? En J.A. Nicolás y R. Linares (Eds.), *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ápeiron.
- Diéguez, A. (1998). *Realismo científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Universidad de Málaga.
- Diéguez, A. (2006). Ortega y Marías, críticos del realismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, 12/13, 131-152.
- Dreyfus, H., & Taylor, C. (2016). *Recuperar el realismo* (J. Carabante, Trad.). Ediciones RIALP.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Editorial Biblioteca Nueva, S.L. <http://www.digitaliapublishing.com/a/27717/>
- Ferraris, M. (2018). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza Editorial.
- Ferraz, A. (1995). *Zubiri: El realismo radical*. Ediciones Pedagógicas.
- Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y Método*. Sígueme.

- García-Marzá, D. (2021). Posverdad. En J. Pizzi & M. S. Cenci (Eds.), *Glosario de patologías sociales* (pp. 199-211). UFPel.
- Gómez Delgado, J. M. (2015). *La realidad del sentido. Interpretación, normatividad y fenomenología en Heidegger y Zubiri*. Comares.
- Gómez Delgado, J. M., & Nicolás, J. A. (2015). Hermenéutica y normatividad en Heidegger. *Diálogo Filosófico*, 91, 4-37.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela.
- Gracia, D. (2019). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Triacastela.
- Grondin, J. (2004). El legado de Gadamer. En J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, & J. F. Zúñiga (Eds.), *El legado de Gadamer* (pp. 13-23). Editorial de Granada.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Harman, G. (2010). *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Zer0 Books - John Hunt Publishing.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Alianza.
- Heidegger, M. (2020). *Ser y Tiempo* (3ª Edición). Trotta.
- Higgins, K. (2016). Post-truth: A guide for the perplexed. *Nature (London)*, 540(7631), 9. <https://doi.org/10.1038/540009a>
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Keyes, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. St. Martin Press.
- Linares-Peralta, R. (2021). *Dimensión filosófica de la posverdad*. Universidad de Granada; Trabajo Fin de Máster. 10.30827/Digibug.72129
- Linares-Peralta, R. (en prensa). Iniciación y especialización en el fenómeno posverdad. Una guía bibliográfica. En J. A. Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Posverdad*. Comares.
- Liotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra.
- Matthew d'Ancona. (2017). *Post truth: The new war on truth and how to fight back*. Ebury Press. <https://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9781473551923>

- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11483.001.0001>
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2014). *Time Without Becoming*.
- Nicolás, J. A. (2003). Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna. *Realidad*, 96, 765-788. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i96.3942>
- Nicolás, J. A. (2013). La crítica filosófica y sus fuentes. *Diálogo Filosófico*, 85, 4-35.
- Nicolás, J. A. (2019). Posverdad: Cartografía de un fenómeno complejo. *Diálogo filosófico*, 35(105), 302-340.
- Nicolás, J. A. (2021). La crítica a los realismos desde la noología realista zubiriana. En A. Pintor Ramos, M. Lida Mollo, C. Sierra-Lechuga, & A. González (Eds.), *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia* (pp. 205-231). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- Nicolás, J. A., y Linares-Peralta, R. (2021). La noología realista de Xavier Zubiri. *Gazeta de Antropología*, 37(3). <http://hdl.handle.net/10481/70187>
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)* (Sánchez Meca, Diego). Tecnos.
- Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia.
- Putnam, H. (1992). *Renewing Philosophy*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press.
- Sierra-Lechuga, C. (2022). Reología y realidad: El problema de los realismos. *Revista de Filosofía Fundamental*, 0, 169-234.
- Sierra-Lechuga, C., & Clavero, I. (en prensa). Reología, un realismo nuevo. En *Entre realismos*. Universidad Iberoamericana.
- Trujillo Cañellas, G. (2022). Una tarea por hacer, una nueva lectura zubiriana. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 27(3), 41-59. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i3.13785>
- Vargas, E. (2018). El “realismo científico” a la luz de Xavier Zubiri. *Ideas y Valores*, 67(167), 177-198. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.59450>

- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad* (p. 160). Gedisa. <http://digital.casalini.it/9788497845724>
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*. Herder.
- Vattimo, G., & Rovatti, P. A. (Eds.). (1988). *El pensamiento débil*. Cátedra.
- Villa Sánchez, J. A. (Ed.). (2020). *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Itaca.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1994). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2007). *Cursos universitarios I*. Alianza Editorial.