

ÁPEIRON. ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

2023

ZUBIRI EN TIEMPOS DE POSVERDAD

Número monográfico

editado por

Juan-Antonio Nicolás - Raúl Linares-Peralta

ÍNDICE

Presentación. Zubiri en tiempos de posverdad

Juan Antonio Nicolás y Raúl Linares-Peralta

Lista de abreviaturas

I. REINTERPRETANDO A ZUBIRI

Elementos y principios

Diego Gracia

Génesis de la idea de inteligencia en Zubiri (I). ¿Inteligencia sin situación histórica ni existencia?

Ángel González

Un modo de entender lo real desde Zubiri para comprender lo humano: más cercano a Lacan y más lejos de Meillasoux

Ricardo Espinoza Lolas

El surgimiento de la realidad. Zubiri antes de su encuentro con Heidegger

Antonio González

Ἡ οὐδὸς πέφυκε, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea

Carlos Sierra-Lechuga

II. ZUBIRI ANTE LA POSVERDAD

Estructura de la posverdad y su condición de posibilidad en la verdad real

Víctor Tirado San Juan

Los ‘hechos alternativos’ desde la noología de Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez

The relationship between Artificial Intelligent and Post-Truth in light of Zubiri’s noology

Thomas Fowler

¿Cómo afecta la posverdad a los planos de la aprehensión primordial, del logos y de la razón?

Jesús Conill

Hermenéutica, posverdad y 'realismos'. Un enfoque desde Zubiri

Raúl Linares-Peralta

Contra la *posverdad*. La idea de verdad en la filosofía de X. Zubiri

Jesús Ramírez Voss

Posverdad en contextos de guerra

Juan-Antonio Nicolás y Albert Juliá-Espases

Los valores espirituales y su enseñanza en un mundo posverdadero

Carlos Pose

Educación en la verdad en tiempos de posverdad desde Zubiri: una propuesta para la teoría de la educación

Juan Diego Hernández Albarracín, Sheila Parra Gómez y Marc Pallarés Piquer

Lista de participantes

PRESENTACIÓN
ZUBIRI EN TIEMPOS DE POSVERDAD

PRESENTATION
ZUBIRI IN POST-TRUTH TIMES

Juan-Antonio Nicolás
Universidad de Granada
jnicolas@ugr.es

Raúl Linares-Peralta
Universidad de Granada
raullinares@ugr.es

La reciente publicación en tres volúmenes del curso completo sobre *Filosofía primera (1952-1953)*, así como el curso sobre *Ciencia y realidad (1945-1946)* son un paso importante en lo que respecta a la labor de edición y publicación de las obras completas de Xavier Zubiri, compuesta hasta el momento de un total de treinta y tres volúmenes¹. Ello supone que, a día de hoy, la práctica totalidad de los cursos y obras zubirianos están ya a disposición de la comunidad investigadora y del público interesado. Este hecho marca un hito para los estudiosos de Zubiri en la medida en que se abren nuevos horizontes en torno a la lectura y desarrollo de su pensamiento, hasta el punto de poder constatar que estamos en una nueva etapa de la investigación sobre Zubiri: una etapa no sólo de interpretación sino sobre todo de explotación de su pensamiento. Por supuesto, ello no supone dejar de lado nuevos estudios acerca de la filosofía misma de Zubiri. De hecho, se hace necesario investigar y discutir las posibilidades de vertebración de la filosofía zubiriana como un *corpus* sistemático dadas las novedades incipientes en las últimas publicaciones. Pero, además, cada vez se hace más imprescindible desarrollar su pensamiento en búsqueda de una aplicación a los problemas filosóficos que presenta nuestra sociedad, pasados ya cuarenta años de la última publicación en vida de Zubiri.

El presente monográfico *Zubiri en tiempos de posverdad* pretende cumplir ambas necesidades ofreciendo, por un lado, estudios en los que se reinterpreta y desarrolla la filosofía de Zubiri y, por otro, estudios en los que se aborda el novedoso fenómeno de la

¹ Contando la próxima sustitución de *Sobre el hombre*, “que quedará obsoleto cuando sus contenidos sean publicados en su contexto original, en forma de cursos” (Fundación Zubiri).

posverdad presentando análisis y alternativas desde su filosofía. Siendo así, este número monográfico se divide en dos secciones.

I. Reinterpretando a Zubiri. En esta sección se incluyen tres tipos de estudios de diversa índole. En primer lugar, aquellos estudios que podríamos denominar “intrazubirianos” en la medida en que analizan cuestiones propias de la misma obra de Zubiri. Ahí estarían el artículo de Diego Gracia “Elementos y principios”, en el que analiza el papel de estas dos categorías para sopesar la evolución intelectual de Zubiri; y el artículo de Ángel González “Génesis de la idea de inteligencia en Zubiri (I). ¿Inteligencia sin situación histórica ni existencia?” donde explora y discute el origen del concepto de inteligencia. En segundo lugar, incluimos aquellos estudios que ofrecen aportaciones novedosas sobre relación de Zubiri con otros filósofos. A ello se han dedicado Ricardo Espinoza con “Un modo de entender lo real desde Zubiri para comprender lo humano: más cercano a Lacan y más lejos de Meillasoux” y Antonio González con “El surgimiento de la realidad. Zubiri antes de su encuentro con Heidegger”. En tercer lugar, incorporamos una de las reinterpretaciones de Zubiri de actual vigencia, a saber, la reología que defiende Carlos Sierra-Lechuga, que en su artículo “*H* οδός πέφυκε, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea” expone los antecedentes y potencialidad de la filosofía zubiriana como representante de la vía física.

II. Zubiri ante la posverdad. En esta sección se presentan análisis de la posverdad y se profundiza en la búsqueda de alternativas ante tal fenómeno desde la filosofía de Zubiri. Con tal objetivo, Víctor M. Tirado analiza la “Estructura de la ‘posverdad’ y sus condiciones de posibilidad en la verdad real”, que aborda desde qué sea propiamente posverdad hasta una reconsideración desde la noción de verdad práctica desde el punto de vista de Zubiri. Por su lado, José Alfonso Villa presenta un análisis más específico sobre cómo entender “Los ‘hechos alternativos’ desde la noología de Zubiri”, ofreciendo claves tanto para situar este problema posverdadero como para pensar acerca de la noología zubiriana. En otro de los análisis específicos de los problemas que presenta la posverdad, Thomas Fowler aborda “La relación entre la Inteligencia Artificial y la posverdad a la luz de la noología de Zubiri”, analizando cómo la IA afecta a la posverdad en la percepción de la realidad y en la distorsión de tales percepciones en óptica zubiriana. Jesús Conil, a continuación, responde exhaustivamente a la siguiente cuestión: “¿Cómo afecta la posverdad a los planos de la aprehensión primordial, del logos y de la razón?” Para ello, rastrea la presencia de verdad y posverdad en cada uno de los estratos del

análisis noológico de Zubiri. Raúl Linares-Peralta, en “Hermenéutica, posverdad y ‘realismos’. Un enfoque desde Zubiri” trata de responder a la pregunta: ¿qué realismo cabe defender filosóficamente en un contexto de posverdad? Para ello, propone la noología realista de Zubiri en el marco del debate entre la hermenéutica y los ‘realismos’ contemporáneos. Por su parte, Juan Antonio Nicolás y Albert Juliá-Espases abordan el problema del funcionamiento de la verdad en contextos bélicos. La concepción de la verdad y el papel de la mentira adquieren significados diferentes de los que habitualmente tienen en la vida cotidiana o en la ciencia. Por último, presentamos una serie de estudios a modo de alternativas: en primer lugar, Jesús Ramírez se sitúa “Contra la *posverdad*. La idea de verdad en la filosofía de X. Zubiri”, fundamentalmente ofreciendo respuestas a las nociones de falsedad, apariencia y bulo desde la verdad real; Carlos Pose, en su análisis sobre “Los valores espirituales y su enseñanza en un mundo posverdadero”, presenta como alternativa a la posverdad la reivindicación de los valores de verdad, bondad y fruición de realidad desde la perspectiva zubiriana; para cerrar, Juan Diego Hernández, Sheila Parra y Marc Pallarés plantean como alternativa “Educar en la verdad en tiempos de posverdad desde Zubiri: una propuesta para la teoría de la educación”. En este último estudio, por tanto, se trata también de una aplicación de las categorías de Zubiri a la pedagogía contemporánea, que también ha de afrontar retos relacionados con la posverdad.

*

El presente volumen ha sido resultado de la colaboración de muchos profesores e investigadores a los que hay que agradecer especialmente su colaboración y su esfuerzo reflexivo. Hemos tenido la suerte de poder contar con figuras de primer nivel en las investigaciones sobre Xavier Zubiri, tanto del ámbito nacional como del internacional. Por supuesto, también agradecemos a la dirección de la revista *Ápeiron. Estudios de filosofía* el encargo realizado de un número monográfico sobre el pensamiento de Xavier Zubiri. Esperamos que este monográfico sea una contribución fructífera tanto para desarrollar los planteamientos de Zubiri como para los análisis filosóficos del novedoso fenómeno de la posverdad.

Los editores

LISTA DE ABREVIATURAS

- CIREA – Zubiri, X. (2020). *Ciencia y realidad (1945-1946)*. Alianza Editorial.
- CLFCI – Zubiri, X. (2009). *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Alianza Editorial.
- CU1 – Zubiri, X. (2007). *Cursos Universitarios, vol. 1*. Alianza Editorial.
- ED68 – Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial.
- EMN – Zubiri, X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Alianza Editorial.
- EMET – Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Alianza Editorial.
- ETM – Zubiri, X. (2008). *Espacio tiempo, materia. Nueva edición*. Alianza Editorial.
- HD2 – Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios. Nueva edición*. Alianza Editorial.
- HRI – Zubiri, X. (2005). *El hombre, lo real y lo irreal*. Alianza Editorial.
- HVER – Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial.
- ILG – Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.
- IRAZ – Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.
- ISIR – Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.
- NHD – Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.
- PEES – Zubiri, X. (1995). *Primeros escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial.
- PFMO – Zubiri, X. (1995). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial.
- SE62 – Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- SHOM – Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- SR66 – Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Alianza Editorial.
- SRL – Zubiri, X. (2017). *Sobre la religión*. Alianza Editorial.
- SPFOE – Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza Editorial.

TDSH – Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial.

I. REINTERPRETANDO A ZUBIRI

ELEMENTOS Y PRINCIPIOS

ELEMENTS AND PRINCIPLES

DIEGO GRACIA

Director de la Fundación Xavier Zubiri

Resumen: La reciente publicación del primer curso oral impartido por Zubiri tras su abandono de la Universidad, *Ciencia y realidad*, de 1945-46, permite identificar algunas claves que resultan importantes para la interpretación de todo su pensamiento. Tal es lo que sucede con los términos “elemento” y “principio”, que sometemos a análisis. El estudio diacrónico de estos términos en la obra de Zubiri permite identificar un primer periodo en el que coexisten ambos, pero con una clara preponderancia del segundo, otro en el que la categoría de elemento cobra un relieve especial, y el tercero y último en el que de nuevo la categoría de principio pasa a primer término, aunque sin anular completamente a la otra. Tomando como hilo conductor ambos términos, puede seguirse la evolución intelectual de Zubiri y aclarar algunas de las variaciones de su pensamiento a lo largo del tiempo.

Palabras clave: Zubiri, Filosofía española, Siglo XX, Metafísica, Ciencia y realidad.

Abstract: The recent publication of the first oral course taught by Zubiri after his retirement from the University, *Science and reality*, in 1945-46, allows us to identify some important keys for the interpretation of all his thought. Such is what happens with the terms “element” and “principle”, which we submit to analysis. The diachronic study of these terms in Zubiri's work allows us to identify a first period in which both coexist, but with a clear preponderance of the second over the first, another in which the category of element takes on special importance, and the third and last in which the category of principle comes to the fore, although without completely annulling the other. Taking both terms as a guiding thread, Zubiri's intellectual evolution can be followed and some of the variations in his thought over time can be clarified.

Keywords: Zubiri, Spanish philosophy, 20th century, Metaphysics, Science and Reality.

1. Zubiri, 1945

La publicación reciente de algunos de los cursos impartidos por Zubiri en las décadas de los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo, aporta elementos nuevos que obligan a matizar unas veces y a rectificar otras interpretaciones de su pensamiento que hasta ahora pasaban por evidentes e indiscutibles.

El primero de los cursos privados impartido por Zubiri tras la Guerra Civil se tituló *Ciencia y realidad*, y tuvo lugar durante los meses de octubre de 1945 a junio de 1946. Es un curso tan ambicioso como promete su título, analizar no las consecuencias que una ciencia particular plantea a la reflexión filosófica, sino relacionar y contrastar el estado general de la ciencia a fecha del curso con la filosofía. Se trata, pues, de un proyecto de ambición desmedida, ingente, total, como la que pocas veces se ha dado en la historia de la filosofía. Para encontrar en ésta un esfuerzo similar hay que retroceder más de dos siglos, cuando Hegel publicó en 1817 su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Zubiri explicita, ya al final del curso, su objetivo general. Y escribe: “En este intento de ver la verdad de la realidad, no hemos realizado un recorrido a través de la ciencia por pedantería, sino porque no se puede hablar de los principios de la realidad sin conocer los elementos, ni tampoco se puede hablar de los elementos sin tener una idea de los principios.” (CIREA, p. 818). Este párrafo pivota sobre dos términos, “elementos” y “principios”, que aparecen como propios, aunque quizá no exclusivos, respectivamente, de la “ciencia” y de la “filosofía”. Y ello desde sus propios orígenes. De hecho, Zubiri considera la distinción “muy vieja, del tiempo de Aristóteles” (CIREA, p. 526). “Los átomos, los electrones, las partículas elementales, las células de un organismo, son elementos de que está compuesto un edificio molecular o un organismo. La palabra ‘elemento’ alude, pues, a una realidad precisamente elemental que, en principio, o por lo menos de hecho, resulta indivisible en otros elementos inferiores. Los elementos son, pues, realidades. Cosa completamente distinta es lo que entendemos por un principio; un principio no es una realidad, ni grande ni chica, ni elemental ni compleja. Un principio representa una especie de dimensión de la realidad de quien es principio.” (CIREA, p. 526-7).

2. Elementos y principios

Aristóteles, en efecto, distinguió perfectamente entre *stoikeion* y *arché*. A definirlos dedicó los primeros capítulos del libro V de su *Metafísica*. Esa distinción recorre toda su

obra (*Gener y corr* 329 a 5; *De an* 405 b 17; *Met* 983 b 11; 989 b 30; 995 b 27; 998 a 22; 1042 a 5; 1059 b 23; 1069 a 26; 1070 a 34; 1071 a 25; 1081 a 15; 1086 a 21; 1087 a 3; 1091 a 31). En la *Física* escribe: “Todos nuestros predecesores, como constreñidos por la verdad misma, han dicho que los ‘elementos’, y lo que ellos llaman ‘principios’, son contrarios, aunque no han dado ninguna razón. Pero se diferencian entre sí al tomar unos [...] lo que es más cognoscible según el pensamiento, otros lo que es más cognoscible según la sensación.” (*Fis* 184 a 11; cf. 188 b 28-34). En una concepción estructural de la realidad como la que describe Zubiri en *Ciencia y realidad*, los elementos son los constitutivos básicos de la sustantividad, en tanto que los principios son propiedades irreductibles a otras presentes de la sustantividad como un todo. En la terminología posterior de *Sobre la esencia*, los elementos vienen a corresponder con las llamadas “propiedades elementales” y los principios con las “propiedades sistemáticas” de una sustantividad (SE62, p. 148-151). De ahí que escriba: “la aparición de nuevos elementos (*compone*) materialmente el sistema; la intromisión de nuevos principios *modifica* sus estructuras puramente formales, que es cosa completamente distinta.” (CIREA, p. 527).

En *Ciencia y realidad* Zubiri aplica esta distinción a las relaciones entre lo psíquico y lo orgánico en la realidad humana, y escribe: “el principio fisiológico (llamémosle así) y el principio psíquico no responden a dos elementos sino a dos principios” (CIREA, p. 527). Y poco después: “En cualquiera de las células elementales, de una célula nerviosa, intervienen como dos principios, pero no como dos elementos, dos principios de todas y cada una de sus funciones biológicas, desde la más elemental, que es la absorción del oxígeno, hasta la más estricta y puramente psíquica.” (CIREA, p. 528). “No es una relación del cuerpo al alma, sino que los dos componen, en cada uno de los estratos, con dominancias mayores o menores, la unidad única y exclusiva no solo del sujeto sino, además, del fenómeno biológico.” (CIREA, p. 528). El cuerpo y el alma no pueden verse como elementos sino como principios.

3. La vida como principio

Esa distinción es algo que Zubiri no refiere al caso exclusivo de la realidad humana sino que extiende a toda realidad viva. Porque el fenómeno psíquico no es solo el propio del inteligir sino también el del sentir. El sentir es también un principio y no un mero elemento, que “trasciende” todo elemento. La “vida” no es un elemento sino un principio propio de ciertas realidades, los llamados organismos vivos. “En el fenómeno de la automoción y del sentir nos encontramos con el hecho positivo en que la vida *trasciende*

del organismo; toda vida, inclusive la vegetal, en cierto modo, trasciende del organismo.” (CIREA, p. 529). El sentir no puede conceptuarse como una función “psíquica” a diferencia de otras no psíquicas o corporales. “Sentir no es de suyo una función psíquica, ver o entender, precisamente porque el sentir es la inclusión radical del organismo en la vida o de la vida en el organismo. Por esto sentir lo empleo en infinitivo, es una función que afecta a la totalidad de la vida.” (CIREA, p. 530). Y porque afecta a la totalidad, no tiene carácter elemental sino sistemático. “El sentir, como función genérica, abarca todas las estructuras del animal.” (CIREA, p. 532). El acto vital trasciende los elementos: “el acto vital, por rudimentario que sea, *trasciende* precisamente de los elementos que integran el organismo. El acto vital no es ni el cuerpo, ni el medio, ni es la interferencia del cuerpo con el medio, sino que es precisamente algo que no puede acontecer sino por la esencial implicación entre el cuerpo y el medio. La palabra ‘trascendencia’ (no la vayan a tomar en un sentido metafísico y oscuro) significa solamente que está articulado el cuerpo y el medio, y que en esa articulación consiste la trama [no “trata”, como por error dice el texto] del más elemental acto vital, y que en ese sentido trasciende del organismo, porque, evidentemente, afecta a la unidad en la que está articulado el cuerpo y el medio, y no deja que se resuelva en la dualidad de los elementos, cuerpo y medio, en que, sin embargo, se resuelve el sistema físico-químico.” (CIREA, p. 572-3). Esa “trascendencia” distingue y eleva el sentir y el pensar sobre todo el orbe de lo material. “Por ser el cerebro algo material, no puede pensar ni puede sentir.” (CIREA, p. 656). De ahí la trascendencia de ambos.

Los principios se diferencian de los elementos en que estos entran a formar parte de una sustantividad, en tanto que los principios son propiedades no de los elementos sino de la sustantividad. Los principios se fundan en los elementos, pero no están meramente “fundados” sino “fundidos” en la sustantividad como un todo (cf. CIREA, p. 581). “Lo propio de un principio cuando constituye la realidad no es actuar, los principios no actúan, actualizan, que es cosa distinta, dan actualidad.” (CIREA, p. 581). Y añade: “naturalmente que esa actualización es distinta según el tipo de estructuras materiales; no es lo mismo la actualización que se llama vegetar, sentir, pensar. Pero como quiera que sea, siempre se trata de una actualización.” (CIREA, p. 582). Y como el vegetar, sentir y pensar son actualizaciones de la vida, resulta que la vida misma consiste en actualidad (cf. CIREA, p. 582). La actualidad lo es de la sustantividad entera, pertenece a toda ella pro indiviso, y por tanto no puede identificarse con ninguno de sus elementos.

4. La inteligencia humana como principio

Esto que se dice del sentir como propiedad inherente a la vida es aplicable también al inteligir como cualidad propia de la realidad humana. Tampoco el psiquismo específicamente humano, la inteligencia, cabe conceptuarla como “elemento” sino como “principio”. “De ahí que mi sistema material sea yo, cosa que no acontecería jamás, por muy finamente que describiera yo mi realidad en términos de elemento. No se trata de inserción, no se trata de dos elementos, se trata de una plasmación de una sola realidad por un principio que lo posibilita y por un principio que lo actualiza.” (CIREA, p. 582-3). La inteligencia no puede ser conceptuada como elemento sino como principio que actualiza la realidad humana de una forma nueva e irreductible a todo lo anterior, incluidos los elementos componentes de la propia sustantividad.

Los dos elementos a que se refiere Zubiri son, sin duda, los clásicos de “cuerpo” y “alma”. Quedarse en ellos es lo propio de la visión elementarista de la realidad humana. Zubiri insiste una y otra vez que él no quiere verlos así, como elementos, algo muy frecuente en filosofía a partir, sobre todo, del cartesianismo. “El cartesianismo nos acostumbró a separar el alma del cuerpo y, por esta razón, se dice que el hombre entra en la escala zoológica. De esta manera, separa abismáticamente el hombre en cuerpo y alma, y, en segundo lugar, hace del hombre una especie de espíritu doble, el espíritu empírico que vive las vicisitudes de su vida y ese otro espíritu ‘de’ las normas éticas y morales.” (CIREA, p. 635). Todo el intento de Zubiri en el curso que estamos analizando y en los que le siguieron, fue ver el psiquismo específicamente humano como un principio de la realidad humana en su integridad, y no como un elemento. En demostrar esto centró todo su esfuerzo.

5. ¿Principio o elemento?

Pero que el psiquismo específicamente humano sea un principio de la sustantividad humana tomada como un todo, y no un mero elemento, no obsta para que haya que postular un elemento psíquico y anímico en su constitución, ya que las propiedades del psiquismo humano son por completo irreductibles a la materia. Este es un punto que Zubiri mantuvo a todo lo largo de su vida. Si bien el psiquismo humano, eso que ha llamado “el pensar”, es, analizado fenomenológicamente, un “principio”, en el orden ontológico afirma Zubiri que es preciso conceptuarlo como “elemento”. De hecho, él

nunca dejó de considerar el psiquismo específicamente humano como “elemento”, por más que se encuentre integrado en la sustantividad humana y se actualice en ella como “principio”. Esto complica el análisis de Zubiri, obligando a distinguir en él dos enfoques, uno que cabe llamar “fenomenológico”, en el que la categoría dominante es la de principio, y otro “metafísico”, que analiza el psiquismo humano en su dimensión de “elemento”.

Hemos visto antes cómo Zubiri afirmaba que el cerebro no puede pensar ni sentir. Sobre todo, no puede pensar. La trascendencia del pensar sobre la materia es para Zubiri total, una cuestión de “principio”. “La función del pensar tiene caracteres irreductibles a la materia física” (CIREA, p. 662). “El pensar en cuanto tal es formalmente irreductible a toda estructura material” (CIREA, p. 663-4), por más que constituya una unidad biológica con el resto del organismo. De ahí que haya que postularlo como “elemento”, además de como “principio”. Zubiri enfatiza la copertenencia del alma humana y el cuerpo, pero dejando claro que el psiquismo humano es un elemento claramente distinto, y por ello mismo separable, aunque no nos lo encontremos separado. Así, escribe: “La no sustantividad perfecta del aspecto psíquico del hombre hace que no se pueda existir plenamente si no es insertado en la materia. Generalmente, al hablar del compuesto humano, se dice que la verdadera realidad es el espíritu. Esto no es exacto, pues ningún ingrediente de la naturaleza humana es suficientemente esencial al hombre, sino que son necesarios todos. Ese espíritu separado, por el cual el hombre posee inmortalidad, es, a pesar de todo, deficiente, pues no es sustancia (persona) perfecta; le falta algo. Por ello, esa supervivencia del espíritu es una supervivencia espectral en la cual no puede haber vida. [...] El espíritu es algo que se refiere al cuerpo, porque es algo que le falta para constituir una sustantividad perfecta.” (CIREA, p. 784-5).

El espíritu humano aislado, por tanto, no es una sustantividad perfecta, como ha pensado gran parte de la tradición. Sustantividad no tiene más que “el compuesto humano”. Es una sustantividad, pero con varios “componentes”, uno de los cuales es el que llama “espíritu”, sin duda para evitar el término “alma”, “por el cual posee inmortalidad”. Ni que decir tiene que aquí está hablando del “espíritu” no como principio sino como elemento. Y dice que es un elemento “esencial al hombre”, por más que no sea el único. Esto es lo que Zubiri iría analizando con detalle en los cursos posteriores a *Ciencia y realidad*, y que acabó dando lugar a la construcción metafísica de *Sobre la esencia*.

6. La estructura esencial

Según ha puesto en claro Esteban Vargas, a partir de un texto del año 1948 titulado “Filosofía de los seres vivos”, Zubiri comenzó a describir la realidad humana en tres niveles de profundidad que, del más superficial al más profundo, llamó “suscitación-respuesta”, “habitud-respecto formal” y “estructura esencial”. Diez años después, en 1959, impartió un curso titulado *Cinco lecciones sobre la persona*, del que no ha visto la luz hasta el presente más que el fragmento de la primera lección que lleva por título “El hombre, realidad personal”, aparecido en *Revista de Occidente* en 1963. En él se analizan en detalle los tres estratos citados de la sustantividad humana. El último de ellos es el que constituye su “estructura esencial” (EMN, p. 55), es decir, su “esencia”. La estructura es sustantiva, pero los elementos que la compone no son sustantividades sino sustancias. Y esas sustancias son dos, o de dos tipos: “El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales” (EMN, p. 59; cf. 62). Es claro que al decir esto Zubiri está pasando del enfoque principialista al elementarista. A estos elementos constitutivos es a los que denomina “sustancias”. Y esas sustancias constituyen, no la “sustantividad”, que es unitaria y consiste en “suficiencia constitucional”, sino su “esencia”, que como tal no tiene “realidad”, porque realidad no tiene más que la sustantividad. Este es el tema que Zubiri intentó analizar en detalle en *Sobre la esencia*.

De lo anterior cabe concluir que el enfoque desde los “principios” lleva a Zubiri a elaborar la teoría de la “sustantividad”, en tanto que el enfoque desde los “elementos” le conduce a su idea de la “esencia”. Las notas elementales, precisamente porque no constituyen una sustantividad sino que son meros elementos de ella, reciben el nombre de “sustancias”. El enfoque elementarista lleva a la categoría de sustancia, y el principialista a la de sustantividad. Y la doctrina de Zubiri sobre la esencia se encuentra en el primero de esos ordenes, no en el segundo. De ahí que la esencia esté compuesta por lo que llama “notas elementales” o últimas en la línea de nota. La sustantividad tiene otras notas, como son las constitucionales, que ya no son últimas sino fundadas en las constitutivas, y que por ello tampoco esenciales, pero sí sustantivas. Zubiri reconoce que “suficiencia constitucional”, y por tanto “sustantividad”, no tienen más que las notas constitucionales, ya que son ellas las que forman “sistema” dotado de suficiencia. Las notas constitutivas o esenciales serían, pues, necesarias, pero no suficientes, razón por la cual no tendrían la capacidad de constituir “sistema” por sí mismas, limitándose a ser un “subsistema”

(SE62, pp. 192-3, 212, 264-5, 480), el de las notas infundadas o últimas en la línea de nota. Por eso las llama “notas elementales”. Con lo cual, de un análisis “principalista” se ha pasado a otro “elementarista”. Lo cual no está exento de problemas. El principal de los cuales es, sin duda, que si lo único dotado de unidad coherencial primaria es la sustantividad y no la esencia, ésta podrá contener todas las notas elementales o últimas en la línea de nota de la sustantividad, pero no todas las que son necesarias para que se constituya la sustantividad, porque en ese caso no se trataría de un mero subsistema sino de un verdadero sistema, y por tanto la propia esencia sería ya sustantiva. Las notas elementales son condición necesaria para que existencia de la sustantividad, pero no condición suficiente. Faltan otras notas, que Zubiri llama “notas sistemáticas”, que son tan esenciales como las elementales, porque sin ellas no cabe hablar de sustantividad, ni de suficiencia constitucional. Estas propiedades pueden ser “nuevas”, en el sentido de que resulten distintas de todos los elementos constituyentes de la sustantividad e irreducibles a ellos. “No está dicho en ninguna parte que un sistema sustantivo esté dotado de propiedades sistemáticas que sean necesariamente del mismo tipo que las que poseen sus componentes; es decir, no está dicho en ninguna parte que un sistema sea forzosamente una especie de elementos compuesto.” (SE62, p. 150).

En *Ciencia y realidad* predominaba con mucho el enfoque principalista sobre el elementarista. Pero a partir de 1948, y como mínimo hasta 1962, fecha de publicación de *Sobre la esencia*, sucede exactamente lo contrario, el enfoque elementarista se impone al principalista. No deja de ser significativo que ya al final de su vida, en 1980, escribiera en *Inteligencia y realidad*: “El análisis de los hechos se mueve en las acciones y en las hábitos tomadas en y por sí mismas, pero estas hábitos conducen a algo que ya no es hecho sino término de una conceptualización estructural. Es el tercer estrato de la vida de todo viviente” (IRAZ, p. 95). En la etapa final de su vida, pues, Zubiri tiene buen cuidado en aclarar que la teoría de la esencia no es un “hecho” sino mera “conceptualización”, que no puede ponerse a la altura de los “hechos” primarios, como son los de “realidad”, “sustantividad”, “aprehensión primordial”, etc. De la consideración elementarista ha retornado a la principalista, propia de la primera etapa.

7. Dios como principio

Al final del libro *Ciencia y realidad* Zubiri se pregunta si a Dios hay que concebirlo desde la categoría de “elemento” o desde la de “principio”. Y escribe: “En este movimiento de la inteligencia a lo último, al orden de los principios, y por no ser toda la realidad las cosas

reales, nos tendremos que preguntar: ¿cuál es la estructura y realidad de los principios? Aquí es donde aparece el problema de Dios, ya que no es este un problema de elementos (es decir, que entre todos los elementos de la realidad haya uno que sea Dios que haga la composición de los elementos que se dan en la realidad), sino que Dios es necesario por razón de los principios. Dios es *ser*; pero es ser ‘puro’, es la Realidad” (CIREA, p. 815). Dejando de lado el uso aún impreciso que hace en este párrafo de los términos ser y realidad, es claro que en él se está llevando la distinción entre principio y elemento hasta sus últimas consecuencias, al aplicarla al propio tema de Dios. Dios no puede entenderse como un elemento más sino como principio.

8. El cambio

Zubiri abandonó poco a poco el enfoque “principalista” predominante en *Ciencia y realidad*, y por razones antropológicas y teológicas fue elaborando otro claramente “elementarista”. La razón de este cambio se encuentra en su idea de que el espíritu es completamente irreductible a la materia, debido a lo cual no puede proceder de ella. Esto es algo que mantuvo a todo lo largo de su vida: “la mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia: entre ambas existe una diferencia no gradual sino esencial” (EMN, p. 91). Pero el problema está en saber si tal irreductibilidad hay que entenderla en el orden de los principios o en el de los elementos. Zubiri no se plantea esta cuestión directamente, pero parece claro que para él el salto de la sensibilidad a la inteligencia específicamente humana es tal, que se hace necesario conceptuar ésta no solo como principio sino también como elemento. De ahí que afirme que la aparición del psiquismo específicamente humano tiene que ser, por necesidad, un acto de rigurosa “creación” (EMN, pp. 92, 93, 97, 98, 101).

En el artículo “El origen del hombre”, publicado en el mes de agosto de 1964, Zubiri añade a todo lo anterior algo muy significativo. Dice que “quien no hiciera sino contemplar el efecto terminal, la *natura naturata*, la naturaleza tal como surge ante nuestros ojos, vería la psique brotando intrínseca y vitalmente desde el seno de las estructuras somáticas mismas” (EMN, p. 98). Tras lo cual añade: “Es justo el punto de vista del científico” (EMN, p. 98). Esto quiere decir que el científico limitaría su análisis a la mera constatación de la psique como cualidad propia de la realidad humana, en tanto que el filósofo se preguntaría por su causa. En otras palabras, el científico vería en la psique humana un principio nuevo y distinto de los demás e irreductible a ellos, en tanto que el filósofo buscaría su causa postulando su condición de elementos nuevo. Con esto

parecen trocarse los papeles, ya que antes se había dicho que el enfoque filosófico era el de los principios, a diferencia del científico, más centrado en los elementos (cf. CIREA, p. 818). Lo más propio de la filosofía es el enfoque “principalista”, que poniendo entre paréntesis todas las explicaciones causales, busca describir la realidad tal como surge ante sus ojos. Este es también el enfoque más propio de Zubiri, que está en la base de toda su teoría de la “sustantividad” y que constituye, sin duda, su gran aportación a la filosofía. Lo importante en este enfoque no son las sustancias o los elementos, sino la sustantividad, que en el caso de la realidad humana manifiesta unos principios nuevos y distintos de todos los demás, los propios de los actos intelectivos. La filosofía analiza estos principios en sí mismos, no si son separables y constituyen, dentro de la sustantividad, unidades autónomas llamadas “sustancias”. Podrían ser cualidades emergentes que brotan de la sustantividad como un todo, sin que fueran sustancias. De ser así, habría que considerarlas como “notas sistemáticas” y no como “notas elementales”; no penden de los elementos sino de la estructura: “la estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas” (SE62, p. 513). Las notas sistemáticas pueden ser cualidades nuevas, irreductibles a todos los elementos y distintas de ellos. “La sustantividad compuesta puede poseer algunas propiedades sistemáticas de tipo distinto a todas las propiedades sistemáticas de sus elementos.” (SE62, p. 156). “Las propiedades sistemáticas de una sustantividad no son siempre del tipo de accidentes emergentes de una sustancia” (SE62, p. 185). Las propiedades sistemáticas tienen su propia especificidad, y son irreductibles a sus componentes, sean cuales quieran. Afirmar esto en el caso de la inteligencia humana, es lo propio del emergentismo, frente al creacionismo.

9. “Desde sí mismo” y “por sí mismo”

No deja de ser significativo, para entender la evolución del pensamiento de Zubiri, el recordar que a comienzos de los años setenta acabó abandonando resueltamente la categoría de “sustancia”. Diríase que en la década final de su vida retornó a sus orígenes, volviendo al enfoque principalista. Esto le llevó, no solo al abandono de la categoría de sustancia, sino también al de otras, como la expresión “cuerpo y alma”, típica del enfoque elementarista, para sustituirla por la de “realidad psico-orgánica”. Y en el último escrito que redactó en vida, el titulado “La génesis humana”, intentó reelaborar su teoría antropológica evitando el enfoque elementarista. Esto es algo sobre lo que no se ha llamado la atención, y que resulta relevante. En el cambio de enfoque que se produjo en Zubiri a la altura de 1973, y que tuvo su primera expresión escrita en “El hombre y su

cuerpo”, Zubiri acabó sometiendo a revisión lo escrito en “El origen del hombre”. Lo hizo en un escrito que no llegaría a publicar en vida, “La génesis humana” (SHOM, pp. 455-476). Hay que leerlo como lo que es, el intento de revisión de “El hombre, realidad personal” y “El origen del hombre”, es decir, de algunas de las tesis básicas de su teoría antropológica. Es significativo, por ejemplo, que apele en ambos textos a las expresiones *natura naturans* y *natura naturata*. Y también lo es la distinción entre hacer algo “por sí mismo” y hacerlo “desde sí mismo”. En ambos también Zubiri afirma taxativamente que la sensibilidad no puede producir “por sí misma” la inteligencia, porque entre ellas “existe una diferencia no gradual sino esencial” (EMN, p. 91). Pero en “La génesis humana”, inmediatamente añade que como el puro sentir y el inteligir son esencialmente distintos, “aunque las estructuras de la célula germinal hacen *desde sí mismas* la psique, no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas*. Si hacen brotar a la psique desde sí mismas es porque algo las lleva intrínsecamente a hacerlo, mejor dicho porque algo les ‘hace que hagan’.” (SHOM, p. 465). La novedad emerge desde las propias estructuras materiales, que la dan desde sí mismas pero no por sí mismas. La dan “desde sí mismas” porque la propia materia sufre un proceso de “elevación” (EMN, p. 89; SHOM, pp. 468-9, 471-2, 475-6).

¿Era necesario todo esto? ¿No sería más simple decir que la realidad humana es una sustantividad que en tanto que tal tiene, además de las notas elementales que la constituyen (que no está claro que seamos capaces de conocer completamente), “notas sistemáticas” y que estas son cualidades nuevas que se hallan soportadas por la unidad sustantiva como un todo, pero que por ello mismo son las más propias y definitorias de su sustantividad? ¿Por qué no pensar que la vida del espíritu es una nota sistemática de la sustantividad humana como un todo? Recordemos la afirmación de Zubiri de que “la estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas” (SE62, p. 513). El resultado, la inteligencia, la vida del espíritu, no es reductible a la materia propia de los elementos constituyentes de la sustantividad, precisamente porque es una cualidad nueva que emerge no de los elementos sino de la estructura. No se trata de una nota elemental sino sistemática, que surge y pertenece al sistema entero. Es un tipo peculiar de “salto de la cantidad a la cualidad”, como los varios descritos desde la época de Hegel. El resultado es una cualidad nueva, irreductible a todas las anteriores. Por eso consiste en un salto cualitativo. Tal es lo que exige el enfoque principalista. También podría tratarse de un elemento nuevo, pero no es necesario que sea así. Puede no ser una nota elemental sino sistemática. De hecho, esto es lo único constatable.

10. La elevación

A eso que la teoría emergentista llama “salto” de la cantidad a la cualidad, Zubiri lo denominó “elevación”, que consiste en que la materia da desde sí misma lo que en principio no puede dar por sí misma. Esta última afirmación es propia, de nuevo, del enfoque elementarista. Pero si se prescinde de él y se intenta permanecer en el puramente principialista, entonces tiene perfecto sentido acabar diciendo, con el propio Zubiri, que “la materia tiene potencialidades de dar de sí por elevación. Y como todas las demás potencialidades, estas potencialidades de elevación tienen muy precisas estructuras materiales. La materia siente, pero por un despliegue sistemático y no arbitrario de sus potencialidades; un trozo de hierro no siente, pero sí siente una célula. Las potencialidades dan de sí pero sistemáticamente estructuradas en su dar. Pues bien, las potencialidades de elevación tienen también muy precisa estructura: un trozo de hierro no tiene una potencialidad inmediata de hominización, pero la tiene el animal hiperformalizado. Transformación, sistematización, génesis y evolución animal, y elevación, son tipos de potencialidades de la materia” (SHOM, p. 476). Párrafos como este parecen suficientes para resolver el problema de la psique humana. Pero Zubiri va más allá e inmediatamente añade algo que obliga a interpretar la elevación como un acto de creación: “Las potencialidades de elevación son potencialidades de hacerle *hacer* a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer. En nuestro caso es la hominización. Pero así y todo se trata siempre de un dar de sí de la materia.” (SHOM, p. 476).

Emergentismo y creacionismo son las dos explicaciones posibles del hecho sorprendente y milagroso que constituye la aparición del psiquismo específicamente humano. No son hechos sino explicaciones, apoyadas en razones más o menos plausibles. La emergentista no puede aducir en su favor más que una razón, aunque sin duda muy importante, la de ser la explicación más simple y tener a su favor el principio de economía del pensamiento de Ockham, o el de razón suficiente de Leibniz.

¿Elementos o principios? El primer enfoque es más propio de la ciencia y lo segundo de la filosofía. Pero no es tarea sencilla permanecer fiel al punto de partida elegido. No lo es para el científico, ni tampoco para el filósofo. La coherencia total y perfecta es un ideal que probablemente no se logra nunca. Y en el caso de Zubiri parece claro que tampoco se dio. Lo cual no hace sino poner en evidencia algo que él se encargó de enfatizar. Y es que

la filosofía es perpetua inquisición. En el prólogo a *Naturaleza, Historia, Dios*, tras recordar esto, añadía el apotegma de Agustín de Hipona que dice: “Busquemos como quienes van a encontrar y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza” (*De Trin* IX c.1. Cf. NHD, pp. 20-21).

11. Bibliografía

Aristóteles (1987). *De generatione et corruptione* (E. La Croce, Trad.). Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.

Aristóteles (2008). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.). Gredos.

Aristóteles. *Acerca del alma (De Anima)* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Alianza Editorial.

GÉNESIS DE LA IDEA DE INTELIGENCIA EN ZUBIRI (I).

¿INTELIGENCIA SIN SITUACIÓN HISTÓRICA NI EXISTENCIA?²

THE GENESIS OF THE CONCEPT OF INTELLIGENCE IN ZUBIRI (I)

INTELLIGENCE WITHOUT AN HISTORICAL SITUATION NOR EXISTENCE?

ÁNGEL GONZÁLEZ

Fundación Xavier Zubiri

Resumen: Trato de mostrar en este artículo la génesis del concepto de inteligencia sentiente de Zubiri. Es una exposición (*Darstellung*) que pretende ir mostrando, en pasos sucesivos, que el comienzo del problema en nuestro autor abre posibilidades, pero también condiciona fatalmente el proceso y el resultado. El primer paso se da en un artículo de *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) donde se perfilan posiciones que condicionaran todo el itinerario de Zubiri. Una de estas limitaciones es que solo se entienda por situación histórica lo referido al saber científico, pero no así los factores socioeconómicos o culturales. ¿No es situación del pensar filosófico que, en los años 1940 Europa esté inmersa, tras el Crack del 29 y el auge de los fascismos, en la segunda Guerra Mundial y España comienza un periodo de dictadura y durísima represión que ha dejado miles de desaparecidos en las cunetas? También se echa de menos una reflexión filosófica sobre el “quién” del acto intelectual (el “sujeto”) ya que una inteligencia sin “sujeto” es lo más parecido a una Inteligencia Artificial. Por último, un análisis de la relación entre lenguaje e inteligencia, un aspecto y objeto de reflexión filosófica recurrente en la primera mitad del siglo XX. Entre las posibilidades que abre este comienzo del pensamiento de Zubiri sobre la inteligencia sentiente está la superación del dualismo entre sentir e inteligir y la no reducción de inteligir a idear.

Palabras clave: Inteligencia, sentir, verdad, acontecimiento-situación, intérprete.

² Con gratitud por su firme apoyo a Diego Gracia, Mara Lladó, Ana y Lorenzo, Viveca, Ricardo Espinoza, Marta Bettini y Antonio González.

Abstract: In this article I attempt to reveal the genesis of the concept of the sentient intelligence in Zubiri. In consecutive steps, this exposition (*Darstellung*) aims to demonstrate that, in his first discussions of the problem, Zubiri not only creates opportunities but also fatally conditions the process and the end result. The first step in this direction he makes in an article titled *Nature, History, God* (1944) where Zubiri takes on positions that will condition the whole development of his thinking. One of these positions concerns his considering a historical situation only in the context of scientific knowledge, leaving aside socio-economic and cultural factors. Considerer that, for example, after going through the 1929 Crash and the rise of fascism in the 1930s, Europe in the 1940s is in the middle of World War II and Spain is embarking on a long period of dictatorship and a severe repression that leaves thousands of unidentified victims in ditches all over the country. Is this not a situation that requires philosophical thinking? On the other hand, there is a lack of philosophical reflection on the “who” or the “subject” in the intelligent act; intelligence without a “subject” brings to mind something similar to Artificial Intelligence. Finally, Zubiri’s early reflections on sentient intelligence lack an analysis of the relation between language and intelligence, a subject that was much discussed in early 20th Century philosophy. However, amongst the opportunities created by these early reflections is the possibility to go beyond the dualism of feeling and understanding, and of not reducing intelligence to ideating.

Keywords: Intelligence, to feel, true, event-situation, interpreter.

1. Introducción: No estar de pie, sino ir caminando (Hegel).

Si la reflexión, el sentimiento o cualquier otra forma que pueda adoptar la conciencia subjetiva considera el presente como una cosa vana, y mira más allá de él con una sabiduría superior, entonces esa conciencia subjetiva se encuentra en lo vano

Hegel

Mostraré que para Zubiri la vida intelectual es un proceso, no un saber acabado y, en consecuencia, la verdad no es meramente dada, sino inquirida. Lo contrario es lo que llamaría Kant dogmatismo³.

No analizaré la diferencia que se abre en *Inteligencia sentiente* entre la aprehensión primordial de realidad y las modalidades ulteriores. Nos pondríamos de pie en el resultado, pero no asistiríamos a la génesis de la inteligencia sentiente, no caminaríamos como señala Hegel⁴:

En efecto, la cosa no se reduce a sus *finés (Zwecke)*, sino que se halla en su *desarrollo (Ausführung)*; ni el *resultado (Resultat)* es el todo *efectivamente real (das wirkliche Ganze)*, sino que es la unión con su devenir (*Werden*); (...). En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones (*se entiende Zwecke y Resultat*) van siempre más allá; en vez de permanecer en ella, de olvidarse de ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene más contenido y consistencia; es más difícil captarlo y, lo más difícil de todo, la combinación de lo uno y lo otro: lograr su exposición (*Darstellung*) (Hegel, 2010, p. V).

Pretendo unir el devenir del concepto inteligencia con su resultado, inteligencia sentiente, para mostrar su efectividad total. No enjuiciaré el concepto de sentir intelectual; no voy solo a captar los matices que este va adquiriendo en Zubiri; quiero exponer (*Darstellung*) el trayecto que va desde el problema de la crisis de la vida intelectual hasta el momento

³ Uno de los aspectos del dogmatismo para Kant consiste en considerar que los objetos cosas en sí mismas.

⁴ Para la ver la influencia que Hegel tuvo permanentemente en Zubiri ver mi artículo sobre *El comenzar de la filosofía en Hegel y Zubiri* (González, 2021, pp. 385-408). En las páginas 386-387 desmonto la idea que afirma que Zubiri considera indiferente empezar por la metafísica o por la noología. En la edición mi texto se volvió sorprendentemente ilegible al cambiar todas mis citas de esas páginas que debían ser de ISIR, *Inteligencia y realidad*, poniendo IRAZ, *Inteligencia y razón* (además de deshacer la bibliografía: el único caso). Lean esas páginas con ISIR y el artículo entero y saquen sus conclusiones.

final en *Inteligencia sentiente*. Diego Gracia realizó un intento parecido que sigue siendo importante, pero que hay que revisar (Gracia, 1986, pp. 79-99). El trayecto mismo mostrará el perfil preciso de la inteligencia en Zubiri.

Ofreceremos el primer momento del desarrollo tal como se recoge en el artículo *Naturaleza, Historia, Dios* titulado *Nuestra situación intelectual* (NHD, pp. 27-57).

2. El análisis de la crisis de la situación intelectual a la altura de 1942

La filosofía de Zubiri es una respuesta al modo como interpreta su situación. Esto no implica que la vida intelectual está encerrada en sus límites, sino que solo en ellos se puede alcanzar algún fragmento de la verdad. Al final toda filosofía trata de llevar a concepto su propio tiempo como indica Hegel (Hegel, 1992, XXVI):

Por lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, un *hijo de su tiempo* (*ein Sohn seiner Zeit*), y la filosofía es así mismo *su propio tiempo aprehendido en pensamiento* (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*). Por eso, tan insensato resulta imaginar que una filosofía pueda sobrepasar su tiempo presente como que un individuo pueda saltar por encima de su época.

La crisis está producida por la densidad y la calidad de los descubrimientos científicos, que a la vez están rodeados de *confusión* debido “a la falta de una unidad radical y trascendente” (NHD, p. 29). Tal ausencia engendra confusión, desorientación y descontento. La unidad trascendente la había aportado el cristianismo, en el periodo denominado durante el Renacimiento como Edad Media (Giovanni Andrea Bussi en 1446: *media tempestas*), al unificar otros tres momentos de la historia comparables al saber científico: la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (María Valverde, 2000, pp. 80-90).

La confusión se debe a la carencia de un perfil propio para cada una de las ciencias por la ausencia de unidad sistemática. Cada una “se identifica con *la división del trabajo intelectual*” (NHD, p. 30) que hace que todas posean el mismo rango (NHD, p. 31) al estar determinadas por hechos entendidos como *positum*: “el objeto que “está ahí (...) en tanto que está ahí” (NHD, p. 31). Los hechos posteriormente serán reducidos a datos empíricos (NHD, p. 32)⁵.

⁵ La referencia clave aquí es Comte (1834). El espíritu positivo consiste en constatar leyes inmutables de la naturaleza sobre la base de la observación de los hechos y hacer predicciones seguras a partir de ahí. Zubiri le dedicó una de sus cinco lecciones de filosofía (CLFCI, pp. 107-146). Véase la continuidad con

Esta confusión provoca desorientación. Es tal el diluvio de hechos positivos verdaderos emanando de tantos saberes del mismo rango que el criterio de selección de estos es la presunta utilidad inmediata perdiendo progresivamente la conciencia de sus fines (el pragmatismo⁶). La función intelectual vaga desnortadamente⁷ como es propio de una época de transición:

“El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones (...) y está en el trabajo de reconfigurarse” (Hegel, 2010, p. XIII).

Hay dos formas de mantenerse en la desorientación: la reproductiva y la productiva. Reproductivamente la vida intelectual pretende sobrevivirse en la imaginación manteniendo su representación pasada e ignorando la transformación radical que la inteligencia padece (especie de reproducción imaginativa kantiana no de percepciones, sino de representaciones pasadas). Otra forma de reconfigurarse sería la producción de verdades técnicamente (retomando la *μίμησις* platónica). Para la inteligencia productiva lo verdadero es aquello que da rendimiento al productor que tiene los medios para invertir en universidades, think-tanks, cátedras ... como industrias al servicio de su beneficio (D'Eramo, 2022). Es la posverdad: reproducción del poder de los grandes capitales a través de producción de verdades.

La transición exigiría una radical transformación (*Umgestaltung*) porque la vida intelectual está inscrita en un mundo de sentido y las verdades, aun las más abstractas, han sido conquistadas desde él (NHD, p. 33). La ausencia de conciencia de este asalto histórico hace que “las ciencias adquieran un carácter extrahistórico” siendo un síntoma de falsa vida intelectual (NHD, p. 34).

Urge replantearse una auténtica reconfiguración de una vida intelectual en la verdad interrogativamente buscada como “patentización distanciadora” que alcanza no que la cosa es, sino la exhibición del ser de la cosa. Es distancia exhibidora de lo patente.

el positivismo lógico de Viena (Carnap, 1928). Carnap, uno de sus filósofos decisivos, pretendía reducir la matemática a la lógica y construir un sistema axiomático de conceptos para las ciencias empíricas que pudieran referirse a algo inmediatamente dado.

⁶ En 1944 Horkheimer y Adorno publican un análisis de la racionalidad moderna decisivo (Horkheimer y Adorno, 1988).

⁷ Desorientar viene del prefijo romance <des> (inversión de la acción) y la palabra oriente (del latín *oriens*: Este, donde nace el sol). Ya no hay sol que con su posición oriente los saberes o ciencias (Nietzsche, 1988, parágrafo 125).

La verdad es posesión intelectual por la cual la inteligencia se acuerda con la índole de las cosas (NHD, p. 37). La cuestión consiste en precisar este acuerdo⁸ a través de tres condiciones necesarias según Zubiri.

La primera consiste en que las cosas mismas (expresión de sabor husserliano) están propuestas a la inteligencia y la verdad vive de lo propuesto o patente negándose a reducirlo a hechos. Podemos hablar de verdad (*ἀλήθεια*) de lo patentizado como hará posteriormente Zubiri (SE62, pp. 112-134; 2011, 229-246). Esta verdad en la patencia solo es posible si la entendemos como proceso que implica inquirir la verdad de lo patentizado, su estructura interna, en distancia y no en la distancia⁹. En este sentido la verdad de la patencia no es plena ya que si las cosas estuvieran plenamente manifiestas en todo su detalle y estructura interna “la inteligencia no sería sino un fiel espejo de la realidad” (NHD, p. 38-39).

La segunda condición señala que si la inteligencia no es “fiel espejo de la realidad” (Rorty, 1979)¹⁰ y el estar la cosa propuesta no es lo mismo que estar totalmente expuesta o exhibida la inteligencia no se limita a registrar cosas, una vez que estas le están presentes, sino que se anticipa su exhibición a través de un interrogatorio (Kant, 1974, BXVI-BXVII). Toda la física del siglo XX (Hunter, 2022; Rovelli, 2020) es una confirmación del papel activo de la inteligencia. La vida intelectual no pone la cosa real (inteligencia concipiente o productiva) ni tampoco se limita a reflejarla y registrarla (inteligencia espejo o reproductora), sino que vive de su presencia misma e instada por ella intenta exhibirla a través de la interrogación:

Una cosa es preguntarse por qué ocurre un fenómeno, otra delimitar con mi pregunta el área en que voy a investigar el fenómeno, o inclusive forzar a la naturaleza con mis preguntas a que presente fenómenos que sin ellas nunca hubiera presentado. (NHD, p. 40).

⁸ Se hace referencia a la teoría de la verdad como correspondencia de raíces aristotélicas, pero va a ser reformulada fenomenológicamente. Una visión panorámica y crítica de las diversas teorías de la verdad en las siguientes obras: Blackburn (2018), para una visión panorámica. También: Nicolás-Frápoli (2012), pp. 435-484, para una visión de las teorías de la verdad fenomenológicas en las que se incluye a Zubiri.

⁹ Esto no implicaría reducir la verdad a predicación. Porque lo que se exhibe en la distancia como verdadero tiene como instancia lo patentizado. Además, reducir el logos a predicación no es ni siquiera zubiriano (hay un logos del estado constructo que no es predicativo: Zubiri, 2018, 353-355). Por último, las modalidades del logos y la razón tienen, por decirlo a lo Wittgenstein, “juegos de lenguaje” que desbordan continuamente lo predicativo (el ético, el estético, el religioso...).

¹⁰ Es una crítica la inteligencia como reproductora o especular. Por espejo Rorty entiende una concepción según la cual la conciencia es un gran espejo que posibilita el conocimiento exacto de una realidad que hay fuera de ella. Él va a proponer una <filosofía sin espejo>.

El preguntarse por qué ocurre un fenómeno es esencial para comenzar la distancia exhibidora. Otra cosa es la delimitación con mi pregunta del área en que voy a investigar el fenómeno. Por último, un modo diferente de interrogación consiste en “forzar a la naturaleza con mis preguntas a que presente fenómenos que sin ellas nunca hubiera presentado”, es decir, fenómenos (nunca salimos de lo patentizado) que no se presentan directamente sino a través de la interrogación, que sean justificación del fenómeno recortado en un área. Lo interesante es que patentización e interrogación son congéneres. Por ello la vida intelectual no se limita “a resolver los problemas que las cosas plantean, sino (...) que nos lleva más bien a forzar a que las cosas nos planteen nuevos problemas” (NHD, p. 40).

La tercera condición consiste en mostrar el principio del preguntar. La respuesta a este principio sorprende en Zubiri por su ausencia total en la redacción de *Inteligencia y realidad*. La cosa no alumbrada desde sí misma los interrogantes. Patencia e interrogación son congéneres y brotan de una “condicionalidad histórica. Hay problemas que tan solo se plantean en ciertas épocas” (NHD, p. 40) y cosas patentes también: “El sistema de preguntas nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana” (NHD, pp. 40-41).

El mismo Zubiri pone ejemplos de esa *congenereidad* entre patencia, sistema de preguntas y situación histórica: la matemática en Grecia, la gramática en la antigua India, la anatomía en Egipto, etc. (NHD, p. 33-34).

Pongamos un ejemplo de cosa misma propuesta a la inteligencia que hemos vivido recientemente. Una enfermedad pandémica. Es algo que está patente a cualquiera, que es verdadero en cuanto manifiesto. Pero una cosa es esa patencia y otra que sea plena porque la enfermedad no se nos da en todo su detalle y en toda su estructura interna. La inteligencia no pone la enfermedad, sino que se le impone a ella con fuerza. Esta cosa misma solo puede ir exhibiendo su verdad plena por medio de un sistema de preguntas que la inteligencia lanza. ¿Qué ha causado la enfermedad o cuál es su origen? ¿Dónde ha comenzado y por qué? ¿Cómo se difunde? Etc.¹¹. El sistema de preguntas que hemos lanzado a la enfermedad no nace de la cosa misma meramente, sino de la situación total en que se encuentra la inteligencia en ese momento. Podemos hablar de una enfermedad

¹¹ Este sistema de preguntas puede ser muy amplio tanto como los distintos saberes y prácticas que pueden lanzar sus interrogantes a la pandemia e iluminar de ella diversos aspectos (Zizek, 2020).

causada por un virus, en este caso el Covid-19, porque estos se reconocieron en el siglo XIX. El nombre de *virus*, término latino que significa ponzoña, veneno o fluido viscoso fue dado en 1898 por Martinus Beijerinck (Crawford, 2020). El ejemplo de los virus es, por cierto, un ejemplo recurrente en Zubiri.

Esta “estructura total de la situación de la inteligencia humana” está ausente en *Inteligencia sentiente*, probablemente debida a un *zürück zu* Husserl. Al expresar las condiciones en orden inverso se hace manifiesto (NHD, p. 41) la importancia “de la estructura total de la situación” y comprendemos la necesidad de establecer una diferencia entre la verdad de la patencia y la verdad en distancia. Si fueran lo mismo la ciencia sería consustancial al ser humano, pero la ciencia, sin embargo, tiene una historia (Kuhn, 2019, pp. 101-111). Thomas S. Kuhn, que por cierto era físico además de filósofo de la ciencia, comienza *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) con estas primeras frases que expresan su idea fuerza:

Si se considerase como algo más que un acervo de anécdotas o cómo algo más que una mera cronología, la historia podría provocar una transformación decisiva en la imagen de la ciencia que ahora nos domina. Dicha imagen ha sido extraída inicialmente, incluso por los propios científicos sobre todo el estudio de los logros científicos acabados tal y como se registran en los clásicos y posteriormente en los libros de texto en los que cada nueva generación científica aprende la práctica de su oficio (Kuhn, 2019, 101).

El no tener en cuenta la estructura total de la situación en el surgimiento de los saberes científicos hace que estos se consideren como algo extrahistórico y acabado. Véase la conexión de esta posición de Thomas S. Kuhn con la posición de Hegel señalada al comienzo del mi artículo.

Pueden darse desviaciones en la comprensión de las condiciones. La primera desviación, el positivismo, consistente en reducir lo patentizado a dato empírico. El positivismo ya fue superado por la física de finales del siglo XIX y en el primer cuarto del siglo XX ya que para ella la verdad no es algo dado (Rovelli, 2014), sino fruto de un interrogatorio matemático a lo patente, de un distanciamiento en ello. Interrogación que surge de la necesidad de buscar “un orden inteligible en los datos empíricos” (Pannenberg, 1987)¹².

¹² El positivismo entra en crisis al encontrarse con la matemática como la posibilidad de dar un orden inteligible a los datos empíricos ver. La matemática necesaria para constituir el objeto de la física excede lo meramente empírico. Por ejemplo: el espacio, un objeto de reflexión de la ciencia física, es imposible que se convierta en su objeto sin una serie una serie de conceptos matemáticos que solo podemos en este

La segunda desviación surge cuando ese orden, no reducible a dato empírico ni estructura de lo patentizado, se reduce a necesidad biológica: “El hombre necesita saber cómo van a ir ocurriendo las cosas, si no quiere verse perdido entre ellas” (NHD, p. 42). Esa necesidad pensada biológicamente está reflejada en el pragmatismo de W. James (James, 2016)¹³. El interrogar se pone en función de la eficacia de manejar con éxito el curso de los hechos. Es la orientación de la ciencia moderna como poder desde sus orígenes (Bacon, 2011).

El tercer desvío es el historicismo. Este reconoce que el dinamismo de las situaciones históricas¹⁴ “es lo que condiciona el origen de nuestro modo de aproximarnos a la realidad (...). Y (...) matiza también el sentido de la verdad” (NHD, p. 43).

La situación histórica hace que, al ser concebida como un estado objetivo del espíritu que es una de las grandes aportaciones de Hegel según Zubiri (CLFCI, p. 108). la propia ciencia y la verdad misma no sean sino una modalidad de estos estados. Es la posición de Dilthey, pero no de Hegel. En el historicismo:

“Cada época, cada pueblo, tiene su sistema de valores, su diverso modo de entender el universo (...) reflejo siempre de una situación histórica, sin que ninguno tenga derecho a arrogarse el carácter de único y absoluto” (NHD, pp. 43-44)¹⁵.

La raíz común a estos desvíos es una concepción de la inteligencia según la cual esta parecería tener que hacer un esfuerzo por alcanzar las cosas: “la situación primaria del hombre sería carecer de cosas” (NHD, p. 45).

En buena parte es cierto y dada una nueva situación histórica, un nuevo interprete y un nuevo sistema de preguntas se patentizan cosas nuevas, incluso se constituyen, pensemos en la IA (González, 2019-2021, pp. 107-129), o se ven aspectos nuevos de las cosas ya patentizadas. Pero la cuestión más honda consiste en interrogarse si la privación de cosa es o no radical a la inteligencia. Dicho fenomenológicamente: la preposición *zu* de la

momento enumerar, pero que tienen una larga historia: continuidad, dimensionalidad, conectividad, orientabilidad.

¹³ Para James la conciencia es más que un mero conocimiento de la realidad y tiene un carácter teleológico pues la selección de los objetos del mundo está referida a la acción y a las necesidades del ser humano.

¹⁴ Situación, referido a la categoría *situs*, sólo aparece en las páginas 92-94 de *Inteligencia y realidad* y eso que se reconoce que es una categoría esencial de la metafísica para el ser vivo, aunque perteneciente al estrato más superficial para describir el acto intelectual. Historia e historicidad ni aparecen.

¹⁵ Véase Dilthey (1981; 1911). Traducción al castellano de esta última obra (1974). A Dilthey le dedicó Zubiri una parte de una de sus lecciones (CLFCI, pp. 225-237).

expresión husserliana *zu den Sachen selbst* expresa que la cosa misma (*Sache selbst*) es externa al inteligir y hay que *ir* a ella o el *zu* tiene el sentido de distancia exhibidora no de un mero realismo reproductivo (González, 2021, pp. 289-308).

Si se considera que la cosa está ausente del pensar es porque se entiende que la función primaria del pensar sería forjar ideas y la del sentir consistiría en padecer impresiones. Esto expresaría una dualidad entre pensar y sentir. Para Zubiri no hay dualidad ya que el pensamiento está enraizado “en la impresión (sensibilidad), pero recibe la cosa impresa desdoblándola en dos planos: la cosa que es y aquello que la cosa es. El “es” es la estructura formal y objetiva del pensar” (NHD, p. 46)¹⁶.

Es decir, la-cosa-que-es (cosa del sentir) se desdobla como cosa-del-pensar (Heidegger, 1971). Cosa-sentida y cosa-pensada son la misma, pero es justo el pensar quién la desdobla colocando la cosa en impresión en distancia. La diferencia entre sentir y pensar es una diferencia de colocación en la cosa, no dualidad de cosas basada en la dualidad del sentir y del pensar:

“los sentidos “tienen” impresiones, el pensar entiende que “son”. Sin esta primaria dimensión objetiva del pensar no puede hablarse del pensamiento” (NHD, p. 46).

Volviendo a nuestro ejemplo. La enfermedad vivida y la exhibición teórica de la misma como provocada por un virus con su identificación y tratamiento son la misma cosa, pero en el segundo caso se coloca la enfermedad en la distancia a través de una interrogación que genera marcos teóricos, ideas, y permiten ahondar su estructura interna.

La más modesta de las impresiones sensibles es para el pensar una expresión de algo-que-es y por eso el existente está siempre en un mundo de cosas (NHD, pp. 46-47). Esta estructura no es la del juicio ya que este es una expresión elaborada de la intelección del es. Por eso el pensar en unidad con lo impreso (sentir) es instado a entender lo que las cosas son elaborando ideas que como resultado de la función pensante “aun estando *en* mí, son *de* las cosas” (NHD, p. 47).

¹⁶ En *Naturaleza, Historia, Dios* no aparece nunca función trascendental y función talitativa. Si se habla de consideración trascendental. Ese desdoblamiento es una descripción, pero la función trascendental y la talitativa es una teoría, discutible. Aquí, a diferencia de lo que aparecerá posteriormente, el *es* y no la *realidad* es la estructura formal y objetiva del pensar. Un problema decisivo que hay que retomar en profundidad y no darlo por zanjado. Algún autor ha intentado, inspirado en Zubiri, inventarse un concepto, creo que reología (horror de híbrido y *ὕβρις*, de latín y griego). Realmente el autor es reo del logos pensando poder hacer todavía un sistema que abarque la totalidad.

Por lo tanto, la verdad como acuerdo de una afirmación con las cosas es secundaria y fundada¹⁷. El pensar está fundado en la posesión de lo patentizado que consiste en la religación previa al mundo compartido de las cosas que nos salen en él (cosa como todo lo que se patentiza en un acontecer). La vida intelectual consistirá en un continuo exhibir distanciadamente lo manifiesto.

Por esto la superación de la crisis de la vida intelectual no depende primariamente de la inteligencia humana, sino de desocultar, aunque solo sea fragmentariamente, aquello a lo que la vida, que es acto intelectual, está religada. El existente (Zubiri habla de existente, clara referencia heideggeriana, pero reformulado a través de la patrística griega y de Ricardo de San Víctor) debe arraigarse intelectivamente más en su estado de religado y llevarlo filosóficamente a idea. La de la vida intelectual es llevar fragmentariamente a idea lo que es, lo que acontece (el ser); llevarlo a idea como totalidad de acontecimientos siempre *in fieri*: el mundo; llevar a idea el proceso mismo de como esto se realiza (vida teórica: *bíos theoretikós*). No es tarea de un individuo aislado, sino de un existente, y, por lo tanto, de una *sistencia* en *ex*, es decir, excedida hacia el qué y quién del que recibió su *sistencia* y hacia el qué y el con quién quiera compartirla. Zubiri habla aquí de existencia, pero intenta remontarse a un origen del término anterior a Heidegger:

Ricardo de San Víctor (...) Llamó a la naturaleza *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el “ex”. Y creó entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal (NHD, pp. 477-478).

3. Conclusiones: una vida intelectual sin espejo.

La crisis de la vida intelectual exige una nueva descripción de ella que supone estar fundada en algo previo: el arraigamiento de la inteligencia en la ex-sistencia y está al acontecer. Esto es lo primario y, a mi modo de ver, fundante incluso del momento de aprehensión primordial de realidad del último Zubiri. De ahí parte el momento intelectual o pensar.

Este momento intelectual no es ni reproductivo (especular) ni productivo, sino de patentización en distancia o exhibición de lo manifiesto. Por la patentización el existente,

¹⁷ Pero la cuestión esencial que aquí no es abordada, aunque si señalada, es como describir la falsedad que no solo se da en la distancia interpretativa, sino que también en lo patentizado.

un acto intelectual sin existente es lo más parecido posible a la IA, está habitado por la cosa e instado por ella a exhibirla ya que no se le da plenamente. Al estar habitado por la cosa le podemos llamar verdad real o verdadear y a la exhibición, verdad en distancia sabiendo que lo segundo se funda en lo primero.

Los principios o condiciones de esta vida intelectual del existente son tres: la propuesta/patentización de la cosa, el sistema de interrogaciones o distancia intelectual y la situación. Pero consideramos que la situación es el origen, como insinúa Zubiri al invertir el orden de las condiciones subrayando la situación total, y que falta la condición del existente-intérprete. Son condiciones, a nuestro modo de ver, congéneres por surgir del acontecer originario en el mundo de los existentes. Esta situación se podría repetir, en el sentido del *Gjentagelsen* de Kierkegaard (2018)¹⁸, como acontecimiento apropiador (*Ereignis*) en Heidegger. De este modo la situación es un acontecimiento apropiador que tiene como componentes esenciales las condiciones de patentización, sistema de interrogación e interprete. Esta idea de acontecimiento o acontecer tiene cabida en esta etapa de Zubiri. Dos años antes del artículo que estamos comentando Zubiri dice en *Sócrates y la sabiduría griega*: “Cuando la actualidad de posibilidades es fruto de una decisión propia, entonces, no solamente hay *estados* de movimiento, sino *acontecimientos*. El hombre es un ente que acontece, y a este *acontecer* se le llama historia” (NHD, p. 195).

Pero la situación como acontecer apropiador no transcurre solo en el plano del saber científico, sino que esta preñada de factores socioeconómicos y culturales. Acentuando el momento del intérprete este no tiene por qué ser el yo individual puede ser un nosotros comunitario donde el individuo no pierde su presencia propia como sí puede ocurrir en la colectividad entendida como masa (Canetti, 1980). Este yo comunitario se da en muchas manifestaciones artísticas como por obras musicales, danzas, representaciones teatrales¹⁹, pero también es el que construye ciencia como diría Hegel. Todo interprete tiene tres componentes. Es un descifrador o comunicador del sentido de lo patentizado: agente en términos zubirianos. Es también un ejecutante o actor: alguien que “actúa” el material

¹⁸ Kierkegaard distingue recuerdo de repetición. Repetición y recuerdo son el mismo movimiento, si bien en dirección contraria; lo recordado ha sido y se repite hacia atrás; la auténtica repetición recuerda la cosa hacia delante. Lo que solamente es recordado, permanece en la forma de pasado; por el contrario, lo que se repite entra en la realidad del presente, para ser asumido en el proyecto que apunta al futuro.

¹⁹ Esto tiene base en Zubiri que habla del sujeto del acto como agente, actor o autor. Pero siempre bajo la suposición de que agente, actor y autor lo son en tanto que individuos. Es algo que habría que revisar. La idea clave es que ya hay un modelo teatral, de interpretación, implícito en Zubiri: Zubiri, 1998, 586-590.

con el fin de darle vida inteligible. Por último, una comprensión en acción, autor en términos zubirianos (Steiner, 1991). Nosotros no hablaremos de comprensión, sino de patentización en distancia.

El acontecer originario es justo el terreno previo al juicio y al idear como función tradicional de la inteligencia. Es, siguiendo la cosa misma propuesta, la vivencia de la pandemia. Diría que el olvido (λήθη) de esa dimensión previa del pensar y su recuperación como recordar (αλήθεια) es la verdad o situación radicales buscada por buena parte de la filosofía del siglo XX. Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) plantea, para superar el concepto de un sujeto aislado, el *Dasein* (ser-ahí) visto como un ser-en-el-mundo y, por tanto, en remitencia continua a cosas, en un sentido amplio, y a otros Dasein. Posteriormente Husserl en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) llamó a esta radicación *Lebenswelt* (mundo de la vida) por el que entiende una intuición meramente subjetiva y relativa, de vida precientífica del mundo, que es un reino de evidencias originarias (González, 2015, pp. 309-352). Zubiri lo plantea aquí con la idea de acontecer y con el concepto de religación. Esa verdad previa es, según nosotros, el acontecer del mundo al que estamos religados (NHD, p. 48)²⁰ y no arrojados. Este es el primer paso de la génesis de la inteligencia sentiente en Zubiri.

4. Bibliografía

Bacon, F. (1620). *Instauratio magna*. Apud. J. Billium. London. [Traducción castellana: (2011). *La gran restauración (Novum organum)*. Tecnos.

Blackburn, S. (2018). *On truth*. Oxford University Press.

Canetti, E. (1980). *Masse und Macht*. Fischer.

Carnap, R. (1ª ed. 1928). *Der logische Aufbau der Welt*. Berlín. [Traducción al castellano: (1988). *La construcción lógica del mundo*. UNAM.

Comte, A. (1ª ed. 1834). *Disours sur l'epirit positif*. Paris. [Traducción castellana: (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial.

²⁰ Podríamos proponer decir que mundo es la totalidad de los acontecimientos, la situación el lugar que los intérpretes, la cosa es lo que se patentiza impresionantemente en un acontecimiento e insta con necesidad a establecer una distancia al pensamiento que, necesariamente, por ser distancia es discursiva y en ese sentido interpretativa.

- D'Eramo, M. (2022). *Dominio, La guerra invisible de los poderosos contra los súbditos*. Anagrama.
- Dilthey, W. (1981). *Der Aufbau der geschitlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Suhrkamp.
- Dilthey, W. (1ª ed. 1911). *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. Berlin. [Traducción castellana: (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Revista de Occidente].
- Crawford, D. (2020). *Virus. Una breve introducción*. Antoni Bosch.
- González, A. (2015). En el laberinto. La crisis de la razón filosófica en Husserl y Zubiri. *Pensamiento*, Vol. 71, Núm. 266, pp. 309-352.
- González, A. (2021). ¿Realismo zubiriano? A propósito de un diálogo entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. *Quasteio 21. Anuario di storia della metafisica*, pp. 289-308.
- González, A. (2021). El comenzar de la filosofía en Hegel y Zubiri. En A. Pintor Ramos, M. Lida Mollo, C. Sierra-Lechuga, & A. González (Eds.), *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia* (pp. 385-408). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.
- González, A. (2019-2021). Pensar filosóficamente la Inteligencia Artificial. *The Xavier Zubiri Review*, 15, 107-129.
- Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad*. Labor Universitaria.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (Bilingüe). Abada.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Sämtliche Werke 20*. Meiner. [Traducción al castellano: (2017). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Tecnos].
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1971). *Was heisst Denken?* Max Niemeyer.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1988). *Dialektik der Aufklärung*. Fischer. [Traducción al castellano: (1984). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta].
- Hünter, T. (2022). *Tiempo de incertidumbre*. Tusquets.
- James, W. (2016). *Pragmatismo*. Alianza Editorial.

- Kant, I. (1974). *Kritik reine Vernunft*. Suhrkamp. [Traducción castellana: (2020) *Crítica de la razón pura*. Penguin Random House.
- Kierkegaard, S. (2018). *La repetición*. Alianza Editorial.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press. [Traducción castellana: (2019). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE].
- Nicolás, J. A. y Frápoli, M.J. (Eds.) (2012). *Teorías contemporáneas de la verdad*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (1988). *Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe*. Teil 3: *Morgenröte; Idylen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dtv.
- Pannenberg, W. (1987). *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Suhrkamp.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press. [Traducción castellana: (2001). *La filosofía y el Espejo de la naturaleza*. Cátedra].
- Rovelli, C. (2014). *La realtà non è come ci appare*. Cortina Raffaello.
- Rovelli, C. (2020). *Helgoland*. Adelphi.
- Steiner, G. (1991). *Real Presences*. University Chicago Press. [Traducción castellana: (2007). *Presencias reales*. Destino].
- Valverde, J. M. (2000). *Historia de las mentalidades*. Trotta.
- Zizek, S. (2020). *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*. Barcelona. Anagrama.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X (2009). *Cinco lecciones de filosofía. Con un curso inédito*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Volumen I: Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.

UN MODO DE ENTENDER LO REAL DESDE ZUBIRI PARA COMPRENDER LO HUMANO:

MÁS CERCANO A LACAN Y MÁS LEJOS DE MEILLASSOUX

**A WAY OF UNDERSTANDING THE REAL FROM ZUBIRI IN ORDER TO COMPREHEND THE
HUMAN:**

CLOSER TO LACAN AND FURTHER FROM MEILLASSOUX

RICARDO ESPINOZA LOLAS²¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen: Hoy se nos actualiza el debate de lo real en la filosofía, por ejemplo, en lo que se ha denominado “Realismo especulativo”. Y uno de sus autores claves es Quentin Meillassoux. Este autor francés en su decisivo libro (2006) titulado *Después de la finitud* dejó clara la necesidad de pensar lo real no como sustrato ni como correlato y de allí surge la pregunta es cómo pensar lo real en la actualidad. Para esto desde el psicoanálisis de Jacques Lacan y, en especial, la filosofía de Xavier Zubiri podemos dar con unas claves fundamentales para que lo real se exprese de un modo que se haga cargo de lo que nos acontece como humanos, esto es, como libres, incluso hoy en medio del capitalismo que nos esclaviza.

Palabras Claves: Zubiri, Lacan, Žižek, Meillassoux, lo real

Abstract: Today, the debate on the real in philosophy is brought up to date, for example, in what has been called „Speculative Realism“. And one of its key authors is Quentin Meillassoux. This French author, in his decisive book (2006) entitled *After Finitude*, made clear the need to think of the real neither as a substratum nor as a correlate, and from this arises the question of how to think the real today. For this, from the psychoanalysis of Jacques Lacan and, especially, the philosophy of Xavier Zubiri, we can find some fundamental keys for the real to express itself in a way that takes charge of what happens

²¹ Este artículo pertenece al Proyecto Fondecyt N°: 1200279: “Realidad y sociedad en Zubiri”.

to us as humans, that is, as free, even today in the midst of the capitalism that enslaves us.

Key words: Zubiri, Lacan, Žižek, Meillassoux, the real

“El llarg soliloqui de la xemeneia
com si el foc rumiés sobre el seu origen,
quan els primers ancestres nostres
no sabien què significaven les flames
però en notaven l’escalfor,
no sabien què era la realitat
però la respiraven.
És gràcies a ells que tu existeixes.
A la persistència salvatge d’aquells ossos.
Als cervells apuntalats pels seus instints”.

Anna Bou. *El mètode de les cames*. Poema inédito.

1. Introducción

Y cuando parecía que ni a la filosofía le interesaba el tema ya de lo real, porque todo se volvió filosofía política o, dicho más simple, filosofía o pensamiento que dé cuenta, de alguna forma rápida, de las tremendas demandas sociales que aquejan a lo humano en nuestros tiempos de capitalismo planetario, nihilista y tóxico, y, por lo tanto, no había espacio ni tiempo para quedarse y demorarse en nada que no fuera “urgente” para cada uno de nosotros en distintas partes de este pequeño planeta, vuelve el tema de lo real y con un gran despliegue por medio de distintos pensadores y, en especial, en lo que se ha venido llamando, por una parte, “realismo especulativo”, y también, por otra parte, el “nuevo realismo”, los cuales tienen muchas caras: francesas, italianas, eslovenas, alemanas, estadounidenses, etc., y, además, de distintas generaciones por las edades de los pensadores (Badiou, Žižek, Ferraris, Harman, Gabriel, etc.). Por ejemplo, Ferraris es muy explícito en su *Manifiesto del nuevo realismo* (2021): “Las necesidades reales, las

vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas” (Ferraris, 2021, p. xii).

Pero donde nunca se ha dejado de lado el tema de lo real es en el psicoanálisis lacaniano. Pues el trabajo de lo real de Jacques Lacan, su segunda enseñanza (como se le conoce), está presente no solamente en el trabajo teórico de múltiples lacanianos, sino en la propia clínica psicoanalítica en el trato con lo humano mismo, en tanto un humano que sufre y necesita cierto acompañamiento a su dolor o un tipo de cura que le de alguna mejoría para poder enfrentar esta vida capitalista en el que está sumergido de modo inexorable. Y, a través del Lacan, lo real se vuelve constitutivo de la filosofía en lo que se ha llamado Escuela eslovena o de Liubliana, pues el psicoanálisis muestra a un humano no idealizado ni utópico, sino finito y sexuado, esto es, constitutivamente en su finitud, en su animalidad, articulado con y por el otro en tanto que Otro.

Lacan dio múltiples descripciones de lo real y no solamente pensando en lo humano, sino a veces señalando lo real sin más y con esas inscripciones los eslovenos, en general, y Žižek, en especial, ha podido realizar una filosofía de lo real a lo largo de múltiples libros. Y en ello lo real nos apunta a “algo” que de suyo no permite cierre alguno ni de lo humano, ni de las cosas, ni de nada, sin ser lo real precisamente “algo”. Ese “algo”, que en lo formal no es “algo”, el filósofo español Xavier Zubiri lo tematizó con gran precisión: “Cada uno de sus Libros es un tremendo sistema de ‘precisión neurótica’. Se nota que muchos de sus pasajes están leídos y rehechos decenas de veces. Todos sus párrafos buscan la precisión total. Escribe para sí mismo; nunca para un lector determinado (de allí la dificultad de su lectura). Cada una de sus líneas tiene un nivel de abstracción radical que implica múltiples capas de conocimiento y que por lo mismo le exige mucho a un lector” (Espinoza, 2016, p. 2), Zubiri es como un neurótico obsesivo, o un pulidor de lentes como Spinoza, a lo largo de su vida ya en sus célebres cursos que dio en Madrid por décadas, ya en los libros que él publicó en vida: en especial, *Sobre la esencia* (1962) y la Trilogía de la *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

2. El problema de lo real y la distancia con Meillassoux

Ese “algo”, es real no está en el análisis del juego doble que nos quiere señalar Quentin Meillassoux, uno de los exponentes más notables del realismo especulativo, a lo largo de la historia de la humanidad sapiente en su *Después de la finitud* (2006). No se trata de sustancia y correlato, dos modos que articulan lo real y lo humano a través de milenios; obviamente pasado por la interpretación de Kant de Alain Badiou, su maestro: “La genialidad... ha sido... • captar, especialmente a través del examen de Kant, que lo que separaba ‘la ontología fundamental’ de la doctrina del conocimiento era el mantenimiento en la segunda de la categoría de objeto, hilo conductor y límite absoluto de la crítica kantiana” (Badiou, 1990, p. 47); y de una historia, también heredada de Badiou y su ontología matemática, bastante infantilizada e idealizada (entre ciencia y filosofía) de lo que expresa ese “en sí” o absoluto o real (múltiples formas de llamar a “eso” que nos constituye y con matices distintos, pero usaremos el término: lo real, porque es el que nos permite un diálogo fructífero en el presente). Y menos se trata de que debemos hoy superar ya el horizonte del correlato en todas sus manifestaciones e ir a “algo” más radical apoyándonos en una ontología matemática cantoriana, a lo mejor se trata de “algo” mucho menos radical porque simplemente es la propia contingencia de todo, sin la necesidad de pensarla necesariamente desde una ontología:

Antes de lo trascendental, una de las preguntas que podía desempatar de modo decisivo a dos filósofos rivales era la siguiente: ¿cuál es el que piensa la verdadera sustancia: es el filósofo que piensa la Idea, el individuo, el átomo, Dios, qué Dios? Después de Kant, y desde Kant, desempatar a dos filósofos rivales ya no resulta de preguntarse cuál piensa la verdadera sustancialidad sino de preguntarse cuál piensa la correlación más originaria. ¿Es el pensador de la correlación sujeto-objeto, del correlato noético-noemático, de la correlación lenguaje-referencia? La pregunta ya no es ¿cuál es el sustrato justo? Sino: ¿cuál es el justo correlato? (...) Pero nuestro propósito no era tratar aquí la resolución misma. No se trataba, para nosotros, sino de intentar convencer de que era no solo posible volver a encontrar el alcance absolutorio del pensamiento, sino que esto era urgente, por lo abisal que devino el divorcio entre el copernicanismo de la ciencia y el ptolemaísmo de la filosofía, cualesquiera sean las negaciones en las cuales se apoye esta esquicia... queda esperar que el problema de la ancestralidad nos despierte de nuestro sueño correlacional y nos comprometa a reconciliar pensamiento y absoluto (Meillassoux, 2021, 30, 204).

Meillassoux pretende conceptualizar un real, desde un nuevo “matrimonio” con las ciencias y, en especial, las matemáticas, que ya no sea correlato para estos tiempos, quiere que despertemos del “sueño de la correlación”; pero ya despertamos hace tanto tiempo y él no se da cuenta de ello, porque los realistas especulativos son los que dormían y no se dieron percataron de que ya estábamos despierto hace años, décadas y a lo mejor más de un siglo; porque lo real se ha inscrito de múltiples maneras no correlacionales en estos tiempos y sin necesidad de lo matemático, incluso antes, ya en el siglo XIX, eso fue el inmenso trabajo de Nietzsche, por ejemplo, en *Also sprach Zarathustra III* o en el *Ecce homo* (Espinoza, 2023) y, en cierta medida, mucho antes por el mismo Hegel en la *Wissenschaft der Logik*, (“La doctrina del ser”, 1812, “La doctrina de la esencia”, 1813 y “La doctrina del concepto”, 1816; segunda edición póstuma de “La doctrina del ser”, 1832) (Espinoza, Fernández, Toscano, 2020).

Así como Kubrick nos cuenta en *2001: Odisea del espacio* (1968) la historia de la humanidad con la elipsis más famosa de la historia del cine (y lo hace para no perder tiempo con un relato ya conocido y bastante aburrido de lo humano): desde la hominización, a garrotazo mortal (al estilo de los cuadros de Goya), hasta el vuelo espacial a la Luna para poder entender qué acontece con el llamado del Monolito al humano, he intentado hacer lo mismo con el libro-pensamiento de Meillassoux por medio de esa cita del inicio y el final de su obra. En el fondo es un libro muy aburrido porque nos cuenta lo obvio que ya sabemos desde cierta historia de las ideas bastante idealizada y simplona; en eso Kubrick es más astuto, se va al final, a un posible final de lo humano, en cambio Meillassoux se queda justo en el viaje del humano al “lado oscuro de la Luna” y allí, en ese lugar, al parecer se queda y no avanza; no puede proseguir su trabajo como pensador de lo real más allá de toda correlación y que quiere pensar un real en la contingencia misma desde lo matemático como ontológico y en ello necesario: “... la absolutización del no-Todo cantoriano supone esta vez una absolutización *ontológica*, y no ya *óptica*: porque se trata de enunciar algo a propósito *de la estructura misma de lo posible*, y no a propósito de tal o cual realidad posible. Se trata de decir que lo posible *como tal*, y no tal o cual ente posible, debe *necesariamente* ser intotalizable” (Meillassoux, 2021, p. 203). El problema es ese kantismo del deber necesario que le abre esta ontología badiuiana de lo matemático para pensar esa estructura de lo contingente mismo, que por lo demás no tiene nada de contingente.

No se trata de sustrato y correlato y de salir del correlato a lo real de otro modo ontológico (eso Hegel ya lo resolvió en detalle en la *Wissenschaft*), en tanto real como contingencia y que lo realizó en su escritura misma Nietzsche y lejos de cualquier ontología; en eso el filósofo francés se queda atrapado y se pierde en el Laberinto de Ariadna, esto es, el laberinto de la escritura académica categorial de la filosofía que le impide dar con eso real como contingencia y lo encierra como un Minotauro para que no se le escape. Se tiene que dar el paso de entender lo real desde cómo lo muestra Nietzsche (pero sin repetirlo, porque es imposible escribir como Nietzsche sin volverse loco y además fracasar en el intento, como fue el caso de Heidegger y su ontología de lo poético), aunque esto para algunos filósofos sea anti-filosofía, porque es un modo de salida del Laberinto en el que está la filosofía en la actualidad, pues se trata de pensar una contingencia material que nos constituye biográficamente desde lo material mismo que nos perfora siempre a distancia y que se nos actualiza en un movimiento constitutivo, con toda la historia material que eso mienta (con todo su sin sentido dentro de sí), en un aquí somático con el Otro (por eso ya no sustrato, ya no correlato, ya no salida del correlato). La filósofa estadounidense Judith Butler tiene muy claro que lo real expresa la contingencia misma, pero la filosofía lo que hace es no tocar dicha contingencia, sino representarla de alguna forma por algunas categorías de tal o cual filósofo. Y esto reaparece constantemente en la obra de la filósofa en su crítica a Žižek y por extensión a los filósofos realistas actuales como Meillassoux: “La teoría de Žižek expulsa la contingencia de su contingencia” (Butler, 2002, p. 278). ¿Cómo superar la objeción de Butler y realizar una filosofía de lo real que no elimine a lo real mismo y con ello a lo humano y lo político?

Y para ello tenemos el pensamiento de Zubiri, que a lo largo de su obra gracias a un trabajo que socava a la fenomenología desde dentro mismo: “Para la fenomenología, intencionalidad no es un carácter de la entidad inteligida, sino un carácter del acto de conciencia: la conciencia es un ‘referirse-a’ algo, una *nóesis* que en cuanto tal se refiere a algo que es por ello su *nóema* (...) En primer lugar la intencionalidad misma no es algo puramente intencional sino físico. Es a mi modo de ver un acto físico de la inteligencia, es la física referencia a lo inteligido, y es también y sobre todo el carácter estrictamente físico del acto de intelección: es la física misma de la intelección (ILG, p. 27-28). Y en ello aparece lo “noérgico”, como expresión misma de la materialidad en todo su carácter “físico” y en ello, un modo posible de escribir lo que nos decía de Nietzsche, pero de una manera abierta a todo lector y sin caer en un tropo tan literario que nos puede confundir.

3. Lo real como lo físico

La filosofía de Zubiri, su “lógica de la realidad”, como lo decía cuando era joven (NHD, p. 49), puede dar con lo que intenta pensar Lacan al final de su vida, a saber, que lo real es una cierta inespecificidad que nos constituye en el aparato material psíquico mismo, nuestro cuerpo, y que de alguna forma se expresa en su alteridad total, y vacía, en lo simbólico que nos determina, en eso lógico que nos intenta clausurar a lo largo de la historia, pero que es imposible que lo logre. A lo mejor la primordial expresión de lo real de las decenas que hay, lo da el mismo Lacan en su *Seminario 20: Aun de 1972-1973*: “Lo real no puede inscribirse sino como un impasse en la formalización” (Lacan, 1981, p. 112). ¿Qué expresa ese impasse en tanto inscripción? En Lacan que es un pensador y clínico de corte ontológico, y, por ende, totalizante (hijo de su tiempo), tiene un sistema de pensamiento y de análisis terapéutico en que eso totalizante siempre está abierto porque trata de lo humano mismo, pues nunca cerrado por su estructura misma, en tanto no-todo, como expresión radical de lo femenino mismo que no se deja cerrar por lógica alguna: “... la raíz del no-toda es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel” (Lacan, 1981, p. 101). Lacan así da con eso femenino radical en tanto real; y por eso se vincula, en Žižek: “... aunque la diferencia ontológica propiamente dicha es femenina: la realidad es el no-todo, pero nada hay más allá de ella y esta Nada es el Ser en sí (Žižek, 2006, p. 36). Es un Žižek con el Hegel estructurante de la *Ciencia de la lógica* y su “Doctrina del concepto”, pues lo que Hegel expresa en este libro es como lo libre da de sí eso que nos determina históricamente (“Doctrina de la esencia”) y que a la vez se abre a algo nuevo, pero no siendo nada en y por sí mismo (“Doctrina del ser”).

Para Lacan se trata de una Ciencia de lo real; y es lo que fue trabajando Zubiri de manera obsesiva por años. Jaques-Alain Miller, el discípulo directo de Lacan (incluso su yerno y su “voz” en todos los medios comunicacionales) y que hoy hegemoniza con “su” interpretación del maestro, lo señala así: “Y eso ha sido una tentativa heroica de hacer del psicoanálisis una ciencia de lo real como lo es la lógica” (Miller, 2012). Y en esta ciencia que quiere fundar Lacan (pero no lo logró, entre otras cosas, porque se murió en 1981), los eslovenos piensan que ellos la realizan en su filosofía; y para ejecutar este objetivo: el sexo como dimensión animal material de lo humano es fundamental. Por eso Žižek es rotundo en esto: “Para la filosofía, el sujeto no está inherentemente sexuado, la sexuación

acaeece al nivel contingente y empírico, mientras que el psicoanálisis eleva la sexuación a una suerte de condición formal a priori de la emergencia misma del sujeto” (Žižek, 2015, p. 627). Y Alenka Zupančič, otra grande del pensamiento esloveno, lo dice de forma evidente, el psicoanálisis es un modo ontológico de estar con lo humano:

My claim is that the Freudian notion of sexuality is above all a concept, a conceptual invention, and not simply a name for certain empirical ‘activities’ that exist out there and that Freud refers to when talking about sexuality. As such, this concept is also genuinely ‘philosophical’. It links together, in a complex and most interesting way, language and the drives, it compels us to think a singular ontological form of negativity, to reconsider the simplistic human/animal divide, and so on... (Hamza y Ruda, 2019, p. 438).

Nuestra sexualidad y la ontología misma se articulan desde el psicoanálisis cuando lo real opera como ese imposible que nos constituye en nuestra animalidad y que remueve a lo simbólico mismo que nos pretende estructurar (es la pulsión en sentido freudiano). Sin embargo, es el obsesivo pensador español Zubiri, el único que ha realizado la Ciencia de lo real, el que nos puede precisar en qué consiste eso real y, a la vez, cómo eso real nos abre como humanos diferenciales y que nos articulamos necesariamente los unos con los Otros de modo radical: “Sólo hay *sociedad* cuando el *phylum* es humano, esto es, cuando el animal es animal de realidades. En tal caso el animal humano está vertido a los demás no sólo por ser diversos en sus notas, sino por ser ‘realmente’ diversos en sus notas ‘reales’. Y esto es *sociedad*” (SHOM, p. 194). Ese carácter real, que nos acontece, nos abre ni más ni menos a lo humano en su libertad de unos con Otros para poder ser; es eso real lo que nos libera de lo simbólico mismo en la medida que nos constituye, pero de forma radicalmente. Zubiri piensa eso real, como un momento físico de carácter descriptivo que articula ni más ni menos tanto lo humano como las cosas, ambos momentos quedan imbricados en eso que llamamos real. Zubiri a veces lo dice así en 1980: “Por esto es por lo que llamo a este momento formalidad. No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo” (ISIR, p. 35). Y ese carácter físico, expresa en parte lo que nos quería decir Lacan en el *Seminario 20: Aun*. Y Zubiri lo precisa de esta forma en *Sobre la esencia*, 1962, desde lo más propio de lo griego y para destacar que no tiene nada que ver con lo intencional: “‘Físico’ no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo *phyein*, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece... lo ‘físico’

se contrapone a lo ‘intencional’. Y de aquí ‘físico’ vino a ser sinónimo de ‘real’, en el sentido estricto de este vocablo... Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos” (SE62, pp. 11-12). Y luego en *Inteligencia sentiente*, 1980, Zubiri nos remarca nuevamente esa articulación entre real y físico: “Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta” (ISIR, p. 22). Lo intencional es como el horizonte de lo simbólico y aquí estamos literalmente en ese carácter real que constituye tal horizonte del darse cuenta, y además lo abre. Ese carácter real, físico, se impone en el mismo cuerpo, o, dicho de otra forma, se siente eso real, eso abierto, eso en la propia materialidad de las cosas: su contingencia. Esa contingencia de lo físico mismo que Nietzsche expresó de forma brillante y que Butler quiere de alguna forma nombrar sin representarla ni sobre codificarla, y menos tratarla de modo universal por medio de conceptos, es lo que Zubiri levanta con su filosofía de lo real, de lo físico que se siente en la aprehensión del animal humano, en su sentir, en su cuerpo: su propia inteligencia es sentiente, porque como animal que somos sentimos lo abierto de nuestra animalidad, nuestra caducidad, nuestra contingencia.

Lo que sabía Freud muy bien al final de su vida y con un cáncer tremendo en la mandíbula: “Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon” (Freud, 1991, 302), esto es, que el aparato psíquico se expresa en el cuerpo; y que luego Lacan va explicitando en pleno siglo XX al plano mismo de lo político, por ejemplo, *Seminario 14: La lógica del fantasma*: “el inconsciente es la política” (Lacan, 2014), es Zubiri el que lo plasma de forma ejemplar en su obra como Ciencia de lo real: “El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas... Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica (...) Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica... *la realidad del hombre es intrínseca y formalmente psico-orgánica*” (TDSH, p. 7). Este carácter psico-orgánico es lo que nos permite entender eso real como no simbolizable ni intencional, pero en la simbolización misma, porque no se trata de “otro” mundo, sino simplemente de este mundo inmanente en el que somos y vivimos orgánicamente, esto es, como cuerpos, como animales sexuales, mortales e históricos entre unos con Otros.

El pensador español lo dice así en su último año de vida, en 1983, en *Inteligencia y razón*: “En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se

trata, por tanto, de un 'estar'. La aprehensión es por esto un *ergon* al que tal vez pienso llamar *noergia*" (IRAZ, p. 64). Si entendemos lo humano desde ese carácter noérgico radical que nos constituye nos damos cuenta de que estamos arrebatados por lo real, sin ser lo real "algo" ni a priori ni a posteriori; y solamente de esta manera somos lo que somos y, además, somos necesariamente con Otros: esa es lo radical de nuestro carácter físico, de nuestra finitud, de nuestra contingencia, de nuestra sexuación. Somos un humano que solamente es junto a Otros por ser abierto en una libertad radical que le perfora todo y le pulsa; su propia estimulidad le da un rasgo más radical que ser mero instinto, sino que su pulsión es pulsión de un animal que se mueve en lo real. El humano es el único animal formalmente sexuado y, por lo mismo, animal revolucionario; y esto se debe a que es un animal de lo real: "il Reale o, come direbbe Zubiri, è la 'formalità della realtà', cioè il modo in cui le cose sono apprese, come apprese dall'animale umano; cioè il modo in cui tutto ciò che sento rimane liberamente aperto per me e, proprio in questo, nel sentire la mia propria libertà, è in gioco ciò che è propriamente umano" (Espinoza, 2022, 122).

Y en esto el pensador español sigue los pasos de Hegel y de Nietzsche y también, en cierta forma de Freud, al darse cuenta de que el animal humano es un animal que en su propia estimulidad está abierta a una dimensión radical del vacío, la mediación por antonomasia, la distancia absoluta, esto es, la libertad: "Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal sentirse perdido en las cosas. En la signitividad, el animal puede quedar perdido entre muchas respuestas. Más aun, puede cultivarse este 'perdido' para producir experimentalmente una neurosis animal. Pero este 'perdido' no es perdido entre las cosas sino más bien desorientado en las respuestas; esto es, no es rigurosamente pérdida sino desorden responsivo. Sólo el hombre puede quedar sin desorden, perdido en las cosas mismas, perdido por tanto no en el desorden de sus respuestas sino en el distanciamiento de lo sentido" (ISIR, pp. 70-71). Ese carácter real sentido en la aprehensión como físico expresa una distancia en la misma aprehensión, o sea, sentimos nuestra libertad o dicho de otra forma nuestra muerte: sentimos toda la contingencia de las cosas y de nosotros mismos en la distancia misma de lo real físico que somos. Es la base de cómo nos constituye lo real nuestra más íntima estructura de lo simbólico; y no meramente un momento epocal en que el desorden nos pierda. Es por lo real que estamos distanciados de modo absoluto, incondicional y libre, como lo señala de forma brillante Hegel en su "Doctrina del concepto" (1816): "Das reine Begriff ist das

absolut unendliche, unbedingte und freye” (Hegel, 1981, p. 33); incluso con nosotros mismos y por eso, a veces, nuestra propia monstruosidad real nos pierde, por ser distancia contingente, nos angustia, nos sumerge en lo oscuro de nosotros mismos, esto es lo real de modo radical.

4. Lo real como de suyo

Si entendemos lo real, como eso de suyo, que nos constituye en nuestra propia aprehensión, en nuestra animalidad, en nuestra piel, nuestro cuerpo, lo real deja de ser algo de tipo etéreo, místico o algún tipo de significante maestro y da pie a algo que nos permite vernos en nuestro propio carácter desfondado por ser libres y en ello y por lo mismo, en nuestra libertad de realizar una vida, la cual solamente se realiza con el Otro que llevamos inscrito en esa perforación misma diferencial que nos constituye y mueve. Zubiri muy claro en su pensamiento desarrolla esta idea de la siguiente forma: “... lo sentido se me presenta como algo que tiene una especie de fuero interno propio: es caliente, es frío, es pesado, etc., de suyo. No se trata de que el contenido sea propio de un sujeto que esté por debajo o por detrás de lo propiamente sentido, sino que de suyo significa que eso que es el contenido de la impresión tiene ese carácter formal propio. Pues bien, este carácter de suyo es lo que llamo realidad. Cada cosa es real, precisa y formalmente por ser de suyo aquello que ella es en impresión. Ser real significa pura y simplemente ser de por sí, ser de suyo aquello que nos presenta en la impresión. El de suyo es, pues, lo que constituye la realidad en cuanto tal” (ETM, p. 153). Ese de suyo, eso real o físico, que constituye nuestra vida y a nosotros mismos desde nuestro modo de sentir las cosas y nosotros mismos nos permite comprender de modo más acabada la segunda enseñanza de Lacan, el pensamiento de Žižek en la actualidad y una cierta insuficiencia de dicho pensamiento esloveno y una distancia con el realismo especulativo de Meillassoux. En el caso de Lacan y por su trato clínico mismo, de allí a superar el modo simbólico de estructurar el aparato psíquico porque ya no daba más de sí para comprender el dolor humano en la medida que somos humanos finitos e históricos, le permite al analista y pensador ir viendo que lo real se comporta como un impasse en tanto que acontece en la propia estructuración humana: ese acontecimiento nos indica ese de suyo, o sea, eso que se nos impone desde sí mismo, desde su inespecificidad, desde eso abierto y, allí mismo, toda estructura es ulterior en la propia estructura psíquica. Y con Žižek y los eslovenos tenemos ese real en la estructura, pero a veces pasado casi por un

kantismo a priori que opera como una “roca” desde dónde acontecemos como humanos mortales y en ello nos articulamos con las cosas en medio de la historia del capital; luego lo real siempre va a tener un lado que se va a describir por la ideología que subjetiva al humano desde esa radicalidad formal kantiana; o sea, estamos un poco encarcelados con el real de los eslovenos y al parecer nunca del todo se podrá realizar transformación material de nada. Y en Meillassoux y los realistas actuales, barruntan el problema, pero no le dan cabida al sentir, al cuerpo mismo y lo tienen totalmente reproducido a nivel ontológico y allí lo real no acontece para nada, sino un mero relato externo de él: una necesidad de esa estructura real contingente.

Meillassoux, siguiendo a su maestro Badiou, no sabe cómo seguir a Lacan en su segunda enseñanza y lo humano se le desvanece no de lo real, sino que se desvanece del propio realismo especulativo. Él entiende de forma tan naturalizada lo real en su afuera de lo correlacional que no sabe cómo entender eso real como de suyo en toda su contingencia sentida, animal, porque que sea de suyo indica no algo en y por sí mismo, sino que la cosa misma está abierta en ese de suyo que sentimos y sentimos en la propia apertura, esto es, también en su caducidad. Lo real desde sí mismo no indica nada absoluto solo apertura sentiente y de lo sentido; y en tal contingencia y finitud nos constituimos. Zubiri lo dice de forma precisa: “Realidad es, ante todo, según venimos diciendo una y otra vez, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’. Realidad o realidad es formalidad del ‘de suyo’” (ISIR, p. 191). Y qué quiere decir este carácter “de suyo” tan propio de la realidad (Espinoza, 2017, pp. 243-260), indica algo que en castellano se entiende a la primera, pero que es difícil traducir a otras lenguas, se refiere a que lo real es algo sentido (como lo piensa, Nietzsche, Deleuze y la misma Butler piensa algo similar) y es sentido como algo Otro radical, que desde sí mismo nos constituye (esto rompe de entrada todo dualismo al interior de la realidad: la realidad no es una zona de cosas ni allende la aprehensión ni aquende la aprehensión). Y eso real que nos constituye desde nuestro cuerpo, desde nuestras sensaciones, desde nuestro sentir, que por tanto es intelectual y no hay dicotomía alguna entre sentir e inteligir en el humano, es expresión de la libertad misma operativa de lo real en nosotros, de una inespecificidad de contenido, pero apertura formal y constitutiva de todo lo Otro que nos perfora y, a la vez, nos constituye de entrada como una trama dinámica del humano entre sí y del humano con todas las cosas: una trama abierta y nunca cerrada: una lógica del no-todo; a saber, una

“melodía dinámica” lo llama Zubiri: “El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas (ETM, p. 599).

Es interesante señalar, para entender este real físico y de suyo, que Zupančič muestra que lo humano no se mueve en sí mismo en la simbolización de masculino-femenino, porque lo que está en juego es lo real mismo de lo humano, pero lo importante es que en lo real de Lacan expresa lo femenino como nada, un vacío. Y en esto siempre está el añejo lenguaje lacaniano operando y ese es uno de los problemas de los eslovenos, pero igual ellos intentan actualizar y pensar esas categorías lacanianas que, a su vez, van siempre directamente desde Freud para indicar lo humano en su carácter eminentemente sexual (donde Freud habla de pulsión Lacan habla de lo real), empero, en donde lo sexual mienta ahora lo real mismo en el psicoanálisis (y esto no lo puede entender el realismo especulativo con su trabajo ontológico matemático). Y, por tanto, es evidente que se da una mediación histórica en la construcción de los géneros, pero se hace tal construcción en eso primordial real que no se deja determinar y estructurar del todo y que siempre está dando de sí una simbolización. Y así se da el saber lacaniano, un saber de lo real (dicho explícitamente el 1º de noviembre de 1974 en Roma), de que: “la mujer no existe” (*la femme n’ existe pas*) (Lacan, 2007, p. 105), pero no existe, porque acontece como real, a saber, lo femenino es nada por ser lo perturbador del género masculino mismo y en eso lo real opera como falla en el interior de lo simbólico a nivel histórico (es todo lo que expresa hoy lo LGTBIQ+). Žižek, finalmente, una y otra vez en sus libros lo explica de esta forma tratando de trabajar dentro de las fórmulas de Lacan del *Seminario 20: Aun*, pero en estos tiempos (ya a 50 años de esas fórmulas). Y no puede pretender que esas fórmulas serán así para siempre (sería una lógica del todo y no una lógica de lo real, esto es, no-toda), y, por tanto, volverán a ser ajustadas dichas fórmulas, o tiradas a la basura; esto lo sabe muy bien Zubiri como pensador de lo real y de la inconsistencia propia del logos para dar cuenta de lo abierto de las cosas. En lo principal, Žižek se juega su pensamiento en lo real y en eso es muy poco hegeliano, aunque muestre que eso real perturba de suyo a lo simbólico en su simbolización cuando pretende expresar la sexuación porque se le vuelve imposible; y eso es pan de cada día hoy con todo lo que acontece con lo humano; y esto no solamente pensando en los transexuales o quienes sean; sino como humanos que somos todos, pues somos animales de realidades que nos estructuramos a lo largo de la historia y que vamos desafiando y transgrediendo toda ley que intenta cerrarnos totalitariamente, pues somos esos animales contingentes que siente

su propia contingencia y sin necesidad de construir una ontología poética (Heidegger) o matemática (Badiou) de la necesidad de dicha contingencia estructural.

5. Conclusión

El pensamiento de Zubiri le hace bien a Meillassoux y al realismo especulativo porque permite repensar junto a ese Lacan de lo real, desde una perspectiva más actual y efectiva y, con ello, independiente de otros realistas ontológicos u otros pensadores y psicoanalistas contemporáneos. Y así nos sumergimos en el tema mismo de lo humano en estos tiempos: un humano como un animal sexuado, mortal e histórico que realiza necesariamente su vida junto con Otros, más allá de ideologías o constructos epistemológicos y ontológicos de moda o, como diría Nietzsche, “a pesar” (*trotzdem*) de todo ello.

Lo real se nos impone en la vida misma como algo que nos domina: el amor, la muerte, nuestra propia radical libertad, ese Otro que nos perfora y que no existe como tal en una cadena de significación, de logificación y simbolización, pero lo real gracias a Zubiri es nuestra propia animalidad sentida como tal en toda su contingencia y caducidad y en ello abierta a nosotros mismos. Lo real nos domina y nos arrebatada y rompe cualquier tipo de totalidad; ese no-todo lacaniano, Zubiri lo expresa de la siguiente manera: “Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; ‘la’ realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real [...]. Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse poder. Dominar es ser ‘más’, es tener poder. Aquí, poder no significa ser una causa [...]. El momento de realidad domina sobre la totalidad, tiene poder. Por esto es ‘más’ que la totalidad. Y este ‘más’ es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad” (HD2, p. 84).

Lo real, por ejemplo, si se profundiza el tema del género (tan relevante en los 60 y 70 del siglo XX y que se nos actualiza hoy), nos indica la posibilidad de entender lo trans como lo propio humano que en su diferenciación física se va actualizando a la altura de los tiempos entre unos con Otros. Lo real nos permite como de suyo comprender lo humano en su sexuación, en su mortalidad, en su tejido socio histórico de unos con Otros. No se trata de que la mujer no exista, como lo decía Lacan en formulación aforística en 1974, ni de que el hombre no existe, en verdad, se trata de que el humano no existe como tal en

una cadena lógica de simbolización que nos determine a secas; no somos ese humano: somos como un caminante que en el caminar mismo sentimos nuestra contingencia y de las cosas mismas. Lo real como eso trans que va abriendo lo humano desde nuestra propia animalidad constitutiva y sin sentido alguno a priori, desde nuestra radical contingencia en apertura a la contingencia de las cosas y que nos permite de alguna forma ir construyendo con el Otro un tejido socio histórico para que podamos ser más o menos viables. Pero eso real como trans no quiere decir nada en y por sí mismo, sino, como hemos señalado, el propio carácter físico y de suyo inespecífico de nosotros mismos en nuestra finitud constitutiva y en la contingencia de cada cosa real.

6. Bibliografía

- Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Espinoza, R. (2016). Potencias del pensamiento de Xavier Zubiri. *Arbor*, 192 (780), 1-6.
- Espinoza, R. (2017). Noología y técnica en Zubiri. *Ideas y Valores*, 66, 243-260.
- Espinoza, R (Coord.) (2020). Monográfico sobre Slavoj Žižek. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23 (3).
- Espinoza, R. (2022). *NosOtros. Manuale per dissolvere il capitalismo*. Mimesis.
- Espinoza, R. (en prensa). *Ariadna queer*. Herder.
- Espinoza, R., Fernández, J. E. y Toscano, A. (2022). *Hegel hoy*. Herder.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del del nuevo realismo*. Lom.
- Freud, S. (1991). *Sigmund Freud. Obras Completas. Volumen 23*. Amorrortu.
- Hamza, A. y Ruda, F. (2019). Interview with Alenka Zupančič: Philosophy or Psychoanalysis? Yes, Please! *Crisis & Critique*, 6 (1).
- Hegel, G.W.F. (1981). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik (1816)*. Felix Meiner Verlag.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun*. Paidós.
- Lacan, J. (2007). “La tercera”, *Intervenciones y textos 2*. Manantial.

Lacan, J. (2014). *El seminario Jacques Lacan. El libro 14: La lógica del fantasma, Inédito. Clase 6 del 11 de enero 1967.* Disponible en: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>

Meillassoux, Q. (2021). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia.* Caja Negra.

Miller, J.A (2012). “Lo real en el siglo XXI”. Presentación del tema del IX Congreso de la AMP. Disponible en: <https://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intArticulo=2468&intIdiomaArticulo=1>

Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje.* FCE.

Žižek, S. (2015) *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico.* Akal.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2008). *Espacio. Tiempo. Materia.* Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2012) *El hombre y Dios. Nueva edición.* Alianza Editorial.

EL SURGIMIENTO DE LA REALIDAD:

ZUBIRI ANTES DE SU ENCUENTRO CON HEIDEGGER

THE EMERGENCE OF REALITY:

ZUBIRI BEFORE MEETING HEIDEGGER²²

ANTONIO GONZÁLEZ

Fundación Xavier Zubiri

Resumen: Se suele hablar de una etapa "objetivista" de Zubiri, anterior a su encuentro con Heidegger en Friburgo. No obstante, si analizamos la filosofía de Zubiri antes de sus estudios en Friburgo, encontramos ya una orientación "metafísica". Esta orientación está intrínsecamente relacionada con la temprana aparición de la noción de "realidad", al menos en parte motivada por la temprana lectura zubiriana de la tesis de habilitación de Heidegger sobre Duns Escoto.

Palabras clave: Zubiri, Heidegger, Husserl, Fenomenología, epojé, Escoto, unum, haecceitas, realidad, metafísica

Abstract: It is commonly assumed an "objectivist" stage of Zubiri's intellectual development, prior to his meeting with Heidegger in Freiburg. However, if we analyze Zubiri's philosophy before his studies in Freiburg, we already find a "metaphysical" orientation. This orientation is intrinsically related to the early emergence of the notion of "reality", at least partly motivated by the early Zubirian reading of Heidegger's habilitation thesis on Duns Scotus.

Keywords: Zubiri, Heidegger, Husserl, Phenomenology, epoché, Scotus, unum, haecceitas, reality, metaphysics

²² Este texto se escribió originalmente en inglés para un coloquio sobre la "Escuela de Madrid" que tuvo lugar en Wuppertal en el año 2018, y fue traducido con la ayuda de Javier Pérez de Obanos.

Es habitual distinguir tres fases o etapas principales en el desarrollo de la filosofía de Zubiri: un periodo "fenomenológico" u "objetivista", otro "ontológico" y, por último, su madurez intelectual.²³ Se supone que la primera fase comenzó muy pronto, con los estudios de Zubiri sobre Husserl, especialmente durante su estancia en Lovaina. Aquí Zubiri se habría adherido a una interpretación "objetivista" de la fenomenología, expresada en su tesis doctoral. El segundo periodo habría comenzado más tarde, con la lectura por parte de Zubiri del libro de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, en 1927, y su estancia con Heidegger en Friburgo de Brisgovia, desde 1928 hasta 1930. El propio Zubiri, en su madurez, señaló el año 1932 como inicio de este periodo, y el año 1944 como el final (NHD, p. 9-17).²⁴ En resumen, es posible establecer un primer periodo hasta 1932, una segunda etapa desde 1932 hasta 1944, y una etapa definitiva de madurez desde 1944 hasta la muerte de Zubiri en 1983.

Es importante observar que el propio Zubiri no caracterizó el periodo de 1932-1944 como "ontológico", sino como "ontológico o metafísico" (NHD, p. 14). Si por "ontología" se entiende lo referido al "ser", la "metafísica" en Zubiri suele referirse a la investigación filosófica de la "realidad". Para Zubiri, la metafísica no se refiere a las cosas "más allá" (*metá*) del mundo físico, sino a su realidad. Y está muy claro que en la obra de Zubiri entre 1932 y 1944, la "realidad" (y no sólo el "ser") estaba ya presente como preocupación filosófica principal. También está muy claro que en este período no había una articulación definitiva entre realidad y ser. Hoy en día es fácil entender por qué Zubiri menciona 1944 como el comienzo de su madurez filosófica. En esos años Zubiri comenzó a sostener que el "ser" debía entenderse como una determinación de la propia realidad (CIREA, p. 806-815). Por tanto, la filosofía de Zubiri pasó a ser estrictamente "metafísica", sólo preocupada por la realidad. La ontología quedó incorporada, desde entonces, a la metafísica.

Por tanto, "metafísica u ontología", y no sólo "ontología", sería la caracterización más conveniente de la filosofía de Zubiri antes del comienzo de su madurez intelectual en los años cuarenta. Ahora podemos preguntarnos cuándo comenzó esta preocupación por la realidad. El propio Zubiri menciona el año 1932 como el inicio de su período "ontológico o metafísico", pero este año sólo podría delimitar la unidad intelectual de los textos

²³ Es posible distinguir un desarrollo ulterior en su periodo de "madurez", especialmente después de 1973. Véase Gracia (2017, pp. 603-629).

²⁴ Este prólogo fue escrito en 1980.

publicados en su libro sobre *Naturaleza, Historia, Dios* (cf. NHD, p. 11-13). Mostraremos aquí que el interés filosófico de Zubiri por la realidad comenzó antes, durante un período de su vida intelectual que el filósofo español consideraba todavía determinado por la fenomenología de Husserl (NHD, p. 13). En otras palabras, el interés de Zubiri por la realidad comenzó en un momento en que sus reflexiones filosóficas se situaban todavía bajo la influencia de la fenomenología. Hubo, por decirlo así, un surgimiento fenomenológico de la realidad en el pensamiento de Zubiri. Incluso podríamos decir: un surgimiento fenomenológico de la metafísica. Este surgimiento merece ser analizado.

1. El joven Zubiri

Estamos por supuesto usando el término "fenomenología" en un sentido muy amplio, al punto que el propio Zubiri considera que toda la filosofía, antes de 1932, está bajo la influencia de la fenomenología de Husserl (NHD, p. 13). Pero este sentido más amplio nos permite admitir, junto a Husserl, otras influencias importantes sobre Zubiri. Mencionemos algunas de estas influencias. Zubiri creció en el contexto de un catolicismo "progresista", e incluso fue procesado por su obispo bajo la acusación de "modernismo".²⁵ Al mismo tiempo, Zubiri estaba muy familiarizado con el proyecto filosófico de la neoescolástica, representado por algunos de sus primeros maestros, como Juan Zaragüeta (Madrid) y Léon Noël (Lovaina). Muy decisivo para Zubiri fue también su encuentro con José Ortega y Gasset en 1919. Por aquel entonces Ortega estaba introduciendo en España la fenomenología de Husserl.²⁶ Poco después de este encuentro, Zubiri viajó a estudiar fenomenología a Lovaina con León Noël, centrándose en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En aquel momento, Zubiri estaba convencido de que el "objetivismo" fenomenológico de Husserl era el nuevo paso adelante en la historia de la filosofía, un paso más allá del subjetivismo de la modernidad. Por ello, la filosofía de Husserl fue el tema de la tesis doctoral de Zubiri, escrita bajo la supervisión de Ortega (véase PEES).

También fue importante para la formación de Zubiri la obra del filósofo judeo-francés Henri Bergson, a quien Zubiri conoció en París en el año 1922. Bergson había sido capaz

²⁵ La historia de la breve excomunión de Zubiri y su posterior retractación se relata en J. Corominas y J. A. Vicens (2006, pp. 133-155).

²⁶ Esta presencia de la fenomenología puede constatarse en los cursos de Ortega y Gasset de aquel tiempo, como su "Sistema de psicología" (2017, pp. 427-534). Véase también Jesús Conill, "Ortega y Zubiri", en J. A. Nicolás and O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 483-497.

de integrar los recientes desarrollos de las ciencias en su propia propuesta filosófica, y seguramente tal integración resultó muy atractiva para Zubiri (Marquínez Argote, 2004, pp. 419-435). No obstante, tras la iniciación de Zubiri en los métodos fenomenológicos, probablemente comenzó a considerar las propuestas de Bergson como una forma de "pragmatismo", y por tanto como pertenecientes al pasado.²⁷ Pero Zubiri seguía siendo consciente de la importancia decisiva de las ciencias para la filosofía. De hecho, en 1922, en la Universidad Central de Madrid, Zubiri comenzó un estudio intenso de las ciencias naturales, y a partir de entonces la ciencia fue parte integrante de su propio proyecto filosófico.

Podemos tener un atisbo de la forma en que Zubiri entendía la ciencia en su temprana presentación de la teoría de la relatividad de Einstein, especialmente en contraste con su maestro Ortega. Einstein visitó Madrid en el año 1923, y Ortega intentó entender la relatividad como una confirmación científica de su propio "perspectivismo": las medidas son relativas al estado de movimiento del sistema de coordenadas del observador (Ortega y Gasset, 2017, pp. 642-652). Cuando Zubiri hizo su propia presentación de la teoría de Einstein, no se centró en una interpretación epistemológica de la teoría "especial" de la relatividad, sino en la teoría "general" de la relatividad. En la teoría de Einstein, la gravedad es la curvatura del espacio-tiempo, debida a la presencia de masa.²⁸ El interés de Zubiri no se dirigía a las perspectivas humanas plurales, sino al impacto de las masas en el continuo espacio-tiempo.

Podríamos decir que, en ese mismo momento, ya se manifestaba la tendencia de Zubiri a una especie de "realismo". "Realismo" que probablemente ya estaba presente en la recepción que Zubiri hizo entonces de la fenomenología de Husserl, como lo estaba en muchos de los discípulos de Husserl. Sin embargo, sería inexacto hablar del "realismo" de Zubiri si no precisamos el significado exacto de "realidad" para él. La fenomenología

²⁷ El joven Zubiri escribió un texto sobre el pragmatismo, del cual hizo uso en 1926 en el examen para acceder a su cátedra en la Universidad Central de Madrid. Según una nota en el texto, puede haber sido escrito años antes (1918-1919), al menos en una versión temprana. En ese texto, Zubiri consideraba a Bergson alguien perteneciente al "pragmatismo" (en un sentido general), y por lo tanto de algún modo distante a los propios intereses filosóficos de Zubiri. Véase X. Zubiri "La filosofía del pragmatismo", en Pintor-Ramos (ed.) (2009, pp. 499-548) (aquí: 503). Sobre la fecha del texto de Zubiri, véase Pintor-Ramos (2006, pp. 53-59). En su disertación doctoral, publicada en 1921, Zubiri consideraba el "intuicionismo" de Bergson como una forma de pragmatismo (PEES, p. 218).

²⁸ Véase X. Zubiri. (1923). Teoría de la relatividad. *El Pilar*. Este raro texto, publicado en una revista de escuela y jamás reimpreso, puede encontrarse en los Archivos de Zubiri en la Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

pretende un cuestionamiento radical de todas las teorías recibidas, y la superación de todos los presupuestos. Y la propia "realidad" tiene que ser objeto de tal cuestionamiento.

Para entender el surgimiento de la nueva idea de realidad de Zubiri es importante atender a un siguiente paso en el desarrollo del pensamiento de Zubiri. Fue en el año 1924 cuando Zubiri adquirió y leyó un escrito de Heidegger que sería decisivo para su propio itinerario filosófico. Se trata de la tesis de habilitación (*Habilitationsschrift*) de Heidegger sobre Duns Escoto, escrita por Heidegger en el año 1915 y publicada en 1916 (véase GA 1, pp. 189-354). Según el propio Zubiri, en 1924, cuando leyó este texto, Bergson ya pertenecía a su pasado filosófico. Pero, al mismo tiempo, Bergson le habría ayudado a Zubiri a captar algo completamente nuevo para él, algo que Zubiri pudo descubrir leyendo el texto de Heidegger "entre líneas".²⁹ Y la pregunta es entonces: ¿qué pudo leer Zubiri "entre líneas" en la obra de Heidegger?

2. El joven Heidegger

Para comprender el impacto del texto de Heidegger en Zubiri, es importante recordar los intereses filosóficos del joven Heidegger. La mayoría de los estudiosos de Heidegger no han prestado demasiada atención a sus primeros escritos, en los que podemos encontrar a un estudiante que todavía se entiende a sí mismo en el contexto de la filosofía aristotélico-escolástica (GA 1, p. 15).³⁰ Al mismo tiempo, Heidegger también piensa que la fenomenología de Husserl podría ser una ayuda decisiva para una revisión radical del significado mismo de "realidad" y "realismo" (GA 1, p. 8). Aunque en Heidegger podemos detectar otras influencias, como la del neokantianismo, que no estaban presentes en Zubiri, es importante darse cuenta de la gran similitud en el contexto que configuró la iniciación filosófica de ambos pensadores. Incluso sus tesis doctorales trataron el mismo tema: la teoría lógica del juicio, en el que ambos filósofos hacen uso de la fenomenología contra el psicologismo (GA 1, pp. 55-188; PEES, pp. 68-333).

Para el joven Heidegger, la "realidad" era un problema central de la filosofía moderna, precisamente por la escisión entre filosofía y ciencia. Las ciencias modernas serían

²⁹ El informe de Zubiri de esta primera lectura del libro of Heidegger sobre Escoto puede encontrarse en su carta a Heidegger, escrita por Zubiri en 1930, al final de sus estancia en Friburgo, cuando estaba a punto de partir a Berlín. La carta se conserva en los Archivos de Zubiri en Madrid.

³⁰ En el año 1914 Heidegger aún se refiere a sí mismo como alguien "del lado católico" (véase GA 1, p. 53).

"realistas", mientras que la filosofía moderna sería "idealista" (GA 1, p. 1). Para Heidegger (como también para Zubiri), el "realismo crítico" propuesto por la escuela de Lovaina no era una solución válida, porque este tipo de realismo compartía el presupuesto principal del idealismo, asumiendo la inmanencia de la conciencia como punto de partida de la filosofía (GA 1, p. 6). Heidegger, al igual que muchos otros pensadores en los inicios de la fenomenología, recurría la intencionalidad de la conciencia como argumento que en favor del realismo. El pensamiento, escribe Heidegger, se caracteriza esencialmente por significar algo cuya existencia es independiente de dicho significado (GA 1, p. 11).

De este modo, Heidegger entendía la fenomenología de Husserl como una "teoría del significado" (*Bedeutungslehre*) (GA 1, pp. 17-43), y la veía como parte de los diferentes intentos de los filósofos contemporáneos por superar el subjetivismo, que se manifestaba habitualmente en las explicaciones psicologistas de la lógica. Entre las alternativas al psicologismo, Heidegger apreciaba mucho la doctrina de las categorías (*Kategorienlehre*) de Emil Lask, e incluso mencionaba la categoría básica de Lask "para el algo en general" (*für das Etwas überhaupt*) (GA 1, p. 25). Una dirección diferente en la explicación contemporánea de la lógica era, por supuesto, la "teoría de los objetos" (*Gegenstandstheorie*) de Meinong, que Heidegger veía como demasiado dependiente de la gramática (GA 1, pp. 26-28). No obstante, Heidegger entendía que todas estas diferentes interpretaciones de la lógica eran convergentes, porque se ocupaban precisamente de este problema: el problema de la objetividad. Y, por tanto, el problema decisivo, según Heidegger, era la determinación de lo que debía entenderse por objetividad. Y aquí, decía Heidegger, es donde las diferentes vías se apartan (GA 1, p. 34).

3. La tesis de habilitación

3.1. La primera repetición

Si los primeros escritos de Heidegger no han sido tenidos en cuenta por muchos de sus especialistas, su tesis de habilitación añade un problema más. En 1915 Heidegger pensaba que estaba presentando las ideas de Duns Escoto, pero no sólo estaba utilizando los textos de Escoto, sino también un texto de Thomas von Erfurt, otro pensador medieval, cuya

Grammatica speculativa fue atribuida a Escoto hasta 1922.³¹ Por supuesto, no tratamos de averiguar si Heidegger entendió correctamente la filosofía de Escoto. Nuestro único interés es determinar qué pudo encontrar Zubiri en el libro de Heidegger, y por qué fue tan importante para el pensador español. Nuestro interés en este momento es Heidegger, no Escoto. Para el propio Heidegger, el estudio de Escoto no era simplemente una investigación histórica. Heidegger se servía del pensador medieval para abordar una cuestión contemporánea: el problema de las categorías.

En la recepción post-hegeliana de Aristóteles, la doctrina de las categorías se había convertido en una cuestión central, como un intento de encontrar alternativas a la doctrina subjetiva de las categorías de Kant. Ya Friedrich Adolf Trendelenburg había demostrado que las categorías de Aristóteles no sólo tenían un significado lógico, sino también ontológico.³² Su alumno Franz Brentano se posiciona frente a la idea de su maestro acerca de una "deducción aristotélica" de las categorías, interpretándolas como el resultado de una simple descripción merced del "sano juicio" (Brentano, 1862).

Como es sabido, el libro de Brentano sobre Aristóteles fue decisivo para la formación de Heidegger. Heidegger comenzó a buscar un significado básico del "ser" (*Sein*) más allá de la multiplicidad presentada por Brentano (GA 14, p. 93). Y en este punto, Husserl acudió de nuevo en su ayuda. Según Heidegger, la "intuición categorial" (*kategoriale Anschauung*) de Husserl muestra que las categorías están de algún modo dadas en nuestra percepción. Por ejemplo, la "sustancia" de un libro ya está dada en su percepción, precisamente en cuanto que permite la manifestación del libro. Y esto significaba, para Heidegger, que también el "ser" debía encontrarse en el nivel primordial de la intuición. Aquí Heidegger rompía con la tradición filosófica clásica, que había pensado que el ser pertenece al nivel del juicio, y por tanto a la "lógica". Según Heidegger, liberar al ser del juicio fue la gran aportación de Husserl a la ontología. Pero Husserl no había mostrado cómo el "ser" se da antes del juicio. Eso era lo que Heidegger entendía como tarea propia (GA 15, pp. 375-378).

De este modo, el estudio de una doctrina medieval de las categorías era para Heidegger no sólo una investigación histórica, sino también una empresa contemporánea. Para

³¹ Véase A. Tursi (2004, pp. 7-17). En la primera parte de su tesis de habilitación, Heidegger utilizó principalmente textos auténticos de Escoto. En la segunda parte, sobre el sentido, Heidegger utilizó el texto de Erfurt. Nuestro estudio se ocupa sobre todo de la primera parte.

³² Sobre la recepción de Aristóteles, véase G. Reale (1999, pp. 209-231).

Heidegger, la historia de la filosofía no es como la historia de las matemáticas. La historia de la filosofía pertenece a la filosofía, porque la filosofía siempre extrae sus preocupaciones del mismo círculo de problemas (GA 1, pp. 195-197). La cuestión, para Heidegger, era explorar cómo se dan las categorías, siguiendo el análisis medieval de las mismas. Incluso podríamos decir que la primera de las "repeticiones" (*Wiederholungen*) de Heidegger fue una repetición de Escoto. Antes de sus conocidas "interpretaciones fenomenológicas" de Aristóteles, Heidegger realizó una "interpretación fenomenológica" de un filósofo medieval.

La forma de Heidegger de aproximarse a Escoto es decididamente fenomenológica. Por supuesto, Heidegger admitía que los filósofos medievales, aunque verdaderos filósofos, eran demasiado dependientes del objeto, ignorando la libertad del sujeto. Por eso, la reducción fenomenológica les era en principio completamente ajena (GA 1, pp. 194, 198-199, 202). Pero, al mismo tiempo, según Heidegger, los filósofos medievales no procedían "genéticamente", tratando de explicar nuestra experiencia antes de describirla. Por eso, dice Heidegger, es posible encontrar en aquellos filósofos verdaderos momentos de meditación fenomenológica (*phänomenologische Betrachtung*).³³ "Repetir" y apropiarse de tales meditaciones fenomenológicas fue la principal preocupación de Heidegger en su tesis de habilitación. Probablemente el propio Husserl consideró la tesis de habilitación de Heidegger como una importante contribución fenomenológica, y ayudó a que se financiara su publicación.³⁴

3.2. La relevancia de Escoto

Según Heidegger, en el caso de Escoto tenemos un filósofo medieval cuya semejanza con la fenomenología es primordial. Para Heidegger, el pensamiento de Escoto se mantuvo cercano a la vida real, como lo demuestra su concepto de *haeccitas*. En la interpretación de Heidegger, *haeccitas* significa que la individualidad de cada objeto es una determinación fundamental de la verdadera realidad (*Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit*). Según Heidegger, Escoto veía cada realidad como un "esto-ahora-aquí", es decir, como una realidad concreta y determinada (GA 1, pp. 203, 253). Se trata entonces de averiguar cuál podría ser el sentido propio de "realidad".

³³ Según Heidegger, "incluso en su máxima expresión" (*am stärksten*) (GA 1, p. 202).

³⁴ Heidegger reconoció la ayuda de Husserl (GA 1, p. 191).

Heidegger señala que, para Escoto, como para la filosofía moderna, todo objeto se entiende siempre como objeto de conocimiento. Pero el conocimiento (*Erkenntnis*) debe tomarse en un sentido muy amplio. En la simple aprehensión (*simplex apprehensio*) ya hay algo dado a la mente (*verum in intellectu*). La simple aprehensión de Escoto es meramente "tener un objeto" de nuestra percepción (GA 1, pp. 265-268). Y, según Heidegger, esta simple aprehensión podría describirse con la expresión "mismidad en persona" (*leibhaftige Selbstheit*), usada por Husserl.³⁵ En este sentido, la simple aprehensión es siempre verdadera, en un sentido básico de verdad. El objeto simplemente está ahí. La simple aprehensión no se opone a la falsedad, sino sólo a la ausencia del objeto (GA 1, pp. 268).

La alternativa entre verdad y falsedad aparecería ulteriormente, en el juicio, cuando afirmamos algo sobre el objeto. Aquí la verdad es la conformidad del sentido expresado en el juicio con el objeto. ¿Qué objeto? Según Heidegger, Escoto no se refería a los objetos reales, sino sólo a los objetos que ya poseemos en nuestra *simplex apprehensio*. En la interpretación de Heidegger, Escoto no trataba comparar los objetos dados con los "reales". Escoto renuncia simplemente a cualquier "teoría de la representación" (*Abbildungstheorie*), que habría significado una regresión infinita de comparaciones, y se decidió por la inmanencia de la conciencia. En la interpretación de Heidegger, lo que el juicio afirma se referiría a los objetos dados en la simple aprehensión. Por ello, Heidegger ve a Escoto completamente instalado en la radical inmanencia fenomenológica, más allá de cualquier representacionalismo (GA 1, pp. 272-273).

Y, en la inmanencia de los objetos dados, Escoto no discute la existencia del "mundo externo". Según Heidegger, Escoto mantuvo sin más la primacía del sentido efectivo de las cosas, descartando cualquier tipo de explicaciones fisiológicas o psicológicas de la experiencia (GA 1, p. 273). Las cuestiones de la existencia simplemente trascienden la investigación filosófica del sentido de nuestros juicios (GA 1, p. 301). Por eso, Heidegger pensaba que incluso era posible decir que Escoto practicaba la reducción fenomenológica. La *prima intentio*, fijada en las cosas reales inmediatas, sería el equivalente escolástico a la "actitud natural", mientras que la *secunda intentio*, dirigida a los contenidos de nuestros pensamientos, sería el equivalente medieval a la "actitud fenomenológica" (GA 1, p. 279).

³⁵ En una nota a pie de página en la página 268 Heidegger menciona el primer libro de Husserl sobre *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, ahora publicado en *Husserliana III/1*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 15.

3.3. El significado de la realidad

Ahora bien, incluso en esta interpretación de Heidegger, es necesario admitir que Escoto no abandonó el concepto de "realidad". Siguió hablando de lo real (*res* en latín). Pero, ¿cuál es entonces el significado de "realidad"? Según Heidegger, Escoto habla de los objetos como "algo" (*Etwas*), antes de cualquier distinción ulterior entre sustancia y accidente. Este "algo" es un "ente" (*ens*). Y *ens*, en la interpretación de Heidegger, significa simplemente toda la esfera de los objetos en general. Por esta razón, Heidegger puede decir que *ens* es la "categoría de todas las categorías", la caracterización fundamental y última de todos los objetos (GA 1, pp. 214-215).³⁶

Todo ente (*ens*) es para Escoto algo concreto y, por tanto, siempre "uno" (*unum*) (GA 1, p. 218). En la perspectiva de Heidegger, la teoría medieval de la *transcendentia entis* puede entenderse simplemente como la determinación de los objetos (*Gegenstandbestimmung*) (GA 1, p. 126). El objeto es siempre un *unum*. Según Heidegger, la unicidad es la primera determinación del *ens*. El *unum* "otorga al objeto un cierto modo de tenerse a sí mismo" (*quendam modum se habendi*) (GA 1, p. 224). Y este *ens*, este *unum*, es llamado por Escoto *res*, que es la palabra latina para "cosa", de la que etimológicamente procede la palabra "realidad". Pero la idea de *res* de Escoto es muy amplia. Según Heidegger, no sólo comprende todas las cosas naturales, sino "todo lo que no es simplemente nada". Para Escoto, aquello que implica una contradicción es una nada, pero todo lo que no es contradictorio podría llamarse *res*. Y esto incluye tanto al "ente real" (*ens realis*) como al "ente de razón" (*ens rationis*) (GA 1, pp. 219-220).

Esto es muy importante, porque con ello se supera la limitación clásica de "real" (*res*) al *ens realis*. Según Heidegger, tanto el *ens realis* como el *ens rationis* son *res* para Escoto. Gran parte de la investigación de Heidegger en su tesis de habilitación está dedicada a mostrar que no sólo las cosas naturales se encuentran en esta situación, sino también los números, porque para Escoto caen bajo la categoría de *unum*. Heidegger también señala que incluso la esfera de la historia debería incluirse aquí, porque la historia siempre se refiere a realidades individuales. En cualquier caso, desde el punto de vista de Heidegger,

³⁶ Aquí existe una posible influencia de la teoría de las categorías de E. Lask, ya mencionada anteriormente.

el llamado "realismo" medieval no era naturalismo, sino más bien un "espiritualismo" (GA 1, pp. 262-263).

Estas consideraciones tienen una consecuencia importante: la definición clásica de "realidad" como "entes fuera del alma" (*entia extra animam*) se vuelve inútil. También los *entia rationis* son reales, aunque se suponía que estaban "en el alma". Pero incluso la idea de "alma" (*anima*) necesita aclararse con más precisión. Si *anima* es conciencia, y *extra animam* son realidades que trascienden la conciencia, entonces los fenómenos de la esfera psicológica también serían "reales" y por lo tanto paradójicamente *extra animam* (GA 1, pp. 251-252). Del mismo modo, la idea de las entidades lógicas como estando "en el alma" (*ens in anima*) se vuelve inútil. Un juicio es verdadero o falso más allá de la ejecución real del acto psicológico, que ya no podría entenderse como un "contenido" dentro del alma (GA 1, pp. 275-278).

En la perspectiva de Heidegger, la idea misma de algo *extra animam* ha sido privada de todo sentido. Todo está dado a la conciencia. Como dice Heidegger, la realidad se ha introducido en la esfera del conocimiento.³⁷ Lo que podríamos hacer entonces es sólo distinguir entre diferentes "formas de realidad" (*Formen der Wirklichkeit*) o "esferas de realidad" (*Wirklichkeitsbereiche*). Diferentes "esferas de objetos" (*Gegenstandssphären*) tienen diferentes "características de la realidad" (*Wirklichkeitscharaktere*) (GA 1, pp. 210-214). Y cada forma de realidad se da en interconexiones definidas de sentido (*Sinnenzusammenhänge*) (GA 1, p. 279). Entonces surge la pregunta: ¿cuál es la determinación principal de lo que ahora podemos llamar "realidad real" (*reale Wirklichkeit*) o "realidad inmediata" (*unmittelbare Wirklichkeit*)³⁸ y cómo podemos distinguirla de otras formas de "realidad", como los objetos lógicos?

Por supuesto, la explicación de Escoto de la "realidad real" (*reale Wirklichkeit*) como algo independiente del alma no convence a Heidegger, porque exigiría una consideración más allá de la simple descripción de nuestra experiencia. Heidegger quiere mantener a Escoto en la inmanencia (GA 1, p. 275). Para Heidegger, lo que tenemos es sólo el modo de ser (*modus essendi*) como caracterización general de todo lo que puede ser experimentado (*das Erlebbare überhaupt*) (GA 1, p. 318). Como tal, lo experimentable se opone en sentido absoluto a la conciencia. Heidegger lo llama simplemente la "realidad sólida"

³⁷ "... die in die Erkenntnis eingegangene Wirklichkeit" (GA 1, p. 319).

³⁸ Pueden encontrarse estas expresiones en GA 1, pp. 253, 275, 279. Heidegger no intenta, en este libro, esbozar una diferencia sistemática entre *Realität* y *Wirklichkeit*.

(*handfeste Wirklichkeit*), y caracteriza este *modus essendi* como "la realidad empírica dada inmediata *sub ratione existentiae*" (GA 1, p. 318).

En este punto, la cuestión parece seguir abierta: ¿cómo diferenciar entre "realidad" y un sentido más general de "objetividad"? ¿Cuál es el significado de "existencia" en este contexto? Probablemente lo justo sería decir que Heidegger, en su tesis de habilitación, no continuó desarrollando la determinación de la "realidad sólida". Pero habría que seguir con esta cuestión. Para el joven Heidegger, la filosofía no era la simple presentación de una visión del mundo, sino metafísica: la tarea de la filosofía es penetrar en la "realidad verdadera" y en la "verdad real" (GA 1, p. 406).

Para llevar a cabo tal tarea, Heidegger tenía un trabajo previo que hacer. Para él, ideas como "alma", o "sujeto" (como su equivalente moderno), carecían de precisión. Precisar estas ideas en un sentido fenomenológico exigía una investigación sobre la conexión entre el *modus essendi* y los modos "subjetivos" del sentido o la comprensión. Sólo en esta correspondencia podrían adquirir mayor determinación tanto lo subjetivo como lo objetivo. Heidegger llega a decir que la expresión más decisiva de la conexión esencial entre el objeto de conocimiento y el conocimiento del objeto se encuentra en el concepto de *verum* (verdad) (GA 1, pp. 401-402, 406-407):

Aquí ya podemos vislumbrar el camino hacia las obras posteriores de Heidegger. Pero nuestra investigación sigue el desarrollo de Zubiri, y el surgimiento de su idea de realidad. Por tanto, debemos preguntarnos cómo pudo impactar la tesis de habilitación de Heidegger al joven Zubiri cuando la leyó en 1924.

3.4. Leyendo entre líneas

En el ejemplar del propio Zubiri, que se conserva en su biblioteca particular de Madrid, sólo queda una marca de lápiz de su lectura: es el lugar donde Heidegger anunciaba una próxima investigación de metafísica.³⁹ La lectura de la tesis de habilitación por parte de Zubiri le dejó una expectativa dirigida hacia los desarrollos futuros de Heidegger. Por supuesto, esta expectativa se basaba en la profunda impresión que recibe Zubiri de lo que ya había encontrado "entre líneas" en el libro.

³⁹ Se trataría de una investigación sobre el ser, el valor y la negación, véase la nota a pie de página en GA 1, p. 407.

Conociendo los escritos filosóficos posteriores de Zubiri, no es difícil columbrar que varios temas de la tesis de habilitación de Heidegger pudieron ser iluminadores para el joven filósofo español. En el futuro, Zubiri nunca considerará la diferencia entre sustancia y accidente como la primera caracterización de las cosas dadas. Sobre todo, Zubiri sostendrá siempre, como hizo Heidegger en su tesis de habilitación, que la realidad no puede definirse como *extra animam* (SE62, p. 384, 389-393, 402). Para Zubiri, la realidad no es un ámbito de las cosas, el de las cosas "fuera" de nosotros (ISIR, pp. 152, 172-174). Y éste es un punto decisivo. La reducción fenomenológica supera cualquier "teoría de la representación" (*Abbildungstheorie*), y en consecuencia no tiene sentido proponer una cosa "real" "fuera", cuya imagen estaría en nuestra experiencia. Lo que tenemos es nuestra experiencia, y entonces la idea misma de realidad debe determinarse en el análisis de lo dado en ella.

La cuestión es, por tanto, averiguar qué hay en la "realidad real", o en la "verdadera realidad", que la diferencia de la objetividad en general. Y es probable que la obra de Heidegger haya dado a Zubiri varias pistas. No es sólo la idea de que la realidad debe buscarse en la simple aprehensión, antes del juicio. La formación fenomenológica de Zubiri, y el influjo de León Noël, ya sugeriría esa perspectiva. La interpretación que Heidegger hace de Escoto apunta al *unum* como aquello que otorga al objeto un "cierto modo de tenerse a sí mismo" (*modus se habendi*) (GA1, p. 224). Y Heidegger califica la realidad "verdadera" como realidad "sólida" (*handfeste Wirklichkeit*). Por supuesto, estas calificaciones abren muchas otras preguntas. ¿Qué es este "modo de tenerse a sí mismo"? ¿Cómo puede encontrarse en las cosas reales? ¿Qué hace que una realidad sea "sólida"? ¿Qué es esta solidez?

No cabe duda de que Zubiri se mantuvo a la espera de las posteriores investigaciones de Heidegger. Pero probablemente algo ya estaba muy claro para Zubiri: la integración de las ciencias naturales en la filosofía puede hacerse de un modo nuevo, distinto del propuesto por Bergson. Como señaló Zubiri, Bergson abogaba por un acceso directo a la realidad a través de la intuición (Zubiri, 2009, p. 503). Tras la inmersión de Zubiri en la fenomenología, ya no consideraba que la intuición de Bergson pudiera llevar a cabo esta tarea. Pero ahora, tras leer el libro de Heidegger sobre Escoto, Zubiri había encontrado otra manera de entender la realidad, y por tanto otra manera de entender la aprehensión de la misma. Incluso podemos decir: una manera "fenomenológica". La obra de Heidegger señalaba la posibilidad de una valoración fenomenológica de la realidad. No

la realidad *extra animam*, sino la realidad que ya se encuentra en las simples aprehensiones. En esta realidad, que puede ser investigada filosóficamente, es donde las ciencias comienzan su trabajo. Una nueva integración de ciencia y filosofía empezaba a ser posible para Zubiri.

4. Antes de *Ser y Tiempo*

En el año 1925, Zubiri escribió un ensayo sobre la "Crisis de la conciencia moderna" (PEES, 335-358). El texto debe entenderse en su contexto. Zubiri había pasado por un periodo muy difícil en su relación con las autoridades católicas y, tras participar en una conferencia escolástica, probablemente intentaba ofrecer un texto conciliador, en el que, hasta cierto punto, elogiaba la filosofía neoescolástica. Pero en el texto queda también muy claro que Zubiri utilizaba una concepción muy abierta y ecléctica de lo que significa "neoescolástica". Zubiri relacionaba este movimiento no sólo con Brentano, sino también con Meinong, e incluso con el propio Husserl (PEES, p. 340).

Una lectura más atenta de Zubiri muestra que, por un lado, Zubiri considera que la filosofía moderna es incapaz de integrar los recientes resultados de las ciencias modernas. La teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, la nueva biología, las matemáticas y la psicología pedían una nueva propuesta filosófica más allá del subjetivismo clásico (PEES, pp. 340-347). Por otro lado, Zubiri observó que se abría una especie de oportunidad para el pensamiento católico, no para repetir los contenidos de la filosofía medieval, sino para recuperar su "espíritu". Para Zubiri, estaba surgiendo una nueva era de la filosofía, después de la modernidad. Y Zubiri ve aparecer la nueva era filosófica ya en las obras de Brentano, a quien Zubiri menciona como maestro de Husserl (PEES, p. 349).

En este punto, Zubiri parece preferir a Agustín sobre Aquino. Como había hecho Heidegger en su tesis de habilitación, también Zubiri propone una combinación de lo "subjetivo" y lo "objetivo". En consecuencia, Zubiri también menciona el "alma griega" de Agustín (PEES, p. 357), y a Aristóteles como el fundamento mismo de los avances filosóficos de Brentano. Según Zubiri, la idea de intencionalidad de Brentano, derivada de la "secreta fecundidad" de Aristóteles (PEES, p. 354), había determinado el comienzo de un nuevo tipo de filosofía (PEES, pp. 387-390). Sabemos, por el archivo de Zubiri, que

en estos años estuvo estudiando el libro de Brentano sobre los diversos sentidos del ser de Aristóteles, y escribió esquemas y resúmenes detallados del mismo.⁴⁰

Obviamente, Zubiri no estaba interesado en el "Aristóteles latino", tal como lo presentaba la tradición escolástica, sino en el "Aristóteles griego". El renacimiento de los estudios aristotélicos fue posible gracias a la publicación de sus obras originales, en griego, por Immanuel Bekker a finales del siglo XIX. Como decíamos, para algunos estudiosos, Aristóteles ofrecía pistas decisivas para superar los callejones sin salida de la filosofía moderna. Y Zubiri participó en este renovado interés por Aristóteles.

En el año 1926 Zubiri obtuvo una cátedra de filosofía en la Universidad Central de Madrid. Para el examen, escribió una "memoria" sobre su perspectiva de la historia de la filosofía. En ella mencionaba algunos autores importantes relacionados con el renacimiento aristotélico de aquellos años: Eduard Zeller, Paul Natorp y Werner Jaeger. También es interesante observar la visión de la historia de la filosofía expuesta por Zubiri en las páginas de esa memoria. Como Heidegger en su tesis de habilitación, Zubiri también afirmaba que la historia de la filosofía es un problema filosófico en sí mismo, una tesis que Zubiri mantendrá durante toda su vida.⁴¹

No sabemos hasta qué punto Zubiri podía seguir de cerca de la actividad de Heidegger en aquellos años posteriores a su tesis de habilitación. Heidegger enseñó varias veces en los años veinte sobre Aristóteles e intentó realizar varias "interpretaciones fenomenológicas" de su filosofía (GA 61; GA 62; GA 18). No podemos descartar que Zubiri, que se interesó decisivamente por la obra de Heidegger, pudiera haber recibido algún conocimiento indirecto de esos cursos.

Donde sí podemos ver la influencia de Heidegger en Zubiri es en un artículo que el filósofo español escribió también en 1926, donde reflexionaba filosóficamente sobre la pedagogía y sus métodos. Como en otros textos, Zubiri sostiene que la filosofía contemporánea, tratando de atender a "las cosas mismas", está superando el subjetivismo de los siglos pasados. Y estas cosas, dice Zubiri, no son sólo las leyes objetivas de la lógica, sino también las cosas concretas, con todas sus determinaciones materiales. Las cosas se perciben con todas sus determinaciones materiales e "intelectuales". Lo que Zubiri llamaba en este artículo "intuición intelectual" era probablemente su versión de la

⁴⁰ El Archivo Zubiri en la Fundación Xavier Zubiri en Madrid.

⁴¹ Esta *Memoria* puede encontrarse en el Archivo de Zubiri en Madrid.

kategoriale Anschauung de Husserl, tan importante para el propio desarrollo de Heidegger (PEES, pp. 359-369).

También sabemos con certeza que en el año 1927 Zubiri pudo leer el nuevo libro de *Ser y Tiempo* de Heidegger, publicado a principios de ese año en Alemania. Y en ese libro, Heidegger abordaba de nuevo la cuestión de la realidad.

5. Realidad en *Ser y Tiempo*

Como es bien sabido, en 1927 Heidegger todavía se consideraba de algún modo dentro de la "fenomenología", no como una tarea ya realizada, sino como una nueva posibilidad para la filosofía (GA 2, pp. 34-39). En su "fenomenología", Heidegger ya no apelaba a la subjetividad moderna, sino la condición humana como *Dasein*, es decir, como el "ahí" (*Da*) del "ser" (*Sein*). Esta fórmula intenta superar la idea moderna de una conciencia cerrada en sí misma, y que de algún modo pretende contener el mundo. El término *Dasein* intenta captar la interconexión esencial entre el ser humano y el ser. El *Dasein* es abierto; su existencia (*Ek-sistenz*) es una apertura (ex-) al ser. Pero el ser no está "dentro" del ser humano. Es más bien el ser humano el que está constitutivamente referido al mundo. El *Dasein* puede entenderse como "ser-en-el-mundo" (*In-der-Welt-Sein*) (GA 2, pp. 52-88).

Puesto que el "mundo" es un momento estructural de la constitución fundamental del *Dasein* (GA 2, 209), la pregunta moderna por la existencia del mundo externo carece de sentido (*ohne Sinn*) (GA 2, p. 202). Según Heidegger, el escándalo de la filosofía no es que no sea capaz de dar una prueba de la existencia del mundo, sino el hecho de que esta prueba se requiera una y otra vez. El *Dasein* está siempre en el mundo, y entonces la cuestión es más bien por qué los seres humanos intentan reducir este mundo a la nada. En la perspectiva de Heidegger, cuando las cosas se reducen a su mera "presencia a la mano" (*Vorhandenheit*), se abandona la comprensión originaria del ser. La "teoría del conocimiento" moderna descuidó el análisis del *Dasein*, olvidando así su vinculación esencial al mundo (GA 2, pp. 205-207).

Heidegger afirma, por esta razón, la necesidad de superar tanto el realismo como el idealismo. El realismo tiene razón cuando no niega el mundo, pero se equivoca cuando piensa que es necesaria una prueba del mundo exterior. El idealismo tiene razón cuando no intenta comprender el ser a partir de los entes (*Seienden*). En este sentido, para

Heidegger, Aristóteles era un idealista más que un realista. El idealismo sabe que la realidad debe ser pensada desde la comprensión del ser, es decir: desde el *Dasein*. Pero el idealismo, según Heidegger, no habría realizado un análisis del *Dasein*. Por eso el idealismo sería ingenuo, al pretender referir todos los entes a un sujeto, sin analizar el ser distintivo del mismo (GA 2, pp. 207-209).

Más allá del realismo y del idealismo, la propuesta de Heidegger es realizar una "caracterización fenomenológica de la realidad de lo real" (*phänomenologische Charakteristik der Realität des Realen*) (GA 2, p. 209). La realidad ya no puede considerarse como una "posición" (*Setzung*) del sujeto humano, como quería Kant. Tampoco puede considerarse como la mera condición de ser una "cosa" (*Sachheit*).⁴² Heidegger menciona a dos autores que considera que han intentado una especie de caracterización fenomenológica de la realidad: La concepción de Wilhelm Dilthey de la realidad como "resistencia" (*Widerstand*), y su continuación por Max Scheler. Heidegger aprecia esta perspectiva, porque muestra que la realidad no está relacionada primariamente con el pensamiento, sino también con los deseos y la voluntad. Pero Heidegger también señala que la experiencia de la resistencia sólo es posible en el contexto de la apertura del *Dasein* al mundo. Y eso es precisamente lo que Dilthey y Scheler no habían analizado (GA 2, pp. 209-210).

Para Heidegger, una "caracterización fenomenológica de la realidad" podría hacerse desde la perspectiva del "cuidado" o la "preocupación" (*Sorge*). En nuestro cuidado de las cosas, estas presentan un momento de la realidad. Desde esta perspectiva, la conciencia de la realidad es una forma de "estar en el mundo", cuidando de las cosas. Tanto el estar "a la mano" (*zuhanden*) como el estar "presente a la mano" (*vorhanden*) son modos de realidad. Pero el propio *Dasein* no puede entenderse a partir de la idea de "realidad". La realidad es sólo un modo de ser (*Seinsmodus*) entre otros, y no tiene primacía entre ellos. De hecho, para Heidegger, la "realidad" se funda en el ser del *Dasein*. Esto significa que las cosas reales solamente son si hay un *Dasein*. Lo que depende del "cuidado" no son las cosas, sino sólo su "realidad", su "independencia" (*Unabhängigkeit*) del *Dasein*. En este sentido, Heidegger también puede decir que sólo en la medida en que el *Dasein* es, hay ser (*es gibt Sein*) (GA 2, pp. 211-212).

⁴² Como escribe Heidegger en una nota a mano en su ejemplar del libro GA 2, 443. ¿Podría ser esta nota una reacción posterior de Heidegger contra Zubiri?

La comprensión "existencial" de la realidad desde el "cuidado" de Heidegger probablemente no era del todo convincente para el joven Zubiri. Incluso podría haber algunas contradicciones aparentes.⁴³ Hemos conservado algunas de las notas que Zubiri escribió más tarde, en Friburgo, en el contexto de sus conversaciones con Heidegger. Allí Zubiri se preguntaba, y probablemente le preguntaba también a Heidegger, si las consideraciones filosóficas de *Ser y Tiempo* no tendían hacia algún tipo de antropología, pragmatismo o incluso hacia el subjetivismo.⁴⁴

Por otra parte, Zubiri podría encontrar en el libro de Heidegger algunas otras observaciones interesantes que podría utilizar para su propia idea de "realidad". Por ejemplo, cuando Heidegger describe la idea de "sustancia" de Descartes, dice que en la sustancia hay algo así como un "ser por sí mismo" (*An-ihm-selbst-sein*) (GA 2, p. 90). Este "por sí" (*an sich*) podría tener alguna relación con lo que Zubiri llamará más tarde, en castellano, "de suyo" (GA 2, p. 209).⁴⁵ No sólo esto. Heidegger también observa que las cosas exhiben un momento de "aguante" o "permanencia" (*Beharrlichkeit*) y, por supuesto, un momento de "independencia" (*Unabhängigkeit*) (GA 2, pp. 203-204, 212). También la expresión "hay ser" (*es gibt Sein*) abre la cuestión misma de si hay algo más radical que el ser, como el propio Heidegger reconocerá y elaborará más tarde en sus obras de madurez.⁴⁶

Pero esos elementos, que pudieran haber sido útiles para la idea de realidad de Zubiri, no fueron desarrollados con mayor profundidad por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, pueden iluminar la alternativa que el joven Zubiri comenzaba a esbozar en Madrid, en sus clases sobre Aristóteles.

6. El curso de Zubiri sobre Aristóteles

⁴³ En GA 2, p. 211 Heidegger incluye tanto lo *Zuhandenheit* y lo *Vorhandenheit* en el ámbito de la realidad, mientras que en la página 206 la "realidad" estaba más relacionada a lo *Vorhandenheit*. Más que una contradicción, podríamos hablar de dos etapas diferentes de la discusión.

⁴⁴ Estos apuntes se conservan en el archivo personal de Zubiri en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid.

⁴⁵ Cuando muchos años más tarde se tradujo al alemán *Sobre la esencia*, Zubiri sugirió traducir "de suyo" como *an sich*.

⁴⁶ Como es bien sabido, el párrafo 44 de *Sein und Zeit* ya ofrece una visión sobre la "verdad" como algo más radical que el "ser", véanse las páginas 212-230, especialmente la página 230. Una posible interpretación es que tanto Heidegger como Zubiri durante los años treinta tomaron conciencia de la necesidad de trascender el "ser", pero en dos direcciones diferentes. Heidegger hacia la "verdad" y el *Ereignis*, y Zubiri hacia la "realidad". Pero al principio ambos pensadores utilizaron la expresión "hay" (*es gibt*, hay) para este ámbito radical más allá del ser

Durante el "semestre de invierno" de 1927-1928, Zubiri impartió un curso sobre la metafísica de Aristóteles en la Universidad Central de Madrid. El curso nos es accesible a través de un largo manuscrito que contiene los apuntes tomados por una de las alumnas de Zubiri.⁴⁷ Es un texto importante, porque en él podemos vislumbrar la reacción de Zubiri ante el libro de Heidegger, justo antes de la visita de estudio que Zubiri realizó a Friburgo en los años siguientes (1928-1930).

6.1. Hemenéutica de la realidad

En su curso, Zubiri menciona las teorías de Werner Jaeger y Paul Natorp sobre la evolución de Aristóteles, y sobre la relación entre su filosofía primera y su "teología". Según Zubiri, no habría una contradicción fundamental entre "teología" y filosofía en el pensamiento de Aristóteles, sino más bien una "ampliación". Esta ampliación parte de una concepción más lógico-deductiva de la filosofía, heredada de Platón, y evoluciona hacia una comprensión de la filosofía como "hermenéutica de la realidad". Por supuesto, Zubiri utiliza aquí un concepto caro a Heidegger, que entendía la fenomenología del *Dasein* como hermenéutica (GA 2, p. 37). Lo nuevo ahora en la propuesta de Zubiri es practicar una hermenéutica de la realidad, en lugar de una hermenéutica del *Dasein*.⁴⁸

¿Por qué Aristóteles habría realizado una "hermenéutica de la realidad"? Según Zubiri, el problema del movimiento y el cambio (*kínesis*) fue decisivo para la propia filosofía de Aristóteles. En su curso, Zubiri subraya que Aristóteles no podía ver el movimiento como una simple composición lógica de ser y no ser, sino como un cambio real en la cosa individual concreta. Sin duda, tanto Aristóteles como Bergson están presentes cuando Zubiri señala que el movimiento es mucho más que la descripción matemática de su trayectoria. El movimiento es algo que está en la cosa que se mueve, o en la conexión entre la cosa que mueve y la que es movida. Por eso la filosofía, para describir el movimiento y el cambio, necesita no sólo causas formales, sino también eficientes y finales.

⁴⁷ El texto se conservaba en la Biblioteca Municipal de Barcelona, hoy Biblioteca Nacional de Cataluña. También existe un ejemplar en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid. Como el texto aún no se ha publicado, omitiré las referencias a las páginas del manuscrito.

⁴⁸ Más tarde, Zubiri utilizará raramente la expresión "hermenéutica" para su propio proyecto filosófico. En cierto sentido, mantendrá un enfoque más fenomenológico-descriptivo de los problemas. En obras posteriores Zubiri hablará de "noología".

Si el movimiento y el cambio son un momento de la cosa concreta, entonces la capacidad de cambiar es un carácter de las cosas mismas. Esta capacidad o potencia (*dýnamis*) no era para Aristóteles una mera posibilidad lógica, sino una determinación positiva en la cosa concreta. Según Zubiri, a Aristóteles le interesaban las cosas mismas. Por eso, en su curso, Zubiri considera a Aristóteles en el marco del lema fenomenológico: *¡a las cosas mismas!* En la "filosofía primera" de Aristóteles, el problema del ser no era un problema lógico, sino una determinación concreta en la cosa concreta. Por tanto, la gran cuestión filosófica, para Aristóteles, era comprender cómo la cosa concreta es capaz, por sí misma, de subsistir más allá de todo cambio.

6.2. La sustantividad de las cosas

Desde esta perspectiva, la tarea de la metafísica, para Aristóteles, no era la definición de la esencia de las cosas, sino el estudio del ser como "sustantividad". La palabra "sustantividad" es la traducción de la *ousía* aristotélica, que tradicionalmente se vertía como "sustancia" (*substantia*). Por supuesto, ambas expresiones, sustancia y "sustantividad" tienen el mismo origen etimológico. Pero, en español, la expresión sustantividad no transmite la imagen de un sustrato "por debajo" de los accidentes, como lo hace la palabra "sustancia". Además, en español, la "sustantividad" subraya la autonomía de algo. Ser "sustantivo" sugiere la idea de autosuficiencia e independencia. De hecho, la palabra *ousía* se utilizaba en griego clásico y en la *koiné* para referirse a la propiedad, la herencia o el hogar, denotando todas las cosas que eran necesarias para que una persona libre subsistiera con autonomía e independencia.

Aquí Zubiri hace una puntualización, decisiva para apartarse de Heidegger. La metafísica de Aristóteles no fue un intento de pensar el "ser" (*Seinsheit*) de las cosas, como a veces interpretó Heidegger (GA 18, pp. 21, 25, 31, 344, 347-350). Según la interpretación de Zubiri, la *ousía* de Aristóteles tampoco es un concepto general del ser, obtenido por abstracción, como lo entendía la neoescolástica de Lovaina.⁴⁹ La *ousía* es simplemente la "sustantividad", la cosa misma en su propia autonomía. Para Zubiri, la ciencia que buscaba Aristóteles, la ciencia del "ser en cuanto ser" (*ón he ón*) no era la ciencia de un ente abstracto. De hecho, el griego *ón* es un participio que no se refiere al "ser en general",

⁴⁹ Algunos críticos han señalado la cercanía de Heidegger con la idea escolástica del ser (Berti 2008, pp. 44-111).

sino a la cosa concreta, como algo que "es". Por tanto, la metafísica aristotélica sería para Zubiri simplemente "la ciencia de la cosa en tanto que cosa". La palabra latina para "cosa" es *res*, y la metafísica sería, por tanto, la ciencia de la "realidad".

Como dice Zubiri en su curso sobre Aristóteles, "cosa" es lo que manifiesta una autonomía para ser "sustantivo", para subsistir por sí mismo. Y esta autonomía significa unidad. No la unidad de un número, sino la unidad de una cosa. En esta interpretación de Aristóteles, aunque partiendo de Heidegger, podemos percibir algunos elementos que Zubiri podría haber encontrado en sus lecturas anteriores del filósofo alemán: en primer lugar, el *unum* de Escoto, que otorga a la cosa un cierto modo de tenerse a sí misma (*modus se habendi*). Zubiri entiende también la "sustantividad" de las cosas como directamente dada a nosotros, previa a cualquier distinción entre sustancia y accidente. La idea de "sustantividad" recoge también la noción de "realidad sólida" (*handfeste Wirklichkeit*) de Heidegger, expuesta en su tesis de habilitación, o su concepto de "permanencia" (*Beharrlichkeit*), tal como aparece en *Ser y Tiempo*. Asimismo, lo que Heidegger decía de la sustancia cartesiana, como un "ser por sí mismo" (*An-ihm-selbst-sein*), también puede decirse de la "sustantividad" de Zubiri.

6.3. La caracterización de la realidad

Aquí es importante darse cuenta de que Zubiri no se limita a seguir a Heidegger. Lo que intenta más bien es realizar la propuesta de Heidegger de una "caracterización fenomenológica de la realidad". Pero lo hace a su manera. No habla de una "resistencia" de las cosas, como en Dilthey o en Scheler. Y, aunque Zubiri conecte con algunas de las descripciones ocasionales de la realidad de Heidegger, no caracteriza la realidad a partir del "cuidado" (*Sorge*), que era la propuesta sistemática de Heidegger. Zubiri presta atención a la cosa misma, no al *Dasein*. En cierto modo, Zubiri está más cerca de algunas descripciones de Husserl que de las meditaciones existenciales de Heidegger. En sus *Investigaciones lógicas*, Husserl había descrito las cosas en la percepción como "reales" (*wirklich*), "dadas por sí mismas" (*selbst gegeben*) y "en persona" (*in persona*). Ya hemos mencionado la expresión *leibhaftige Selbstheit*, usualmente traducida como "en persona", también utilizada por Husserl.⁵⁰

⁵⁰ Muchos años después de este curso sobre Aristóteles, en 1980, Zubiri recordará la fenomenología como "una filosofía de las cosas" (NHD, p. 13).

Este enfoque fenomenológico permite a Zubiri realizar una distinción importante, que no estaba suficientemente clara en los escritos de Heidegger. Se trata de la distinción entre cosas y objetos. Según Zubiri, las "cosas" están referidas al tiempo, mientras que los "objetos" no lo están. Un objeto matemático, o lógico, está más allá del tiempo. Pero las cosas no son eternas, y su "autonomía" no es la eternidad. El tiempo pertenece a la descripción de las cosas, de sus movimientos y cambios. Zubiri no se refiere al tiempo de la conciencia, como la "duración" (*durée*) de Bergson. Zubiri tampoco entiende la "temporalidad" (*Zeitlichkeit*) de Heidegger en el sentido ontológico de la "preocupación" (*Sorge*), y por tanto como característica del *Dasein*. Zubiri, en su propia "interpretación fenomenológica" de Aristóteles, entiende el tiempo como propio del devenir de las cosas. En este sentido, Zubiri está estableciendo la relación entre ser y tiempo en las cosas mismas, y no primariamente en la existencia humana.

Y, por supuesto, en su curso Zubiri habla a menudo de "realidad" más que de "ser". En aquella época no existía en la filosofía de Zubiri una distinción sistemática entre ambos términos. Pero está claro que, para Zubiri, "realidad" no significaba *extra animam*, como ocurría en la filosofía medieval y moderna. Al igual que el Escoto de Heidegger, Zubiri ha abandonado cualquier tipo de representacionalismo, limitando su descripción a las cosas dadas mismas. De hecho, la realidad de Zubiri se refiere primordialmente a la "cosa" concreta, que es precisamente lo que el latín quería decir con la palabra *res*. En este sentido, lo que se da primariamente es la "realidad", no su "ser". Como Heidegger, pero en una dirección distinta a la de Heidegger, Zubiri apuntaba ya más allá del ser.

Las cosas, en su condición temporal, no son objetos. Pero las cosas, según la lectura que Zubiri hace de Aristóteles, tienen una "esencia". En la perspectiva de Zubiri, la esencia (*tò tí ên eînai*) de Aristóteles es precisamente lo que explica la permanencia de las cosas en el tiempo. Como alumno de Platón, Aristóteles habría seguido viendo el verdadero ser de las cosas en su esencia. Pero la esencia no se escinde de las cosas, porque la esencia es su momento de estabilidad y permanencia. Por tanto, el "principio de no contradicción" de Aristóteles no es sólo un principio lógico. El principio de no contradicción expresa el objetivo principal de las investigaciones de Aristóteles: la persistencia de las cosas mismas, a pesar de su dilatación en el tiempo. Esa habría sido, según Zubiri, la razón por la que Aristóteles incluyó el tiempo en su formulación de este principio.

La ciencia moderna, según Zubiri, había abandonado esta conexión entre las cosas concretas y su consideración teórica.⁵¹ Para la física clásica, la descripción de un movimiento era simplemente la descripción de su trayectoria en un espacio geométrico, como había demostrado Bergson. Sin embargo, la nueva física estaría más cerca de la perspectiva aristotélica. Aquí Zubiri vuelve a mencionar su antigua presentación de la teoría general de la relatividad de Einstein. La gravedad se entiende ahora como la curvatura del espacio-tiempo, producida por masas materiales. De un modo nuevo, las consideraciones teóricas, incluso en la consideración científica más elaborada, siguen vinculadas a las cosas concretas.

6.4. *Hermenéutica de la factualidad*

Esta interpretación de Aristóteles muestra, para Zubiri, que su "filosofía primera" nunca se habría fundado en un concepto general del ser, sino en la cosa concreta. Y, por tanto, la metafísica se fundamenta en la intuición. Zubiri no entiende la intuición de Bergson como una visión "interna" de las cosas. Probablemente está más cerca, como mencionamos, de la "intuición categorial" de Husserl y su recepción por Heidegger. Como hemos visto, en 1926 Zubiri había hablado de la "intuición intelectual", como una especie de intuición sensible que no rechaza los conceptos, sino que los incluye. Pero ahora, en su curso sobre Aristóteles, Zubiri añade un nuevo acento. La intuición fundacional de la metafísica de Aristóteles incluye también la "duración" de las cosas dadas. La "temporalidad" originaria se encuentra en las cosas mismas, tal como se dan en la intuición. Sólo tal intuición es capaz de percibir las cosas no meramente como objetos, sino como cosas. Y de este modo es posible una ciencia "de la cosa como cosa".

Ahora podemos comprender también que la "hermenéutica de la realidad" es también, para Zubiri, una "hermenéutica de la facticidad". Para Zubiri, la expresión "hermenéutica de la facticidad" es la mejor descripción de la metafísica de Aristóteles, porque Aristóteles era capaz de ver los contenidos ideales en las cosas fácticas. Obviamente, Zubiri estaba traduciendo una expresión (*Hermeneutik der Faktizität*) que Heidegger había utilizado en sus cursos universitarios de 1919-1920, como el propio Heidegger recuerda en una nota

⁵¹ Leyendo este curso de Zubiri de 1927-1928 no nos extraña que Zubiri en el año 1937 le escribiera a Husserl interesándose por una traducción al castellano de su recién aparecida obra sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tal como se deduce de la carta de Malwine Husserl a Zubiri, conservada en su archivo.

a pie de página en *Ser y Tiempo*.⁵² Pero, de nuevo, la expresión tiene para Zubiri su propio acento, alejado ya del análisis del *Dasein* de Heidegger. La "facticidad" de Zubiri no se refiere a la facticidad de una existencia humana "caída", sino a la facticidad de las cosas dadas. Antes de cualquier consideración sobre sus contenidos esenciales, las cosas están simplemente dadas fácticamente.⁵³

Por supuesto, Zubiri sigue siendo consciente de que está haciendo una interpretación de Aristóteles, desde un punto de vista contemporáneo, más allá de las lecturas medievales de su metafísica. Pero Zubiri también sabe que esta interpretación es capaz de sacar a la luz posibilidades desconocidas de la filosofía de Aristóteles. Esto no convierte a Zubiri en aristotélico. Zubiri no intenta incorporar la totalidad de Aristóteles a su propia perspectiva, sino que se mantiene crítico. Por ejemplo, en contra de la opinión de Brentano, Zubiri no cree posible encontrar una doctrina de la creación en Aristóteles. Para Aristóteles, Dios no es el creador, sino sólo el requisito necesario para el movimiento del universo. Y, por tanto, el Dios de Aristóteles está ligado a la materia del universo. Según Zubiri, se podría incluso dudar de que este "primer motor" pudiera merecer el nombre de "Dios". Para ser un dios, el primer motor debería estar en relación, no sólo con el universo, sino también con la vida religiosa de los seres humanos. Por supuesto, podemos escuchar algunas posibles resonancias con Heidegger, pero también vislumbrar alguna prefiguración de la propia filosofía de la religión de Zubiri, mucho más allá de Aristóteles (SRL).

7. Conclusiones

Podemos concluir que, en el caso de Zubiri, es realmente difícil hablar de un período "objetivista" puro de su evolución, anterior a su encuentro con Heidegger en Friburgo en 1928. Antes de 1928, Zubiri ya estaba en una especie de postura "metafísica", si definimos "metafísica" en relación con la "realidad", como siempre hizo Zubiri. Por otra parte,

⁵² Véase, por ejemplo, el curso de Heidegger de *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, GA 63. En *Sein und Zeit* (GA 2), la expresión aparece en la mencionada nota a pie de página de la página 72.

⁵³ Zubiri abandonó pronto la expresión "hermenéutica", pero siguió hablando de "factualidad" en su madurez (EMET, pp. 198-200, 270). Para Zubiri, la factualidad de las cosas define el "horizonte" de la metafísica contemporánea (EMET, pp. 292-294).

también se puede decir que la inspiración "fenomenológica" nunca desaparece del todo de la filosofía de Zubiri.

La razón para decir esto no es una especie de adscripción de Zubiri al pensamiento de Husserl en sentido estricto. Muy pronto, otras influencias, como Bergson y Heidegger, estuvieron también presentes. Hablamos de una "inspiración fenomenológica" por el modo en que Zubiri adquirió su noción central de "realidad". Con la ayuda de la tesis de habilitación de Heidegger, donde el filósofo alemán todavía apelaba a la reducción fenomenológica, Zubiri empezó a vislumbrar una redefinición de la realidad. La realidad ya no es algo "fuera de la mente" (*extra animam*), sino una característica de las cosas en nuestra intuición. Incluso podemos decir, con la terminología de Escoto: una característica de las cosas en la *simplex apprehensio*, incluso antes del juicio.

Para la filosofía tardomedieval y moderna, a la existencia de las cosas "fuera de la conciencia" se llegaba de algún modo mediante un acto de "posición" (*Setzung*), o era sólo el resultado de una creencia "ingenua" en el "mundo externo". Ahora la situación es diferente. La conciencia no es un "contenedor" de cosas. Y la realidad ya no es una región de cosas *extra animam*. La realidad se encuentra en nuestra descripción fenomenológica de las cosas, tal como nos son dadas. En esta perspectiva, ¿cuál es el sentido de la "epojé" fenomenológica? Si la realidad no es una posición, ni una creencia, no hay razón para "poner entre paréntesis" algo que nunca estuvo ahí. Sin tal posición y tal creencia, no hay representacionalismo posible. En cierto sentido, el ejercicio radical de la reducción, incluyendo una caracterización fenomenológica de la realidad, haría innecesaria la comprensión usual de la reducción.

Los textos de Zubiri de los años veinte no muestran la idea definitiva y madura de la realidad, que Zubiri empezará a exponer varios años después. Hasta cierto punto, Zubiri siguió a Heidegger en su interés por la "intuición categorial" como instrumento de la metafísica. Ese era el camino por el que Heidegger esperaba llegar al ser, no como abstracción, sino como "dado". Pero la insistencia de Heidegger en la importancia de la intuición categorial, incluso hasta sus últimos años, contrasta con la creciente conciencia de Husserl de su imposibilidad (García-Baró, 1997, pp. 32-33). En Zubiri, la situación es bien distinta porque, después de los textos mencionados de los años veinte, ya no se invoca la "intuición categorial" o "intelectual". La razón es probablemente que, para Zubiri, la realidad no se da ni como concepto, ni como categoría. Su caracterización fenomenológica de la realidad no sólo la sitúa antes del juicio, sino también en un nivel

que no es conceptual ni categorial. La "autonomía" de las cosas dadas, su "modo de tenerse" (*modus se habendi*), su "sustantividad", apunta a algo que es anterior a los conceptos, significados y categorías. Es lo que Zubiri, años más tarde, llamará "formalidad de realidad".⁵⁴

En este punto es donde Zubiri, probablemente años más tarde, vio su propia separación de la fenomenología, no sólo de la fenomenología de Husserl, sino como una separación tanto de Husserl como de Heidegger. La realidad, para Zubiri, no será un "sentido" o un significado de las cosas, ni el sentido del ser fuera de la conciencia, ni el sentido dado en la "cura", ni ningún otro sentido alcanzado en la comprensión del ser. En la perspectiva de Zubiri, la realidad será algo situado en el nivel mismo de los "contenidos" sensibles, no en el nivel de su significado. Incluso en el caso hipotético de una sensación privada de significado, los contenidos de esa sensación serían sentidos como "reales", según esta nueva noción de realidad.

Por otra parte, también podemos decir, en cierto modo, que la vía filosófica de Zubiri seguía siendo muy "fenomenológica", incluso más fenomenológica que la de Heidegger. Zubiri había llegado a una caracterización de la realidad en la que no era necesaria la consideración de la "cura" ni ninguna otra determinación del *Dasein*. Por tanto, al menos en una primera aproximación, el método de Zubiri seguía siendo mucho más "descriptivo" de las "cosas mismas", y mucho menos "antropológico" que las propuestas de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Como hemos visto, incluso algunas observaciones descriptivas de Husserl podrían conectarse con la idea de realidad de Zubiri.

También podemos decir que, cuando Zubiri partió de Madrid hacia Friburgo, ya tenía expectativas e interrogantes muy concretos en relación con el proyecto de Heidegger. Para Zubiri, el trabajo de Heidegger sobre Escoto había sido muy decisivo, quizá incluso más decisivo que el propio *Ser y Tiempo*. Probablemente Zubiri esperaba que la segunda parte de *Ser y Tiempo*, aún no escrita, pudiera responder a algunas de sus preocupaciones filosóficas. Pero estas preocupaciones estaban ya muy definidas. Zubiri esperaba una caracterización fenomenológica de la realidad, y su propia interpretación de Aristóteles ya le había dado algunas ideas de cómo podría lograrse esta caracterización de la realidad. En cierto sentido, Zubiri fue a Friburgo para ser decepcionado por Heidegger. Pero esa es otra historia.

⁵⁴ Véase Zubiri (ISIR, pp. 50-60). La expresión, con otro significado, se encuentra ya en Escoto.

8. Bibliografía

- Berti, E. (2008). *Aristotele nel Novecento*. Laterza.
- Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Herder'sche Verlagshandlung.
- Corominas J. y J. A. Vicens (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Taurus.
- García-Baró, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Ediciones del Orto.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela.
- Heidegger, M. (1975-ss). *Gesamtausgabe* [Edición integral]. Klostermann.
- GA 1. Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (pp. 1-15).
 - GA 1. Neuere Forschungen über Logik (pp. 17-43).
 - GA 1. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (pp. 55-188).
 - GA 1. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (pp. 189-354).
 - GA 2. Sein und Zeit.
 - GA 14. Mein Weg in die Phänomenologie (pp. 91-102).
 - GA 15. Seminar Zähringen 1973 (pp. 374-407).
 - GA 18. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924).
 - GA 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22).
 - GA 62. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922).
 - GA 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923).
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. En *Husserliana III/1*. Martinus Nijhoff.
- Marquín Argote, G. (2004). Zubiri y Husserl. En J. A. Nicolás y O. Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (pp. 419-435). Comares.
- Conill, J. (2004). Ortega y Zubiri. En J. A. Nicolás y O. Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (pp. 483-499). Comares.
- Ortega y Gasset, J. (2017). *Obras completas*. Taurus.
- Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia.
- Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles* (trad. J. M. López de Castro). Herder.
- Tursi, A. (2004). Estudio preliminar. En T. de Erfurt, *Gramática especulativa* (pp. 7-17). Losada.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.

- Zubiri, X. (1995). Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. En *Primeros escritos* (pp. 68-333). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). Crisis de la conciencia moderna. En *Primeros escritos* (pp. 335-358). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). Recensión de Brentano (1926). En *Primeros escritos* (pp. 383-391). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). Filosofía del ejemplo (1926). En *Primeros escritos* (pp. 359-369). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2008). *Sobre la esencia. Nueva edición*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2009). La filosofía del pragmatismo. En A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 499-548). Publicaciones Universidad Pontificia.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2017). *Sobre la religión*. Alianza Editorial.

Ἡ ΟΔΟΣ ΠΕΦΥΚΕ, UNA HERRAMIENTA HISTÓRICA PARA LA METAFÍSICA
CONTEMPORÁNEA

Ἡ ΟΔΟΣ ΠΕΦΥΚΕ, A HISTORICAL TOOL FOR CONTEMPORARY METAPHYSICS

CARLOS SIERRA-LECHUGA

Instituto de Filosofía Fundamental

Resumen: El propósito de este artículo es sostener que la vía que *hoy* la metafísica ha de seguir es la vía física, como contradistinta de la vía lógica. Nuestro recorrido partirá de una breve distinción entre ambas, para luego apuntar cómo ya tanto Platón como Aristóteles las identificaron. Concluiremos actualizando nuestros hallazgos a la luz de la reología filosófica.

Palabras clave: metafísica contemporánea, metafísica científicamente informada, filosofía clásica, Xavier Zubiri, reología filosófica.

Abstract: The purpose of this paper is to argue that the way that metaphysics must follow *today* is the physical way, as contradistinct from the logical way. We will start with a brief distinction between the two, and then point out how both Plato and Aristotle identified them. We will conclude by updating our findings in the light of philosophical reology.

Keywords: contemporary metaphysics, scientifically informed metaphysics, classical philosophy, Xavier Zubiri, philosophical reology.

1. Introducción

Ante los lectores de este texto, quizá se piense que fue Xavier Zubiri quien distinguiera la vía física de la vía lógica como caminos o métodos del filosofar. A pesar de que esto no es exacto,⁵⁵ sí que trató a lo largo de toda su obra de esta distinción.

Esta es una cita arquetípica:

“No es lo mismo [...] la estructura de una cosa en tanto que término de λόγος predicativo, y la estructura ‘física’ interna de la cosa tomada en y por sí misma” (SE62, p. 8).

Ante esto, hay que matizar dos puntos:

a) En efecto, no es lo mismo, pero no sólo en tanto que “λόγος predicativo”, pues formas de λόγος las hay muchas que, en rigor, no serían “predicativas” si por ello quiere decirse la expresión de unos predicados respectos de un sujeto copulados por un verbo, como parece querer decirlo Zubiri en el contexto de la cita. En cambio, λόγοι hay varios, aunque sólo el αποφαντικός verdadera, según el propio Aristóteles decía en *De interpretatione*. Ahora bien, que sea αποφαντικός no necesariamente es ser “predicativo”, sino más bien lo que hoy se entendería, desde por lo menos Frege, como *proposicional*. El propio lenguaje matemático es proposicional, sin que por ser menos predicativo genere menos confianza en la vía lógica.

b) Asimismo, volviendo a la cita de Zubiri, tampoco es preciso utilizar expresiones como “interna” y “en y por sí misma”, pues estas son locuciones equívocas que pueden llevarnos a un esencialismo o substancialismo ajenos a lo que hoy la filosofía y las ciencias aceptan de común (Sierra-Lechuga, 2020a).

Así y todo, se entiende el sentido general de la cita que distingue entre dos vías. En ella, se quieren señalar dos caminos con los que se ha pretendido entender las cosas: en tanto que término de la lógica y su marcha (aparentemente) autónoma o espontánea, o bien en tanto que se considera su constitución y dinamismo (más o menos) indiferente a nuestra lógica y su marcha. La primera es la vía lógica y la segunda la vía física.

Por otro lado, Zubiri suele decir también que *toda* la filosofía, *todos menos él*, han ido por la vía lógica, “que impera en el mundo desde la época de los griegos” (PFMO, p. 327). Esto claramente es exagerado y falso, porque si bien podemos identificar la vía

⁵⁵ Para un tratamiento exhaustivo de ambas vías véase Sierra-Lechuga, en prensa.

lógica en Parménides (DK B7), dudosamente la hallaríamos en los φυσιολόγοι, los “primeros que filosofaron”. Lo que es más, la vía física está propuesta ya en varios autores, tanto como lo está, aunque con otros términos, la idea de una “inteligencia sentiente” (Gurtler, 1999). Licencias literarias aparte, aquí veremos cómo Platón y Aristóteles ya distinguían ambas vías. Eso sí, sigan la que sigan para sus propias filosofías es otra cosa, pero lo mismo podría decirse del mismo Zubiri en varios puntos de su obra.

Presentemos, pues, qué dijeron Platón y Aristóteles a este respecto para, en cada caso, “destilar” nuestras propias enseñanzas para la metafísica contemporánea que un equipo importante de colaboradores y yo llamamos “reología” (Sierra-Lechuga, 2022a, 2020b; Trujillo-Cañellas, 2022a, 2022b; Rodríguez-García, 2022; Abellán-Ballesta, 2022; Clavero-Fernández, 2022; Cañoles-Cuevas y Sierra-Lechuga (2022); etc.). Vale decir de antemano que la reología puede considerarse como *la sistematización de la vía física*; esta vía es su “mét-odo”.

2. Platón

En una metafísica *físicamente responsable* debemos atender al carácter físico de la cosa, lo que “desde” ella procede, a lo que de suyo da de sí, pero cabe preguntar: ¿cómo hacerlo? Pues, primero que nada, habría que recordar que hasta el mismo Platón lo vio claro, aunque luego hiciese la filosofía que hiciese. En el *Crátilo* nos dice abiertamente que:

Es claro que las cosas mismas (αὐτὰ πράγματα) tienen una realidad certera de suyo (αὐτῶν οὐσίαν βέβαιόν), no para nosotros ni por nosotros (οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν), ni vacilan de aquí para allá (ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω) siguiendo nuestras fantasías (ἡμετέρῳ φαντάσματι), más bien varían según sí mismas (καθ’ αὐτὰ) en función de su propia realidad impuesta físicamente (πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἢπερ πέφυκεν)⁵⁶.

Nótese cómo Platón está en ese diálogo hablando justamente del lenguaje, de “los nombres” (o conceptos), porque está intuyendo las dos vías que a nosotros nos interesa destacar, siguiera luego la vía que él siguiera. Y hasta él mismo sabe que las cosas son

⁵⁶ δηλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἢπερ πέφυκεν. (*Crátilo*, 386e).

arrastradas (ἐλκόμενα, “varían” hemos vertido para dar sentido a la traducción) en función de su propia realidad impuesta físicamente, y no *según nosotros*. En esta cita, como vemos, se resalta un carácter *físico* de las cosas entendido como un modo propio y real de ellas y no algo según nuestro modo de considerarlo, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν: ni *para* nosotros ni *por* nosotros. En efecto, lo físico de las cosas no es tal porque lo hayamos puesto nosotros; contra todo idealismo, no es físico *por* nosotros; pero además, contra todo fenomenismo, tampoco es físico *para* nosotros. Es físico *simpliciter*, por las cosas mismas, de suyo, καθ’ αὐτὰ.

Lo relevante es la tarea ardua y difícil –el “cómo”– del metafísico y del resto de científicos de seguir las cosas κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν, como decía también el mismo Platón (*Fedro*, 265e), esto es, según sus articulaciones físicas, y de determinar junto con ello cuándo algo que decimos que es físico (i.e. de suyo de una *res*) en efecto lo es y no, más bien, sólo algo pendiente de nuestro modo de considerarlo. En eso consiste seguir la vía física, que siempre será difícil, mucho más que la lógica, pero es por ella que el conocimiento en general ha sido posible y ha avanzado. La vía de la investigación científica no ha sido una “lógica de la investigación científica”, ha tenido que echar mano de todo cuanto pueda, pero, al final, lo ha estado consiguiendo; por eso, no existe un algoritmo *a priori* para hacer ciencia, un “método” en la acepción de bachillerato, sino vaivenes heurísticos que tocan *metódicamente* todos los palos, como el falsacionismo, el empirismo, el corroboracionismo, el coherentismo, el anarquismo y hasta las serendipias.

Y aunque lo duro esté en poder “captar en concepto” lo físico, es la cosa misma quien, a la postre, verifica o no lo que hemos dicho con nuestro λόγος, es decir, le da o quita razón (IRAZ). Uno podría hablar, por ejemplo, de la libertad económica de los individuos, pero habría que ver si ésta es física o más bien pende del modo de concebirla, por caso, según los defensores de cierto sistema de producción. ¿Uno es *físicamente* libre económicamente o la libertad económica es algo que más bien sólo está en los libros pero no *físicamente* en uno? Responder este tipo de preguntas es la difícil tarea de cortar como físicamente hay que cortar (τέμνεσθαι καὶ ὅ πέφυκε) y “no según nuestras opiniones” (οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν) o “como queramos” (ἡμεῖς βουλόμεθα) como, nuevamente, dijo Platón (*Crátilo*, 387a) –paradójica situación filosófica la suya–. Los cortes deben hacerse según lo físico, según las articulaciones físicas, no según nuestras opiniones ni preferencias. Y aunque lo segundo *puede* hacerse, nuestra pugna aquí es que no *debería* hacerse.

3. Destilado reológico

Aunque se pueda cortar caprichosamente, no debería porque, aun cuando lo real termina por quitar la razón a esos λόγοι, termina haciéndolo tarde, y esto representa para el avance cognitivo un *obstáculo* (Bachelard, 1938) que, incluso cuando se le cree superado, continúa significando un *lastre* que lo ralentiza. ¿No hubiera avanzado más (o de otro modo) la biología molecular sin el lastre del afamado “dogma”? ¿No hubiera avanzado más (o de otro modo) la física contemporánea sin el lastre de la localidad (el Nobel de 2022 ayudará en esta tarea)? ¿No hubiera experimentado más (o de otro modo) el arte si se hubiera liberado antes de la belleza clásica? ¿No avanzaríamos más (o de otro modo) en filosofía si nos quitásemos el lastre de la substancia? etc. A la postre, como digo, son las cosas las que nos van acusando lo que es físico de ellas, si sabemos escucharlas. Así, físico es un modo de ser las cosas, por distinción de un modo nuestro de concebirlas.

Por ejemplo: cuando la temperatura es *físicamente* una magnitud no aditiva, es porque es *ella* quien no resulta de la suma de temperaturas de dos sistemas en contacto, de modo que, por más que nosotros quisiéramos considerarla aditivamente, no podríamos, se nos resiste e incluso se nos opone porque así se nos impone; no tendría *sentido físico*. Pero notemos que este mismo carácter físico lo tienen también *cosas* no materiales, afirmamos en reología. Por ejemplo, no podemos hacer que un número entero elevado a una potencia mayor que dos resulte de la suma de otros dos enteros elevados a la misma potencia; el último teorema de Fermat representa una imposibilidad *física*, pues *lo* matemático tampoco depende de nuestros φαντάσματα, en el sentido del anterior párrafo platónico. Asimismo, ocurre, y quiero destacarlo, con los asuntos (*res*) del arte: el Quijote tiene *físicamente* un caballo llamado Rocinante, por más que en nuestro modo de considerarlo, luego de Cervantes, quisiéramos otro nombre u otro animal. Son tan físicos los modos de ser de la temperatura, como del teorema y, si se me apura, como del Quijote –por eso puede ser materia de estudio independientemente de que se estudie o no a Cervantes–. *De suyo*, la temperatura *da de sí* como una cantidad no aditiva; *de suyo*, el teorema de Fermat *impone* unas restricciones a la hora de sumar enteros elevados a la misma potencia; *de suyo*, el Quijote *da de sí* con un caballo Rocinante; pero quizá el individuo *no* da de sí de suyo económicamente en libertad, etc. Como decía, qué dan de sí las cosas de suyo es algo que habrá que averiguar en el esfuerzo común de la historia del conocimiento, pero habrá que hacerlo –como de hecho se viene haciendo cuando es efectivo conocimiento–

como lo hacen los φυσικῶς σκοποῦντες, como dirá Aristóteles. En eso consiste la ardua tarea de marchar por la vía física.

Por otro lado, si bien seguir la pista (*in-vestigium*) según las “articulaciones físicas” es parte de la magna dificultad de esta vía, en ningún caso hablamos en reología de que hallar lo físico de las cosas sea algo que se dé por “revelación” de una quimérica “cosa en sí” kantiana. No es un “desvelamiento”. Seguir las articulaciones físicas no es *comparar* lo que decimos con una “realidad pura”, pues, para ello, necesitaríamos una quimérica “razón pura” que tampoco tenemos (Sierra-Lechuga, 2021), sino más bien *ir tanteando* las cosas e *ir probando*, ensayando, *con* ellas y nunca *al margen de* ellas; es la historia del conocimiento, es “la probación *física* de realidad” de la que el mismo Zubiri habló (IRAZ). Pero se trata de una probación de una *cosa-tanteada*, no de una cosa “pura”, que no por ser “tanteada” es menos cosa; y no lo es, porque eso *prueba* que nosotros *estamos ya* entre cosas, *in medias res*, no hay que “ir” a por ellas. Esta es la razón de que sean perfectamente *naturales* las “intervenciones” del observador en lo observado de la mecánica cuántica que tanto rechazo causaron en la mente de los clasicistas (efecto Compton, principio de indeterminación, colapso de la función de onda). En efecto, lo físico lo vamos probando *nosotros*, qué duda cabe, pero no es físico *por* nosotros ni *para* nuestra probación. Nuevamente, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν, sino ἔχοντα ἤπερ πέφυκεν.

Por otra parte, no se trata tampoco en esta vía de que, entonces, intentemos *no concebir* las cosas, un poco como lo pretende *l'intuition* de Bergson o los misticismos wittgensteinianos o heideggerianos; nada de eso. Claro que concebiremos las cosas y tendremos que concebirlas, “la filosofía tiene que hablar”, decía Jaspers contra sus contemporáneos, pero hay que concebir las cosas *no* “según nuestro modo de considerarlas” sino, precisamente, según la cosa ella, *ex rebus ipsis*, siguiendo sus “articulaciones naturales”, por la vía física, ἡ οδὸς πέφυκε. En efecto, la vía física no será algo en que se prescinda del λόγος, lo cual sería imposible e innecesario; no hay que prescindir del λόγος, *sino prescindir de la vía lógica*, y concretamente hacerlo en la filosofía fundamental, la metafísica, aquella que indaga “la estructura fundamental de la realidad”, pues ocurre que lo que con ese λόγος hagamos no deberá hacerse κατὰ λόγον, esto es, παρὰ φύσιν, sino siempre y sólo κατὰ φύσιν. El metafísico no es un “parafísico” (como el vilipendiado “parapsicólogo”), sino un físico del “trans”, un “transfísico” (como dijeron Tomás de Aquino y Escoto). Por eso siempre atiende lo “categorial” (o “talitativo”) y escucha a sus colegas las “ciencias categoriales” (o “talitativas”), para

pronunciar con λόγοι lo trascendental a todas ellas y, en ese sentido, lo hace rigurosamente κατὰ φύσιν. Es menester, pues, trabajar en construir un λόγος φυσικός. En esto se juega el trabajo de los reólogos.

Así pues, a pesar de que las cosas siempre vienen “concebidas”, tal concepción debe hacerse en esta vía *según las cosas*, y no según nuestros fantasmas. Es decir, aun si las cosas y los conceptos se dieran para nosotros en igualdad cronológica (cosa que los psicólogos evolutivos investigarán, y que parece que no es el caso), el concepto no tiene nunca ceterioridad metafísica; es siempre ulterior, está al servicio de la cosa y no al revés. La prueba está en que muchas veces hemos concebido mal: es la historia del aprendizaje individual y de la ciencia en general, de sus avances y errores. Es en el *tanteo* con el mero carácter físico de lo real –no con lo que luego decimos que son “objetos reales”– lo que nos conduce o nos reprende, y a resueltas de ello es que, por ejemplo, la luz nos va diciendo si para difundirse necesita o no de un éter. ¿En virtud de qué dejamos ya de confiar en él como medio mecánico para la trayectoria de haces de luz, si no justamente en la medida en que le hemos *preguntado* más y más, *ensayando* con la luz, tanto empírica como teóricamente (matemáticamente)? Mientras que las ecuaciones de Maxwell no requerían ya de un medio para la luz (aunque Maxwell mismo seguía creyendo en él (Cao, 1997)), por su parte los propios experimentos se encargaban de “detectar su indetectabilidad”. A la postre, rechazamos el éter, porque fuimos ensayando empíricamente y preguntando teóricamente *con y a lo real* en su carácter físico, y no desde lo puramente intencional, no desde la lógica pura. En efecto, la vía física es *erotética*; he ahí uno de los diferenciales del λόγος φυσικός que estamos construyendo.

Permítaseme a este respecto una imagen infantil: tomemos un limón y hablemos de él. No es que la vía conceptiva hable del limón y la vía física sólo lo pruebe, como “intuyéndolo mística o intelectualmente”. No. La vía conceptiva no es *a secas* hablar del limón, puesto que la vía física también habla de él. Ambas vías hablan, ambas conciben conceptos del limón. La diferencia entre ambas está, más bien, *en lo que hacen al hablar*. La vía conceptiva habla del limón *sin probarlo* o, a lo sumo, habiéndolo probado una sola vez en su vida y pretendiendo que con eso es suficiente para que, *a través de la lógica de los conceptos (juicios o razonamientos), de su dialéctica*, se pueda hablar del limón *sin* el limón. La vía física, por otra parte, *está probando* siempre el limón, lo tiene siempre *fisicamente presente*, de modo que cuando habla del limón, lo habla mientras aún lo está probando y no deja de hacerlo. Prueba el limón cuando *parte* para hablar y sigue

probándolo cuando *llega* a decir lo que podría ser el limón. Por tanto, la vía física confiere ceterioridad al limón y ulterioridad a sus conceptos, al contrario de la vía lógica, por eso se corrige y calibra, pues admite *bone fide* el que se *vaya equivocando*.

Contra lo que los neo-empiristas creen, el avance de la ciencia no niega la realidad de lo físico, al contrario, la supone y necesita; avanza no porque vayamos acumulando “cosas en sí” (como supone el realismo científico típico que claramente no supera el test de la “metainducción pesimista”), sino porque nos vamos *corrigiendo*. Pues bien, la razón formal de esa corrección es el contacto *físico* que tenemos con las cosas de suyo y su dar de sí, el contacto que tenemos con sus *caracteres físicos*, es decir, en virtud de que tenemos *siempre presente* su *impresión de realidad* (incluso en el momento de la “razón sentiente”). Las cosas siempre están físicamente presentes, y no sólo en el gatillazo que dispara un proceso abstractivo y quimérico (como creen algunos empiristas e incluso los tomistas). En la razón, y no sólo en la “impresión”, están también las cosas físicamente presentes. ¿Cómo si no iban unas *teorías* a “vencer” por sobre otras en su “poder explicativo”? Así, la corrección científica no niega el realismo, como creen los neo-empiristas, a lo sumo negará cierto tipo de realismo, el ingenuo de los realismos científicos al uso; no niega el realismo, digo, sino que lo *prueba*; eso sí, prueba un realismo más responsable filosóficamente: pues nos corregimos no “torpemente siguiendo nuestras fantasías” (ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι), no por capricho de nuestros fantasmas, sino “en función de su propia realidad de las cosas impuesta físicamente”. Es lo que llamo la “metainducción optimista”: el que las teorías cambien, lejos de ser el rechazo del realismo en general, es su prueba. Efectivamente, ha sido la luz la que *físicamente*, de suyo, ha imposibilitado continuar considerándola de modo mecánico *por* nosotros.

Es por eso que, a diferencia de buscar un “conocimiento necesario y *a priori*”, como lo hacen todas las metafísicas de la vía lógica, incluso las contemporáneas (Fine, 2011), la vía física siempre está dispuesta a replantear sus propuestas y a mejorar o calibrar sus resultados. Si las ciencias corrigen o calibran sus conclusiones en virtud de los resultados observables, siempre dinámicos según la complejidad creciente de lo real, según la cual no sólo conocemos “más” sino que conocemos *de otro modo* (Rescher, 1998), *a fortiori* la filosofía cuando quiere como *apresar* “la estructura fundamental de la realidad”, esto es, cuando busca ser filosofía fundamental, en vez de ser una mera manipulación subjetiva

de conceptos. Por eso, a este como “apresamiento” atento siempre a lo que las *res* físicamente *acusan*, a lo *reo* de las *res*, llamamos hoy en metafísica *reología*.

4. Aristóteles

Para ser hoy *físicamente responsables* en metafísica es menester andar por la vía física. Pero he ahí su gravedad y relevancia, pues la difícilísima tarea en la que se juega el papel relevante de la metafísica, de la filosofía fundamental, tanto por sí misma como al acompañar otros saberes desde por lo menos hace más de dos milenios, está en proceder *distinguiendo lo κατὰ φύσιν de lo παρὰ φύσιν*, como lo buscaba ya Aristóteles en varias de sus investigaciones (*De caelo*, 269a34). Tenemos que estar y mantenernos, pues, *físicamente* en la realidad *físicamente* presente, esto es, emprender la vía física, desgranando los caracteres de la cosa κατὰ φύσιν y no παρὰ φύσιν.

Esta vía, que ya la señalaba Platón, también la señaló constantemente Aristóteles. Hay diversos pasajes donde distingue una vía lógica de otra física, por ejemplo, aquel donde distingue entre *secundum nomen, sed secundum rem*, “τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα” (*Met.* 1006b23); o aquel donde afirma que hay quienes llegan a τὸ τί ἐστι por vía de la sensación o por vía de la suposición, “δι’ αἰσθήσεως αἱ δ’ ὑποτιθέμεναι” (*Met.* 1064a8); o en varios más como lo siguientes: “διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις σκέψιν”, su investigación (de Platón) se mantuvo en el *lógos* (*Met.* 987b32); “εἵπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς”, digamos algunas cosas (sobre la οὐσία) *en sentido lógico* (*Met.* 1029b13); “λογικῶς [...] φυσικῶς δὲ”, lógicamente... pero físicamente... (*Fís.* 204b4); entre muchos otros sitios. Pero el más claro de todos es, definitivamente, este:

“La falta de probación (ἀπειρία) es la causa de la poca capacidad para captar las cosas ahí-disponibles (τὰ ὁμολογούμενα). De ahí que los que habitan (ἐνφκῆκασι) mayormente en *lo físico* (ἐν τοῖς φυσικοῖς) sean mayormente capaces de teorizar principios capaces de unificar lo variado. Mientras que quienes [parten] desde *excesivos logos* (ἐκ τῶν πολλῶν λόγων) no pueden teorizar sobre lo propio de las cosas (τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, lo que de las cosas surge), son sólo capaces de ver poco, expresándose trémulamente. A partir de

esto se ve qué gran diferencia hay entre *los que investigan físicamente y quienes lo hacen lógicamente* (οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες)⁵⁷.

Aristóteles contrapone, vamos a decirlo así, a los filósofos físicos con los filósofos lógicos. Mientras que los primeros habitan *en lo físico* (ἐν τοῖς φυσικοῖς), los segundos parten desde *excesivos logos* (ἐκ τῶν πολλῶν λόγων). Por eso, estos segundos no pueden teorizar sobre lo propio de las cosas (τῶν ὑπαρχόντων ὄντες), sólo son capaces de ver poco, expresándose trémulamente; mientras que los primeros son más capaces de teorizar principios aptos para unificar lo variado. Para decir lo profundo de las cosas, pues, hay que habitar en ellas, tener *probación* de ellas; en vez de divagar en el reino de la lógica, el “conceptismo”. Es curioso que inmediatamente después nos dé de ejemplo de los primeros a Demócrito, mientras que de los segundos a los platónicos...

Aristóteles contrapone siempre las investigaciones lógicas contra las físicas, y a veces sigue una u otra, a veces las dos, a veces las mezcla o confunde. Incluso más: a veces rechaza una pero, acto seguido, la utiliza. Sea como fuere, la contraposición es constante en su pensamiento. Por eso, sus estudiosos reconocen una y otra vez a este respecto lo siguiente:

Tomás Calvo Martínez dice: “Investigar *entois logois* es investigar desde un punto de vista conceptual, *logikōs*: lo opuesto es investigar *physikōs*, es decir, desde el punto de vista de la constitución física de las cosas”, “Aristóteles contrapone usualmente el análisis de una cuestión *logikōs* a su análisis *phyikōs*. Mientras que este último se atiende a la naturaleza misma de las cosas, aquel atiende a las *nociones* y a los modos de expresión” (en *Metafísica*, 1994, pp. 97 y 287 respectivamente). Guillermo R. de Echandía dice: “los errores de los antiguos provienen de la *apeiría* (impericia en el análisis), [pues] se requiere más ‘familiaridad con los fenómenos’ (para Aristóteles, una característica del verdadero filósofo) para comprender los principios; es muy distinto examinar las cosas *physikōs* que hacerlo *logikōs*”, “*Logikōs*, en cuanto opuesto a *physikōs*, es una argumentación según *logoi* o principios abstractos, a diferencia de la que se hace en base a hechos (*erga*). Así, la vía de la definición sería un proceder *logikōs*. [...] la contraposición *logikōs/physikōs* suele establecerse para indicar que sólo los argumentos ‘físicos’ son apropiados para

⁵⁷ Αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἕλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν ἢ ἀπειρία. Διὸ ὅσοι ἐνφκῆκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς αἱ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν· οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες, ἀποφαίνονται ῥᾶον. Ἴδοι δ' ἂν τις καὶ ἐκ τούτων ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες· (*De gen. et cor.*, 316a)

resolver problemas de orden físico” (en *Física*, 2008, 116 y 196 respectivamente). Y Ernesto La Croce, citando a Bonitz, dice: “*logikōs = dialektikōs*, ‘Razonamiento abstracto y formal, no adaptado al objeto de que se trata’ (1987, p. 30).

En fin, además de por Zubiri, es por muchos sabida esta constante contraposición. Pero junto a la contraposición, en virtud de la cual se puede ver que la vía física es, como dicen sus estudiosos, aquella que se atiene a las *acciones* (*erga*, más que “hechos”), a la constitución misma de la cosa y demás por el estilo, el mismo Aristóteles nos define explícitamente en qué consiste la vía física. Resulta ser una metodología que, a fuerza de convertirse en un *Sutra* de algunas filosofías, perdió su calado metafísico que, sin embargo, aquí buscamos recuperar.

Además de distinguir la vía física de la lógica y de darnos a entender en qué consiste, Aristóteles también la bautiza tal y como nosotros la hemos estado llamando: ἡ οδὸς πέφυκε, la vía física. El Estagirita, a penas comenzar sus *Naturales Auscultationes*, dato no trivial, comienza por aclarar el método que tendrá que usar, su vía; y dice:

La vía física (πέφυκε ἡ οδὸς) [es] *partir desde* (ἐκ) lo más cognoscible y más claro *para* nosotros (γνωριμωτέρων ἡμῖν), *hacia* (ἐπὶ) lo más claro y cognoscible *por* naturaleza (γνωριμώτερα φύσει), pues no es lo mismo (οὐ γὰρ ταῦτά) lo cognoscible para nosotros que lo cognoscible *simpliciter*, que lo simplemente cognoscible. Por eso es necesario progresar/proseguir (προάγειν) en este camino (τρόπον) *desde* (ἐκ) lo que es más oscuro por naturaleza (φύσει), pero más claro para nosotros (ἡμῖν), *hacia* (ἐπὶ) lo que es más claro y más conocible por naturaleza (φύσει)⁵⁸.

Se trata de la “vía natural” para emprender una investigación seria, de lo que *naturalmente* haríamos si somos φυσικῶς σκοποῦντες o buenos investigadores *simpliciter*, a saber, partir de lo que tenemos *ya aquí* para luego indagar sus posibles fundamentos (ἀρχαί) más “alejados” (ἀκροτάτας dirá en *Met.* 1003a25) de nosotros, en vez de postular unos fundamentos y a ver cómo es que volvemos luego a lo que teníamos ya aquí. ¿No acaso, si queremos estudiar lo fundamental *de* la realidad, entonces *lo natural* sería investigar

⁵⁸ πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ οδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς, διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. (*Fis.* 184a16, cursivas mías).

en esa realidad y no *al margen de* ella (παρὰ φύσιν)? Sí, es lo natural y, sin embargo, se ha dado por obviado, aunque no siempre, sí constantemente; ha sido la vía lógica.

Sin embargo, en esta cita podemos ver claramente en qué consiste la vía física que hemos estado comentando aquí. Esta vía que aquí reclama Aristóteles parece una vía que, en ciertos círculos, por ejemplo los tomistas, se ha transformado en un *leitmotiv* que, a fuerza de repetición, parece sonar vacía, pero no se trata simplemente de una fórmula según la cual haya que partir de “lo más evidente” y no desde lo más oscuro. No es una indicación trivial. No se trata, no a mi juicio, de una mera “*via resolutionis*”, vía que usó Tomás para cuando Aristóteles en general hablaba del “análisis”, yendo de lo complejo hacia lo simple o del todo a las partes (“*secundum quam procedimus a compositis ad simplicia et a todo ad partes*” *Sententia Metaphysicae*, II, lec. 1, n. 6). No se habla aquí, o no simplemente, de la “vía de la resolución”. Se trata de algo mucho más profundo: la indicación de un camino en el que lo γνωριμωτέρων ἡμῖν debe remitir o, mejor, *acusar*, a (ἐπι) las cosas γνωριμώτερα φύσει *a la vez* que éstas deben provenir de (ἐκ) lo γνωριμωτέρων ἡμῖν.

5. Destilado reológico

Si bien ciertamente no son lo mismo “lo más cognoscible para nosotros” y “lo más cognoscible por su propia naturaleza”, sin embargo, lo segundo debe estar como *incoado* en lo primero, y por eso y sólo por eso podríamos partir desde (ἐκ) éste hacia (ἐπι) aquél. De otra forma, lo segundo –lo γνωριμώτερα φύσει– o bien sería una mera superchería traída de no-sé-donde (lo más cognoscible de suyo sería un postulado arbitrario, quimérico), o bien sería algo γνώριμα que probablemente no tenga nada que ver con aquello de que hemos partido (habríamos perdido el “hilo” que nos llevaba de donde partimos hasta donde llegamos). En ambos casos (postular de entrada el fundamento o perder el camino de vuelta) ocurre que, si lo γνωριμώτερα φύσει no está en lo γνωριμωτέρων ἡμῖν (como momento de partida que hemos de tener *siempre presente*), entonces lo γνωριμώτερα φύσει carece de sentido *físico*. Una de estas dos opciones, o las dos, fue lo que le pasó a Eddington con sus afamadas “dos mesas”, la “mesa cotidiana” y la “mesa científica”, que no supo nunca cómo “ligarlas” optando por el rechazo de la primera; y es también lo que le pasa a toda la filosofía de Sellars (1963) y seguidores al intentar, por una vía errada, reconciliar las mal llamadas “imagen manifiesta” e “imagen científica” de mundo; siempre terminan por excluir la primera. Pero esa bifurcación

esquizofrénica de la realidad, muy a la usanza de los dos mundos platónicos, se evita si *partimos* de lo γνωριμωτέρων ἡμῖν hacia lo γνωριμώτερα φύσει, pues esto lleva *naturalmente* a que el momento *físico* de lo primero se conserve en lo segundo, y a que la *realidad profunda* de lo segundo refluya sobre lo primero. No hay “puente reconciliador” porque no hay dos mundos, hay una única realidad en la que profundizar ἐκ y ἐπὶ.

En efecto, para que lo γνωριμώτερα φύσει tenga sentido físico, debe haberse *llegado* a ello *físicamente*, φυσικῶς, es decir, haber *partido* siempre y sólo de lo γνωριμωτέρων ἡμῖν. Pues sólo teniendo “familiaridad con los fenómenos” –y comenzamos a usar las expresiones antedichas de los expertos–, o como decía mejor Aristóteles, ἐνωκῆκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς, quienes habitan mayormente en lo físico, pueden “comprender los principios” γνωριμώτερα φύσει. Sólo “desde el punto de vista de la constitución física de las cosas” llegaremos “a la naturaleza misma de las cosas”. Sólo investigando “en base a hechos (*erga*)” tendremos “argumentos físicos” y no meros “argumentos según *logoi*” que parten de “principios abstractos” “no adaptados al objeto de que se trata” y que, por tanto, sólo “atienden a las *nociones* y a los modos de expresión”. Precisamente esto último fue el error de la vía lógica, afirmar conclusiones como premisas que se consideran “reales” (“físicas”) cuando no tienen nada que ver con esta realidad aquí físicamente presente ἡμῖν, terminando esas conclusiones siendo más bien meras suposiciones *lógicas* que había que creer *por principio* sin probación (ἀπειρία) ninguna (bajo la excusa, casi siempre, del *a priori* o de la noción “primitiva”).

Ahora bien, nótese que no se trata de que lo γνωριμώτερα φύσει sea tal *por* ser γνωριμωτέρων ἡμῖν, pues ya hemos dicho –con Platón– que los caracteres físicos son tales “no por nosotros ni para nosotros”, sino que lo son *de suyo* (καθ' αὐτό). Más bien hay que aclarar que eso que es γνωριμώτερα φύσει debe responder a *esto* que es γνωριμωτέρων ἡμῖν que tenemos aquí adelante, como τὰ ὁμολογούμενα. Dicho de otro modo: las cosas deben estar *físicamente presentes* en *todo* momento de la investigación, incluso y sobre todo en la “razón sentiente”, de otro modo, si la cosa sólo fuera como el chispazo que dispara una razón cuasi-espontánea, la razón tenderá inevitablemente a los vuelos de una razón pura. Es lo que pasó con la vía lógica y su abstraccionismo y su “inteligencia concipiente”. Curiosamente, este método de “tener siempre presentes” las cosas, de *partir de* lo γνωριμωτέρων ἡμῖν *hacia* lo γνωριμώτερα φύσει y no a la inversa, a fin de que lo γνωριμώτερα φύσει quede justificado como *fundamento* de lo

γνωριμωτέρων ἡμῶν y no se le considere simplemente como una mera postulaci3n l3gica, Arist3teles lo retoma cuando tiene que hablar de lo estrictamente metafisico.

En efecto, cuando se dispone a comenzar a hablar de una οὐσία a la que le parece surgir (ὕπαρχειν δοκεῖ) “lo separado de la materia”, τὸ χωριστὸν, es decir, cuando va a hablar del ámbito *exclusivo* –según él– del filósofo primero y ya no de los “físicos” o “fisiólogos”, al ser este tipo de οὐσία lo menos conocido ἡμῶν, pero lo γνωριμώτερα φύσει en el orden de los fundamentos, es que Arist3teles vuelve a echar mano de su método, recordándonos la vía física de que nos habló en sus *Naturales Auscultationes*, y parafrasea lo entonces dicho así:

“Es útil transitar hacia lo más cognoscible (εἰς τὸ γνωριμώτερον), pues el aprendizaje acontece para todos *a través de* lo menos cognoscible por naturaleza hacia las cosas cognoscibles mayormente (διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον) [...] *desde* (ἐκ) lo más cognoscible para uno mismo [hay que hacer que] las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo”⁵⁹.

Es decir –Arist3teles lo sabe–: para hablar de lo estrictamente metafisico, es menester coger de método la vía física. ¡He ahí lo que en reología llamamos el *Principio metafisico de responsabilidad física!* En efecto, para hablar de τὸ χωριστὸν es menester partir de τῶν αἰσθητῶν (*Met.* 1029a35). Los metafisicos que no siguieron la vía l3gica lo afirmaron desde siempre. Escoto había dicho ya que en metafisica se procede *ex sensibilibus* y con argumentos *quia*, no *propter quid*. Su seguidor, Pedro Auréolo, reivindicó *explícitamente* esta vía cuando dijo: “*Prima quidem via experientiae, cui adhaerendum est potius quam quibuscumque logicis rationibus, cum ab experientia habeat ortum scientia*” (*Scriptum Super Primum Sententiarum*, prooem. s.2), lo primero es la *vía de la experiencia*, a la que hay que adherirse más fuerte que a *cualesquiera razones l3gicas*, ya que la ciencia tiene su orto en la experiencia. Y agrego yo: toda ciencia, todo conocimiento, inclusive el filos3fico. Lo contrario, partir de donde se supone que queremos llegar, es postular *l3gicamente* (ὕποτιθέμεναι), pero no es hacer investigaci3n *fisicamente responsable*, φυσικῶς. Es curioso, sin embargo, que lo que inmediatamente hace el propio Arist3teles

⁵⁹ πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἢ γὰρ μάθησις οὕτω γίνεται πᾶσι διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον [...] ἐκ τῶν αὐτῶ γνωριμωτέρων τὰ τῆ φύσει γνώριμα αὐτῶ γνώριμα. (*Met.* 1029b).

luego de recordarnos su vía física en aquel pasaje sea presentar unas cuestiones de carácter lógico (περὶ αὐτοῦ λογικῶς) –¡oh, paradoja!–.

Sea como fueren los más y los menos de las investigaciones aristotélicas, a los reólogos nos toca insistir (a nosotros mismos) en que aquello a donde *llegamos* en la investigación, esto es, el o los fundamentos, debe estar instigado por aquello de donde hemos *partido*, y a la inversa: aquello de donde hemos *partido* debe acusar aquello a donde *estemos llegando*. Los fundamentos deben ser tan físicos como aquello que fundamentan, y por tanto deben estar físicamente presentes *aquí*, no postulados lógicamente desde alguna “*view from nowhere*” (Nagel, 1986). Lo mismo *estas* cosas, que deben acusar a los fundamentos, en vez de no tener *nisi sola speciem entis*. Esta cosa “tiene” consigo ya su fundamento, no es mera “aparición de ente”, y su fundamento “tenido” está ya aquí. Así, por ejemplo, la energía electromagnética como fundamento del color no es algo ajeno al color, sino que *es* el color sólo que lo es *fundamentalmente*. Tanto es así que el que haya un color u otro dependerá de la longitud de onda *de esa energía*. El color acusa la energía y la energía funda al color (tanto como lo funda el complejo nervio receptor o sensor en general), de modo tal que no es que el color “se unifique” con la energía o que haya que “tender un puente” entre ambos; no. Hemos llegado a (ἐπὶ) la energía por auscultación física del color, desde (ἐκ) él, no hemos llegado a la energía desde la nada. Sólo en el “contexto de justificación” pudieran parecer dos “mundos” ajenos entre sí que luego haya que “pontificar”. Pero no es así como real y efectivamente hemos llegado a la energía, no ha sido así en el “contexto de descubrimiento”. Ahí, al contrario, no ha habido sino una sola realidad, el color, que nos instaba a *profundizar* en él y hallar que *él mismo* es, *en el fondo*, energía. Todo nuestro conocimiento estelar por vía de la espectroscopía depende de esto.

En fin, el *método* debe estar pendiente tanto de la realidad de la que hemos partido, como de la realidad a la que desde ello hemos llegado; todos los libros de astrofísica carecerían de sentido *físico* sin el destellar de las luces del firmamento, y recíprocamente esas luces no pasarían de ser sólo eso si no fuera por lo que decimos en nuestros libros.

6. A modo de conclusión

Como hemos visto, es por muchos sabida esta constante contraposición entre la vía lógica y la física que, a fuerza de hipostasiar la primera en buena parte de la filosofía, era

menester hacer resurgir la segunda como método de una filosofía contemporánea que huya de los lastres pasados: la reología.

Quiero concluir diciendo que todo esto que ahora rescatamos desde Platón y, particularmente, desde Aristóteles, lo hemos estado diciendo en reología filosófica desde hacía ya tiempo. La reología puede considerarse como *la sistematización de la vía física*; podría decirse que esta vía es su “mét-odo”. En efecto, para dar rigor a este vaivén metodológico entre la partida y la llegada, en el caso del proceder de la metafísica, he tenido en reología que distinguir dos momentos constitutivos de *una única y unitaria* investigación. Los he llamado, respectivamente, “realismo de partida” y “realismo de llegada” (Sierra-Lechuga, 2022b). El lector que quiera los detalles podrá siempre recurrir al texto referido; por motivos de espacio aquí prefiero ofrecer una breve síntesis de quien ha referido a nuestro trabajo y que, en términos generales, es correcta:

[L]a propuesta de Carlos Sierra[-Lechuga] de una ‘reología’, un ‘nuevo realismo’⁶⁰ o ‘realismo real’ que, si bien no es estrictamente una interpretación de Zubiri, sí pone en juego elementos relevantes para delimitar el alcance de nuestra propuesta interpretativa [del pensador español]. Sierra[-Lechuga] [...] entiende que aquella diferencia entre la ‘realidad’ inraintelectiva⁶¹ y la ‘realidad-de’ la cosa real nos pone ante ‘dos’ tipos de realismo: un realismo de partida, la noología; y un realismo de llegada, la reología. Pues bien, si en el plano analítico el punto de partida es noológico, desde un punto de vista metafísico ha de afirmarse que ‘nunca hay solo realidad (entendida como formalidad) sino en la medida en que hay cosa-realidad’ (Sierra[-Lechuga] 2020: 197)⁶². Realidad es siempre genitivamente de la cosa, de la *res* que está ahí presente a la inteligencia. Si bien el estudio de los actos intelectivos es *velis nolis* el punto de partida, ello no deja de lado la necesidad de un estudio de la cosa-realidad [...]. A este estudio es al que denomina ‘reología’ como forma de un ‘nuevo realismo’ cuyo foco sea la realidad ‘no *solo* en tanto inteligida sino en tanto *de suyo sustantiva*, no como término del acto intelectivo sino como *constitución física*’ (Sierra[-Lechuga] 2020: 198) (Nicolás y Linares-Peralta, 2021, p. 9).

⁶⁰ Nosotros decimos más bien “realismo nuevo”, justamente para demarcarnos de los “nuevos realismos” de moda (Sierra-Lechuga y Clavero-Fernández, en prensa).

⁶¹ Este no es un término que usemos nosotros, pero se entiende su expresión en el contexto de la cita.

⁶² Se refiere a Sierra-Lechuga, 2020b.

Esto es, en suma, la vía física, que tanto en la partida como en la llegada atiende, escucha y respeta las cosas de las que habla, estando siempre *in medias res*, hablando siempre *ex rebus ipsis*, no habla sin ellas y, por eso, tanto en la partida como en la llegada hay *realismo*. Estos “dos” realismos son, por eso, meros *momentos* de un único realismo que nos posibilitan *seguir en la realidad* a lo largo de *toda* la investigación, habida cuenta de que hemos partido de *ya estar entre* ella. Diríase que la “impresión de realidad” está *siempre* con nosotros (tanto en el logos sentiente, como en la razón sentiente, como en la comprensión sentiente, vía la “aprehensión primordial de realidad”, que es *trasversal* a los tres momentos).

Podemos concluir diciendo que la vía física es la vía reológica, la vía que atiende y se atiende a lo *reo de las res* (de ahí su nombre). En efecto, en filosofía, la reología es una herramienta teórica con la cual hacer investigación fundamental o metafísica, con ella, se investiga la estructura fundamental de la realidad, siguiendo el Principio metafísico de responsabilidad física, esto es, que aquella realidad que se propone investigar es mantenida metodológicamente siempre *rea de las res*, por lo que no la estudia al margen de las cosas de que es realidad –esto la mantiene siempre en constante diálogo transdisciplinar con los diversos saberes particulares–.

La vía física, pues, es la herramienta reológica que consiste en ser un método del filosofar contemporáneo. Este método tiene unas características particulares de las cuales me limitaré a señalar aquí tres principales:

a) Es explicativa: en esta vía no se trata sólo de describir. Con lo relevante que sea la descripción, sin embargo, carece de calado metafísico y es, por tanto, filosóficamente pobre. Es menester en filosofía también explicar, por lo menos intentarlo, por penoso y arduo, falible y corregible, que sea. La filosofía fundamental es un *conocimiento*, y para ello es menester explicar o, si se quiere, *fundamentar*.

b) Es factual: en esta vía no se puede especular. La realidad no necesita ser fingida, tan sólo atendida, escuchada, por arduo que sea. Y aunque en su momento la filosofía tuviera motivos para especular, por ejemplo en el Idealismo alemán, y por mucho que el “silogismo especulativo” tenga un significado técnico no trivial, *hoy* la filosofía que siga la vía física no puede especular en ninguna de sus versiones. No es necesario especular porque no es necesario *suponer* realidades ideales, la realidad, en la que estamos *físicamente*, se impone.

c) Es probativa: esta vía no es una vía *a priori*. En la vía física se prueba lo que se dice, por tanto, no le basta una supuesta, y no más supuesta, evidencia *a priori*, ni siquiera una mera “argumentación” *a priori* como lo pretenden los logicistas. Pero decir que no es *a priori* no significa decir que se filosofa *a posteriori*, porque hoy esos conceptos son como lo cóncavo y lo convexo, no va uno sin el otro. Una distinción radical respecto del primero no puede hacerse usando lo segundo. Preferimos decir que este carácter probativo se expresa mejor en otra locución latina: filosofa *ex post facto* o, mejor, *ex rebus ipsis* y también *in medias res*⁶³.

Pura descripción, especulación y aprioricidad son características típicas de la vía lógica, presentes aún en algunas metafísicas contemporáneas (Fine, 2011). Y por eso la vía física es muy otra. Como método que es esta vía, tiene un rigor al momento de la marcha del filosofar que impide los vuelos de la razón pura, pero también el hundimiento de la razón científicista; ni vuela ni se hunde, sino que repta y se sumerge: repta *in medias res* para tenerlas siempre físicamente presentes, se sumerge *ex rebus ipsis* para profundizar en sus fundamentos. Así, es una herramienta medida, pero de calado metafísico y robustez filosófico-científica. Nuestro momento *de partida* está siempre *in medias res*, por eso es realismo; nuestro momento de llegada viene siempre *ex rebus ipsis*, por eso es realismo también. He ahí los dos momentos de una única investigación metafísica físicamente responsable: *ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἐπὶ τῇ γνωριμώτερατὰ φύσει*. Por eso es que, si lo que decimos de las cosas con *λόγοι* lo hacemos *ex rebus ipsis*, es viable pensar en reología que el *λόγος* se module como un *λόγος φυσικός*.

No quiero tampoco aceptar la opción *aparentemente* aristotélica de usar una u otra según convenga, o de mezclarlas a ultranza. Por supuesto que una u otra se pueden usar o mezclar, pero sólo en las filosofías segundas. Si quiero hacer lógica, es obvio que convendrá una vía lógica. O si quiero hacer doxografía, etc. Pero a mi parecer *hoy* en la filosofía fundamental debe reclamarse la exclusividad de la vía física, porque, creo, ésta es una *scientia realis* más que una *scientia rationalis*, en el sentido en que se distinguían en la *via modernorum*. Cómo se hizo otrora es problema del pasado, y cómo se hará en el futuro será algo que los filósofos de entonces deberán autodeterminarse. Sin embargo hoy, por la imperiosa sed de realidad en la que estamos instalados, en nuestra actual situación intelectual, la vía de la filosofía primera será la vía física o no será.

⁶³ Para más sobre estas tres y más características véase Sierra-Lechuga, 2022a.

En suma, la vía física, reológica, no es una filosofía *hecha*, sino un camino (o método) que *hace* filosofía. Así, la vía física no parte desde lo que más bien es la llegada, porque si así lo hiciera entonces se carecería de justificación *en el fundamento*. Se especularía, digo, como, en última instancia, lo hacen los logicismos que parten de unas premisas que no se molestan en probar porque son *postuladas* conceptualmente. Esta vía lógica, sostengo, hoy no puede seguir siendo considerada legítima en la filosofía fundamental, pues, como ya sabían οἱ φυσικῶς σκοποῦντες hace tiempo, “*non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa, frustra enim fit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed nulla necessitas ducit ad ponendum talem rem, quae sit forma specularis*” (Auréolo, 2004, d. 9, p. 1).

7. Bibliografía

Abellán, P. 2022. Reología: confluencia entre filosofía y ciencia. *Revista de Filosofía Fundamental*, 0, enero-abril, 273-293.

Aquino, T. (1959). *Sententia libri Metaphysica*. corpusthomicum.org

Aristóteles (1987). *De generatione et corruptione* (E. La Croce, Trad.). Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.

Aristóteles (2008). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.). Gredos.

Aristóteles (varios años). *Oxford Classical Texts: Aristotelis Metaphysica, Physica, etc.* Oxford University Press.

Auréolo, P. (2004). *Scriptum super primum Sententiarum*. Friedman, R. L., Nielsen, , L. O. Schabel, C. (eds.). www.peterauriol.net

Bachelard, B. (1938). *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Vrin.

Cañoles-Cuevas, L. y Sierra-Lechuga, C. (2022). Reología y antropología: una invitación a investigar con novedad metafísica la realidad humana. *Lógoi. Revista De Filosofía*, 42, julio-diciembre, 284.314.

Cao, T.Y. (1997). *Conceptual developments of 20th century field theories*. Cambridge University Press.

- Clavero-Fernández, I. (2022). Primeros pasos para una indagación reológica de lo psicológico y de la psicología. *Revista de filosofía fundamental*, 0, enero-abril, 235-271.
- Fine, K. (2011). What is Metaphysics? En Tahko T. E. (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Cambridge University Press.
- Gurtler, G. (1999) La noética de Zubiri y la noética de Aristóteles. *Analogía filosófica*, año XIII, 2, 197-211.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford University Press.
- Nicolás, J. A. y Linares-Peralta, R. (2021). La noología realista de Xavier Zubiri. *Gazeta de Antropología*, 37 (3), artículo 07.
- Platón (varios años). *Oxford Classical Texts: Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Rescher, N. (1998). *Complexity, a philosophical overview*. Transaction Publishers.
- Rodríguez-García, C. (2022). Un realismo para la epidemiología: metafísica reológica de los estados de salud de las poblaciones humanas. *Revista de Filosofía Fundamental*, 2, septiembre-diciembre, 277-314.
- Sellars, W. (1963). Philosophy and the Scientific Image of Man. En *Science, Perception, and Reality* (1-40). Routledge y Kegan Paul.
- Sierra-Lechuga, C. (2020a). Metafísicas del proceso, ¿precursoras de la reología? El caso de Whitehead, Bohm y Rescher. En G. Llanes (coord.), *Evoluciones Metafísicas. Permanencia, Emergencia y Diálogo* (pp. 161-217). Rivero Blanco Editores.
- Sierra-Lechuga, C. (2020b). Reología, ¿en qué está la novedad? *Devenires*, 42, 193-211.
- Sierra-Lechuga, C. (2021). Reología y razón impura. En Valeriano dos Santos Costa (ed.), *I Colóquio Filosófico teológico Xavier Zubiri: Interfaces – ANAIS* (pp. 27-38). Pontificia Universidade Católica de São Paulo.
- Sierra-Lechuga, C. (2022a). ¿Qué es reología? Breve tratado de reología apto para todo público. *Revista de Filosofía Fundamental*, 2, septiembre-diciembre, 111-241.
- Sierra-Lechuga, C. (2022b). Reología y realidad: el problema de los realismos. *Revista de Filosofía Fundamental*, 0, enero-abril, 169-234.
- Sierra-Lechuga, C. (en prensa). Οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες: una reivindicación de la vía física en la metafísica. *Revista de filosofía Fundamental*.

Sierra-Lechuga, C. y Clavero-Fernández, I. (en prensa). “Reología, un realismo nuevo” es Galán, F. (Ed.). *Entre realismos*.

Trujillo-Cañellas, G. (2022a). La reología, ¿una transformación de la metafísica? *Revista de Filosofía Fundamental*, 1, mayo-agosto, 73-113.

Trujillo-Cañellas, G. (2022b). La reología: una posible respuesta a la crisis de la razón. *Revista de Filosofía Fundamental*, 2, septiembre-diciembre, 243-276.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1995). *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial.

II. ZUBIRI ANTE LA POSVERDAD

**ESTRUCTURA DE LA “POSVERDAD” Y SUS CONDICIONES DE POSIBILIDAD EN LA VERDAD
REAL.**

**CÓMO ENTENDER LA VERDAD PRÁCTICA EN TIEMPOS DE POSVERDAD DESDE EL PUNTO
DE VISTA DE ZUBIRI**

“POST-TRUTH” STRUCTURE AND ITS CONDITIONS OF POSSIBILITY IN REAL TRUTH.

**HOW TO UNDERSTAND PRACTICAL TRUTH IN THE POST-TRUTH TIMES FROM ZUBIRI’S
POINT OF VIEW**

VÍCTOR M. TIRADO SAN JUAN

Universidad San Dámaso y Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: El artículo trata de esclarecer en qué consiste exactamente este fenómeno de la posverdad. Para ello echa mano de los análisis que realizan Maurizio Ferraris y Byung Chul Han, lo cual permite caracterizar el fenómeno desde diversas perspectivas y mostrar sus dimensiones como realidad social determinada en parte por las nuevas tecnologías informáticas y telemáticas, así como tomar conciencia de sus presupuestos antropológicos. A partir de ahí se lleva a cabo un análisis de la posverdad tomando como base el pensamiento de Xavier Zubiri. Se muestra que la posverdad y todo el nuevo ámbito ontológico de la realidad virtual en que en parte se asienta, requiere ser situado en un pensamiento profundo sobre la realidad y sobre el acceso intelectual-sentiente que el ser humano tiene a ella, de manera que cualquier modalidad de verdad y de irrealidad creada deben situarse sobre este suelo primario de realidad trascendental y de verdad real. A partir de aquí se vislumbran posibilidades positivas, pero también no tan positivas de este nuevo factor de caracteriza a nuestra época.

Palabras clave: Posverdad, realidad, realidad virtual, cuerpo, intelección sentiente.

Abstract: The article attempts to shed light on what exactly this phenomenon of post-truth consists of. To do so, it uses the analyses of Maurizio Ferraris and Byung Chul Han to characterise the phenomenon from different perspectives and to show its dimensions as a social reality determined in part by the new computer and telematic technologies, as well as to become aware of its anthropological presuppositions. From there, an analysis

of post-truth is carried out based on the thought of Xavier Zubiri. It is shown that post-truth and the whole new ontological sphere of virtual reality on which it is partly based, requires to be situated in a deep thought about reality and about the intellectual-sentient access that human beings have to it, in such a way that any modality of truth and unreality-created must be situated on this primary ground of transcendental reality and real truth. From this point onwards, positive, but also not so positive possibilities can be glimpsed in this new factor that characterises our time.

Keywords: post-truth, reality, virtual reality, body, sentient intellection.

El apelativo “época de la posverdad” podría tener una buena dosis de eslogan publicitario y provocador (*fashion news*), podría entonces haberse dicho sencillamente “época de la mentira”. Sin embargo, no se trata únicamente de esto, de un mero recurso retórico. La fuerza que el término ha cobrado proviene más bien de que con él se pretende poner de manifiesto alguna novedosa característica de las actuales sociedades y de su manera de vivir; “estoy convencido de que la posverdad es un concepto nuevo e importante (...) define algunas de las características de la opinión pública contemporánea (...) la posverdad nos ayuda a captar la esencia de nuestra época” (Ferraris, 2017, pp. 11-12).

Ninguna persona ni grupo humano puede vivir al margen de la verdad sin sucumbir a la locura o a la autodestrucción. A la locura porque la propia naturaleza de la conciencia humana consiste en verdad, en originaria donación fenoménica de la realidad; y a la autodestrucción, porque la vida en el engaño es siempre, tarde o temprano, obstruida y desengañada (a veces trágicamente) por la fuerza impositiva de la realidad, es decir, por la verdad. La RAE define el término como “Distorsión *deliberada* de una realidad, que *manipula* creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales. Los *demagogos* son maestros de la posverdad”⁶⁴. Opta, pues, como vemos, la RAE por situar la “posverdad” en el marco de la llana mentira y en la tradición sofística y nihilista de la perversión demagógica de la política en aras de la voluntad de poder, cuyo peligro ya advirtió y combatió decididamente la escuela socrática en Atenas (sin éxito pragmático aparente, pues Sócrates “fue crucificado” —me parece patética la interpretación que Nietzsche hace de Sócrates—, mientras que las ‘masas’ sucumbían una

⁶⁴ En la misma dirección apunta uno de los primeros artículos de prensa que pusieron el foco sobre esta cuestión (The economist, 10/09/16, *Art of the lie*): “Politicians have always lied. Does it matter if they leave the truth behind entirely? »

y otra vez a la seducción de Alcibíades)⁶⁵. En este sentido, la actualidad que este término ha adquirido no hace sino poner de manifiesto el enorme peligro que acecha a las democracias occidentales de sucumbir a la sofística y a la demagogia —peligro que, en mi opinión, no proviene solo de un sector político, cultural y filosófico, sino, desgraciadamente, de muchos sectores⁶⁶—. Sin embargo, como decíamos al comienzo, el calificativo de ‘posverdad’ pretende también llamar la atención sobre peculiaridades de la humanidad actual que constituyen una novedad frente a épocas anteriores. Se trata de una novedad simultáneamente cultural y tecnológica muy influida por la internet y los nuevos medios telemáticos. Efectivamente, algunos pensadores actuales llaman la atención sobre ello. Voy a referirme a dos en concreto, para caracterizar, apoyándome en sus reflexiones, este fenómeno y analizarlo después en la perspectiva del pensamiento de Xavier Zubiri. El uno, al que ya me he referido, Maurizio Ferraris, lo afronta explícitamente adoptando una posición positiva en relación con esta novedad; el otro, Byung-Chul Han, lo enmarca en el contexto de un análisis más general sobre el cambio que el nuevo paradigma está provocando en la humanidad.

Ferraris hace un análisis en gran medida sociológico con una cierta fundamentación filosófica, y hace una brillante caracterización de la época de la posverdad como última etapa de nuestra civilización después de la modernidad y de la posmodernidad (Ferraris, 2017, pp. 84-ss.). A la época de la manufactura⁽¹⁾ (caracterizable por categorías tales como: producción; mercancía; trabajo; sustento; alienación; clases sociales) habría seguido la época de la medialidad⁽²⁾ (caracterizable por categorías tales como: comunicación; espectáculo; consumo; compensación; distracción; usuarios); y ahora nos encontraríamos en la época de la posverdad, es decir, de la “documentalidad”, cuyas características girarían entorno a categorías tales como ‘registro’; ‘objeto social’; ‘movilización’; ‘reconocimiento’; ‘autoafirmación’ y ‘mónada’. En cambio, Chul Han, adoptando un método un tanto ecléctico, lleva a cabo una descripción fenomenológica de las vivencias de desarraigo que el actual sistema tecnológico y social provoca en las personas; hace para ello uso fundamentalmente de la tradición del pensamiento alemán

⁶⁵ Es en este contexto en el que debemos interpretar el recelo platónico respecto a la retórica (Platón, 1992, 259 b 7).

⁶⁶ Digamos que el populismo no sólo afecta a Trump (“postruismo”) o a las manifestaciones políticas de apariencia más grosera, sino también, a otras más refinadas que ejercitan un populismo encubierto en aparente antipopulismo. Sobre el peligro de sofística que acecha al mundo actual siguen valiendo las apreciaciones de Zubiri de la primera mitad del siglo pasado (NHD, p. 36): “... riesgo inminente de que deje de existir la vida en la verdad». Y el reto es “la restauración inminente de la vida intelectual”.

(Hegel, Heidegger, Hannah Arendt, la escuela de Frankfurt...), además de un nutrido corpus de estudios recientes de sociología. Ambos autores coinciden en la vinculación de la cuestión de la posverdad al surgimiento de las nuevas tecnologías telemáticas (web; smartphone), si bien el análisis de cada uno de ellos es realmente muy distinto.

La estructura argumentativa de Ferraris consiste en incardinar la posverdad en el marco de una antropología que toma buena cuenta de la debilidad del hombre acentuando su dimensión social. Se inserta, además, en lo que yo llamaría un “realismo del sentido común intramundano”, pues, a su manera, asume el sesgo post y antimetafísico de muchas corrientes filosóficas actuales⁶⁷. Este realismo se perfila frente a la hermenéutica (concepción débil de la verdad, que subsume la ontología en la epistemología: hipoverdad) y frente al paradigma realista analítico o metafísico clásico (concepción fuerte de la verdad, que, inversamente a la hermenéutica, subsumiría la epistemología en la ontología, “la epistemología sería la copia fuerte de la ontología”: hiperverdad) (Ferraris 2017, p. 127). Frente a ambos extremos el realismo de Ferraris se perfila, pues, como un realismo dinámico e intermedio, que postula la *técnica* como mediación entre la realidad y la verdad. En este sentido, la realidad no *se hace*, sino que *se da*: “es lo que se da, lo que existe y se resiste a la interpretación” (Ferraris 2017, p. 127). Esto permite al pensador italiano concebir dinámica y dialécticamente la realidad de manera que esboza una concepción emergentista de nuevas formas de realidad que enriquecen su ontología, marco en el que, precisamente, situará la posverdad como un nuevo ‘objeto social’. A los *objetos naturales*₍₁₎, “que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos”, y a los *objetos ideales*₍₂₎, “que existen fuera del espacio y el tiempo independientemente de los sujetos”, hay que añadir según Ferraris *por obra de los seres humanos* (de la técnica), los *objetos sociales*₍₃₎, “que existen en el espacio y el tiempo dependientemente de los sujetos”, y los *artefactos*₍₄₎, “que existen en el espacio y en el tiempo dependientemente de los sujetos en su génesis pero no en lo relativo a su persistencia” (Ferraris 2017, p. 125). La posverdad sería, efectivamente, un nuevo objeto

⁶⁷ Este realismo se enmarca a su vez en el movimiento neorrealista que se ha desencadenado, en parte como reacción al sesgo relativista que ha impregnado a la posmodernidad. De hecho, la tesis de Ferraris es que la posverdad ha sido en parte propiciada por el escaso compromiso de la posmodernidad con la verdad: “hipoverdad” (Ferraris 2017, p. 13) “la posverdad es la inflación, la difusión y la liberalización de lo posmoderno más allá de las aulas de la universidad y de las bibliotecas, y cuyo logro es el absolutismo de la razón del más fuerte». Algunos pensadores han emprendido, no obstante, la interesante carrera por recuperar la metafísica, y en algunos casos argumentando desde dentro de dichos paradigmas intramundanos; por ejemplo Kit Fine en el contexto anglosajón.

social creado por el hombre en la nueva época de la documentalidad. Documentalidad sería la esencia del hecho social, que recoge la definición weberiana (Weber, 1942, p. 5): “La acción social... es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo”, pero incide en el carácter de *pacto* entre las personas que interactúan; un pacto que originariamente es espiritual, guardado por la *memoria*, aunque luego se objete en algún tipo de soporte.

En la nueva era documental no se trata ya meramente de producir manufacturas ni información,⁶⁸ sino de engendrar una nueva forma de vida a través del smartphone y la red telemática. Posverdad significaría *pos-tear* en Facebook, Instagram, Twitter, etc. Y aquí lo importante no sería tanto el contenido de verdad de lo posteado sino la realidad social de la acción misma y lo que ella significa. Significa que las relaciones sociales se erigen sobre un nuevo ‘objeto social’: la interacción telemática entre *individuos* que se afirman en su radical individualidad (monadismo y autoafirmación) ante los demás individuos (la totalidad sin límite de los seres humanos que quieran acceder a sus mensajes), en una suerte de tú a tú *en distancia* emitiendo un mensaje que ellos mismos directamente crean sin aparentes mediaciones. Estos mensajes, independientemente del contenido de verdad que tengan, irrumpen en la realidad social como una ‘irrealidad-real’ —Zubiri hablará de realidad por postulación o de realidad creada— que, en todo caso, ejerce un real influjo sobre las personas y la vida social intersubjetiva, pues los receptores suponen que detrás de ellos hay una inteligencia y una voluntad personal que los ha creado y los sustenta (de aquí que la batalla política se juega hoy en una parte importante en las redes). En definitiva, se trata de un hecho social que actúa en la realidad social y en la historia (por ello la campaña de D. Trump a las legislativas norteamericanas se ha considerado como un caso paradigmático de posverdad; “postruismo” lo llama también Ferraris). El hecho de entrar a postear en las redes supone un nuevo modo de vida, en el que las personas interactúan con otras personas poniendo en juego sus convicciones, sus ideas y sus sentimientos, pues en gran medida buscan ‘reconocimiento’ y se exponen a sí mismas⁶⁹. Las personas se ‘movilizan’ a cualquier hora del día y de la noche, y en este

⁶⁸ Aquí Ferraris difiere de Chul Han, pues, aunque en el proceso histórico-dialéctico el que el hombre va enriqueciendo la realidad mediante la técnica los productos anteriores se conservan —*Aufhebung* hegeliana—, de manera que en la documentalidad permanecen superados la manufactura y la información; no obstante, se conservan superados, de manera que la información ya no juega un papel decisivo; pero sí, en cambio, según Chul Han.

⁶⁹ En un pasaje un tanto conmovedor (p. 109-110) y refiriéndose a su vez a un pasaje de las *Confesiones* de San Agustín (X, 1.1) —en su día valorado por Derrida (*Circonfession*, Paris 1990)— en el que san Agustín justifica que se confiese por escrito ante Dios, que lo sabe todo, porque “quiere hacer la verdad

sentido ‘trabajan’ gratis para el sistema. La posverdad puede conllevar por ello un cierto componente de gratuidad y generosidad, aunque la cortedad de los mensajes más bien convierte esta dialéctica en un campo de batalla en el que los individuos más descarados o incluso los fanáticos o la pura fuerza de las mayorías se impone amedrentando las participaciones libres y bien intencionadas, convirtiéndose entonces las redes en un puro canal de propaganda.

Ferraris se muestra, no obstante, optimista pues considera que este forcejeo intersubjetivo en las redes o posverdad “conduce a la verdad” en tanto que testimonia públicamente las convicciones íntimas de verdad (cf. nota 6). Yo también creo que estamos abocados a la verdad, pues, estamos *ab initio* e inexorablemente insertos en la realidad a través de la verdad real (ISIR, p. 59, 65), pero no sería tan optimista como el pensador italiano, ya que lo decisivo es cómo se vive sobre la verdad y respecto de la verdad, lo cual determina caminos vitales diferentes (vidas buenas y menos buenas). Si el inicio y el fin de la humanidad es la verdad, hay sendas más o menos *ab-errantes*.

Byung Chul Han hace un análisis más crítico de la época actual, que da cobijo a la posverdad. Época de la inflación informática, del exceso de información, de la vida en las redes y en la realidad virtual (“orbe digital”), en las “*no-cosas*”, tal y como, siguiendo al teórico de la información Vilém Flusser, caracteriza Chul Han este ámbito de inmaterialidad en el que las nuevas tecnologías informáticas nos sitúan. La contraposición tiene lugar entre *realidad terrena, corporal, sólida* (la realidad de las ‘*cosas*’) y *pseudorealidad virtual*, informática, digital, etérea, ni siquiera líquida (Bauman, 2006, p. 47) sino evanescente (en todo caso ‘gaseosa’). Chul Han acentúa la condición *corpórea* de lo real dónde arraigaría la verdad, corporeidad que se va diluyendo en la nueva era telemática: “La verdad pertenece al orden terreno. Da a la vida humana un *sostén*. El orden digital pone fin a la era de la verdad y da paso a la sociedad de la información posfactual” (Chul Han, 2021, p. 19). En la corporeidad residiría la solidez del ser, su dureza y permanencia, que a través de su *resistencia* a la libertad transformadora del hombre (este término proviene del idealismo alemán y sus herederos, incluidos los

no sólo en su corazón sino también por escrito *ante muchos*”; y refiriéndose Ferrari entonces a ese carácter proclamativo y fundacional que la posverdad tiene en los individuos postmodernos, afirma: “¿Quiere [ello] decir que la verdad se fabrica de la misma manera que se fabrica la posverdad? Por supuesto que no (...) quiere decir más bien, que la verdad no es solamente una posesión interior, sino que es también un testimonio que se hace en público, que posee un valor social y que es sobre todo algo que conlleva un esfuerzo, una actividad, una capacidad técnica (... así que) la posverdad conduce a la verdad”.

materialistas), fundamentaría la verdad sirviendo de suelo en el que poder habitar. La posverdad es también la era del postrabajo, la sustitución de la actividad manual (mano) por la digital (dedo), y a la postre por la mera actividad mental del mandato intencional y del juego (gamificación). Sin la referencia corporal y estable de las cosas que se *tocan* y que *resisten* a la fugacidad y poder disolutorio inherente al puro flujo temporal en el que acontecen las imágenes y la información (fantasmas), sin esta nuda densidad propia de los cuerpos, la vida del hombre pierde pie y flota en la nube, en la no-verdad de las ‘no-cosas’, tiende a desvanecerse en la volatilidad de la irrealidad telemática, de ese mundo evanescente de las efímeras “informaciones” en el que el ser se retrae por mor de las nuevas tecnologías. Habitualmente el rostro del otro desaparece, “pierde su alteridad... el mundo se desrealiza en un mundo sin cosas, sin cuerpos. Al ego así fortalecido nada otro lo toca. Se refleja en la espalda de las cosas” (Chul Han, 2021, p. 71).

Como vemos, estos pensadores que nos han servido para esbozar el problema coinciden en atribuir a la técnica una importancia capital a la hora de incidir en la vida humana real, pero difieren casi diametralmente en la valoración que de sus efectos hacen. Los dos parten de una idea de la realidad como resistencia, pero el pensador italiano no identifica ésta con la corporalidad. Para uno la actual etapa de la humanidad constituye un nuevo avance en el proceso evolutivo dialéctico que la técnica va impulsando históricamente; para el otro representa una cierta amenaza respecto del natural arraigo del ser humano en la tierra y en la verdad. Sin embargo, me parece que tanto el uno como el otro adolecen de una metafísica suficientemente articulada para sostener sus discursos. A este respecto, el mayor calado metafísico y gnoseológico (noológico) del pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri permite pensar esta cuestión de manera más equilibrada. Ferraris arrastra la tradición de pensamiento hermenéutico, analítico y hegeliano-marxista, pero, como tantos otros pesadores actuales, no toma suficientemente en serio la tradición metafísica occidental⁷⁰, y apenas si se hace eco de la fenomenología. Como decíamos, Chul Han hace un cierto uso del método fenomenológico, pero sin una articulación sistemática de fondo. Zubiri, en cambio, nos ha legado un enorme esfuerzo de reflexión filosófica sistemática en todas las dimensiones de la filosofía primera haciéndose cargo de la tradición, así como del pensamiento contemporáneo y poniendo precisamente en el centro la cuestión de la realidad.

⁷⁰ U. Eco ironiza un tanto sobre la novedad del “nuevo realismo” y recuerda los realismos anteriores (2014, p. 33).

Tiene razón Ferraris en que no sólo lo material-corporal es real, sino que también la propia vida “invisible” del espíritu y sus “productos” —o mejor, *realizaciones*— lo son. El espíritu mismo, por mucho que, en su caso, emergiera del cuerpo, es también real, y, de hecho, la realidad decisiva del ser humano. La fenomenología nos ha posibilitado ver la condición fundamental del aparecer (actualidad intelectual). Sin aparecer no tendríamos acceso a la realidad. En este sentido el aparecer, “lo invisible-incorpóreo” donde se manifiesta lo corpóreo y también lo incorpóreo, goza de una cierta prevalencia. No es que pueda haber aparecer sin realidad; para empezar, si *hay* aparecer el aparecer mismo será ya real; realidad y verdad son ya en este sentido inseparables, congéneres: “es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber” (ISIR, p. 9). Postular un aparecer que absorbiera en sí toda la realidad es la posición propia del idealismo: la conciencia, el aparecer, englobaría la totalidad del ser, aunque fuere el ser del aparecerse a sí misma (dejamos fuera el caso de Dios)⁷¹. Esto es ya verdad, pero no se trata de esto (o al menos no sólo se trata de esto); de lo que se trata es del aparecer de la realidad de las cosas del mundo, de esta primaria dualidad que habita nuestra vida entre la alteridad de las cosas del mundo y su dársenos a través de nuestro cuerpo inteligente, pues nuestra vida de conciencia *surge* (González, 2014) ya siempre instalada, no sólo en la realidad, sino en la realidad del *mundo*. Efectivamente, el aparecer en que consiste nuestra vida intelectual se aparece a sí mismo *desde las alteridades reales que se nos imponen y nos afectan* por vía impresiva, y en este sentido, la constituyen (ISIR, p. 31). Efectivamente, somos originaria e irrefragablemente en el mundo al que pertenecemos y al que accedemos por nuestro propio cuerpo. No es posible reconstruir con verdadero sentido ningún aspecto de nuestra vida y tampoco del mundo sin retrotraerse a la experiencia originaria en que ambos polos de realidad: mundo e inteligencia, la cual aprehende el mundo con la mediación fundamental del cuerpo propio, comparecen originariamente y a partir de lo cual se van configurando los sucesivos estratos superiores que determinan nuestra vida personal. Cualquier análisis de la posverdad, o de cualquier modalidad de la verdad o de los diferentes tipos de realidad que hay o pueda haber debe asentarse sobre este acceso originario a lo real o *verdad real*, que abre el doble horizonte ontológico de la realidad del mundo y de la realidad del espíritu que posibilita su manifestación. Estoy hablando de “espíritu” para referirme al núcleo ontológico que habita nuestra vida de conciencia. Es mi posición personal en un problema reabierto a

⁷¹ La fantasmagorización que impulsa la era digital y que Chul Han denuncia sería una suerte de idealización de la vida en este sentido: un aparecer fantasmagórico, sin verdadera alteridad real.

raíz de la crítica heideggeriana a las “filosofías del sujeto” (Cruz Vélez, 1970) y en general de la crítica esgrimida por los pensadores “posmetafísicos” contra las categorías fundamentales de la metafísica clásica, como es la de sustancia, lo cual, como es sabido, afecta también a Zubiri. ¿Cuál sea la raíz última de la conciencia, la cual *surge* por la *actualización* de las cosas del mundo en la inteligencia? ¿Qué sea esa inteligencia que posibilita que las realidades aparezcan como tales? Es ésta una cuestión ontológica decisiva para poder concebir adecuadamente la medida de nuestra dimensión individual y social como personas, lo cual es fundamental en todo lo que concierne a nuestras vidas, y, por lo tanto, también al tema de la posverdad como fenómeno personal y social.

Caracterizar lo real como lo que *resiste*, no es que sea falso, es que es una observación un tanto simple, que necesita articularse en un pensamiento radical que atienda a la enorme problemática que entraña la fundamentación del problema de la realidad y de la verdad. Cualquiera experimenta ¡qué duda cabe! la resistencia que la realidad de las cosas del mundo opone a nuestra actividad en múltiples contextos; pero esto no basta, es necesario profundizar en el asunto y articularlo en una totalidad de pensamiento que esclarezca qué sea verdaderamente la realidad y cual sea su sentido. No basta, por ejemplo, tampoco, el criterio clásico de la *exterioridad* a la conciencia como característica de la realidad, pues, aun dejando a un lado los presupuestos espaciales que tal tesis comporta, soslaya la cuestión de la índole propia de la realidad de lo “interior” así como de las realidades producidas por esta interioridad espiritual.

Y es que no me parece posible plantear una filosofía hoy a la altura de nuestro tiempo, que no haya saldado cuentas de manera rigurosa con la fenomenología. No, es el caso de Zubiri. De aquí la abstrusa y compleja conceptualización de la realidad como *formalidad*. La verdad radical originaria (verdad real) es la *actualidad* de las cosas en la inteligencia como siendo *de-suyo* lo que son; esta *actualidad* o *manera de quedar* o de *estar presente* ‘en’ la aprehensión es la *formalidad de realidad*. El ‘en’ señala que permanecemos *aquende* la aprehensión, atentos a lo que se da, dentro de la estricta *epojé* fenomenológica, que no transgrede ni violenta, ni inventa, ni construye, ni oculta con ideas preconcebidas (pre-juicios), sino que humildemente trata de atender y señalar aquello que está ahí dado en la aprehensión.

¿Y qué está dado? La presencia como ‘de-suyos’ de las cosas del mundo mediadas por los sentidos aprehensores de mi cuerpo a la vez que esa presencia misma decurrente en el tiempo; así pues, está dado: ⁽¹⁾*el mundo*, ⁽²⁾*mi cuerpo* —que es simultáneamente mío y del

mundo— y (3)yo mismo. Hay aquí, efectivamente, enormes problemas metafísicos a los que enfrentarse: (1)la donación de la unidad de la cosa a partir de la de sus parciales escorzos; correlativamente (2)la donación de las diferencias entre la multiplicidad de las cosas en el campo de realidad y el modo de intelección que lo explicita: el ‘logos’ como intelección dual de unas cosas entre otras; (3)la continuidad (respectividad) entre la realidad aprehendida y la realidad *allende* la aprehensión como tarea de la ‘intelección en razón’ (que construyendo esbozos —aquí sí la inteligencia construye e interpreta— busca conocer las profundidades ocultas de las cosas, del mundo y del espíritu); (4)la índole misma de la inteligencia, el sentimiento y la voluntad como rasgos esenciales del espíritu, que se co-actualizan con la irrupción de las cosas del mundo y su esencial interpenetración con el cuerpo propio y el mundo; (5)la decisiva cuestión del fundamento y del misterio del poder religante de la realidad, cuestión ésta decisiva que la cultura actual trata en vano de soslayar. En definitiva, los problemas fundamentales de la metafísica. Sin ella no podemos abordar cabalmente nada y tampoco el significado de la posverdad como síntoma de la situación actual de la cultura.

Efectivamente, la realidad del mundo *se da*⁷², irrumpe en el aparecer, *verdadea*, en su condición de alteridad irreductible, en propio, que manifiesta su condición de *prius*, de anterioridad formal al aparecer en el mismo aparecer. Es la formalidad de realidad, del de suyo que atraviesa los contenidos que *impresivamente* se nos dan. Lo impresivamente dado en formalidad de realidad es previo a toda actividad ulterior del espíritu y polo fundamental constituyente de sus propias vivencias imponiendo poderosamente un contenido previo a toda actividad ulterior del espíritu y, por lo tanto, a toda interpretación. El mundo es algo realmente *sentido*, impresivamente dado ‘antes’ que interpretado. Esta polémica entre filosofías hermenéuticas y metafísicas ha llegado también a los estudiosos de Zubiri en clave de las relaciones entre las diversas modalidades intelectivas⁷³. Como es sabido, el pensador donostiarra postula la aprehensión impresiva o intelección sentiente como el acto primordial de la inteligencia, pero que se modula inmediatamente en logos y razón, de manera que algunos estudiosos consideran que la aprehensión sentiente originaria se ve inmediatamente traspasada por el logos, cuyos *contenidos* serían ya siempre *creados* por la inteligencia (construidos, hechos) y no meramente dados. También aquí Ferraris muestra una aguda intuición, pero me parece que falta profundización. Es

⁷² Ferraris apunta en la dirección correcta cuando afirma que lo real “es lo que *se da*, lo que existe y se resiste a la interpretación” (Cf *infra* 4).

⁷³ A este respecto: Nicolás y Barroso (2005), Conill (2008) y Nicolás (2016).

decisivo este hecho de que sea la realidad de las cosas la que activa desde su prioridad ontológica la intelección⁷⁴ (prioridad que se manifiesta fenomenológicamente en el *prius* de su aparecer) y que lo haga impresivamente a través de los diversos sentidos, los cuales manifiestan la realidad de la cosa en el horizonte de una riquísima variedad de contenidos. De no ser así quedaríamos encerrados en un representacionalismo subjetivista propio de algunas corrientes modernas, que niega el acceso de la inteligencia a lo real incurriendo en no pocos contrasentidos. Antes que el ‘mundo de la vida’ (*Lebenswelt*) que se constituye en la trama intersubjetiva regida por el cuidado (*Sorge*), antes que la respectividad (*Bewandnis*) de los enseres o útiles (*Zuhandenes*), la receptividad del cuerpo-inteligente nos procura un mundo real puramente sentido, el cual no solamente condiciona la vida práctica (interesada en el cuidado de sí mismo, y de los otros en el plano moral propio de la intersubjetividad), sino también la vida teórica del logos y de la razón; por eso la realidad dada es el suelo primordial ante el que verificar cualquier construcción o interpretación del logos o la razón. El mundo que habitamos es el que se nos brinda a través de los receptores de nuestro cuerpo-espiritual: “La psique no es sólo “de” el cuerpo, sino que es en sí misma corpórea, y el cuerpo no sólo es de la psique, sino que es en sí mismo psíquico (...) El hombre es una unidad psico-somática o somático-síquica” (SHOM, p. 462)⁷⁵. Ese mundo, real y sentido, se nos da en una rica multiplicidad de notas impresivamente sentidas que por mutuo recubrimiento articulan la unidad de la intelección sentiente humana. Este suelo impresivamente dado sobre el que se constituye nuestra vida se teje en la (1) presencia visual de las cosas con sus colores, brillos, reflejos, figuras *ahí delante a distancia*, manifestando su εἶδος; en la (2) presencia táctil, en la que mi espíritu con-tacta *inmediatamente* cuerpo-a-cuerpo con la cosa *percibiendo su nuda y densa realidad* y las características que le son inherentes, su tosquedad, lisura...; en la (3) presencia auditiva en la que el sonido con sus intrínsecas cualidades de timbre, intensidad, etc. nos *remite noticialmente* a una cosa allende el sonido que suena en él; en la (4) presencia kinestésica en la que se abre la direccionalidad del mundo en sus varios horizontes; en la (5) presencialidad olfativa en la que el *rastros* que me invade me remite a su fuente; en la (6) presencialidad gustativa en la que los cuerpos degustados *se funden* con mi boca-cuerpo fruitivamente; en la (7) temperancia (temperatura: frío-calor), en la

⁷⁴ La actualidad es anterior a los actos; la intelección sentiente originaria no es un acto del yo, sino la mera actualidad de la cosa en la inteligencia. Cf. Tirado (2002) y Tirado (2004).

⁷⁵ Cf. a este respecto: Tirado (1998).

(8)afección (placer-dolor), en el (9)equilibrio (posición) y en la (10)cenestesia (sensibilidad corporal interna) (ISIR, pp. 100-ss). Esta multiplicidad de contenidos y peculiares modos de presencia abre el mundo para nosotros y en una peculiar perspectiva brindada por nuestro cuerpo. Es simultáneamente un acceso finito y absoluto a la realidad del mundo (NHD, p. 177-178); finito porque lo abre en una peculiar perspectiva determinada por la especificidad de mi cuerpo, absoluto porque es un *real* acceso a la realidad del mundo y no una representación indirecta. Se trata de un solo mundo porque es una única formalidad de realidad, que constituye —atraviesa— cada contenido y lo trans-ciende: ningún contenido, ninguna cosa, cierra o agota la realidad. La realidad es de suyo apertura, y por ello es inexorable el problema, el enigma, del fundamento. Esta pluralidad de contenidos y de modos de darse se recubren unitariamente en la unidad de la aprehensión. En cada ahora todos ellos confluyen unitariamente en la unidad de una aprehensión, y el decurso de la experiencia va configurando por la *memoria* nuevas articulaciones entre dichos modos de presencia (también Husserl lo apunta magníficamente iluminando cómo se constituyen lo que él denomina ‘pre-objetos’ por la actividad de asociaciones pasivas —al margen de la voluntad— que van configurando el mundo sensible primitivo (Husserl, 1976, p. 83). A ello hay que añadir que las otras personas, las alteridades reales humanas, intervienen originariamente en la vida del niño, amparándolo, nutriéndolo y guiando a través de la convivencia el dinamismo de su logos, y así introyectando progresivamente el logos social sedimentando a lo largo de milenios. La dimensión social de la persona humana está, pues, desde el origen —los ‘otros’ están originariamente insertos en nuestra vida (SHOM, p. 233): “Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella”—. Mi relación con el ‘otro’ es constitutiva. La persona humana se va forjando simultáneamente en la doble dimensión individual y social, aunque la dimensión individual es irreductible a la social, la persona individual de carne y hueso es un centro ontológico irreducible, corporal y espiritualmente: el *hiperkeímenon* responsable último de la biografía y de la historia. De este modo lo social, y así también la posverdad como institución, encuentra su fundamento en esta red de interrelaciones entre personas. Lo social en el sentido durkheimiano de una realidad independiente de la persona de carne y hueso que se impone a ella, existe realmente, pero como una nueva forma de realidad que surge de la realidad e interacción de los individuos y que debe ser gestionada de nuevo por ellos, es decir, que no anula la libertad sino que se convierte en otra dimensión más de lo real que ofrece distintas *posibilidades* de acción. Y lo mismo ocurre con la posverdad. El smartphone está

ahí y como tal se da y se impone, pero hay muchas maneras de gestionarlo; también el aire está ahí y se impone, pero ante él puedo simplemente dejar que acaricie mi piel o usarlo para volar o para secar la ropa, etc. Las ideologías rehúyen la cuestión, pues lo que buscan es imponerse instrumentalizando la red; sin embargo, es responsabilidad de los educadores enseñar a los jóvenes a pensar buscando la verdad.

Zubiri describe magníficamente en el segundo volumen de la trilogía los procesos primarios en los que la aprehensión, a partir de su base sentiente, se va modulando, y con ella, la personalidad del hombre. La primaria *compacidad* en la que nuestro cuerpo espiritual manifiesta sentientemente el mundo como pluralidad de contenidos y modos de presentación unitariamente fundidos es rota por la actividad de la inteligencia, del yo, que quiere explorar y traer a la luz esa riqueza dada sentientemente —dada, pero latentemente, en semioscuridad por la compacidad—. Genera por ello el dinamismo del logos, que trata de esclarecer esa latencia di-ferenciando las cosas. Efectivamente, la intelección impresiva es una donación compacta de todos los contenidos sentientemente dados por la pluralidad de vías sensibles, contenidos que de suyo se imponen e imponen sus *variaciones*, las cuales llaman la *atención* del yo. Las variaciones pueden provenir pasivamente del mundo o ser provocadas por la espontaneidad del yo (por ejemplo, por la curiosidad manipulativa del niño). Entre estos contenidos están ‘los otros humanos’ (particularmente, como hemos dicho, los más próximos). En este dinamismo se manifiesta, pues, la actividad del yo que se *retrae* de las cosas y va interfiriéndolas *entre* las otras cosas. Esta capacidad de dejar en suspense lo que las cosas realmente son muestra ya la condición *absoluta* del espíritu, que es capaz de replegarse sobre sí en la realidad liberándose del contenido real de las cosas del mundo, *soltándose* de él, absolviéndose (ab-soluto) de él (ILG, pp. 84-ss). Se manifiesta aquí la condición ontológica *libre* de la voluntad, que las fuerzas alienantes de lo social tratan de aniquilar: el poder político de inspiración totalitaria, las fuerzas sociales impersonales que hacen dejación del núcleo personal absoluto: las habladurías, las modas impuestas, la ‘opinión’ irreflexiva de las masas, el determinismo oculto de la inteligencia artificial... (Heidegger, 1986, pp. 167-ss). La capacidad humana de deconstruir la articulación real de cosas dejándola en suspense es la base de la *capacidad creadora* del hombre. Nos ‘soltamos’ de los nexos reales que articulan de suyo lo real *ad intra* y *ad extra*, nos ‘separamos’ del mundo replegándonos realmente en nosotros mismos en la (formalidad de realidad), y así somos capaces de recomponer libremente desde estos contenidos ‘liberados’ (simples

aprehensiones) nuevos nexos de contenidos o ‘sustantividades’ en cosas construidas por nosotros, es decir en *cosas irreales* —irreales en tanto que construidas y no originariamente dadas—, cosas que el espíritu (la inteligencia, el sentimiento y la volición encarnadas) crea (HRI, pp. 27-ss.; ILG, p. 90)⁷⁶. Estas cosas irreales pueden ser puramente ‘mentales’, como ocurre con los perceptos, los fictos (también entes de ficción) y los conceptos (ILG, pp. 85-ss), pero pueden también cobrar realidad material cuando la técnica las objetiva en soportes materiales, tal es el caso de todos los artilugios desde las primeras armas de caza de los primeros hombres hasta el ordenador y el *smartphone*, que hacen posible la posverdad.

Al ir entendiendo unas cosas entre otras la persona va constatando y conceptuando el mundo y con ello va configurándose a sí misma, siempre, naturalmente, en una vía ya marcada por la cultura a la que pertenece. Puesto que a la realidad originaria se van uniendo, no sólo las nuevas vías vividas por el espíritu en su decurso invisible (incluidos los ‘sentidos’ rendidos por el sentimiento y la volición), sino también los objetos creados por la técnica y el arte (efectivamente, el orbe de los entes se va enriqueciendo), todo ello va generando la cultura, el devenir histórico de la humanidad.

La posverdad no garantiza, pues, como supone Ferraris, con excesivo optimismo en mi opinión, la construcción de una vida de acuerdo a la verdad. Toda vida humana, eso sí, se erige sobre la verdad real originaria, pero precisamente la condición absoluta del hombre, que le permite replegarse sobre sí mismo deconstruyendo lo originariamente dado, es al mismo tiempo su peligro, el peligro de olvidar su condición también relativa, enviada, ulterior, fundada. No reposamos sobre nosotros mismos; ya desde el punto de vista intrahumano nuestra realidad es deudora de nuestros padres que nos han engendrado. Las creaciones humanas nunca son absolutas, creamos desde *lo ya dado* con anterioridad⁷⁷, y no únicamente desde el punto de vista de la estricta creación en el arte y en la técnica, sino también en lo que a la teoría y a la ciencia respecta, pues las teorías científicas y filosóficas tienen a la postre que rendir cuentas a la realidad de la que son deudoras y último tribunal al que nos debemos. Y lo mismo hay que decir, y de manera más contundente aún si cabe, de la vida práctica, es decir, de dimensión moral y política. El bien no se construye a voluntad. Del mismo modo que lo teórico surge de la verdad que emana de la realidad o verdad real, también el bien se da originariamente —aunque sea

⁷⁶ Véase al respecto: Tirado (2018).

⁷⁷ Es la inspiración fundamental de J-L. Marion (1997).

de una manera compacta que hay que ir desentrañando y esclareciendo a lo largo de la vida— en una aprehensión primordial ética, que nos compromete archioriginariamente, una donación poderosamente impuesta. En realidad, creo que es el sentido de la vida: configurarnos junto a los prójimos en el bien de camino a la Verdad. Las nuevas tecnologías telemáticas son un nuevo artefacto realizado por el hombre que abre nuevas posibilidades; pero como siempre, posibilidades buenas y malas. Podemos tuitear, postear... verdades, falsedades o incluso mentiras (*fake news*), podemos entrar en la red con valentía, generosidad, prudencia... pero también podemos hacerlo —o no hacerlo— por cobardía, con violencia, con afán de dominio... Además, efectivamente, como señala Chul Han y otros, cada nueva tecnología tiene sus límites. Efectivamente la red y la realidad virtual reducen de suyo las dimensiones de lo primariamente real que se nos da en intelección sentiente. Tocamos con el dedo el teclado o la pantalla , pero no podemos dar la mano o abrazar al otro, perdemos su presencia originaria en carne y hueso. El tacto, el olfato, el gusto, etc. se hacen subalternos. Efectivamente, debemos trabajar para que la nueva era digital y la posverdad no inviertan de nuevo el orden fundamental de lo que es primero y de lo que, por el contrario, viene después.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2006). *Vida líquida*. Paidós.
- Chul Han, B. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Conill, J. (2008). Experiencia hermenéutica de la alteridad. *En-claves del pensamiento*, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 47-66
- Cruz Vélez, D. (1970). *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Ed. Sudamericana.
- Eco, U. (2014). Gestos de rechazo. Sobre el nuevo realismo. En M. Gabriel (Ed.). *Der neue Realismus* (pp. 33-51. Suhrkamp.
- Ferraris, M. (2017). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza Editorial.
- González, A. (2014). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Ed. Universidad de Santo Tomás.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag,
- Husserl, Ed. (1976). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Felix Meiner Verlag.
- Marion, J-L. (1997). *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Nicolás, J.A. & Grondin, J. (2016). *Verdad, hermenéutica y adecuación*. Tecnos.
- Nicolás, J.A & Barroso, O. (2005). Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico. *Éndoxa Series Filosóficas*, n. 20, pp. 773-794.
- Tirado, V. (1998). La encarnación del yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25, 223 - 250
- Tirado, V. (2002). Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Tirado, V. (2004). Zubiri y Husserl. En J. A. Nicolás (Coord.). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (401-418). Comares.
- Tirado, V. (2018). El creador adonado como persona. En V. Tirado (Ed.). *La Persona* (91-144). Ediciones San Dámaso. Presencia y Diálogo.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el Hombre*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial

Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial.

LOS “HECHOS ALTERNATIVOS” DESDE LA NOOLOGÍA DE ZUBIRI

“ALTERNATIVE FACTS” FROM ZUBIRI’S NOOLOGY

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen: La teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri, llamada por él mismo noología, sostiene que el hombre está instalado en la realidad en virtud de su propia esencia; y que, por lo tanto, a diferencia de lo que piensa el epistemologismo, no debe recorrer ningún trayecto para alcanzar esa realidad. Con todo y que esta instalación tiene una dimensión metafísica irrebasable, tiene también esencialmente una dimensión de libertad y de creatividad, que se abre radicalmente en tres direcciones al menos: el ficto, el percepto y el concepto. En el marco de esta libertad es en el que encuentra su sitio esa expresión de “hechos alternativos”, sin prejuzgar nada todavía sobre su cualidad ética o moral.

Palabras clave: inteligencia sentiente, distanciamiento intelectual, afirmación, ficto, percepto, concepto.

Abstract: Zubiri's theory of sentient intelligence, called by himself noology, maintains that man is installed in reality by virtue of his own essence; and that, therefore, contrary to what epistemologism thinks, it should not go through any path to reach that reality. Despite the fact that this installation has an irreversible metaphysical dimension, it also essentially has a dimension of freedom and creativity, which opens radically in at least three directions: the fictional, the perceptual, and the concept. It is within the framework of this freedom that this expression of “alternative facts” finds its place, without prejudging anything yet about its ethical or moral quality.

Keywords: sentient intelligence, intellectual distancing, affirmation, ficto, percept, concept.

1. Introducción

¿En dónde está la posibilidad, desde la noología de Zubiri, de la afirmación de que hay unos “hechos alternativos”⁷⁸? ¿Por qué y cómo es posible una afirmación de esa naturaleza? La expresión de que unos hechos son alternativos respecto a otros que son simplemente los hechos, es decir, otros hechos que no son alternativos, tiene su condición de posibilidad en un momento de libertad y creatividad que caracteriza estructuralmente a la intelección humana. Más allá de si la expresión ha sido un recurso retórico utilizado para sostener una mentira⁷⁹ –asunto que debe dirimirse desde la filosofía de la praxis, sea ética o política–, el objetivo de estas páginas es reflexionar sobre las condiciones intelectivas que hacen posible expresiones de esta naturaleza. La hipótesis es que la posibilidad de la expresión de que hay “hechos alternativos” tiene su origen en ese modo de la simple aprehensión que Zubiri llama ficto, y que conforma con el percepto y el concepto la distanciaci3n intelectual –necesaria, libre y creadora– del hombre respecto a la realidad.

La tarea precisa varios rodeos reflexivos: en primer lugar, mostrar que el hombre est3a a priori instalado en la realidad; mostrar luego que intelectivamente toma distancia de esa instalaci3n; y mostrar que la opini3n y la creencia –como la de los “hechos alternativos”– tienen origen precisamente en esa distanciaci3n, igual que la ciencia, la filosofa o la literatura.

2. Instalaci3n en la realidad

El hombre est3a radicalmente instalado en la realidad; y est3a constituido de tal manera en su propia realidad que, en sus disposiciones al saber, el alma “verdadea” (*Eth. Nic.* 1139b15-17) de varias maneras. ¿Qu3 significa que a priori todo ser humano est3a instalado en la realidad? En primer lugar, que el hombre es, en principio, una m3s de las cosas reales que hay en el mundo; y en segundo lugar, que el saber sobre la realidad que lleva a cabo el hombre no implica un proceso mediante el cual, a trav3s de

⁷⁸ He aqua el contexto de la expresi3n: “‘Hechos alternativos’: la primera guerra de Donald Trump como presidente es contra los medios de comunicaci3n”, *BBC News Mundo*. Accedido: 9 de noviembre de 2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38718106>.

⁷⁹ “La Casa Blanca defiende que hay ‘hechos alternativos’ para analizar la realidad”. | Estados Unidos | EL PAÍS. Accedido: 9 de noviembre de 2022, https://elpais.com/internacional/2017/01/22/estados_unidos/1485111258_732145.html.

representaciones mentales, un sujeto racional alcanza las cosas y las objetiva (Kant, 1997). ¿Qué debe entenderse entonces radicalmente por saber? En la actualización de lo real en la inteligencia sentiente: lo real se hace presente en la inteligencia humana. Este es el punto de origen del saber, el principio de todo conocimiento.

Este primer rodeo reflexivo tiene –como las grandes carreteras– al menos dos amplios carriles de ida que, en la misma dirección, marchan en paralelo la mayor parte del recorrido. El primero trata sobre lo que debe entenderse por realidad; y el segundo sobre lo que debe entenderse por saber, específicamente por intelección sentiente. Esta es la primera novedad a la que debe ponerse atención: que la teoría sobre la realidad y la teoría sobre el saber son cooriginarias y relativamente paralelas; que no hay una que sea condición de la primera, como piensa el criticismo moderno; y que tampoco se puede llevar a cabo una sin que se estén presuponiendo algunas ideas sobre la otra (ISIR, pp. 9-15).

Asentada como básica la tesis anterior, ¿qué es una cosa real? La afirmación capital de *Sobre la Esencia* sobre este punto es la siguiente: “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE62, p. 104). La actuación es la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* de la realidad, se trate del modo de la sustantividad o del de la formalidad: lo que caracteriza a una cosa real es que de suyo está dando de sí (ED68, pp. 65-66). Al hombre le constituye un modo de realidad según el cual tiene ya sabido que las cosas actúan, aunque no hubiera hombres que supieran de esa actuación; porque la acción de las cosas no depende del conocimiento que el hombre tenga de dicha acción, sino que obedece a las notas que de suyo actualizan la realidad constitutiva y constitucional de las cosas. El hombre sabe que las cosas actúan, aunque no haya nadie que sepa de esa actuación; y sabe que ese saber suyo está determinado por las estructuras propias de la realidad humana. Argumentando de esta manera se remonta el presupuesto teológico –venido de la Escolástica–, que condiciona el proyecto moderno de la reforma del entendimiento, según el cual a la razón humana, dada su finitud de criatura, le está negado el conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas, prerrogativa exclusiva de la inteligencia divina. Afirmar que sólo se puede conocer lo que la cosa es para mí, su fenómeno, pero no lo que la cosa es en sí, es decir, su sustancia, es continuar la tradición escolástica de elaborar una teoría humana del conocimiento por contraste frente a la teoría divina, que se tiene por verdadera de manera dogmática.

¿Cuál es la ruta para que no se filtren en el argumento realista los elementos perniciosos del criticismo? ¿Por qué el momento de la acción de lo real es uno de los hitos más importantes de este itinerario? Porque es del corazón de la acción de la cosa real de donde emerge, por su propia fuerza, la distinción entre el momento de contenido y el momento de formalidad en la cosa real. El contenido se refiere a tal o cual cosa en particular: el libro sobre mi mesa de trabajo, por ejemplo; el perro que corre por la pradera, etc. Pero repárese inmediatamente en que el libro no actúa sobre la mesa en tanto libro –es decir, según su contenido de libro– sino que lo hace, más bien, acorde a las notas formales –constitutivas y constitucionales– que estructuran su realidad: tal volumen, tal peso, tal grosor, tal disposición, tal composición, etc. Y viceversa: la mesa no recibe la acción del libro en tanto mesa; sino en tanto constituida conforme a las notas que le dan la suficiencia constitucional que tiene, como la madera de la que está fabricada, la figura que posee, sus dimensiones, su peso, su ubicación, etc. El momento de formalidad se refiere, luego, al mero carácter real de una cosa, a la mera suficiencia constitucional de las notas que le estructuran y le hacen actuar de determinada manera, siendo libro o mesa. Así, por ejemplo: quien por primera vez en su vida coja un formón, no sabrá ni verá un tipo de cincel para trabajar la madera; pero sentirá, sin duda, una cosa que está actuando sobre las demás –sobre la mano que lo coge; o sobre la pared en que cuelga de una argolla– en virtud de las notas que le estructuran; verá y tocará, sin duda, una cosa real. Como el contenido de una cosa es, en la línea de la actuación, lo primero para nosotros, se suele concluir que es también lo primero en la línea formal de la constitución real de las cosas de suyo. Pero lo primero de suyo es la actuación de la cosa desde su momento de mera formalidad de realidad: la actuación de lo real como real; no como libro, mesa, perro, campo o cincel.

Hay que decir, también inmediatamente, que no hay tal o cual contenido sin el momento de formalidad de realidad; que se trata de dos momentos de la misma cosa real: porque el que es real es el libro, la mesa, el perro, el campo o el cincel. A la dimensión de la cosa real siendo tal o cual contenido se la puede llamar cosa-sentido, para distinguirla de esa otra dimensión que es la cosa real como real (Cfr. SE62, pp. 104-106).

Otro de los hitos en el itinerario del argumento del realismo formal es el de la actualidad de lo real, intrínsecamente unido al de la acción. ¿Qué se quiere decir con esta expresión? La actualidad nombra el hecho de estar haciéndose presente lo real desde sí mismo: “estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad” (ISIR, p. 139).

Una cosa se hace presente desde sí misma, no en primer lugar por su momento de contenido, sino por el de mera realidad; y este estar haciéndose presente desde sí misma por ser real constituye precisamente su modo radical de actuación. Pero la actualidad de lo real se dice de varias maneras. Una de ellas es el estarse haciendo presente la cosa como sustantividad en virtud de la suficiencia constitutiva de las notas que le estructuran como tal realidad. Esa suficiencia de notas en orden a la constitución de una determinada cosa real es la que hace que haya multiplicidad de cosas individuales, cada una real a su manera, según la actualidad que corresponde en cada caso. La actualidad de lo real como sustantividad no es la única manera de la actualidad; pero sí la metafísicamente primera, condición de posibilidad de las demás.

Lo dicho hasta ahora no hace excepción para el caso de la realidad humana: el hombre es una más de las muchas cosas reales que pueblan el mundo; y conforma con las demás la realidad como una totalidad. El hombre está instalado en la realidad porque es uno con ella, porque ha germinado desde su interior, se ha generado desde los principios de los que se han generado todas las demás cosas reales. Pero la realidad humana tiene en su estructura constitutiva un subsistema de notas que refuerza y robustece desde su interior esa instalación: su inteligencia sentiente (Cfr. ISIR, p 65).

Hay que retroceder al inicio para tomar ahora el carril de al lado, el del saber. Zubiri sostiene que saber es inteligir: “la vaga idea del ‘saber’ no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal” (ISIR, p. 11); y, frente a la tradición, sustenta la tesis de que la intelección humana es estructuralmente sentiente y la sensibilidad estructuralmente inteligente:

inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y [...] sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que lo que los caracteres que lo aprehendido tiene los tiene “en propio”, “de suyo” [...]. Es lo que llamo formalidad de realidad (ISIR, p. 12).

Sólo hay que atenerse a cualquier acto de saber para reparar en lo poco intuitiva que es la idea de que la sensibilidad le ofrece a la razón un material que ella recoge, vía las impresiones, para que sea formalizado y llevado a conceptos. En el saber no hay dos actos, uno de la sensibilidad y otro de la inteligencia, que acaban en la representación de lo conocido. En el saber hay un solo acto: “el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos

momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente” (ISIR, p. 12).

Ahora bien, ¿en qué consiste este acto uno del saber que lleva a cabo la intelección sentiente? En la actualización de lo real en la intelección: en que lo real se hace presente en la inteligencia sentiente como siendo de suyo lo que es, como siendo formalmente real. La sustantividad es uno de los modos de la actualidad de lo real: el hacerse presente lo real en sus notas como suficiencia constitucional; el hacerse presente de lo real en la inteligencia sentiente como siendo en propio lo que se hace presente –y no como una representación de otra cosa, ni tampoco como un mero fenómeno–, es otro modo de la actualidad de lo real. Lo que se actualiza en la inteligencia sentiente lo hace como formalidad de realidad, como siendo de suyo lo que se hace presente. En el modo intelectual –no sustantivo–,

actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad [en la inteligencia sentiente]. Por esto la actualidad [intelectiva] pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales (ISIR, p. 13).

En el modo de la actualidad intelectual, “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro” (ISIR, p. 10). En el mismo movimiento en que se constituye la realidad de la inteligencia sentiente se va constituyendo en ella la actualidad de la formalidad de realidad, es decir, se va haciendo presente en ella algo otro que ella. Diferente, a todas luces, a lo que sucede en el prejuicio teológico criticista, en el que el sujeto humano del conocimiento –por analogía con el sujeto divino– aparece ya constituido como tal, con anterioridad al proceso del conocimiento. Pero el hombre no es primordialmente un sujeto; sino que es fundamentalmente el animal de la realidad (Cfr. ISIR, p. 284).

La inteligencia sentiente está estructurada por tres momentos: la aprehensión primordial de realidad (Cfr. ISIR), el logos sentiente (Cfr. ILG) y la razón sentiente (Cfr. IRAZ). En cada uno de los tres momentos la inteligencia sentiente está ya realizando un solo acto. En el caso de la aprehensión primordial de realidad, el momento de aprehensión está intrínsecamente relacionado con el carácter sentiente del hombre: el hombre siente algo otro que su propia sensibilidad, siente algo que es más que su propio sentir, algo que no se agota en su sentir. Este exceso de lo sentido respecto del sentir mismo está posibilitado

por el carácter intelectual del sentir humano en términos estructurales; de modo que al sentir, el hombre no sólo siente que siente, sino que siente la realidad; es decir, siente que eso que siente es algo otro que su propio sentir, que es real. “En una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa (cfr. ISIR, p. 59).

¿Qué debe entenderse por logos? Porque precisamente ahí es donde se encuentra el lugar de la posibilidad de la expresión “hechos alternativos”.

3. Distanciación intelectual en la realidad

El logos tiene una estructura básica conformada por tres momentos: pluralidad –o dualidad–, dinamismo y medialidad.

En primer término, el logos dice algo acerca de algo. Por tanto hay dos logos: es la estructura dual del logos como modo de intelección: ¿en qué consiste esta dualidad? En segundo lugar, el logos se mueve en esta dualidad. ¿En qué consiste este movimiento? En tercer lugar, el logos declara lo que algo es en realidad, por tanto está instalado en la realidad campal como realidad constitutiva del medio de la intelección misma. La estructura básica del logos tiene estos tres momentos: dualidad, dinamicidad, medialidad (ILG, p. 55).

¿En qué consiste el carácter dual –más bien plural– del logos en tanto intelección de la realidad? El logos se mueve en el mundo real –no sólo ni principalmente en el del sentido del ser del ente, como piensa Heidegger (2003, pp. 55-57)–; es decir, entre unas cosas que son independientes de él: que él no pone ahí, que son por tanto otras que él; que, en definitiva, son reales. Y que en tanto reales tienen su propio orden –conforman un mundo–, que tampoco tiene todo su origen en el logos. El saber del logos en tanto intelección se haya primordialmente moviéndose en la pluralidad, multiplicidad y alteridad de la realidad del mundo. En este mundo, el logos lleva consigo cierto carácter de centro, de punto de fuga, que le impone una perspectiva al saber; pero es un logos descentrado, porque está también afectado de principio por la pluralidad, la multiplicidad y la alteridad

de la realidad humana. Más que dual, el logos es plural y múltiple. ¿En qué consiste esta pluralidad?

El logos nos dice algo acerca de una cosa real, y lo que nos dice es lo que esa cosa es en realidad. Esto que nos dice de ella está apoyado a su vez en la intelección anterior de otra cosa real, porque lo que nos dice, las llamadas ideas [...], no flotan sobre sí mismas sino que son intelección de cosas. Por tanto, que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior (ILG, p. 55).

Aprovechar los rendimientos de la caracterización dual y plural del logos, elaborados desde este inteleccionismo, no tiene que significar aceptarlo en todos sus presupuestos. Esa sugerente distinción entre saber que “algo es real” –en una aprehensión primordial en la que todavía no hay logos– y saber lo que algo es “en realidad”, tiene su origen en el logos; igual que los momentos que se distinguen. ¿Cómo sería posible la intelección como aprehensión –saber que algo es real– si no estuviera ya habitada por el logos? ¿cómo se podría saltar de un momento intelectual sin logos a otro con logos? En todo caso, lo primero que se hace presente en la intelección es un campo de realidad, es decir, unas cosas cuya realidad está en función de otras cosas, aunque esa funcionalidad quede recogida y soportando el destacamiento que se hace de alguna en particular. No se entiende el mero carácter real de algo, para luego inteligir lo que ese algo es en realidad. Es exactamente al revés: destacar la mera realidad de algo requiere un giro de la mirada teórica que lo descuelle respecto de lo que es en realidad. En la vida cotidiana, el logos primario está instalado ya y se mueve en un campo de realidad, que recorta provisionalmente de la realidad del mundo; y no se mueve de cosa individual en cosa individual.

El segundo carácter, intrínsecamente unido al primero, es el dinamismo del logos: “el logos ‘dice’ algo acerca de algo, y este decir es un ‘ir’, es una intelección dinámica” (ILG, p. 62).

El logos envuelve una dualidad [pluralidad], pero no se trata de una dualidad estática sino de una dualidad en la que la intelección sentiente aprehende una cosa real yendo desde otra. El logos consiste, pues, en una dualidad en que los dos términos son dos momentos de un movimiento unitario. Es una dualidad dinámica (ILG, p. 62).

Es una simplificación riesgosa reducir la complejidad plural del logos a dualidad, porque fija la imagen del logos como un movimiento cuando más solamente entre dos puntos, si no es que meramente unidireccional. Lo más adecuado es hablar de un logos que se dice de muchas maneras, que envuelve pluralidad, multiplicidad, alteridad, equívocidad, etc.; de un logos que se mueve, pues, en muchas direcciones y desde varios puntos.

Junto a la pluralidad y el dinamismo, el tercer carácter del logos primordial es su papel de medio. El logos en tanto cooriginario con su campo de realidad es un medio de intelección, un medio para saber lo que las cosas son en realidad. ¿En qué consiste más precisamente el carácter medial del logos (ILG, p. 74-75)? Puede decirse, echando mando de todas las precauciones, que en su dimensión más exterior el logos es el medio, el intermediario, para saber tales o cuales cosas. Pero en su dimensión más interior, el medio es más un adjetivo –logos medial– que un predicado –el logos es un medio–. ¿Qué puede significar el carácter medial del logos sino que se ha generado simultáneamente con el campo de realidad del que emana? Que no hay, pues, logos puro: uno que en un movimiento subsiguiente a su propia constitución se encargara de tomar conocimiento de la realidad y de mediar respecto de ella. Ciertamente, el logos es un medio para saber sobre las cosas; pero sólo porque es el medio en el que ya están siempre las cosas. ¿Cómo podría el logos llegar a las cosas si no estuviera ya entre ellas, si no fuera él mismo ya el medio en el que las cosas se le hacen presentes? El logos es medio desde el punto de vista exterior porque intrínsecamente es un logos medial, campal. El logos está en el campo de realidad no sólo mediatizando, sino sobre todo medialmente; y porque está medialmente, por eso algunas cosas le pueden quedar de forma inmediata.

Siguiendo con la analogía de la carretera de dos carriles de ida –el de la realidad y el de la inteligencia sentiente–, se puede retroceder otra vez hasta sus inicios para recorrer esos carriles ya no separadamente sino al mismo tiempo. El paisaje de este nuevo recorrido está conformado por la cooriginariedad relativa de realidad y realidad humana inteligente, sentiente, lógica y racional. El hombre está instalado en la realidad porque no hace excepción a todas las demás cosas reales; pero a diferencia de las demás cosas, por la constitución inteligente-sentiente de su propia realidad, el hombre se mueve intelectivamente entre la realidad de las cosas y, sobre todo, hacia la profundidad de la realidad. Porque el hombre no está instalado en la realidad sin más, en la realidad en sentido abstracto; sino que está instalado en un campo realidad: en unas cosas que le remiten de forma inmediata a otras cosas, en unas cosas que lo llevan inexorablemente a

otras cosas, siempre en el interior de la realidad. ¿Qué significa más precisamente que en el campo de realidad el logos es llevado de unas cosas reales a otras cosas reales? Significa que siendo plural, dinámico y medial, el logos toma distancia de las cosas reales al interior de la misma realidad: el logos es distanciamiento intelectual desde unas cosas reales respecto de otras cosas reales, al interior de la misma realidad, como condición para saber lo que una cosa real es en realidad. A la intelección sentiente que está instalada en la realidad no le basta con saber que las cosas son reales; quiere saber qué es en realidad esa cosa real. Y lo que algo es en realidad lo es respecto de las otras cosas reales de su propio campo de realidad. De modo que para saber lo que una realidad es en realidad, lo que una cosa real es en realidad en su campo, el logos intelectual se mueve de la mera realidad hacia lo que en el campo algo es en realidad.

¿Cómo se puede caracterizar este momento de distanciamiento del logos entre el momento de mera realidad de una cosa hacia su momento campal, hacia su momento de lo que es en realidad? Se trata de “un repliegue intelectual que deja en suspenso lo que esa cosa es ‘en realidad’” (ILG, p. 84). ¿En qué consiste esta suspensión? ¿en qué consiste ese “repliegue intelectual” que la intelección precisa llevar a cabo, como momento constitutivo del logos, para saber lo que las cosas son en realidad?

Esta suspensión es un movimiento propio: es un esfuerzo que llamo *retracción*. Retracción es intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad. Tomar distancia es pues, en definitiva, movimiento de retracción. Estar lanzados por la cosa formalmente real al campo de “la” realidad es dejar en suspenso reactivamente lo que la cosa es en realidad (ILG, p. 84).

En las cosas ya sabidas suele pasarse tan rápido sobre ese momento de la retracción que pareciera que realmente no es momento del logos; pero se evidencia su momento en aquellas que por primera vez se está tratando de entender, así como en aquellas que, ya sabidas, se intentan comprenderlas en profundidad por primera ocasión.

Entre el momento de realidad y el de “en realidad” de una cosa, el logos sufre una retracción, una especie de breve suspensión en su trayectoria, que se cuida de dejarse ir sin más a la afirmación de lo que algo es en realidad. ¿Por qué esta suspensión momentánea del recorrido del logos en su distanciamiento abre el abanico casi infinito de los diversos puntos de vista sobre un asunto, tal como es el caso de la expresión sobre los “hechos alternativos”?

[Porque] en la retracción inteligimos “la” realidad como algo abierto a lo que las cosas pueden ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en “la” realidad, es estar liberado por lo pronto de lo que las cosas son en realidad [...]. Lo que hacemos es inteligir lo que sean en realidad [las cosas] tan sólo como libre punto terminal de lo que es “la” realidad, es inteligir que “la” realidad es esta cosa. Inteligida así lo que la cosa es en realidad, el punto firme de esta nueva intelección es “la” realidad, y lo que lo real sea en cada caso no es sino mero punto terminal de “la” realidad. En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del “en realidad” apoyándonos en “la” realidad. Ver lo que las cosas son “en realidad” es inteligirlas liberadamente. La cosa como mero término libre ya no “es” lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que “sería” en realidad. El “sería” es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. La realidad de lo terminal en cuanto meramente terminal es la realidad “en sería”. Las cosas reales, presentes ahora tan solo como lo terminal de una aprehensión reactiva, tienen entonces una intrínseca ambivalencia. Por una lado, pertenecen a la realidad, y en su virtud son ya reales en su realidad primordial. Pero por otro lado, lo que sean en realidad es momento meramente terminal de intelección: es simplemente lo que “serían” en realidad (ILG, pp. 85-86).

Porque el hombre está ya instalado en la realidad, pero en una realidad que es compacta, tanto en sí misma como respecto de su propia intelección, es impulsado tanto por la propia realidad como por la intelección para romper esa densidad, para abrirla y penetrar en ella. Pero si esa instigación a saber lo que la realidad es en realidad no tuviera el momento de retracción sucedería que todos los que piensan el mismo asunto llegarían a idéntica comprensión de lo que algo es en realidad. Y lo que sucede es lo contrario; a veces con diferencias que son sólo matices, a veces con diferencias que son posturas irreconciliables entre sí, sea en el ámbito de la naturaleza o de la praxis. El momento intelectual de lo que el asunto es en realidad es retenido en el momento de retracción del logos, liberándolo de toda determinación inmediata o de la comprensión de término medio, para entretenerse en lo que podría ser lo real en realidad. En la retracción del logos, el momento de lo que el asunto es en realidad transmuta en lo que el asunto podría ser en realidad. El momento del “en realidad” queda momentáneamente convertido en momento terminal de intelección: el logos va camino de lo que el asunto es en realidad; pero en ese camino las posibilidades que se le ofrecen para llenar de contenido lo que el asunto es en realidad son tantas que debe retraerse para escoger alguna.

Al momento de retracción del logos –que acontece entre la nuda realidad y lo que el asunto es en realidad– debe llamarse simple aprehensión (Cfr. ILG, p. 89-96). En la simple aprehensión, entendida como la retracción del logos respecto de lo que un asunto real es en realidad, ese momento de “en realidad” queda de momento irrealizado, queda como un principio de inteligibilidad que deja al logos en libertad para escoger el camino de la realización de lo que el asunto es en realidad.

Pero la simple aprehensión en tanto retracción intelectual tiene tres modos estructurales: el percepto, el ficto y el concepto. En la simple aprehensión como percepto el momento del “en realidad” del asunto queda en términos de ser simplemente “esto”.

Al “esto” en cuanto mero término de la percepción es a lo que llamaré *percepto*. Reducir el contenido de la cosa real a percepto: he ahí la primera forma de la simple aprehensión. No es percepto de realidad, sino “la” realidad en percepto. Es la realidad terminando libremente en “esto” [...]. A mi modo de ver, no solamente debe incluirse el percepto entre las simples aprehensiones, sino que el percepto es la forma primaria y la posibilidad misma de toda otra simple aprehensión (ILG, p. 97).

El logos, que va camino de lo que el asunto es en realidad, se detiene y empieza por crear un percepto –un “esto”– como primer momento de inteligibilidad de lo que ese asunto sea en realidad. Pero ¿cómo le adviene el ficto al percepto en esa retracción del logos que se mantiene en la irrealidad de la simple aprehensión, de camino a lo que el asunto es en realidad?

Todo “esto” es un sistema unitario de notas reales. Según este sistema unitario, la cosa no es un mero complejo de notas reales cualesquiera, sino de estas notas sistematizadas en una cierta “manera”; de suerte que si lo estuvieran de otra ya no serían la misma cosa sino justamente otra. Es decir, la cosa real en su “esto” tiene además de sus notas el “como” de su sistematización. Reducido a percepto el “esto”, conserva el “cómo perceptual”. Pues bien, puedo retraerme liberándome en el “esto” mismo de su propio “cómo”. La simple aprehensión queda entonces en franquía para crear el “cómo”. Claro está, no me limito a crear el “cómo” dejando intactas las notas, sino que las notas oriundas de perceptos pueden entonces ser libremente creadas para hacer de ellas un nuevo “cómo”. El término de este movimiento intelectual creador del “cómo” es un “como” fingido: es un *ficto*, un *fictum*. El ficto es formalmente ficto de un “cómo”. La simple aprehensión de la cosa como un “cómo” ficto es la ficción [...]. La ficción es una cosa ficta pero en “la” realidad.

Envuelve formalmente el momento físico de realidad, ese momento aprehendido en impresión de realidad. El ficto [...] no es un “ficto de realidad” sino “realidad en ficción”. No se finge la realidad, se finge tan sólo que “la” realidad sea “así”. Es el “cómo” sería “la” realidad, es decir, cómo sería la cosa en realidad (ILG, p. 99).

La realidad es llevada a la ficción desde el modo como el percepto empieza creando el “esto”. La expresión de que –frente a los hechos que como datos oficiales maneja públicamente el gobierno anterior– hay unos “hechos alternativos”, no es una mera manipulación de datos, simplemente entendidos de otra manera; más bien se trata, desde el principio, de la construcción tanto de un percepto como de la realidad en ficción desde la libertad que le da al logos la distanciación intelectual de la retracción, gracias a la cual lo que el asunto es en realidad queda en disposición para ser creado de otra manera, distinta a la versión de la narrativa dominante.

Dado que la simple aprehensión en tanto retracción del logos en su marcha hacia lo que el asunto es en realidad tiene tres modos –percepto, ficto y concepto– que conforman una sola estructura, la pregunta es sobre la manera como el concepto está a priori unido al percepto y al ficto.

En la retracción liberadora quedan actualizados en distancia no sólo el “esto” y el “cómo”. Porque “esto” y “cómo” son dos dimensiones de lo que [...] llamaría la configuración de una cosa. Pero esta configuración remite a una dimensión más precisa: qué es esta cosa así configurada. Pero esta configuración remite a una dimensión más precisa: qué es esta cosa así configurada. El “qué” es la tercera dimensión de las cosas actualizadas al ser aprehendidas a distancia. En la retracción queda actualizado ahora el “qué” en cuanto tal [...]. Pues bien, desrealizada la cosa por libre retracción, su “qué” queda irrealizado y reducido a un mero “qué” en cuanto aprehendido. Es justo lo que llamamos *concepto*. Concepto no es algo primariamente lógico sino algo real [...]. El concepto envuelve formalmente y físicamente el momento de realidad. El concepto es “la” realidad física misma como si fuera este “qué”: concebimos qué *sería* realmente la cosa, lo que esta *sería* en realidad [...]. El concepto es, pues, la realidad terminada en libre “qué”. Por tanto, no es “concepto de realidad” sino “realidad en concepto”. Entonces la simple aprehensión en carácter de intelección a distancia es *concepción*. El concepto es lo concebido en la concepción (ILG, p. 101).

Sea que se trate de un tratado filosófico, de un texto científico, de uno literario –poético o narrativo–; de una columna de opinión, de la expresión de una creencia, de la oleada de sofística que actualmente invade al mundo en el discurso y la propaganda devenida posverdad; en todos los casos hay, empero, ese momento de retracción del logos – instalado como está ya en la realidad– en su distanciamiento de lo que un asunto es en realidad. Y es precisamente aquí donde es posible una expresión como esa de que hay unos “hechos alternativos” respecto a los hechos tenidos ya como reales y, por tanto, verdaderos.

3. Conclusión

Dado que la simple aprehensión –con sus tres dimensiones– es sólo un momento de la distanciamiento del logos en la realidad –desde la realidad y al interior de la realidad–, hay que completar la descripción de esa distanciamiento intelectual con el momento de la afirmación y el de la verdad. Porque no basta decir, por ejemplo, que hay unos “hechos alternativos”; es necesario mostrar que esa afirmación es verdadera.

Pero ese asunto rebasa ya los límites de esta meditación, que sólo pretendía mostrar el lugar desde donde es posible intelectualmente esa expresión sobre la existencia de unos “hechos alternativos”, pronunciada por Kellyanne Conway, consejera de Donald Trump cuando era presidente de los Estados Unidos de Norteamérica.

Queda fuera de esta meditación, igualmente, el importante tema de cómo el logos deviene razón; y del lugar, por tanto, del percepto, el ficto y el concepto en ese modo de la intelección sentiente que es precisamente la razón.

4. Bibliografía

Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (E. Lledó, Ed.; J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

BBC News Mundo. ““Hechos alternativos”: la primera guerra de Donald Trump como presidente es contra los medios de comunicación”. Accedido 9 de noviembre de 2022. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38718106>.

EL PAÍS. “La Casa Blanca defiende que hay “hechos alternativos” para analizar la realidad”.
Accedido 9 de noviembre de 2022.
https://elpais.com/internacional/2017/01/22/estados_unidos/1485111258_732145.html.

Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo* (J. E. Rivera, Trad.) Trotta.

Kant, I. (1997). *Crítica de la Razón Pura* (P. Rivas, Trad.). Alfaguara.

Zubiri, X. (1989). *Estructura Dinámica de la Realidad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982).+ *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la Esencia*. Alianza Editorial.

**THE RELATIONSHIP BETWEEN ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND POST-TRUTH IN
LIGHT OF ZUBIRI'S NOOLOGY**

**LA RELACIÓN ENTRE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LA POSVERDAD A LA LUZ DE LA
NOOLOGÍA DE ZUBIRI**

THOMAS FOWLER

President of the Xavier Zubiri Foundation of North America

Abstract: Artificial Intelligence (AI) and Post-truth have both become widespread in our society. Through the lens of Zubiri's philosophy of sentient intelligence, the real nature of these currents and how they interact may be discerned. Post-truth, understood as an inability to discern fact from fiction, and a willingness to promote ideas and theories as true when unsupported by requisite evidence, is growing as a result of modern communications media, especially the Internet. As a result, much of the effort to understand and promote AI and its scope and limits is faulty and leads to Post-truth claims. Therefore, many of its quests will squander great resources on attempts to do what cannot be done. By properly understanding the structure and operation of human knowing, we can discern how Post-truth arises in connection with AI, how it affects our perception of reality, and how it distorts those perceptions.

Keywords: Artificial Intelligence, Post-Truth, Noology, Will to Truth.

Resumen: La Inteligencia artificial (IA) y la posverdad se han generalizado en nuestra sociedad. A través de la lente de la filosofía de inteligencia sentiente de Zubiri, se puede discernir la naturaleza real de estas corrientes y cómo interactúan. La posverdad, entendida como la incapacidad de distinguir los hechos de la ficción y la voluntad de promover ideas y teorías como verdaderas cuando no están respaldadas por la evidencia requerida, también está muy extendida y está creciendo como resultado de los medios de comunicación modernos, especialmente el Internet. Como resultado, gran parte del esfuerzo por comprender y promover la IA y su alcance y límites es defectuoso y conduce

a afirmaciones de posverdad. Luego muchas de sus misiones desperdiciarán grandes recursos en intentos de hacer lo que no es posible. Al comprender adecuadamente la estructura y el funcionamiento del saber humano, podemos discernir cómo surge la posverdad en relación con la IA, cómo afecta nuestra percepción de la realidad y cómo distorsiona esas percepciones.

Palabras clave: Inteligencia Artificial, Posverdad, Noología, Voluntad de Verdad.

1. Introduction

The purpose of this paper is to explain the relationship between Artificial Intelligence (AI) and Post-Truth, in the light of Xavier Zubiri's philosophy, and specifically, his noology or theory of human knowing. To accomplish this goal, it is first necessary to examine AI, Post-truth, and Zubiri's noology separately. Then the important relationship among them can be discerned easily. An incorrect understanding of truth and human knowing is at the root of much of the modern world's confusion and false ideas about what is real and what can be real.

2. Zubiri's Noology: Sentient Intelligence and Truth

For Zubiri, perception of reality begins with the sensing process, but he rejects the paradigm of classical philosophy and most modern theories of human knowing, which start from opposition between sensing and intelligence. According to this paradigm, the senses deliver confused content to the intelligence, which then figures out or reconstructs reality. The Scholastics said, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus*. In this picture, shared by most philosophers since the time of the Greeks, the senses are one thing, and the intelligence or the organ of intelligence, the brain, is another. That is, the two can be separated logically and physically. This is the sensible intelligence paradigm of human knowing. According to this paradigm, all aspects of knowing are handled by different systems, and therefore can be broken apart. This is the underlying assumption of all AI systems, which utilize sensing systems connected to information processing systems, each of which operates separately, and can be exchanged for another. According to Zubiri, the entire paradigm is radically false. Instead, human knowing is a holistic, integrative process that involves the entire body. *It is not possible to separate*

and compartmentalize sensing and knowing. This is the key to understanding why AI can only substitute for human knowing in certain limited areas.

Zubiri's point of departure for his rethinking of this problem is the immediacy and sense of direct contact with reality that we experience in our perception of the world. The things we perceive: colors, sounds, sights, are real in some extremely fundamental sense that cannot be overridden by subsequent reasoning or analysis. Implied here two separate aspects of perception: first, what the apprehension is of, e.g. a tree or a piece of green paper, and second, its self-guaranteeing characteristic of reality. This link to reality must be the cornerstone of any theory of the intelligence:

Por su índole formal, la intelección es aprehensión de la realidad en y por sí misma. Esta intelección...es radicalmente una aprehensión de lo real que tiene caracteres propios...La intelección es formalmente aprehensión directa de lo real, no a través de representaciones ni imágenes; es una aprehensión inmediata de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión unitaria. La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo. (ISIR, p. 257)

Thus, what we have is a fully integrated process with no distinction between sensing and apprehension, which Zubiri terms *sensible apprehension of reality*. The fundamental nature of human intellection can be stated quite simply: "actualization of the real in the sentient intellection" (IRAZ, p. 13). There are three moments of this actualization:

- *Affection* of the sentient being by what is sensed (the noetic).
- *Otherness* which is presentation of something other, a "note", *nota*, (from Latin *nosco*, related to Greek *gignèskw*, "to know", and *noeîn*, "to think"; hence the *noematic*).
- *Force of imposition* of the note upon the sentient being (the *noergic*).

Otherness consists of two moments, only the first of which has received any attention heretofore: *content* (what the apprehension is of) and *formality* (how it is delivered to us). Formality may be either formality of stimulation, in the case of animals, or formality of reality, in the case of man. Formality of reality is what provides the impression of external reality for the content. The union of content and formality of reality gives rise to the human process of knowing which unfolds logically if not chronologically in three modes or phases:

- Primordial apprehension of reality (or basic, direct installation in reality, giving us pure and simple reality).
- Logos (explanation of what something is *vis à vis* other things, basically the naming and classification stage of knowing).
- Reason (or ratio, methodological explanation of what things are and why they are, as in done in science, for example).

Based on this analysis, Zubiri explains the difference between sensible and sentient intelligence, with respect to knowing reality:

La filosofía clásica...piensa que hay dos actos: el acto de sentir da “a” la inteligencia lo que ésta va “a” inteligir. No es así. Es esencial la diferencia entre el “a” y el “en”. Esta diferencia expresa la diferencia entre dos conceptos de la inteligencia. Decir que los sentidos dan “a” la inteligencia lo que esta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan “a” ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo inteligencia sensible. Inteligencia sensible es inteligencia “de” lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido “en” la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad. (ISIR, p. 83).

Hence, it is something of a misnomer to speak of “intelligence” in connection with AI. What electronic devices perform is not real intelligence because it does not go beyond content, and even content only in the sense of taking inputs or “stimulations” and combining them according to pre-programmed algorithms. As Zubiri has noted:

Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial. Tanto en un caso como en otro, lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan solo al contenido de a impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia. (IRAZ, p. 85).

Though it has a long history, sensible intelligence as understood by the AI community today is mostly the legacy of the British Empiricist tradition, culminating in David Hume’s theory of knowing based on relations of ideas and matters of fact. The fundamental limitation of all sensible intelligence systems, including the Humean paradigm, is that they fail to recognize the salient fact about human perception, viz that

there is more to it than simply recognition of shapes and their movement as delivered by sensing organs or mechanisms. That “more” is the formality of reality. Sentient intelligence can perceive more about things than any type of AI or stimulus/response system because it senses more. Figure 1 illustrates the difference between sentient intelligence and sensible intelligence.

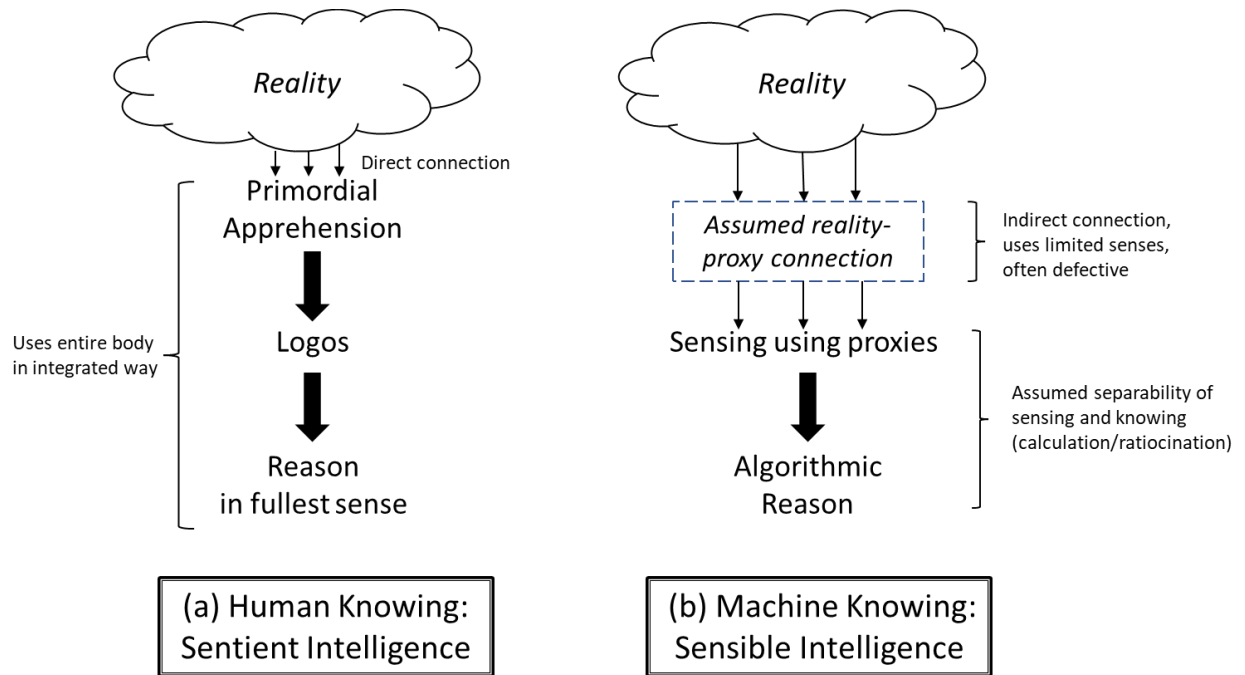


Figure 1. Comparison of Sentient Intelligence and Sensible Intelligence

What this means in practice is that there is a level (or multiple levels) of reality not captured or capturable by the sensible intelligence paradigm of human knowing; but which are available to sentient intelligence because sentient intelligence starts from direct connection to reality, including the formality of reality in impressions. This is the “more” to which Zubiri refers, and it is in this “more” that capabilities beyond sensible intelligence come into play. Sensible intelligence—and hence AI—can only ape what sentient intelligence does. Sensible intelligence can only react to stimuli in the form of sense-type data; it cannot react except indirectly to any underlying reality. It does not “know” what it is doing because it does not have contact with reality. AI systems are restricted to rule-based algorithms, however complicated the feedback mechanisms

implemented in them may be. This “more” also includes a radical creative element that cannot be reduced to any type of algorithmic process.

So, as long as claims for AI, VR, and Metaverse stay within the boundaries of what they can actually accomplish, and do not extend to speculation about matters that depend on sentient intelligence, there is no problem with Post-truth. Zubiri believes that humans have the Will to Truth, and, pace Nietzsche, they have it even more strongly than the Will to Power. But that will is easily thwarted, because the road to truth, in the most fundamental sense, is long and hard; it is easier to just assume the truth of one’s favorite ideas. As theologian and historian John McGuckin has observed,

Human society often prefers ideology to truth. It is preferred because ideology can be fought for and others killed to keep it pristine, whereas truth has to be nurtured by careful study and fostered in humility and wonder. This is the cardinal and first rule of the New Society [of Irenaeus of Lyon]. Speak the truth to one another in love...Do not indulge the hubris that all others who have come before you are either fools or knaves: something that seems to be a charter of much modern writing in the academy today...What matters is how truth grows. For Irenaeus it grows in the open light of day, and is nurtured by a respectful accumulation of historic traditions (McGuckin, 2012, p. 93).

In Zubiri’s understanding, we have a bifurcation of the Will to Truth: either we choose what McGuckin says, i.e., take the path of ideology, or we take the more trustworthy but longer and more difficult path, that of real truth, as illustrated in Figure 2. Real truth is what grounds our quest for reality. Ultimately all knowledge must be grounded in reality, which means that it will depend on primordial apprehension of reality. In this way, truth, knowing, and metaphysics are intertwined.

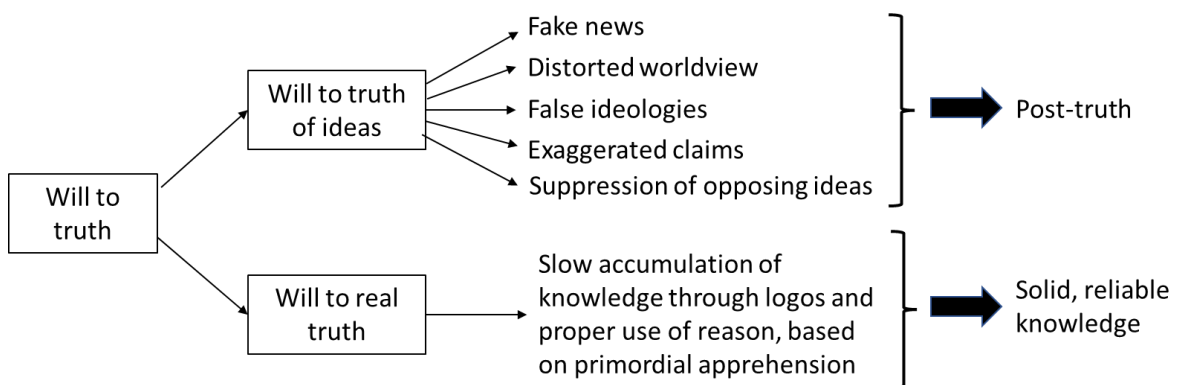


Figure 2. The Will to Truth

Traditionally, truth has been defined as “agreement of thought and things”. This definition is not entirely wrong, and does point up some essential features of truth, in particular, that thought must conform to things and not the other way around, and that such conformance or agreement is important and achievable. For Zubiri, the problem with this definition is that it is insufficiently radical, which means that there is a level of understanding lying beneath it. In particular, (a) “things” as understood in this definition are the product of ulterior modes of intellection (logos and reason), and (b) “thought” is not univocal, being different in the three modes. The notion of truth as agreement of two things, dual truth, is a derivative notion, which must be grounded upon something more fundamental. For Zubiri, the priority of reality is always paramount, and hence the primary meaning of truth, real truth, is impressive actuality of the real in sentient intellection. It is a quality of actualization, not agreement of two disparate things, which as the ground of truth would pose insuperable verification problems—the bane of all empiricist philosophy. All other truth is ultimately based on this real truth, this actualization. As such, real truth is imposed on us, not conquered; dual truth, a derivative form of truth, we conquer through our own efforts. Real truth must be sought in primordial apprehension:

...lo real está “en” la intelección, y este “en” es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real. Clásicamente la filosofía ha resbalado sobre este punto y ha pensado siempre que la verdad está constituida en la referencia a una cosa real desde lo que de ella se concibe o se afirma. (ISIR, p. 234).

Truth and reality are different; they are not mere correlates, because reality is not simply the correlate of truth but its *foundation* on account of the fact that “all actualization is actualization of reality.” (ILG, p. 255).

3. What is Post-Truth?

As humans we acknowledge that we do not have certainty or the full measure of truth about many things in the world. Most of our knowledge is based on the higher levels of

human knowing, and in particular, reason. There resides dual truth, and the fact that we must conquer it means that uncertainty cannot be eliminated in most cases. Indeed, uncertainty as well as false beliefs have always been part of the human experience, sometimes due to inability to explore, sometimes due to the state of science, and sometimes due to unwillingness to critique. This in turn means that there are, at any given time, truths and non-truths. We can recognize three categories of “non-truth”, with some examples:

- Unintentional falsehood:
 - Incorrect scientific theories, e.g., geocentric theory, phlogiston theory.
 - Judgment errors: doctor makes wrong diagnosis but uses correct tools.
 - Wrong decisions: businessman makes wrong investment choice.
 - Inaccurate newspaper account of events.
 - Uncritical acceptance of ideas thought to be self-evident: divine right of kings in 18th century.
- Intentional falsehood:
 - Anything represented as being true in full sense, but isn't.
 - Anything that is purported to be false but is actually true, or vice versa.
- Misleading assertions:
 - Any claim or assertion intended to mislead or that misleads due to dereliction of duty on the part of the speaker.
 - Any claim or assertion stemming from a desire to confirm a particular narrative or theory without regard to evidence, considering only selective evidence, or suppressing contrary evidence.

It is the latter two categories that comprise most of what is termed “Post-truth”. The key notion, on the part of the person or organization responsible, is a statement, claim, or assertion that masquerades as true when it is not, or is questionable and the speaker can reasonably be expected to know that it is questionable. Possible goals include intentionally misleading the intended audience, covering up some failing, or giving the speaker an undeserved reputation as an expert.

The notion of Post-truth has been recognized in the past because it emerges naturally in many contexts, especially among those who feel a need to be perceived as knowing things, when they do not actually have the knowledge. Hannah Arendt discusses defactualization, which she characterizes as an inability to discern fact from fiction (Arendt, 1972, p. 20). This inability is not always on the part of the listener, but can be on the part of those who purport to have knowledge. That is, they are unwilling to recognize and unwilling to investigate whether what they say or propose is based on fact or reality, rather than on their ideas—what today we might term their “narrative”. This is very close to Zubiri’s Will to the Truth of Ideas. Arendt also faults those who do not recognize the limits to mathematical models, what she calls hyper-rationality. Post-truth has the effect of leading people to take actions with are either non-optimal, counterproductive, or even damaging or fatal. Usually the Post-truth is to the advantage of some person, group, organization, or country.

Post-truth can be defined and classified in many ways. For our purposes, it can be divided into four main categories:

1. Something is claimed to be true when the speaker knows that it is false, misleading, or misrepresented.
2. Something is claimed to be false when the speaker knows that it is true.
3. The speaker claims to have knowledge or expertise that he does not have and/or doesn’t exist, and makes assertions on that basis.
4. The speaker represents something as real that is not real, or vice versa.

There are many possible instances of these four categories. Nicolás analyzes Post-truth with a classification into nine dimensions (Nicolás, 2019, pp. 302-340):

1. Psychological: lying.
2. Linguistic: language as a way to distort.
3. Technological: control of information flow.
4. Sociological: manipulation of public opinion.
5. Historical-literary: biased account of the past.
6. Legal: is there a legal right to truth?

7. Political: manipulation of the people by false information.
8. Pedagogical: indoctrination of students.
9. Philosophical: knowledge, truth, and ethics.

These can be mapped to the four categories given above, and they cover the same range of issues.

Why is post-truth a problem, or more of a problem in our days? Partly the reason has to do with the proliferation of social media and the instantaneous, unvetted nature of the Internet. There are no “gate keepers” who have a significant degree of respect because they have or are believed to have relevant knowledge and are perceived as fair and reasonable in their judgements.

Why then has truth become so problematic in the world outside academic philosophy? One reason is that there is major disagreement and uncertainty concerning what counts as a reliable source of truth. For most of human history, there was some stable combination of trust in religious texts and leaders, learned experts and the enduring folk wisdom called common sense. Now, it seems, virtually nothing is universally taken as an authority. This leaves us having to pick our own experts or simply to trust our guts. (Baggini, n.d.)

This has the effect of turning pursuit of knowledge into a “Wild West” where anyone can muster an audience for his or her ideas simply by utilizing the Internet. Indeed, anyone can create a web page on any subject, expound his ideas, and attract a group of followers. With the rather sharp ideological divisions in the world today, any effort to pursue Irenaeus’ policy to find truth will meet with significant headwinds. The “sound byte” nature of much of the Internet discourse leads to Post-truth because of the superficiality of what is on offer. Twitter is a perfect example: messages restricted to a small number of characters cannot substitute for real understanding.

The Internet in fact is a mixed blessing with respect to knowledge and truth. There is an enormous amount of quality information freely available, for example, ancient texts including the complete *Patrologia Graeca*. Many more modern texts are there, and it is easy to get mathematical formulae and statistical data on practically everything. But the problem comes when AI is used as the gatekeeper for information, with respect to search engines, which today are the portal for information access on the Internet. The AI can easily be biased to restrict access to information or opinions deemed false, misleading, or

undesirable in the opinion of those who control it, as Nicolás has noted (Nicolas, 2019, p. 333). This is in fact already a matter of political contention. But even worse, it can be used to control people by restricting their ability to function in society, as is currently done in China, by means of some type of “social score” in a social credit system. Essentially this means a new kind of Post-truth, wherein the evaluation of your activities becomes the “truth” about you for the government, which can then decide what you can and cannot do. Even though the system may be completely corrupt, dishonest, and promulgating falsehoods, it would be difficult for others to know the real truth about you. This may be the most serious consequence of Post-truth in the future. As Nicolas has observed,

La actual situación representa “el fracaso de la verdad en el mundo moderno”, dicho de un modo contundente. Según este modo de formular lo que está ocurriendo, se ha llegado a una situación en la que no importa que algo sea verdadero, lo determinante son los intereses, la imagen, el rendimiento o la eficacia para determinados fines. La verdad habría llegado a su fin, habría perdido su vigencia en nuestras vidas y por tanto, habría quedado superada. (Nicolás, 2019, p. 306)

Among the specific ways in which post-truth appears in today’s world, we may list some that can serve as a representative sample:

- Propaganda.
- Advertising.
- Hyper-rationality.
- False claims to knowledge (claims of knowing more than you know).
- Politicized science.
- Corrupted science (e.g., Nazis).
- AI: VR and metaverse.
- Much political discourse and claims.
- Putting “spin” on events.
- Monsters and imaginary creatures (e.g., Loch Ness Monster).

- Ease with which digital technology makes manipulation of images and videos commonplace.

Figure 4 classifies these in the categories given above. AI will be discussed later.

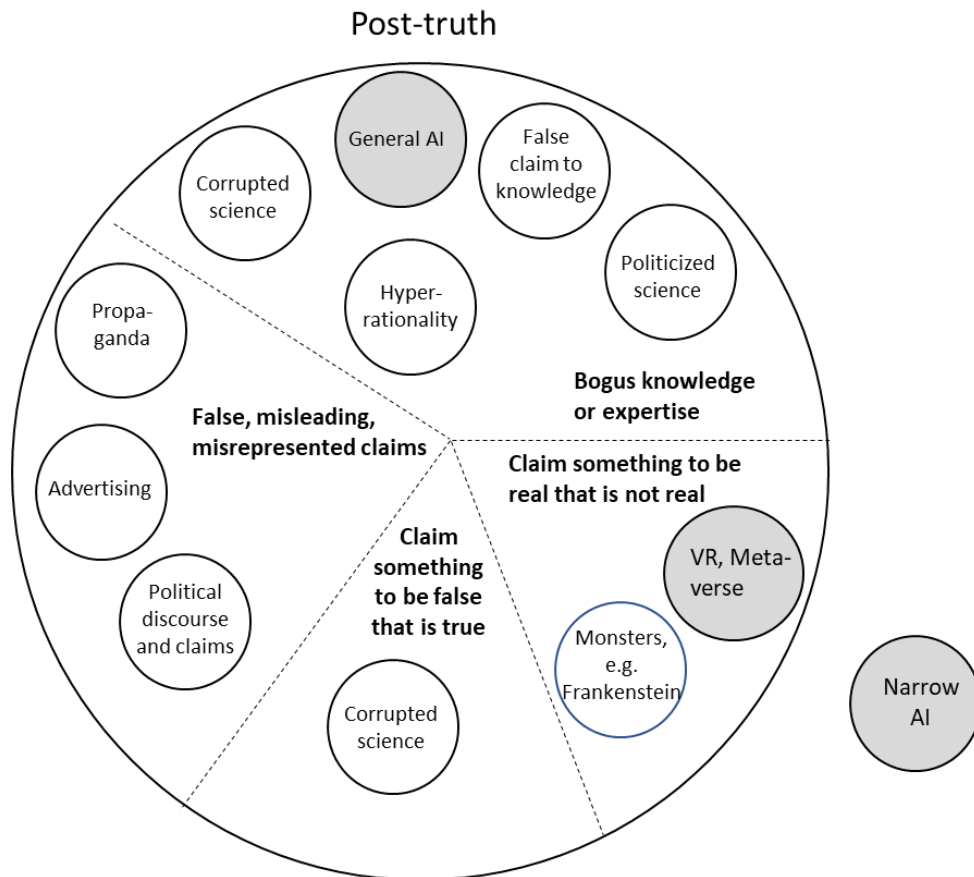


Figure 4. The Four Categories of Post Truth and Some Examples

Let us consider politicized science in more detail. At The World Economic Forum, a representative of the United Nations made the revealing comment, “You know, we own the science, and we think that the world should know it and the platforms themselves also do.” (Phillip, 2022, p. 5). Obviously, no one “owns” science, and a single experiment can overturn a theory held for centuries. Remarks like this just reveal an ignorance of the way that science works, and by pushing theories and agendas, become post-truth. The thrust of these and other cases is that some perceived political, surrogate religious, economic, or other non-scientific goal has been allowed to override normal scientific procedures and evidence requirements.

The problem of “fake science”, defined as compromised studies or experiments, has been getting worse, with major figures voicing concern about it (Horton, 2015, p. 1380). Other sources have confirmed the Lancet report (Chevassus-au-Louis, 2019). Recently over 500 papers involving 16 journals were retracted by a major journal publisher (Stieber, 2022). This is another example of corrupted science, because the authors of these papers claim to have made discoveries based on their research that are, in fact, not real at all. The corruption usually stems from the need to earn grant money and/or tenure. When science is corrupted by scientists and/or others pushing a political agenda, or who go along with such an agenda by only reporting results that conform to it or only saying things that will get them grants, there is a very serious post-truth situation.

4. What is AI?

AI can be defined broadly as the use of computers and related equipment to simulate or mimic certain kinds of human cognitive abilities. The idea is that some kind of “intelligence” is created, but it is “artificial” because it is done by a computer rather than a human person. Most commonly the goal is to use the computers to carry out tasks that would normally be too labor-intensive or involve larger quantities of data than is feasible for humans to handle. This is referred to as “specialized” or “Narrow AI”. But for some, the ultimate goal has always been “general AI”, where the computer imitates the human mind in its ability to tackle any kind of problem requiring intelligence. General AI can therefore be defined broadly as the effort to duplicate “higher” functions of human knowing. This would include abstract reasoning, judgment, and creative thinking. Narrow AI then would be more rote or strictly algorithmic functions, such as doing mathematical calculations or recognizing features of images. The boundary between these two types of AI is somewhat fuzzy, but for our purposes we can make some distinctions. Under the rubric of General AI, in addition to theory creation, artistic works, and inventions, we can place such functions as automated text reading and decision-making, such as is applied by large technology companies including Facebook and Google, often to censor political views with which they disagree. This therefore becomes a form of Post-truth because it involves a value judgment about the actual truth of statements, biased by the beliefs of the authors of the programs used. Under General AI we have the following candidates for Post-truth:

- Biased judgment programs.
- Long-range extrapolations about specific capabilities of AI in the future.
- Claims about machines replacing humans in the future.

The author has discussed the history of this effort and various aspects of it in detail in another paper (Fowler, 2019, 71-106). Here we consider AI broadly to best see how it fits with Post-truth. In addition to the above we will also include Virtual Reality and Metaverse programs, intended to mimic ordinary perception of reality, except now with content generated by computer but specified by a programmer. Some might consider this as a subset of General AI, but the goal is somewhat different, namely, to use many AI tools to create imaginary worlds that, at some level, are perceived to be “real” by the wearer of a special headset. In some cases, the user can interact with the imaginary world created by the computer.

The first category, Narrow AI, falls largely outside of the realm of post-truth. It is just another way of using computers to solve or help to solve certain types of problems, usually dealing with large quantities of data that would take an inordinate amount of time for human analysis.

General AI is the area of AI that is extraordinarily hyped, on the theory that sometime soon, it will lead to the creation of ultra-intelligent machines capable of outstripping humans and indeed of taking over the world. This would be the “singularity” that Ray Kurzweil trumpets. But the failure of most AI projects, well-documented elsewhere (Marks, 2022), is what is of interest to us here. Basically, the problem is that any rule-based system, when implemented on or as a computer, falls under the limitations of a Turing Machine, which in turn means that it is subject to the limitations of any formal system as described by Gödel’s famous Incompleteness Theorem (1931). It is clear that human minds are not subject to this limitation. Various efforts to get around it have been made, most recently centering on the use of neural networks. But as John Lennox points out,

The hype in this area is intensified by the fact that terms like “neural networks,” “deep learning”, and “machine learning” seem to imply the presence of human-like intelligence when these terms essentially refer to statistical methods used to extract probable patterns from huge datasets. The human brain is not a protein nanotech computer! (Lennox, 2020, p. 102)

Regardless of assumed implementation method, General AI is widely criticized because of internal contradiction problems revolving around thought and material processes:

Thought is replaced by electrochemical neural events. Two such events cannot confront each other in rational discourse. They are neither right or wrong. They simply happen...The world of rational discourse dissolves into the absurd chatter of firing synapses. Quite frankly that cannot be right and none of us believes it to be so. (Polkinghorne, 1986, pp. 92-93).

More to the point, atheist philosophy of science Thomas Nagel observes,

If the mental is not itself merely physical, it cannot be explained by physical science...Evolutionary naturalism implies that we should not take any of our convictions seriously, including the scientific world picture on which evolutionary naturalism depends. (Nagel, 2012, pp. 14, 28).

So, the problem is that claims of AI taking over the world, of immanent “singularities”, and of machines exceeding human intelligence capabilities, are all post-truth because they are assertions that rest on scant evidence and in fact require logically impossible things. Nonetheless, they are hyped as virtual certainties even though the authors should know better, and in many cases probably do. Such glamorous hype is eagerly promoted by newspapers and Internet news sources seeking to pull in readers, making these claims another font of Post-truth for a large audience. The contrary evidence is not so glamorous and failures are rarely reported.

The use of AI algorithms and systems to engage in censorship of citizens’ speech, as noted earlier, is a practical form of AI that effectively creates Post-truth because it is based on the predilections and biases of the creators, while masquerading as an objective filter to screen for “misinformation”, “fake news”, or other types of supposed propaganda that, in theory, is not in the interest of the people to learn.

In summary, this entire category of General AI falls under post-truth because of the outlandish claims that are made for it, which are not substantiated by actual results, rely on long-range extrapolation, and flatly contradict what we do know about machine capabilities.

The third category, VR and Metaverse, is largely contained in the post-truth realm because it seeks to create a “world” for the wearer of the special headset, a world that does not really exist. The idea is that the user (who must wear a special headset) will experience

and “interact” with this artificial world. It is intended to function as something more or less as real as our ordinary experience of reality. (Excluded from this appellation of post-truth would be scientific or medical applications where the headsets enable the wearer to see inside the body or inside stars, for example, in ways that are not possible with normal vision.) In the Metaverse, people can literally reinvent themselves, figuratively speaking:

When Second Life officially launched in 2003, the people who showed up discovered a world where they could be anyone they wanted, and many of those early users began reinventing themselves. Like Nancy Schenkein. Nancy, [a] former events planner...came to Second Life after getting diagnosed with Multiple Sclerosis. Life in the physical world was getting harder, but in Second Life, Nancy could be someone new. (2022).

Not surprisingly, the Metaverse, as “fake reality”, is not doing well in the marketplace. Horizon Worlds, a Metaverse,

...is designed to be a sprawling collection of interactive virtual spaces, or worlds, in which users appearing as avatars can shop, party and work. Yet there are rarely any girls in the Hot Girl Summer Rooftop Pool Party, and in Murder Village there is often no one to kill. Even the company’s showcase worlds, such as Questy’s, a virtual arcade featured in a Super Bowl commercial earlier this year, are mostly barren of users...According to internal statistics, only 9% of worlds built by creators are ever visited by at least 50 people. Most are never visited at all (Horwitz, et. al., 2022).

Fake reality, i.e., Post-truth, in this case, has less appeal than actual reality, which is not surprising in light of Zubiri’s analysis.

5. Analysis of General AI, VR and Metaverse as Post-truth in Zubiri’s Noology

AI doesn’t have primordial apprehension of reality; therefore it must start with something else. Generally, that is some type of map of reality utilizing symbols, which in turn derive from sensors that relay information about the environment, or from programs which assign symbols to program variables, and the variables take on values according to what the programmer has specified. These in turn actuate some type of light-emitting devices, which at high density resemble a screen with images, much like a television. The program causes these devices to change color and brightness in order to simulate a real scene. Essentially all of the programming takes place at the level of reason, though some at the level of logos through the programmer’s assignment of “meaning” to symbols. The user

senses with primordial apprehension the light patterns, more or less as he senses the images on a television. The difference is that with VR and the metaverse, the user can interact with the images shown and affect the course of the display. All of the components of the system are separable, function largely if not entirely independently, and can be replaced with other versions with similar capabilities. But in normal human knowing, where the object is reality, we have the three stages of primordial apprehension, logos, and reason, with all operating in a fully integrated way, and involving the entire body, i.e., all ways of sensing, working simultaneously and not in a separable manner. That is, knowing is not something done in one organ, e.g., the brain, but involves all of the body's systems. It starts with primordial apprehension of actual reality, and ends with reasoned knowledge, as was shown in Figure 1(a). The paradigm of AI was shown in Figure 1(b).

Now, while it is the case that someone watching a television is utilizing primordial apprehension, and furthermore that the image shown on the television is real, i.e., a real emission of lights, it is not true that the user is actually perceiving reality beyond that apprehension. The primordial apprehension in this case only extends to the light patterns—they are real; it does not extend to the reconstructed images, which must be interpreted by higher levels of knowing, namely logos and reason. In this case we have a suspension of normal belief, not unlike that when we read a work of literature or see a play on the stage. These worlds are never intended to be a replacement for the real world; rather they seek to give the reader or viewer some of the author's insight into reality, which, as Aristotle observed, may have beneficial effects such as catharsis. (Aristotle, 1941, 1460).

VR and the metaverse are largely contained in the post-truth realm because they seek to create a “world” for the wearer of the special headset, a world that does not really exist. In virtual reality, we take as real things that are only impressions, and therefore “specters” in Zubiri's terminology. A specter is something that has some kind of existence but not reality, that is, is not *de suyo* or “in its own right”. Things in virtual reality have existence, but not reality in the true sense because they are not *de suyo*.

El espectro es un percepto no autenticado. Cabría decir que es un percepto carente de verdad ontológica; por tanto, de un percepto “falso”. No se trata de un percepto “erróneo”, no es que el percepto sea falso en tanto que percepto, y por tanto que no cumpla con el criterio de la verdad lógica o de veridictancia; no es un problema de la percepción sino de la realidad; no es que no percibimos lo que hay, es que no hay lo que percibimos. Por

tanto, el problema del percepto no es de existencia perceptiva sino de realidad (Gracia, 2016-2018, pp. 95-111).

The Metaverse created by computers is different than more traditional examples of specter-type reality, such as television and motion pictures, because it is entirely computer-generated, and it allows the user to interact with it and thereby change the course of the “reality” presented. But can this “virtual reality” ever approach the level of the real world? In other words, can machines fully simulate reality? To this question, Zubiri replies that the answer is no, because as noted earlier reality cannot be captured in any human “formula”, and therefore cannot be simulated by machines, however sophisticated. In Zubiri’s terminology, reality is constitutively open, an element missing from VR simulations. Spectral phenomena, because they are not real in the sense of “in its own right”, cannot create reality as we know it and are essentially closed:

En su virtud, la formalidad de realidad tiene además de su momento individual un momento de apertura hacia algo más que la realidad individualmente considerada. Es decir, la cosa por ser real excede en cierto modo de sí misma. En la aperturalidad de la formalidad de realidad queda fundado el momento de excedencia. Toda cosa por ser real es lo que es, y considerada según su realidad propia esta de alguna manera siendo más que sí misma. (IRAZ, p. 17-18).

Machine creations—which are really programmed by humans—can only imitate reality, but not recreate it in all its richness.

Knowing with the paradigm employed in VR and the metaverse is shown in Figure 7. We see that reality is replaced by hypothetical or feigned reality (the product of algorithms and the programmers’ minds. This leads to artificial stimulation of the user’s senses, and so primordial apprehension is involved, but as noted, the apprehension, though real, is not of anything “in its own right” (de suyo in Zubiri’s terminology). As a result, any sort of understanding at the Logos level will not be of reality in the true sense, but only as an analogy of it. And this in turn means that reason will be impaired, and any understanding of the apprehensions will be limited or impaired.

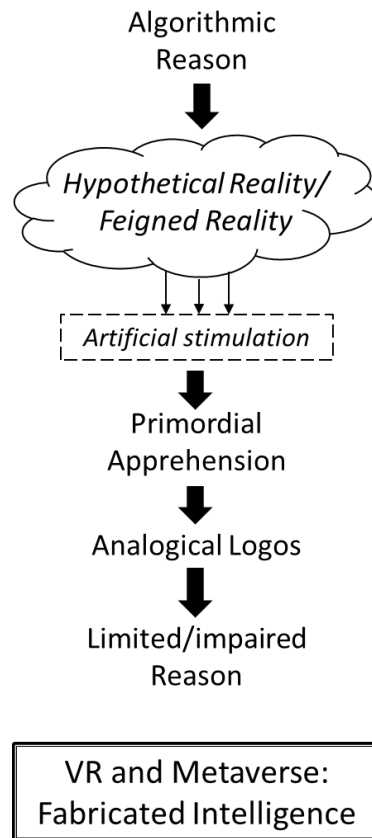


Figure 7. Knowing with VR and Metaverse

6. Conclusion

Zubiri’s philosophy of sentient intelligence gives us insight into the origin and nature of Post-truth and its connection with AI. Utilizing Zubiri’s noology, we can see that Post-truth has two sources: the Will to Truth of ideas and the Humean paradigm of human knowing. It stems from the Will to Truth of ideas because of an overriding desire to believe a certain theory or narrative. Post truth in AI also stems from the Humean paradigm of human knowing, which is not capable of explaining or copying the real paradigm of human knowing through the three stages outlined by Zubiri, since it lacks the first (primordial apprehension). Hence, its claims to “know” and to human-like capabilities based on such knowledge are not credible. AI proponents fall into Post-truth

when they try to short-circuit the true path to knowledge and make claims to knowledge that they do not have.

Specifically, general AI falls under post-truth primarily because of exaggerated claims about the scope and capabilities of computers, especially claims about AI-based computers and systems exhibiting human behavior and superseding evolution, allowing them to take over the world, thus making humans “obsolete”. These claims are based on the incorrect Humean theory of human knowing, grounded in the sensible intelligence paradigm. Post-truth also stems from use of AI by various Internet software engines to censor speech deemed by the algorithms to be “false information”, when in reality the claims made are just at variance with the narrative promoted by the Internet companies.

VR and Metaverse fall under post-truth because creation of artificial worlds that pretend to be real is only part of human knowing, and not the part that in fact confronts reality. However, uses of VR for science, technology, and education are generally excluded from Post-truth, unless they stem from corrupted science or ideologically biased education. Accordingly, Figure 4 can be modified to show the relationship of AI to Post-truth, as shown in Figure 8.

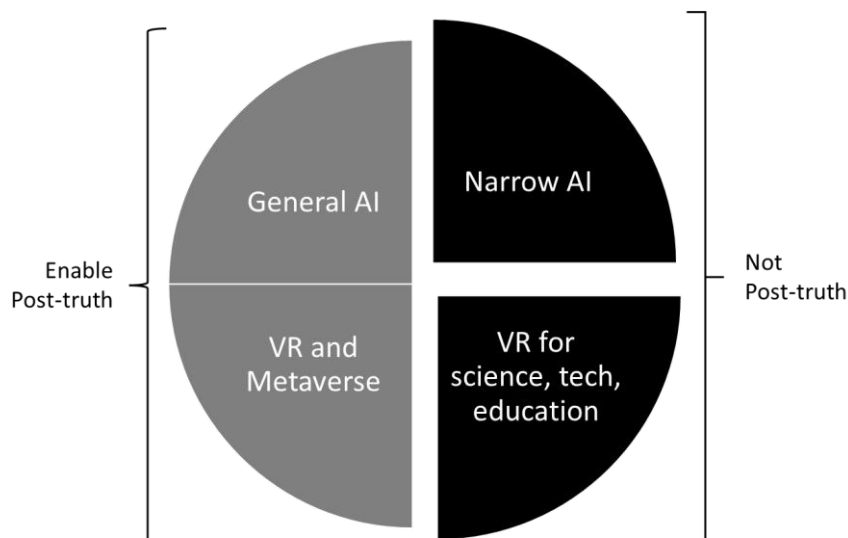


Figure 8. Relationship of AI and Post-truth

7. References

- Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic; lying in politics, civil disobedience on violence, thoughts on politics, and revolution*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Aristotle (1941). Poetics, 1449b23-31. In R. McKeon (Ed.). *The Basic Works of Aristotle*. Random House.
- Baggini, J. (n.d.). “Truth? It’s Not Just About the Facts”, The TLS, <https://www.the-tls.co.uk/articles/post-truth-philosophers-essay-julian-baggini/>, accessed 28 September 2022.
- Broussard, M. (2019). *Artificial Unintelligence*. MIT Press.
- Chevassus-au-Louis, N. (2019). *Fraud in the Lab*. Harvard University Press.
- Fowler, T. (2019). Artificial Intelligence in Light of Zubiri’s Theory of Sentient Intelligence. *The Xavier Zubiri Review*, 15, 71-106.
- Gracia, D. (2016-2018). Teoría del espectro. *Xavier Zubiri Review*, 14, 95-111.
- Horton, R. (2015). Offline: What is medicine’s 5 sigma? *Lancet*, 385, 1380.
- Horwitz, J. et al. (2022), “Company Documents Show Meta’s Flagship Metaverse Falling Short”, Wall Street Journal, October 15, 2022, www.wsj.com/articles/meta-metaverse-horizon-worlds-zuckerberg-facebook-internal-documents-11665778961?mod=hp_lead_pos7.
- Lennox, J. (2020). *2084: Artificial Intelligence and the Future of Humanity*. Zondervan.
- Marks, R. (2022). *Non-Computable You*. Discovery Institute Press.
- McGuckin, J. (2012). *The Ascent of Christian Law*. St. Vladimir’s Seminary Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Nicolás, J. (2019). Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo. *Diálogo Filosófico* 35 (105), 302-340.
- Phillip, J. (2022). “Ministry of Truth? Fed Report Exposes Media ‘Blacklist’; UN Says It ‘Owns the Science’”, The Epoch Times, 5 October 2022, https://www.theepochtimes.com/fed-agencies-censored-news-outlets-on-list-un-says-it-owns-the-science_4775171.html
- Plato (1961). Republic, allegory of the cave, Book 7, 514a-531e. In E. Hamilton and H. Cairns (Eds.). *Plato The Collected Dialogues*. Pantheon Books.
- Polkinghorne, J. (1986). *One World: The Interaction of Science and Theology*. SPCK.

R. Knutson (2022). “How to Build a Metaverse, Part 2: Avatars Behaving Badly”, Wall Street Journal, 30 September 2022, <https://www.wsj.com/podcasts/the-journal/how-to-build-a-metaverse-part-2-avatars-behaving-badly/a79258f8-5715-41d2-bf75-16445c198be5>, accessed 3 October 2022.

Stieber, Z. (2022), “Major Scientific Publisher Retracts More Than 500 Papers,” Epoch Times, October 2, 2022, https://www.theepochtimes.com/major-scientific-publisher-retracting-over-500-papers_4768649.html.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

**¿CÓMO AFECTA LA POSVERDAD A LOS PLANOS DE LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL, DEL
LOGOS Y DE LA RAZÓN?⁸⁰**

**HOW POST-TRUTH AFFECTS THE LEVELS OF INTELLECTION: PRIMAL APPREHENSION,
LOGOS AND REASON?**

JESÚS CONILL

Universidad de Valencia

Resumen: Este artículo responde a la pregunta del título mediante su contextualización en la noología de Zubiri y su concepción de la verdad. El análisis noológico de la intelección sentiente descubre el dinamismo noérgico y la verdad real, de la que no se puede prescindir. La verdad no es meramente una cuestión gnoseológica, sino una cuestión vital, que tiene que ver con los modos de vida. Para comprender este sentido práctico-vital de la verdad hay que recordar sus fuentes culturales y su relación con la libertad, la confianza y la intimidad personal. La posible verdad de la posverdad se encuentra en la verdad tropológica, inspirada en la genealogía de Nietzsche y su conexión con la noología de Zubiri. El dinamismo tropológico de la intelección humana funciona en la comprensión mediante los esbozos libres de la razón, que abren posibilidades históricas, pero que también producen distorsiones como la posverdad. No obstante, es imposible desentenderse del poder de la verdad.

Palabras clave: Verdad, Inteligencia, Facticidad, Razón, Tropos, Hermenéutica, Confianza

Abstract: This article will answer the question formulated in the title through its contextualization in Zubiri's Noology and his conception of truth. Noological analysis discovers the noergic dynamism and the real truth, you can't do without. Truth is not a

⁸⁰ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación sobre "Posverdad a debate: reconstrucción social tras la pandemia" (P20_00703, Junta de Andalucía) y asimismo en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo "Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial" PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y del "Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072" de la Generalidad Valenciana.

mere gnoseological question but a vital matter that has to do with ways of life. To understand this vital-practical sense of truth we need to remember its cultural sources and its relationship with freedom, trust, and personal intimacy. The possible truth of post-truth is found in the tropological truth, inspired by Nietzsches's genealogy and its connection with Zubiri's noology. The tropological dynamism of human intellection works on understanding through free sketches of reason that open historical possibilities but produce distortions like posttruth. Nevertheless it is impossible to disengage from the power of truth.

Keywords: Truth, Intelligence, Facticity, Reason, Tropes, Hermeneutics, Trust

1. Contextualización de la Noología zubiriana

La pregunta que formula el título propuesto para este artículo ha de situarse en el contexto de la Noología zubiriana y de su concepción de la verdad.

En España Ortega y Gasset usó “el nombre de Noología” para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología: “la investigación de qué sea el 'sentido'”, “fundamento de todo lo demás, anterior a la lógica y a la psicología y a la matemática y a la metafísica” (Ortega y Gasset, 2007: 511; Conill, 1992).

Por su parte, Zubiri alude con el término "noología" a la investigación acerca de lo que estructural y formalmente es la inteligencia. Este estudio tiene tres partes, en las que se lleva a cabo un análisis de la estructura de la intelección y sus modos: intelección sentiente, logos y razón sentientes. La Noología, expuesta en *Inteligencia sentiente*⁸¹ (1980) *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983), como es sabido, fue fruto de un Seminario, en el que se le fueron planteando a Zubiri objeciones a su primera obra de madurez, *Sobre la esencia* (1962) y a las que respondió mostrando que el saber y la realidad son en su misma raíz “congéneres” (ISIR, p. 10), mediante un análisis noológico de la intelección sentiente. Así quedó establecido un "núcleo firme" de la filosofía de Zubiri: una nueva idea de la realidad y, en lo que ahora nos concierne, una nueva idea de la verdad, que sirve para responder al reto que supone la actual defensa de la posverdad.

⁸¹ Este título del primer volumen fue cambiado luego por el de *Inteligencia y realidad*.

La primera parte estudia la intelección, centrándose en los actos de sentir e inteligir como hechos. La intelección como acto es un "estar" físico, un acto de aprehensión ("el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente") y no de una facultad (como en la filosofía antigua) ni de la conciencia (como en la filosofía moderna).

Este análisis de la intelección como acto de aprehensión determina la índole esencial constitutiva de la intelección en cuanto tal y nos lleva hasta el modo primario de aprehensión intelectual, que es la "aprehensión impresiva", para luego presentar los tipos de intelección como "modos" (modalizaciones) de la aprehensión primaria. Los modos ulteriores de la intelección serán el logos y la razón. El análisis se centra en los tres momentos estructurales de la impresión: 1) afección del sentiente por lo sentido; 2) presentación de algo otro: alteridad en afección y 3) fuerza de imposición con que lo presente se impone en mi impresión: lo noérgico.

El análisis de la alteridad descubre que la afección nos hace presente algo otro "en tanto que otro". Esto otro tiene un contenido, pero tiene también un modo de "quedar" en la impresión. Este modo de quedar, de independencia, es la formalidad. La formalidad no es un concepto metafísico, sino "un momento sentiente de carácter descriptivo". Precisamente el análisis de los modos de "formalidad" en impresión da como resultado la distinción entre la aprehensión sensible de estimulidad (sentir estimulidad) y la aprehensión sensible de realidad (sentir realidad). La aprehensión de realidad sigue siendo sensible (en impresión), pero la nota se aprehende como algo "otro" "en propio", "de suyo". Esta es la formalidad de realidad, descubierta mediante análisis. El sentir es intrínsecamente intelectual en impresión de realidad. Esta es la impresión primordial de realidad, en la que aprehendemos la formalidad de realidad directa, inmediata y unitariamente, es decir, en y por sí misma. No es conciencia, ni juicio, ni representación, ni siquiera intuición sino acto de aprehensión, un *ergon* (*noergia*). Es este un avance respecto a todo dualismo -antiguo y moderno- entre sentir e inteligir, al descubrir su unidad estructural; una superación de la logificación de la inteligencia (Gracia, 1986; 2017; Pintor-Ramos, 1993, 1994; Nicolás, 2000).

Tras presentar la "estructura formal" de la aprehensión de realidad, Zubiri se pregunta por la "esencia formal" del acto de la intelección sentiente. ¿En qué consiste el "estar presente"? Es actualidad: "estar presente desde sí mismo por ser real" (no es lo mismo que actualidad, que sería un concepto metafísico). En este sentido, la intelección es "actualización impresiva de lo real". Desde aquí se produce un cambio radical en la idea de sensibilidad e inteligencia, pero también en las ideas de realidad y de verdad, así como en el modo de entender el

despliegue de los ulteriores modos de intelección (Conill, 1985, 1986). A lo que debemos añadir en este momento que en la aprehensión no sólo hay actos "intelectivos", sino también "sentimientos" y "voliciones". Pues, aunque Zubiri no los ha analizado con la misma detención, son fundamentales para entender la superación zubiriana del intelectualismo (Pintor-Ramos, 1993, 1994; Corominas, 2000).

Mediante esta nueva insistencia analítica de carácter noológico se describe el devenir noérgico en la aprehensión, un devenir de "actualidad", la facticidad noológica del sentir el poder de lo real, que constituye un nivel más profundo y radical que la facticidad hermenéutica y su ontologización heideggeriana. Zubiri descubre la facticidad noérgica del poder de lo real como facticidad transhermenéutica a partir del nivel noérgico del poder de lo real en la intelección sentiente (Conill, 2009a).

Zubiri ha contribuido al desarrollo de las filosofías de la facticidad al transformar la fenomenología desde una peculiar facticidad, en lo que influyeron decisivamente Ortega y Gasset y Heidegger (Pintor-Ramos, 1976-79). La aportación zubiriana a esa transformación de la fenomenología (a diferencia de la genealogía nietzscheana, la hermenéutica diltheyana, la ontología heideggeriana y gadameriana y la antropología scheleriana) consiste en el intento de llevar a cabo un mejor análisis de la facticidad por vía noológica, rebasando así la vía oficialmente hermenéutica (Dilthey, Heidegger, Gadamer) y su preponderante deriva ontológica, que reduce la apertura experiencial (Conill, 2006).

El análisis zubiriano de la facticidad noológica supera la orientación heideggeriana al profundizar hasta un nivel que había quedado desatendido por Heidegger: el de la intelección sentiente y la realidad sentida (Gracia, 2008). Tenemos constancia de esta superación por la vía del análisis de la intelección de la realidad y su "carácter *noérgico*", a través de una alusión de José Luis Aranguren al curso de Zubiri sobre "Filosofía primera" de 1952-53 (Aranguren, 1994). Según Aranguren, Zubiri se preguntaba entonces por una estructura más radical que la analizada por Heidegger, remitiendo a una "inteligencia", con la que estamos primordialmente en la realidad. Según Zubiri ya en aquel curso, esta inteligencia constituye la fundamental "experiencia de la realidad". Tal versión a la realidad consiste en un acto "ejecutivo", en ser "*físicamente* (y no sólo intencionalmente) ejecutado", de ahí su "carácter *noérgico*"; y el carácter fundante de la experiencia de la realidad proviene de lo sensible, pero no de su "contenido", sino que estriba en su "impresión de realidad", porque lo primordial consiste en "estar *en* la

realidad”: se trata, según sus propios términos, de “un puro *estar estando* (reduplicativamente)”. No han de pasar desapercibidas aquí dos cuestiones: 1) la conexión con la concepción orteguiana a través del término “ejecutivo” y 2) el carácter reduplicativo del “*estar estando*” de la “impresión de realidad” y su carencia de contenido, lo que sugiere su carácter transcendental.

2. La verdad real frente a la posverdad: lo real en la intelección sentiente

La intelección sentiente es actualización de lo real como real y Zubiri en su noología ha analizado qué es ser actualidad, qué añade a lo real el estar “en” la intelección, qué es la realidad “en” la intelección, respondiendo que lo que aporta es la “verdad real”. Lo que la actualización de lo real añade a la realidad es su verdad.

La verdad es una cualidad de la intelección como tal, no de la ulterior afirmación (como se suele creer), porque la afirmación es sólo un modo de intelección. La intelección consiste en aprehender algo como real y esta intelección tiene su forma de verdad: la verdad real.

La realidad funda la verdad, es la que da verdad a la intelección al estar actualizada en ella. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad. La realidad “verdadea” en la intelección (ISIR, p. 231). La verdad es el momento de la actualización de lo real en intelección sentiente, la realidad presente en intelección, la *ratificación* de la realidad, a la que Zubiri denomina “verdad real” (ISIR, p. 233).

Esta nueva noción de la verdad como verdad real se diferencia de las nociones tradicionales de la verdad como adecuación y correspondencia, porque la verdad real es sentiente y consiste en la actualización y ratificación de la realidad en la intelección. Con esta innovación analítica se pone de relieve que la verdad puede adoptar diversas formas: 1) la verdad real, que consiste en la ratificación de lo real en la intelección y 2) lo que Zubiri denomina “verdad dual”: en ella se sale de la cosa real hacia su concepto o hacia una afirmación (en el desarrollo del modo ulterior de intelección que es el logos), o hacia su razón. En su posterior análisis de la verdad dual Zubiri distingue tres formas de verdad dual: si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como autenticidad (*autenticando*); si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como

conformidad (*veridictando*); y si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como cumplimiento (*verificando*).

Pero la verdad real constituye el fundamento de la verdad dual, incluso es fundante de la posibilidad del error (que consiste en una “privación” de verdad); la verdad real, según el análisis zubiriano, no se contrapone al error, dado que toda aprehensión primaria de realidad es “ratificante” en su actualización de la realidad; por consiguiente, no admite la posibilidad del error (ISIR, p. 236). La intelección no es “neutra” respecto a la verdad y al error, sino que el acto de aprehensión intelectual envuelve verdad en la medida que envuelve realidad actualizada y tal verdad es la verdad real.

“En la aprehensión el contenido aprehendido es real” y “ratificado como tal constituye verdad real”, “no hay posibilidad de error”; por ejemplo, en el daltonismo, la captación del gris que ve el daltónico es tan real -¡tan verdad real!- como el rojo que ve el no daltónico y que consideramos normal. Esa actualidad de lo aprehendido contiene una serie de notas que pertenecen a lo aprehendido “en propio”, “de suyo”. Realidad es la formalidad del “de suyo” y la verdad real es este “de suyo” ratificado en la aprehensión.

Entonces, ¿dónde empieza a torcerse el asunto, hacia la no-verdad y el error? El error sólo es posible al salirse de la actualidad de lo aprehendido “en” la aprehensión, al lanzarse a una intelección dual allende la aprehensión. Es en lo real “allende la aprehensión” donde es posible que se “deforme” la cosa, sólo en los “fenómenos de dualidad” allende la aprehensión, saliendo de lo aprehendido; pero esto no obsta para que lo aprehendido sea real “en” la aprehensión y con su ratificación funde la verdad real. En la verdad real es la realidad la que “está verdadeando en la inteligencia” (ISIR, p. 239), dando su verdad a la intelección.

La deformación en los “fenómenos de dualidad” es posible por una “actuación” que va más allá de la aprehensión primordial de realidad, que es el modo primario de intelección. Como la verdad real es la ratificación de la realidad en la impresión de realidad, Zubiri recuerda que en el capítulo II su análisis ha explicitado que toda impresión tiene tres momentos: afección, alteridad (contenido y formalidad) y fuerza de imposición, para considerar en este específico contexto del análisis de la verdad real que la “ratificación” es “la fuerza de imposición de la impresión de realidad”, “la fuerza de la realidad en la intelección” (ISIR, p. 241). Como la actualización y ratificación se dan en una intelección impresiva “la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad” y por eso nos

sentimos “arrastrados” a “ulteriores intelecciones”, y es ahí, en el ámbito de las fuerzas que concurren en los “fenómenos de dualidad” intelectual, donde emerge la no-verdad y el error, posibilitando la posverdad y la mentira.

En el hecho de estar poseídos por la verdad como un elemento constitutivo de la vida intelectual se encuentra un aspecto del sentido práctico de la verdad. Se trata, según Zubiri (HVER), de la verdad como poder, aquella en que acontece el arrastre por la verdad, de la que está poseída la inteligencia. Esta noción de la verdad entraría a formar parte de una nueva "filosofía del poder", a la que remite el propio Zubiri (1984). El poder consiste en dominar y "ser más", en apoderamiento, y acontece ligándonos, en una experiencia del poder de lo real, de la realidad como poder. Lo que ocurre es que, según Zubiri, en esta experiencia fundamental se nos revela "el enigma del poder de lo real", provocando un inquietante problematismo vital. Es aquí donde entra en juego la voluntad de verdad real en versión zubiriana, una experiencia de búsqueda de fundamento, por enigmático que sea. Más allá de todo sentido nihilista, el hombre "vive henchido de realidad" (HVER, p. 38).

La verdad tiene en su raíz un sentido práctico. De hecho, Zubiri en sus cursos universitarios de 1931-32 (editados al cuidado de Manuel Mazón) considera que el fenómeno de la verdad acontece en el *êthos*, entendido como la manera última y radical que el hombre tiene de existir en el universo (CU1). De ahí que la verdad del *lógos* esté fundada en un *êthos*, en una "actitud ética", y dependa de la manera que el hombre tiene “de *enfrentarse* con el universo”. En definitiva, el problema de la verdad es una cuestión vital y, por tanto, la verdad está en intrínseca relación con los modos de vida. Por tanto, se comprende que la voluntad de verdad real forme parte de la vida personal, para soportar la vida en este mundo y optar a la figura de nuestro ser. Es un problema personal, de mi realidad personal. Aquí la verdad adquiere, a mi juicio, un sentido práctico-vital. Recordemos que ya Ortega consideraba al hombre como un animal "verdávoro".

Este sentido práctico de la verdad es el que, a mi juicio, entiende Juan Nicolás (2000) como la "dimensión antropológica de la verdad real" a partir del análisis existencial heideggeriano y del análisis formal de la facticidad en Zubiri. La peculiar perspectiva noológica que aporta Zubiri descubre la noergia que hay en el fondo de la verdad real como el nivel fundamental desde donde se determina la configuración del modo de ser de la realidad humana, porque es la verdad real la que nos tiene poseídos.

Para comprender el sentido práctico de la verdad es conveniente revitalizar las fuentes culturales de los modos de comprender y vivir el significado de la verdad, descubrir que, en último término, la verdad depende de la libertad y de la confianza. Pues el modo práctico de entender la verdad está conectado con una concepción experiencial de la razón y con la intrínseca conexión de la verdad y la libertad (Conill, 2009b).

Un primer modo de atender a las fuentes culturales es acudir a la etimología del término “verdad”. Así, en el Apéndice 8 de *Inteligencia sentiente*, Zubiri recupera un texto de *Naturaleza, Historia, Dios* y otro de *Sobre la esencia* para mostrar desde el punto de vista lingüístico el plural significado de la verdad y por esta vía presentar las tres dimensiones de lo que ha considerado en su análisis noológico de la intelección sentiente como “verdad real”. En primer lugar, en el mundo griego la “*a-létheia*” se ha solido entender como descubrimiento y patentización, aun cuando no sea éste el sentido primario, según señala Zubiri, sino que más bien tendría que ver con el fenómeno del “sin olvido” (no-olvido) y del recuerdo. En segundo lugar, en el latín, el celta y el germánico se encuentra la raíz “*uero*”, que lleva a “*se-verus*” y significa “estricto” “serio”, la propiedad de algo que merece confianza y seguridad, en que se puede “confiar alegremente” (y de ahí el sentido de *heorté* como “fiesta”); según Zubiri, el mismo proceso semántico se da en las lenguas semíticas: en hebreo, *aman*, “ser de fiar”, en hiphil “confiar”, dio *emunah*, “fidelidad”, firmeza, *amén* “verdaderamente, así sea”, *emeth* “fidelidad, verdad”, en akkadio *ammatu* “fundamento firme” y tal vez *emtu* (Amarna) “verdad”. En tercer lugar, el griego y el indoiranio parten de la raíz *es-* “ser”, así *sátya-*, *haithya* “lo que es realmente, lo verdadero”; la verdad es la propiedad de ser real y la misma raíz da lugar al verbo *etázo* “verificar” y *estó* “sustancia”, “*ousía*” (ISIR, p. 244). Desde el punto de vista lingüístico, en la idea de verdad quedan articuladas tres dimensiones, cuyo esclarecimiento es un asunto central de la filosofía: la realidad (*es-*), la seguridad (*uer*) y la patencia (*la-dh*); según Zubiri, estos datos lingüísticos ilustran un problema filosófico: la unidad de las tres dimensiones que constituyen la “verdad real” en su noología (ISIR, p. 244-45).

Según el análisis noológico y las consideraciones pertinentes en el “Apéndice”, la verdad real, es decir, la ratificación de la realidad en la intelección tiene tres modos: manifestación, firmeza y constatación. De ahí la tendencia humana a la aventura intelectual, a la búsqueda de certezas y seguridades, a la búsqueda de constataciones recortando posibilidades con precisión. El hombre se mueve intelectivamente con diversas preferencias y pretensiones, según se atenga predominantemente a alguno de

esos modos de ratificar y verdaderar, pues todo proceder siguiendo una preferencia se produce a costa de dejar de lado otra preferencia. Ese predominio de una preferencia sobre las otras en la intelección matiza la “actitud intelectual” (ISIR, p. 246).

Este sentido ampliado de la verdad -su carácter experiencial, práctico y hasta liberador- aparece ya en el pensamiento hebreo, allí donde la verdad se vive como relación personal e histórica de confianza y de fidelidad. Pero también en el ámbito griego encontramos peculiares contribuciones a la dimensión experiencial del pensamiento y a una noción práctica de la verdad, si no se reduce el *lógos* de un modo intelectualista y logicista. Pues la verdad se experimenta en la interrelación vital y se realiza en la práctica vital, dado que consiste en un dinamismo verdadeador (*aletheúein*). Tanto en la versión dinámica de la *alétheia* griega como en los hebreos *amén* y *'emunah* (confianza y fidelidad) la cuestión de la verdad remite a una disposición activa fundada en la libertad. No se refiere sólo a algo que se dice, sino que se hace y acontece en el *éthos*, es un quehacer y está por venir. Afecta a la vida entera y por eso tiene virtualidades liberadoras, incluso salvadoras en el horizonte filosófico y religioso.

Precisamente, en el horizonte bíblico, lo primordial son los modos de la existencia personal y la principal cuestión es con quién puedo contar en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Es lo que significa "*amán*" y de ahí proviene "*'emunah*" (firmeza, seguridad). En esa línea se entiende la verdad como fidelidad, cumplimiento de la promesa, veracidad. La verdad tiene que ver con una promesa de futuro. "La verdad (...) [es] algo que acontece" (Soden, 1927; SPFOE, p. 57). No es algo que se dice, sino algo que se hace y se abre al porvenir. Su órgano no es el *lógos* como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en un futuro, "por eso se percibe en confianza, en esperanza".

En el horizonte del Dios vivo de la Biblia, que cumple lo que promete, la verdad no es meramente el atributo de una operación mental, sino algo que "afecta a la existencia entera". De lo que se trata ahora es de vivir en verdad, porque viviendo en verdad llega el hombre a ser plenamente dueño de sí, libre: "la verdad os hará libres". Vivir en la verdad es un *nuevo modo de vida* según el espíritu. Es la forma suprema de existencia humana, en la que la verdad está unida al espíritu y a la libertad (SPFOE, p. 57).

Como señala Zubiri remitiendo al "*scio me vivere*" de San Agustín, sé que vivo, que estoy buscando la verdad, porque vivir, ser hombre, significa buscar la verdad, una verdad que es "liberación", un “verdadar” que nos hace libres. De ahí que Zubiri recuerde las famosas

palabras de San Agustín: "*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas*" (SPFOE, p. 57). Probablemente sea esta una visión que haya inspirado e impulsado la radicación de la verdad práctica en la intimidad, que también descubrimos en Zubiri.

Así pues, no hay una solución "lógica" al problema de la verdad, que más bien se sitúa en el problemático espesor de la vida, en un mundo de perspectivas y de interpretaciones. Lo cual no implica necesariamente renunciar a la verdad, que constituye una necesidad humana en el orden de las fuerzas que integran el ámbito del poder en la vida humana y que se dilucida en último término en el ámbito más "serio" ("*se-verus*": verdadero) de la vida, el de la intimidad.

3. La posible verdad de la posverdad: la verdad tropológica

La posverdad no puede sustituir totalmente a la verdad. No hay auténtica vida humana en el reino de la posverdad. Como apuntó Ellacuría, "con la muerte de la verdad muere también el hombre" (HVER, p. 189). Por eso, hay que intentar entender el posible trasfondo de la noción de verdad que está en juego en los entresijos de los discursos en favor de la posverdad. Y para abordar esta cuestión tendremos en cuenta la perspectiva zubiriana combinada con la nietzscheana.

En principio, la hermeneutización del pensamiento no implica necesariamente la renuncia a la noción de realidad. Incluso el enfoque genealógico de procedencia nietzscheana es articulable con un trasfondo noológico al estilo zubiriano en la cuestión de la verdad. Pues la tropología no está necesariamente reñida con la noología, ni en el sentido orteguiano ni en el zubiriano, de tal manera que podría recuperarse un cierto sentido tropológico de la verdad.

Empecemos percatándonos de que el hombre, además de inteligir, concibe, razona, juzga, forja teorías, rectifica y yerra. Pero ¿en qué yerra? No en que haya o no realidad, sino en el "cómo" es la realidad. Ahora bien, aquí ya no se trata de inteligir, sino de "*comprender*". Pues el hombre se halla siempre "atenido" a la realidad y "henchido de realidad": "por muy nihilista que sea declare, el hombre vive henchido de realidad", puesto que en todos los actos que ejecuta va siempre envuelto un momento de realidad, que es lo que les confiere su carácter específicamente humano desde el trasfondo de la intimidad. Es aquí, en la intimidad, donde se da y se siente la forma radical de la intelección de la verdad real acerca de uno

mismo, en la medida en que soy una realidad que se comporta respecto de sí mismo como realidad. Y este momento de realidad tan peculiarmente humano va envuelto en todos los actos humanos, también en los actos de voluntad (HVER, p. 39), también cuando se pretende negar la verdad en la deriva que representa la posverdad.

Pero para comprender, el hombre se siente lanzado a un ulterior dinamismo intelectual, a una “búsqueda interminable”, una auténtica aventura, sin saber a ciencia cierta “hacia dónde” va. Y esta nueva forma de inteligir en la ulterior actividad intelectual que es el comprender tiene también su forma de verdad: actualización “en búsqueda”, en “tensión” y “tanteo”, abriendo caminos a través de rodeos y circunloquios. Por eso la intelección comprensora tiene también carácter “discursivo” y constituye un “inteligir en libertad” a través de la elección de “esbozos” en el ámbito de la “razón” (HVER, p. 74).

La elección de estos esbozos racionales sirve para forjar posibilidades de pensamiento con las que comprender lo que son las cosas (HVER, p. 81). La inteligencia nos fuerza a pensar, a vivir pensando -esbozando- posibilidades desde cada situación vital y de ahí surgen sus ineludibles limitaciones. Pues toda comprensión depende del “sistema de posibilidades” que se han esbozado para entender las cosas. No es lo mismo comprender desde la perspectiva científica, que desde la filosófica o la vital. Se trata de diferentes aspectos o de niveles de comprensión distintos. Además, toda verdad de razón es “histórica”. No se trata de una mera actualización de una potencialidad, sino que lo histórico tiene que ver con la innovación de posibilidades, dado que con las mismas potencias se pueden esbozar y alcanzar logros completamente diferentes.

Aquí entra en acción una nueva idea de la subjetividad humana, que es la del sujeto capaz de verdad en virtud del acto de inteligir y que se funda en la verdad real. Lo primario desde la inteligencia es la actualización propia de la verdad real. En ella el hombre se siente a sí mismo como realidad, al irse actualizando a sí mismo “en primera persona”, es decir, en las formas del “*me*”, el “*mi*” y el “*yo*”. Esta reactualización de lo propio a partir de su forma más radical en el “*me*” (me duele, me siento mal, me compro, etc.) en todos los actos de mi vida va conformando mi “intimidad”, aquello que primariamente es mi propia realidad sustantiva. En ella tengo la “vivencia” de “la verdad real de mi realidad propia” (HVER, p. 115), por la que me oriento en el campo de la vida y en la que se sustenta el modo reflexivo de comportarme conmigo mismo, es decir, la “reflexividad” humana (HVER, p. 117), la capacidad de pensarse a sí mismo. Ciertamente, hay diversos modos de aprehender sentientemente la realidad, pero el modo de aprehender la propia corporalidad es la

“cenestesia” (HVER, pp. 121-122). En último término, es en la verdad real donde tienen su fundamento la subjetualidad y la reflexividad.

En definitiva, según Zubiri, el hombre “no puede desentenderse de la verdad, sino que la verdad “constituye un ingrediente esencial de su propia realidad humana” (HVER, p. 139). Ahora bien, como en el apoderamiento del hombre por la verdad se produce una actualización “*en impresión*”, la verdad real no sólo actualiza la realidad, sino que “impresiona” al sujeto corporalmente en su intimidad, “afecta” al sujeto, produce una “impresión de verdad”. Sin embargo, esta impresión de verdad es accesible a cualquier inteligencia que entienda aquello de que se trate, “a cualquier otra inteligencia, puesta en condiciones debidas”, que también lo entendería. A esto se debe que la verdad adquiera un carácter “*público*” y que Zubiri remita también a la dimensión de “publicidad” que tiene la verdad, lo cual significa que la verdad es “de suyo e intrínsecamente capaz de ser entendida por muchos” (HVER, pp. 141-142). Por tanto, lo que se quiere decir es que “la forma primaria y radical como las inteligencias se encuentran” no es comunicándose las opiniones, sino “encontrándose en la verdad que entienden” (HVER, p. 143). La intelección de la verdad va por delante de la comunicación.

De todos modos, si bien el ejercicio de la inteligencia es individual, el hombre en todos sus actos intelectivos está siempre “vertido a los demás” y afectado por un “intercambio” con los demás que convierte el carácter público de la realidad en “*realidad pública*”, es decir, “admitida por todas las inteligencias que están afectadas” (HVER, p. 144). Una de sus expresiones se encuentra en el lenguaje, un ámbito de “sentido” que domina y se apodera del mundo social. Este dominio de la realidad pública sobre el sujeto humano no es de carácter “causal”, sino que la “condición de dominio” que tiene aquí la realidad es lo que Zubiri denomina “*poder*” (*Macht*).

La posible verdad de la posverdad estaría caracterizada por el dinamismo tropológico de la intelección humana (Conill, 2016). Tanto Nietzsche como Zubiri se enfrentan al idealismo y al positivismo poniendo de relieve la función intelectual del dinamismo tropológico, en el que concurren la “organización” psico-fisiológica del cuerpo humano y el originario dinamismo retórico del lenguaje.

Prestando atención a los sentidos y al desarrollo del cerebro en la unidad psico-física de la organización corporal humana cabe descubrir una tendencia a la comprensión e interpretación, como resultado de la fantasía creadora y de la invención conceptual

(*Begriffsdichtung*). La capacidad inventiva, creativa y poética, es la que sustenta los procesos que permiten conceptualizar y pensar. Aquí está el origen del carácter interpretativo del pensamiento (Nietzsche, 1978, § 22). De lo que se parte es de los sentidos dentro de la unidad psico-física del hombre y de la sensación inteligente como el “hecho fundamental”, mientras que todo lo demás es ya producto de construcciones mediatas y esquemas de interpretación.

El otro factor es el carácter tropológico del dinamismo formador del saber humano y del lenguaje, al que está vedado reproducir la esencia de las cosas; la génesis del lenguaje se sitúa en la fuerza figurativa, ya que todas las palabras son originariamente tropos, de los que destaca la metáfora. El lenguaje tiene un carácter originariamente figurado y, por tanto, es radicalmente incapaz de expresar adecuadamente la realidad. De ahí que haya que prestar especial atención al dinamismo tropológico para entender lo que pueda significar la verdad en estas condiciones. Tanto en Nietzsche como en Zubiri encontramos una crítica de la verdad como adecuación (ILG, pp. 319-327), en favor de una concepción tropológica. Al tomar “distancia” en el movimiento intelectual, nos movemos entre indicios, ambigüedades y predominancias, y elegimos por una “acción libre” (ILG, pp. 194 y 321). No se trata de representaciones de la realidad, sino de “enfoques” y esquemas, más o menos “justificados”, que indican, significan y apuntan, pero que jamás lograrán adecuarse a la realidad. En esta tarea “inacabable” de “aproximación”, en el dinamismo intelectual racional, las metáforas son un tipo de medida de las cosas y por ese medio la intelección nos da que pensar. Es más, según Zubiri, entre los modos de ser canon racional y de mensurar se encuentra la metáfora; puede haber una mensura metafórica, pues la metáfora concierne no sólo al contenido, sino sobre todo al modo de mensurar lo real de un modo “abierto” (IRAZ, p. 44; p. 59). Por tanto, en la intelección de lo real no logramos adecuarnos a la realidad, sino que en ella “resuena la voz de la realidad” (IRAZ, p. 100). Y como la razón se concreta en mentalidades produce sugerencias no sólo conceptuales sino también metafóricas y poéticas acordes a tales formas mentales (IRAZ, p. 154).

4. Conclusión

La posición en favor de la presunta posverdad vive siempre bajo el presupuesto, aunque sea implícito, de alguna forma de la verdad. Ocurre algo parecido en este caso a lo que pasa con la posmodernidad, que acaba siendo un sucedáneo parasitario de la modernidad. De un modo

semejante, la posverdad es parasitaria de la verdad, se sustenta en alguna o en varias de las formas de la verdad.

Además, la posverdad fomenta el uso instrumental de la razón y de las racionalidades. Los caracteres del fenómeno social de la posverdad, tal como se presenta en el mundo contemporáneo, son los propios del ejercicio de una racionalidad técnica, instrumental y estratégica, y supone un abandono de la auténtica racionalidad comunicativa, que conlleva intrínsecamente pretensiones de validez como la verdad y la veracidad. En cambio, la posverdad se suele definir entre otras cosas como una distorsión deliberada de la comunicación, que conlleva bulos, desinformación y falsedades. Es decir, es producto de un uso abusivo de la razón instrumental y estratégica en el ámbito de la comunicación, movida por el interés de dominación. No es, pues, un uso neutral de la razón, como a veces se quiere hacer creer debido a su mediación tecnológica, sino que se trata de un mecanismo cuyo ejercicio está cargado de una transvaloración del valor de la verdad. Y de ahí incluso su carácter ideológico.

El asunto de la verdad y la posverdad nos remite a la voluntad de verdad a partir de las pretensiones de validez, entre las que se encuentra la pretensión de verdad. La formación de la voluntad requiere cultivar la voluntad orientándola hacia la verdad. En el ámbito del pensamiento de Zubiri, lo decisivo es la voluntad de verdad (Gracia, 1986; Pintor-Ramos, 1994).

Y, en último término, la verdad descansa en la confianza. Recordemos la raíz hebrea del significado de la verdad como fianza y confianza. Sin esta dimensión de confianza no se puede vivir y mucho menos vivir bien. La verdad presupone esta dimensión, incluso en los otros modos de entender la verdad; la correspondencia o conformidad y la pretensión de adecuación del conocimiento requieren confiar en la propia capacidad y en la de los demás y en su interacción volitiva en dirección asintótica a la verdad como tarea inacabable e irrealizable.

5. Bibliografía

Aranguren, J.L: (1994). “El protestantismo y la moral”. En *Obras completas* (vol. II: pp. 23-157). Trotta.

- Conill, J. (1985). La noología de X. Zubiri. *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VIII, julio-diciembre, 345-369.
- Conill, J. (1986). La filosofía de la inteligencia de X. Zubiri. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 9/10, 127-138.
- Conill, J. (1992). La transformación de la fenomenología de Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica. En J. San Martín (Coord.), *Ortega y la Fenomenología* (pp. 297-312). UNED.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica*. Tecnos.
- Conill, J. (2009a). Facticidad, intelección, noergia. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36, 215-231.
- Conill, J. (2009b). Acerca de la verdad práctica. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 65, Supl., 975-991.
- Conill, J. (2016). ¿Verdad tropológica? En J.A. Nicolás y J. Grondin (Coords.). *Verdad, hermenéutica, adecuación* (pp. 177-194). Tecnos.
- Corominas, J. (2000). *Ética primera*. Desclée de Brouwer.
- Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad*. Labor.
- Gracia, D. (2008). El problema del fundamento. En J.A. Nicolás y R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (33-79). Herder.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real*. Triacastela.
- Nicolás, J. (2000). Noología y/o hermenéutica. En M. J. Frápolli y J. Nicolás (Eds.), *El valor de la verdad* (119-141). Comares.
- Nietzsche, F. (1978). *Más allá del bien y del mal*. Alianza, 4ª edición.
- Ortega y Gasset, J. (2007). Sistema de psicología. En *Obras completas* (vol. VII: pp. 427-534). Taurus.
- Pintor-Ramos, A. (1976-79). Zubiri y la fenomenología. *Realitas* III-IV, 389-565.
- Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido*. Universidad Pontificia.
- Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad*. Universidad Pontificia.
- Soden, H.F. von (1927). "Was ist Wahrheit?". Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982), *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2007). *Cursos universitarios. Volumen I*. Alianza Editorial.

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

RAÚL LINARES-PERALTA

Universidad de Granada

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 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.

⁸² 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.

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)⁸³, 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 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.

⁸³ 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).

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 abría 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 trascendental, 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)⁸⁴. Aquí radica la importancia fenomenológico-hermenéutica: explorar el *cómo de la experiencia* en la medida en que tenemos que habérselas 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 (existenciaros) 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*⁸⁵. La tarea que se 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 interpretativos⁸⁶ hasta la reducción o minimización de las posibilidades normativas de la interpretación⁸⁷. Estos logros hermenéuticos en diversas direcciones han motivado lecturas divergentes⁸⁸ acerca del carácter propio de la experiencia y sobre las posibilidades normativas de la interpretación.

⁸⁴ 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).

⁸⁵ 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 *interpretación* [*Auslegung*]. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él” (Heidegger, 2020, p. 167).

⁸⁶ 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).

⁸⁷ 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).

⁸⁸ Para Grondín, 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).

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 hermenéutica⁸⁹, dentro del giro hermenéutico hacia la facticidad, sostiene como uno de sus puntos de 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 entreverse 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 realidad⁹⁰ (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*.

⁸⁹ 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).

⁹⁰ 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).

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 posverdad⁹¹:

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 la realidad está mediado, de modo que el

⁹¹ 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 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.

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’⁹² la realidad distorsionada (los hechos alternativos) son una interpretación más (no hay *una* verdadera) que, paradójicamente, se defiende públicamente como verdad alternativa.⁹³

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 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

⁹² Término acuñado por M. Ferraris (2018) en alusión a quien practica o teoriza la posverdad.

⁹³ Es interesante esta situación paradójica que señala M. Ferraris en contraste con el posmodernismo: “si, 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).

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”⁹⁴) 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).

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

⁹⁴ El caso de Meillasoux 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)

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 antiguo⁹⁵, 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 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 epistemología⁹⁶. 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

⁹⁵ 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).

⁹⁶ 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).

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.

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)⁹⁷. 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 percibir las, del acto de aprehensión. Lo primero, a nivel estructural, es que tales cosas estén o no presentes 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

⁹⁷ 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).

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 Zubiri⁹⁸. 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 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

⁹⁸ 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).

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 imponen⁹⁹. 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. 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

⁹⁹ 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-ontogenético y comportamental.

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 defundamentadora 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.

CONTRA LA *POSVERDAD*. LA IDEA DE VERDAD EN LA FILOSOFÍA DE X. ZUBIRI

AGAINST THE POST-TRUTH. THE IDEA OF TRUTH IN ZUBIRI'S PHILOSOPHY

JESÚS RAMÍREZ VOSS

Consejería de Educación de Madrid

Resumen: El presente artículo muestra el concepto de verdad elaborado por el pensamiento de Zubiri en contraposición al imperante planteamiento del término *posverdad*. Enfrentamos la original propuesta de una verdad real a las nociones de falsedad, apariencia o bulo.

Palabras clave: Verdad, realidad, posverdad, lie. Zubiri. Inteligencia Sentiente

Abstract: This article attempts to show the concept of truth elaborated by Zubiri as opposed to the nowadays prevailing concept of *post-truth*. We confront the original proposal of a real truth with the notions of falsehood, appearance or hoax.

Keywords: Truth, reality, post-truth, lie. Zubiri. Inteligencia Sentiente.

“Si dices una verdad a medias te dirán que mientes dos veces”

Antonio Machado

1. Nuestra situación intelectual

A principios de los años cuarenta del siglo pasado, Xavier Zubiri escribió desde Barcelona un artículo titulado *Nuestra situación intelectual*. Aunque al comienzo se reconoce una positiva coyuntura del panorama filosófico de entonces, especialmente en lo que atañe al desarrollo de la ciencia, dada la “densidad y calidad de nuevos conocimientos científicos” (NHD, p. 29) y aunque Zubiri se muestra entusiasmado y orgulloso por estar viviendo esa etapa, enseguida advierte de un cierto aturdimiento, de un confuso estado de ánimo en todo aquel dedicado honestamente al trabajo académico, científico e intelectual. Ha

habido, al contrario, quien ha descrito aquella misma circunstancia como un erial o como un páramo. El pensador donostiarra daba cuenta, desde Barcelona, de que el papel y la función del filósofo no encontraban un lugar propio, pues “esta función se ha convertido en una especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen sobre lo que versaren” (NHD, p. 32), de manera que, ante tal aluvión de presuntas verdades se hacía preciso una criba, un riguroso tamiz; sin embargo, esta criba y ese tamiz no se llevaban a cabo mediante un examen cuidadoso, sino que, a juicio de Zubiri, la aceptación de unas verdades u otras se realizaba “por el presunto interés que ofrecen, interés que se torna pronto en una *utilidad* inmediata. La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad, y se tiende a eliminar el resto como simple *curiosidad*” (NHD, p. 32). Como sabemos, no se trataba de una reprobación al criterio de verdad del pragmatismo, sino de algo bien diferente.

Zubiri sostenía ya entonces que el fundamento filosófico de la verdad no residía, desde luego, en una posible utilidad de la misma, tampoco podía continuar siendo entendida como un acuerdo entre el intelecto y las cosas, ambos aspectos resultaban algo secundario o subsidiario pues, “hay una verdad radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas” (NHD, p. 47). En esta misma tesitura, casi simultáneamente, Heidegger había dado a la prensa *De la esencia de la verdad*, un breve ensayo de mediados de la década anterior que, siguiendo lo ya propuesto en *Ser y Tiempo*, el término verdad había abandonado igualmente su vinculación tradicional con la adecuación, con la conformidad judicativa, de manera que, el convencional concepto filosófico de verdad quedaba ahora vinculado de una forma originaria, tanto a la *existencia* en el mundo como a la *insistencia* del modo de ser del, así llamado *Dasein* (Heidegger, 2003, p. 229) y, en definitiva, con su propia libertad (Heidegger, 2009, p. 162). Ahora bien, ¿supone esto que habríamos de renunciar a la verdad del juicio? ¿resultan incompatibles esa verdad radical y primaria de la inteligencia con la proposición o juicio en la que se enuncie? Más aún, ¿supone que habríamos de dar por hecho la pérdida o la desaparición para siempre del tradicional concepto filosófico de verdad?

Ni Zubiri ni Heidegger alcanzaron nunca a pensar esto que, ya en nuestra propia y vertiginosa situación intelectual, hemos venido a denominar *posverdad*. Estoy convencido de que para ambos –y para algunos otros más, de Parménides de Elea a Edmund Husserl, de Aristóteles a H. G. Gadamer, --un pensador, un científico, un historiador, un jurista, no puede de ninguna de las maneras, si es honesto con su trabajo,

ser otra cosa que un severo intelectual ligado, enlazado radicalmente a la verdad. Dicho mucho mejor: “el hombre intelectual no es más que aquel que desarrolla radicalmente una posibilidad humana general: vivir para la verdad, hacia la verdad, de la verdad (García Baró, 2006, p. 9)”. Sin embargo, solo dos décadas después del artículo de Barcelona, en el año sesenta y seis, en la apertura de su curso dedicado al problema filosófico de la verdad, Zubiri lamenta que “pocas épocas en la historia habrán vivido la agresión a la verdad como la nuestra” (HVER, p. 12).

Pues bien, esta posibilidad humana de vivir para la verdad y de alcanzarla, ha sido desafiada, ha sido puesta en tela de juicio, recusada, desde que el ser humano comenzara a hablar y a caminar filosóficamente en el mundo, y está hoy, nuevamente, siendo puesta en entredicho, impugnada, rebatida (y no precisamente con argumentos científicos, racionales) una vez más en este nuestro tiempo. Y en ese mismo curso del año sesenta y seis, 1996, Zubiri reconocía a su audiencia que el ser humano no cuenta con ningún tipo de tendencia natural a la búsqueda de la verdad, dado que “muy raras veces en la vida y en la historia el hombre busca la verdad” (HVER, p. 13).

La falsedad, las medias verdades, la desinformación interesada, el engaño intencionado, el fraude, la falsificación han corrido parejos al empeño por asir alguna verdad a todo lo largo y anchuroso de la historia humana. Resulta fácil de recordar, por ejemplo, el libelo contra la Armada española en Cuba, la constante difamación llevada a cabo por W.R. Hearst en la prensa escrita norteamericana y que, finalmente, dio lugar a la guerra con Estados Unidos en el noventa y ocho, 1898. Lo novedoso en estas últimas décadas es que tanto la globalización como la aparición de las redes sociales han puesto bien a las claras el incremento y la expansión internacional de la desinformación, las noticias falsas, los bulos. Por ejemplo, desde Barcelona se nos dice que Cristóbal Colón se llamaba Joan Colom i Bertran, que provenía de una destacada familia oriunda de la capital catalana, que partió del puerto de Pals, situado en la provincia de Gerona acompañado de una tripulación en la que todos fueron igualmente nacidos en Cataluña pues, cantaron canciones en catalán durante su viaje hacia el Nuevo Mundo. El pintor, arquitecto e inventor florentino, Leonardo da Vinci resulta ahora que también era catalán, de Vinçà – localidad francesa, sin embargo—pues la montaña que aparece pintada en *La Gioconda* es el macizo de Monserrat, el relieve más conocido de Cataluña.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Amoros, A. (2022). Ruido de fondo. *Diario ABC*. Sábado, 23 de julio de 2022.

Un bulo es una afirmación distorsionada, voluntariamente manipulada, a buen seguro falsa, pero deliberadamente pensada para que sea aceptada, si no como una afirmación completamente verdadera, al menos como una declaración convincente o de algún modo creíble. No se trata solamente de que los medios de comunicación sean parciales, poco o nada objetivos ni neutrales; se trata del propósito estudiado, planeado y voluntario de publicar una deformada información. Lo que sucede hoy, en lo que atañe a nuestra situación intelectual, es que se ha venido abajo, se ha desguazado, todo auténtico valor de verdad, sea histórico, artístico, filosófico (tradicional u originario, da lo mismo) o incluso científico. Son muy variados los casos. En el ámbito de la ciencia podríamos recordar el conocido *escándalo Sokal*¹⁰¹: un profesor de Física en la universidad de Nueva York, quien publicó un sesudo y técnico artículo en el que afirmaba que la gravedad era el producto de un constructo social, de manera que si, consecuentemente, todos los seres humanos comenzáramos a comportarnos aceptando que la gravedad no existe, la fuerza que nos mantiene sujetos al suelo y que rige el movimiento de los planetas, sencillamente desaparecería. Fue el propio Alan Sokal quien reconoció que su disparatado artículo tenía como propósito poner de manifiesto la falta de rigor de las (así conocidas como) revistas científicas de impacto, junto con la anuencia o visto bueno de directores y editores con respecto a ciertas personalidades, aunque sin responsabilidad ni reticencia sobre su producción.

Todavía más, cuando se ha señalado hoy tal o cual bulo, tal o cual falsa afirmación resulta que ni se rechaza ni se desestima, sino que se da como sobreentendido y, sin emplear nuestra natural capacidad para discernir lo verdadero de lo falso, se acepta que se trata de un *hecho alternativo*, pues ya no importa vivir la verdad ni estar en lo cierto, sino vivir, en cambio, con la sensación o con el ingenuo, crédulo y simplón sentimiento de haber acertado. Al parecer, la expresión *hecho alternativo* tuvo su origen en las elecciones del dos mil seis a la presidencia de los Estados Unidos y fue empleada por la consejera de presidencia, K. Conway cuando se puso de manifiesto que había declarado sin rubor una afirmación falsa. De manera que, según lo declarado en su propia defensa, no había faltado a la verdad, sino que había expresado eso, un *hecho alternativo*. Y con respecto al término inglés *post-truth*, *posverdad*, tenemos que recordar que se hizo familiar una vez que apareció como acepción en los diccionarios de lengua inglesa para denotar aquella circunstancia en la que los hechos objetivos poseen una influencia menor o incluso

¹⁰¹ Terrasa, R (2022). La fábrica de las mentiras. *Diario El Mundo*. Domingo, 23 de octubre de 2022

ninguna influencia, frente a los sentimientos, las emociones o frente a los intereses y las particulares creencias de cada uno, o de cada grupo social. Todo ello pensado a la hora de conformar la opinión pública. Pues bien, así emplazados, ha sido Vattimo, entre otros, quien ha centrado filosóficamente el problema de la posverdad al señalar que en

la situación de nuestra cultura actual...todo deviene en juego de interpretaciones no desinteresadas, sino orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor [...] [y también] hoy se les permiten a los políticos y a la política muchas violaciones de la ética y, por tanto, también del deber de la verdad, sin que nadie se escandalice...Esta tolerancia, presente y aceptada desde siempre en la práctica política, pero considerada una excepción en la ética...hoy se acompaña del final de la idea de verdad en la filosofía, en las filosofías, es cierto que no en todas, pero sí en buena parte (Vattimo, 2010, p. 10).

Entre todas esas que no, Zubiri. Y vamos a verlo a continuación.

2. Una verdad radical y primaria

Unos pocos años antes del artículo escrito en Barcelona, Zubiri había publicado en la revista Cruz y Raya un brevísimo ensayo titulado *¿Qué es saber?* Aquí encontramos una original idea de verdad entendida como aquello *radical y primario* en las cosas, y cuyo opuesto sería la falsificación o la apariencia. Su idea era que “en una u otra forma, lo que llamamos *las cosas*, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan”, (NHD, p. 61) y así es por lo que podemos discernir la moneda de curso legal de su falsificación; podemos distinguir un vino de verdad de una copa de agua saturada de colorante alimenticio; podemos detectar *La alegría de vivir*;-- una obra maestra de Matisse--; de una de las decenas de falsificaciones que llevara a cabo el célebre Elmyr Hory, sobre esta pintura y este artista, de entre el millar que este extraordinario farsante llegó a vender (de otras obras y otros grandes pintores) haciendo pasar por un lienzo auténtico lo que no era sino una muy lograda reproducción del original, incluyendo, por supuesto, la falsificación de la firma del verdadero pintor.

Cuando queremos comprar moneda, beber una copa de vino, disfrutar de una obra de arte, hemos de conocer justamente aquello que hace de tales cosas lo que efectivamente son, lo que real y verdaderamente son; hemos de poder discernir lo verdadero de lo que no lo es, a pesar de que lo parezca. Zubiri escribe: “el hombre no está simplemente ante las cosas, sino que se mueve entre ellas, decidiendo en cada caso sobre lo que son. Merced

a esta experiencia... puede emitir un juicio o fallo acerca de ellas, se fía de las cosas y se confía a ellas. Esta decisión o “fallo” es un “hacer suyo” lo que las cosas son, “entregándose a ellas” (NHD, p. 64). De este modo, sólo cuando real y verdaderamente poseemos el dinero auténtico, el vino auténtico, el cuadro auténtico, nos damos cuenta de que todas esas cosas lo son, porque real y efectivamente poseen los rasgos que esencialmente constituyen cada una de todas esas cosas. Verdad es autenticidad. Ahora bien, Zubiri advierte de que darnos cuenta de todo eso no es tarea sencilla, requiere de una de-mostración, esto es, de la necesidad de que las cosas sean efectivamente como son y no de otra manera ni, mucho menos, del modo cómo cada cual siente, interpreta, le gustaría o le interesaría que fuesen; de-mostración no significa, aquí, ningún tipo de prueba lógica o matemática, sino del necesario porqué de las cosas. Y esto, es “problemático y difícil” (NHD, p. 67) ¿Por qué? Por dos razones: la primera es una cuestión de método y atañe a todo saber científico, se trate de un fenómeno físico, de un hecho histórico, etc.; la segunda razón es que, demostrar fehacientemente que a una cosa le corresponden tales o cuales rasgos, propiedades o caracteres no implica, sin embargo, que finalmente aceptemos o admitamos que, en efecto, es así que tales rasgos, propiedades o caracteres le corresponden. La de-mostración atañe a la cosa como tal, así como al juicio verdadero que expresamos acerca de ella, pero nada tiene que ver con nuestra adhesión a ese mismo juicio, a nuestra voluntad (sea libre o esté sesgada parcial o totalmente) para aceptarlo, negarlo o rechazarlo y por tanto, nuestra adhesión, o nuestro respaldo está claro que son algo ajeno y bien distinto tanto de la verdad del juicio como de la autenticidad de las cosas. Y esto ya lo dejó bien claro un jovencísimo Zubiri muchos años atrás:

todo juicio, por lo mismo que tiende a expresar una verdad, tiende a ser creído por un sujeto: si el juicio no es una adhesión, puede, en cambio, decirse que juicio es candidato perpetuo a una adhesión. Pero es innegable que, creído o no, lo que el juicio dice, esto es, la verdad radical y primaria que enuncia, es algo anterior a la adhesión e independiente de ella. Hay, pues, en el juicio el aspecto de ser verdadero o falso, y el aspecto de llegar a ser formulado y aceptado por un sujeto (PEES, p. 205).

O dicho, de otro modo: “objetivamente verdadero es aquello que es así por la cosa misma, no por mí ni por otro pensante, no alcanzada por razón de mis fuerzas o las de otro” (PEES, p. 31).

En nuestra situación intelectual, sometidos al poder de la posverdad no cabe una consideración objetiva de la verdad; al parecer, ya nadie verifica ni refuta; ya no caben verdades como templos, a nadie se le puede decir, bien a las claras, cuatro verdades, sino que todo deviene, por tanto, en una mala verdad. En nuestra sociedad pluralista, democrática y posmoderna, todo es interpretación, imagen, postureo y doblez, de manera que, según Vattimo: “la verdad no se encuentra, sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre” (Vattimo, 2010, p. 30). Pensar en una verdad auténtica, en una verdad clara y sin tergiversación, en una verdad primaria y radical de las cosas, ¿implicaría una forma de *fundamentalismo antidemocrático*? Una forma de pensar así la verdad, como la de Xavier Zubiri, vendría a ser, de nuevo, la recaída en “el minuto más engreído y engañoso de la historia de la humanidad”, tal y como dejó dicho el primero de todos los pregoneros de la posverdad, ósea, Friedrich Nietzsche. Una forma de pensar así, ¿implicaría una idea de verdad metafísica anterior a Nietzsche? ¿tenemos que seguir pensando con el autor de *Verdad y Mentira en sentido extramoral* que las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son? (Nietzsche, 1988, p. 9). A día de hoy, según parece ya ni siquiera tenemos que conformarnos con aquellas vetustas metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado ya tanto que, como si fueran monedas manoseadas, han perdido su efigie y ya no sirven como efectivo sino como grosero metal. Lo peor, y a diferencia de la situación intelectual en la que Nietzsche viviera, es que hoy por hoy, ya ni siquiera se evita o se rehúye del mentiroso, pues ha venido a dar lo mismo si la verdad proporciona unas ciertas condiciones favorables para la vida o si el rechazo a la verdad, la mentira, conlleva una serie de efectos perjudiciales y destructivos, también para la vida (Nietzsche, 1988, p. 6).

3. La nuda verdad

A partir de los años sesenta, instalado en su etapa de plena madurez intelectual y con respecto al problema filosófico de la verdad, Zubiri ha dejado establecido el concepto de *realidad verdadera*, así como el neologismo *verdadar*: “la verdad de que aquí se trata no es la verdad lógica, la conformidad del pensamiento con las cosas. Aquí, verdad no es conformidad sino algo más hondo: el fundamento de dicha conformidad” (SE62, p. 112). Un fundamento así no tiene que ver con la búsqueda de su causa o su principio racional sino “aquello que hace que haya verdad en la inteligencia”, o dicho técnica y

originalmente “lo que *verdadea* en la intelección” (SE62, p. 112). Su idea era que, las cosas reales adquieren una manera de presentarse a nuestra humana inteligencia, en tanto que *inteligencia sentiente*, como una mera actualización: “inteligir es un mero actualizar la cosa” (SE62, p. 113). De esta suerte, lo que hace que algo de lo que afirmamos sea o no algo verdadero es “la cosa misma en su índole propia”.

No se trata, de ninguna de las maneras, de un retorno al viejo realismo natural o ingenuo para el cual no cabe otra posibilidad más que, por ejemplo, que la sangre sea roja o que el azúcar sea dulce, o que sintamos refrescante un puñado de nieve, todo ello, por su misma naturaleza. Se trata, lejos de tales pasados realismos, de que la cosa, tal cual, actualizada, inteligida sentientemente, presenta un *carácter formal*, y a este carácter formal es a lo que Xavier Zubiri denomina *realidad*. Tampoco se trata de que la verdad y la realidad sean idénticas o corran paralelas, pues “realidad no es mero correlato de la verdad sino *fundamento* de esta, porque toda actualización lo es de realidad. La realidad es pues lo que da verdad a la intelección, es lo que *verdadea* en ella” (ILG, p. 255). Las cosas mismas, las cosas reales de las que habla Zubiri, son aquellas que quedan aprehendidas intelectivamente en su mero carácter de realidad. Por tanto, dicho muy someramente y con las mismas palabras de Zubiri: “sin cosa real no habría verdad, pero sin inteligencia, esto es, sin una aprehensión de dicha cosa real como real, lo que hay con esta cosa no *sería* verdad” (SE62, p. 116).

Como sabemos, caben modos distintos según los cuales nuestra inteligencia sentiente puede actualizar la cosa real: la aprehensión primordial de realidad, el lógos y la razón. Sin embargo, la primera, queda dicho, es la aprehensión en la cual, la cosa real queda ratificada como la cosa que efectivamente es. El resultado es que en esta aprehensión intelectual “no hay, ni puede haber, sino verdad real. La cosa real en cuanto inteligida tiene, pues, una verdad real”. (SE62, p. 119). A esta *verdad real*, también se la denomina “simple”, *simple verdad*. Y como es el modo primario de entender la verdad, podríamos añadir además que se trata de una *verdad fundamento*. Esta verdad real, simple y primera tiene su modo radical de presentación en la aprehensión primordial de lo real. En ella queda intelectivamente actualizada. Esta aprehensión sentiente es previa a todo lógos, es previa a toda forma o modo de afirmación por elemental o básica en que pudiésemos expresarla. Actualizar como real una cosa verdaderamente es lo que constituye la aprehensión primordial de realidad. Quizá por eso, sugiero que, a la *verdad real*, cabría denominarla junto con las determinaciones *simple* y *primera*, también *nuda verdad*. Esto

no sé si aparece en los textos de Zubiri como tal, pero sin duda casa con su filosofía. El carácter simple y fundante de la *verdad real* en la intelección, conlleva el hecho primario de que se limita a ratificar la presencia física de esa cosa real en la intelección, sin más. No somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene, por así decirlo, en sus manos. No poseemos la verdad real, sino que la verdad real nos tiene, por tanto, poseídos por la fuerza misma de la realidad (ISIR, p. 242). La *verdad real* es una fuerza que se nos impone, es como un poder que se apodera de cada forma y de cada uno de los modos que constituyen el *logos* y la *razón sentientes*.

En este ámbito intelectual, que muy someramente acabo de fijar, considero que es el término *contrarrealidad* el mejor modo de traducir *post-truth*, tal y como Javier Marías dejó apuntado en un artículo con el mismo título. Su planteamiento es el siguiente: “la posverdad...se da voluntariamente, en países con abundancia y variedad de información...si he apuntado la posibilidad de llamar al fenómeno contrarrealidad, es porque en las actitudes que han conducido al *Brexit* y al triunfo de Trump hay una negación tozuda de la realidad, para lo cual, desde luego, es preciso creerse antes las evidentes mentiras, a sabiendas de que lo son, y no creerse las verdades.” (Marías, 2018, p. 273) Y abundando todavía más, “el problema es que hay muchos individuos...dispuestos a creerse las mayores trolas, y si han de negar la realidad y la verdad, se niegan y ya está. Como si pudieran mantenerse a raya por arte de magia y por la fuerza de nuestra voluntad” (Marías, 2010, p. 275). Realidad frente a contrarrealidad, verdad real frente a posverdad. Este es, me parece a mí, el juego de conceptos donde arriesgar en el análisis filosófico desde el pensamiento de Zubiri.

4. Polivalencia en el orden de la verdad

Partamos de que en el acto *de aprehensión* somos capaces de sentir y de inteligir las cosas en cuanto reales y, por tanto, con su respectiva verdad real. De modo que todo lo que sentimos y todo lo que inteligimos principia en este acto, humanamente exclusivo, que Zubiri denomina *aprehensión primordial de realidad*. Este único acto de aprehensión no tiene carácter intencional, ni carácter teórico ni perceptivo, sino que es un hecho físico en el que Zubiri distingue tres momentos que conocemos bien: afección, alteridad y fuerza de imposición. Mediante la aprehensión primordial, la cosa real nos está presente directa e inmediatamente, de un modo unitario y pro-indiviso. La cosa real queda aprehendida en

y por sí misma. Ese modo de quedar es *la formalidad*. Todavía más: el acto de aprehensión viene dado, no porque nos demos cuenta de las cosas que tenemos enfrente, o alrededor, sino porque algo (el color verde del papel que tengo en la mesa, por ejemplo) me está presente, de modo que estoy aprehensivamente dándome cuenta de él. Este giro es decisivo. Ese *algo* es la cosa real (por el momento de formalidad) o también algo *de suyo*, empleando el término técnico de Zubiri. Y ese algo real, el verde del papel, o *de suyo*, resulta que es aprehendido por uno de los varios sentidos (once) que Zubiri tiene analizados minuciosamente (ISIR, p. 101).

Tenemos un papel verde encima de la mesa. Aprehendemos que la cosa real que me está presente [este papel] es verde, es liso, huele a nuevo, posee forma rectangular, delgada, insípida e insonora, es sólido. Todas estas notas se me presentan formalmente con su alteridad, su afección y su fuerza de imposición. No se trata de datos inmediatos de la conciencia. En Zubiri, se da el hecho físico de la intelección, del sentir intelectual, así como de lo que notamos, y que denomina una constelación de notas. Tampoco hay conciencia, sino actos de conciencia, en este caso el acto de la aprehensión. De cada una de esas notas que tengo aprehendidas, sólo puedo dar verdaderamente razón de ellas mediante palabras, que no son más que eso, palabras o, precisando un poco más, la representación gráfica de la palabra hablada; palabra de rey —si se me acepta esta forma coloquial— para garantizar la seguridad y la firmeza de que lo que tengo aprehendido y de lo que ahora estoy escribiendo es lo que real y efectivamente me está presente. Pero la *aprehensión* capta la cosa sin hacer juicio de ella, sin negar y sin afirmar nada. Sucede entonces que en la aprehensión primordial de realidad el contenido que se me presenta y la realidad formalizada están dados, según explica Zubiri, de un modo compacto, es la aprehensión compacta de realidad. Para acceder a la aprehensión, resulta imprescindible la lengua, la expresión con palabras de lo que tenemos captado, de manera que hará falta deshacer esa unión contenido/formalidad; hará falta fracturar lo que está trabado. Es el modo intelectual que Zubiri llama *logos sentiente*.

La aprehensión se hace locución, se hace acto de habla —Zubiri dice afirmación— en el campo de realidad. Y del mismo modo que acabamos de ver, nos encontramos con el anterior giro: no es tanto “yo afirmo” sino más bien lo contrario: se afirma lo real en mi intelección (ILG, p. 121). Afirmer consiste en ir de la cosa real aprehendida a enunciar lo que esa cosa es en realidad. Ahora bien, la afirmación “este papel es verde” es sólo una

entre otras muchas posibles. Para ello, pongamos a prueba lo que Xavier Zubiri ha denominado una *lógica de la Afirmación*.

De acuerdo con esta concepción de la lógica, “este papel es verde” habría de entenderse como una afirmación o juicio proposicional –si nos fijamos en su *forma*—; expresa la relación copulativa establecida entre el verde y el papel, expresa una convicción –si nos fijamos en las cualidades que la determinan, es decir, según los rasgos que nos arrastran a manifestar lo que esa cosa es en realidad. Esta convicción es sólo uno de los *modos de la afirmación*, a diferencia, por ejemplo, de la ambigüedad [este papel es verdeazulado] o de la duda [este papel es verde o es azul]. De esta afirmación, “este papel es verde”, además, se puede declarar que es verdadera, que es falsa o que se trata de algo, por ejemplo, indeterminado. Zubiri considera que a la hora de mostrar cuál es la verdad de un juicio cabe una *polivalencia direccional* (ILG, p. 277). Frente a la clásica bivalencia de la lógica veritativo funcional, encontramos que lo afirmado tiene muchas notas y muchos aspectos, de manera que se puede enunciar la cosa real aprehendida en muchas direcciones. Frente a la verdad real, en la que se aprehende lo real como de suyo, que se tiene o no se tiene, la verdad del logos sentiente es una verdad, no solo dual sino polivalente, lo cual “confiere a la afirmación una esencial cualidad en orden a la verdad” (ILG, p. 283). Todo lo que decimos, todo lo que nos parece que son las cosas cuando hablamos de ellas, es el resultado de lo que Zubiri denomina un *movimiento intelectual libremente forjado* (ILG, p. 283) que ha de enfrentarse con la realidad de algo ya aprendido como real, esto es, con la nuda verdad, con la verdad real. Esta libertad del movimiento intelectual, aquello que abierta y espontáneamente elegimos decir puede resultar, efectivamente, de una *positiva intelección* de lo real pues, en el orden a la verdad, hallamos una *rectitud* entre la cosa real y la afirmación. Zubiri lo llama *paridad*. Al contrario, sin esa misma positiva intelección, lo que resulta es, técnicamente un *disparate*. No hay, por tanto, paridad. Si del papel verde de la mesa afirmo: “este papel es ovíparo”, lo que digo, sencillamente, no es ninguna convicción, no es ninguna ambigüedad, ni siquiera se trataría de un *hecho alternativo*, sino lo que Zubiri denomina *enunciado sin paridad*, un *disparate* (ILG, p. 285). Seguidamente, podría decir que “este papel es incoloro”, entonces lo que afirmo es un *sinsentido*, pues lo que digo queda completamente desligado de las notas propias de la cosa real, papel y color. Finalmente, si lo que digo también es que “este papel es inextenso”, lo que genuinamente afirmo es un *contrasentido*. Por tanto, tenemos, en el orden de la verdad del logos sentiente una

polivalencia de afirmaciones: la paridad, el disparate, el sentido y el contrasentido. Todos ellos vendrían a manifestar eso que anteriormente hemos aceptado considerar, siguiendo a Javier Marías, *contrarrealidad*.

Nos encontramos en el campo de realidad. El campo es la organización de las distintas notas aprehendidas de la cosa real por su constitutiva respectividad. Ahora bien, sin poner en duda las extraordinarias posibilidades intelectivas del *logos sentiente*, no podemos olvidar que solo nos proporciona un mero parecer u opinión, pues cito a Zubiri “afirmar es siempre y sólo inteligir lo real en su aparecer” (ILG, p. 281). Pero el movimiento intelectual no acaba aquí, ni mucho menos. Necesitamos una intelección ulterior que, apoyado en lo aprehendido y en lo afirmado con el *logos* marche hacia el saber de lo que la cosa real [el verde de ese papel] es realmente. Se trata de la *razón sentiente*.

5. Una especie de secreción de verdades

De nuevo nos encontramos con un mismo giro: no se trata de que la razón se ponga a pensar en las cosas del mundo: son las cosas las que, en y por sí mismas, nos dan que pensar. Dicho de otro modo, son las cosas reales las que nos determinan, las que nos fuerzan a inteligir lo real allende el campo, en el mundo. Es lo que Zubiri llama la marcha de la razón (IRAZ, p. 25), y puede esquematizarse en tres pasos sucesivos: sistema de *referencia*, *esbozo* y *prueba*. El sistema de referencia lo da el campo. Con las diferentes formas y modos de la afirmación, el *logos* sugiere vías que la razón habrá de sondear al concretar su marcha intelectual hacia lo real en profundidad. Como el *logos sentiente*, la razón es *libre creación* y por eso justamente, hace real una vía entre muchas otras posibles. Pensemos, por ejemplo, en el siguiente grupo de afirmaciones: “el conocido como Cervantes se llamaba en realidad Joan Miguel Servent, era de Jijona. Escribió en catalán su obra “El Quixot”¹⁰²“.

Cada una de estas afirmaciones, como tales, habremos de considerarlas, en rigor, libre creación de la razón y, en consecuencia, podrían ser tomadas como lo que Zubiri denomina técnicamente *esbozo*. El esbozo es una construcción sugerida por algo realmente dado, un *podría ser* y por tanto algo constitutivamente histórico, es decir, constitutivamente provisional. El esbozo siempre puede ser mejorado o rectificado. En

¹⁰² Amoros, op.cit.

contra de lo tradicionalmente aceptado hasta ahora, desde el Institut Nova Història, se afirma que Miguel de Cervantes tuvo casa en Barcelona, aunque natural de Alicante, y desde allí escribió, siempre en catalán, una primera edición catalana del Quijote que, desafortunadamente, se habría perdido o se habría ocultado. Por el contrario, la verdad histórica que, hasta ahora, teníamos en consideración y documentalmente respaldada era que el así llamado, Cervantes, era natural de Alcalá de Henares, que su nombre era Miguel de Cervantes Saavedra y que fue el autor de la novela, escrita en español o castellano, popularmente conocida como *el Quijote*. Ahora bien, podría ser que la afirmación, “Miguel de Cervantes es jijonenco” sea verdadera. Tendríamos que considerar entonces qué cosa real se nos aparece en su campo y consiguientemente, qué autenticidad o qué rasgos fundamentales sostiene esta afirmación para fiarnos de ella, para confiar en ella, cómo se ha ratificado, cuál es su firmeza, cuál su solidez. Sin tener presentes ninguna de todas estas cosas, la afirmación “Miguel de Cervantes es jijonenco” habría de considerarse, en el ámbito del lógos sentiente como un juicio proposicional que, sin embargo, expresa una disparidad y sería, por tanto, una contrarrealidad entendida como disparate. ¿Por qué? Porque no contamos con una de-mostración. Lo mismo, con todas las demás afirmaciones de nuestro ejemplo.

El esbozo de la *razón sentiente*, además ha de ser probado, ha de estar sometido a la probación física de la realidad (cabén distintos tipos de pruebas, aunque la tradición ha privilegiado las lógico-demostrativas o las científico-técnicas) ¿Con qué prueba contamos para afirmar con verdad que Cervantes era de Jijona y que escribió el Quijote originariamente en catalán? ¿Cuál es su sistema de referencia? De momento, solamente contamos con el mero convencimiento personal del autor de esta afirmación. ¿Cuál es la verdad radical y primaria que nos permitiría discernir al auténtico Cervantes de un Cervantes falsificado?

La *razón sentiente*, a pesar de su carácter problemático y provisional es el cumplimiento último de la exigencia con que lo real ha sido aprehendido. Llegamos, por fin, a lo que Zubiri denomina *comprensión* o también *tercera actualización*, siendo la primera la aprehensión; y el logos/razón la segunda. ¿Qué distingue a esta tercera actualización intelectual? La respuesta de Zubiri viene expresada casi metafóricamente: la *absorción* del momento campal y mundanal en una unidad estructural, aquella que nos da la intelección de lo que la cosa real (en nuestro ejemplo primero, el verde), aprehendido como nota cromática de ese papel, resulta ser realmente, vale decir, en el mundo.

Consecuentemente, el verde real que me está presente en la aprehensión, que me fuerza a afirmarlo y a esbozarlo y comprobarlo, digo, además, tiene una estructura en propio, de suyo. Es lo que Zubiri señala como la estructura misma de lo real. ¿Cuál es esta estructura? La respuesta a esta pregunta es, justamente, la comprensión. *Comprender* es inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es. Comprendo, por tanto, cuando entiendo que la nota real *verde* es una longitud de onda que oscila entre los 495 y los 750 nanómetros. La nota de color de este papel que aprehensivamente me está presente, resulta que realmente consiste en ser esa longitud de onda precisamente cuantificada, medida. He dado con la estructuración misma según la cual este papel es verde. La comprensión consiste en estructuración interna. Esto, sin embargo, no sucede con la afirmación “Miguel de Cervantes es jijonenco”. No contamos con una ratificación de la verdad real que verifique en esta afirmación; no contamos con que la índole propia del nacimiento de Cervantes fuese realmente en la ciudad alicantina, no poseemos ni la solidez ni la constatación de esta realidad en esbozo, no contamos, por tanto, con ninguna verdad fundamento. Habríamos de concluir, provisionalmente, que la afirmación “Miguel de Cervantes nació en Jijona” es un *hecho alternativo*, una *posverdad* que en la filosofía de Zubiri habría de ser pensada como una falsificación, un disparate y, en definitiva, como una contrarrealidad incomprensible. Afirmar tal cosa, que Cervantes no era de Alcalá de Henares, sino natural de Jijona, no dejará de ser, por consiguiente, una negación tozuda de la realidad, por mucho que cientos o miles de personas la acepten, o muestren su incondicional adhesión a la misma. Acertaba Xavier Zubiri cuando advirtió, ya lo hemos visto, de que muy raras veces en la vida y en la historia el ser humano busca la verdad. La búsqueda de la verdad, de la verdadera realidad de las cosas resultó ser, sin duda ninguna, el rasgo intelectual de su trabajo.

6. Bibliografía

- García-Baró, M. (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (2000). *De la esencia de la verdad* (H. Cortés y A. Leyte, Eds.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Trotta.
- Márías, J. (2018). *Contrarrealidad. Cuando los tontos mandan. Narrativa Hispánica*. Editorial Alfaguara.

- Nicolás, J. A. (2004). Explorando la experiencia de la verdad. En J. J. Acero *et al.* (Eds.). *El legado de Gadamer* (pp. 153-170). Universidad de Granada.
- Nicolás, J.A. (2019). ¿Posverdad? No, gracias. En L. Flamarique y C. Carbonell (Eds.). *La posverdad o el dominio de lo trivial* (pp. 32-58). Editorial Encuentro.
- Nicolás, J. A. (2019). Posverdad: Cartografía de un fenómeno complejo. *Diálogo filosófico*, 35(105), 302-340.
- Nietzsche, F. (1988). *Verdad y Mentira en sentido extramoral* (E. Fernández y E. López Castellón, Trads.). Grupo Editorial Marte.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad* (M. T. D'Meza, Trad.). Editorial Gedisa.
- Zubiri, X. (1995). *Primeros Escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

POST-TRUTH IN WAR CONTEXTS

JUAN-ANTONIO NICOLÁS

ALBERT JULIÁ ESPASES

Universidad de Granada

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es analizar el funcionamiento de la verdad en situaciones de conflicto bélico, centrándonos, concretamente, en las consecuencias resultantes del fenómeno de la posverdad. En primer lugar, se analiza el impacto del desarrollo tecnológico en los conflictos armados y el papel de la mentira en ellos. A continuación se realiza una descripción y valoración crítica del modelo de racionalidad estratégica, predominante en los enfrentamientos militares. Y a raíz de ello se señalan las características propias de la concepción de la verdad en este contexto extremo y la importancia del uso de la mentira como arma de guerra. Por último, se señalan los límites generales que el derecho internacional humanitario (DIH) impone al uso de la mentira y las repercusiones que la influencia de la posverdad tiene en el campo de la teoría militar, con nociones como guerra híbrida o guerra cognitiva.

Palabras clave: posverdad, guerra, guerra híbrida, verdad práctica, derecho internacional humanitario, K.O. Apel, X. Zubiri

Abstract

The main objective of this work is to analyze the functioning of the truth in situations of war, focusing specifically on the consequences resulting from the phenomenon of post-truth. In the first place, the impact of technological development on armed conflicts and the role of lies in them are analyzed. Next, a description and critical assessment of the model of strategic rationality, predominant in military confrontations, is carried out. And as a result of this, the characteristics of the conception of truth in this extreme context and the importance of the use of lies as a weapon of war are pointed out. Finally, the general limits that international humanitarian law (IHL) imposes on the use of lies and the repercussions that the influence of post-truth has in the field of military theory, with notions such as hybrid warfare or cognitive warfare, are pointed out.

Key Words: post truth, war, hybrid warfare, practical truth, international humanitarian law, K.O. Apel, X. Zubiri

¹⁰³ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación "Posverdad a debate: reconstrucción social tras la pandemia. Análisis multidisciplinar, valoración crítica y alternativas" (P20_00703) financiado por **la Junta de Andalucía**.

1. Introducción

Se aborda en este trabajo un hecho que desgraciadamente es de rigurosa actualidad: la guerra. Pero los enfrentamientos bélicos no son solamente un hecho de actualidad, sino que han acompañado a la humanidad desde sus inicios, y las modalidades de enfrentamientos y su ejecución ha ido evolucionando con la historia misma del ser humano. Se trata de un hecho que dado su carácter multifacético ha sido analizado, valorado y discutido desde muy diversos puntos de vista. Se han analizado sus aspectos militares, económicos, geopolíticos, sociales, culturales, vitales, etc. Se han formulado teorías de muy diversa orientación, desde las que justifican la guerra en determinados casos hasta las que la rechazan en cualquier situación. Se ha ido elaborando una doctrina militar sobre táctica y estrategia de la guerra desde dentro de uno de sus sujetos directos como son los ejércitos; y se ha elaborado también una doctrina ético-jurídica por parte del otro gran sujeto de la guerra que es la sociedad que la padece. Tanto una como otra doctrina tienen carácter histórico y por tanto van evolucionando y adaptándose a las circunstancias concretas en que cada enfrentamiento tiene lugar. Abordaremos aquí los conflictos bélicos en su concepción actual, en la que la tecnología militar tiene un papel decisivo, el soldado ha transformado su participación, la informática ha adquirido una relevancia que puede ser determinante, los medios de difusión también se han incorporado como un ingrediente más de los conflictos armados y su control se ha convertido en un arma con alta capacidad de influencia en la resolución de las guerras.

En este contexto el objetivo de este trabajo es analizar un aspecto que no ha sido muy atendido en los análisis y discusiones sobre los enfrentamientos bélicos: cómo funciona la verdad en los contextos de guerra. En estas situaciones excepcionales la verdad también tiene un modo propio de estar presente. Y en el momento actual ese modo particular de presencia de la verdad en los sujetos y los discursos sobre la guerra está directamente relacionado con el novedoso fenómeno de la posverdad.

En la llamada “era de la posverdad” se ha producido una cierta descapitalización del valor de la verdad, ligada sin duda al desarrollo y generalización de las tecnologías de la información. Esto no significa que ésta sea la causa de la transformación del valor de la verdad, pero sí parece claro que sin este espectacular desarrollo no hubiera sido posible el fenómeno posverdad. Indagaremos aquí como esta afección de la verdad se ha reflejado también en el nuevo escenario de los contextos de conflictos militares. La guerra entre

Rusia y Ucrania es la primera que tiene lugar en esta “era de la posverdad”, por lo que servirá de referencia para nuestras reflexiones.

En los últimos años, el término «posverdad» ha ido ganando una gran presencia en los medios de comunicación tradicionales, redes sociales, noticias y publicaciones académicas especializadas. Su fuerte irrupción ha generado efectos dispares. Se trata de un fenómeno novedoso y polémico, por lo que todavía resta la tarea de analizar y delimitar su alcance, límites y profundidad. Es patente, sin embargo, la preocupación despertada entre los analistas que reconocen una grave amenaza al valor de la verdad como marca de nuestro momento actual (McIntyre, 2018, p. 36 & D’Ancona, 2019, p. 12).

Así pues, la posverdad refiere fundamentalmente a algo que le ocurre a la verdad en nuestros días. Ello nos sitúa de lleno en ámbitos propios de la filosofía (como la lógica o la teoría del conocimiento), aunque, primariamente, estamos tratando con un problema complejo y transversal. La posverdad afecta a múltiples dimensiones de la realidad que guardan correspondencia, a su vez, con una serie de dimensiones del saber. Se distinguen hasta nueve disciplinas donde la aparición de la posverdad ha suscitado cuestiones sustantivas: psicología, historia, comunicación, derecho, economía, tecnología, política, filosofía y pedagogía (Nicolás, 2019b). Así, estamos ante un objeto constituido por múltiples dimensiones cuyo análisis ha de llevarse a cabo de un modo específico, procurando no reducir unas a otras. En consecuencia, resulta necesario para su estudio la colaboración de profesionales de distintos ámbitos (lo cual supera con creces las pretensiones de este trabajo). Aquí nos centraremos exclusivamente en las interferencias que ha producido en el campo de la guerra. Nuestra tesis es clara: la posverdad tiene actualmente una especial relevancia y un perfil específico en situaciones de guerra. Las mentiras y/o distorsiones que implica la actitud posverdadera se han convertido en un instrumento especialmente valioso para la racionalidad estratégica que rige los conflictos militares.

De entrada conviene hacer una mínima delimitación de la noción de posverdad para distinguirla de error, mentira, equivocación, falsedad, distorsión, etc. (Nicolás, 2019a). Para ello, debemos situarnos en la dimensión psicológica de los individuos. Solo podemos calificar a alguien de mentiroso cuando se da la conjunción de dos factores. Por un lado, la expresión mediante palabras u otros signos algo contrario a aquello considerado como verdadero. Por otro lado, el propósito de engañar (Agustín de Hipona, 1954, p. 533). De este modo, no mentiría una persona cuando afirma algo erróneo, pero que considera

cierto. Tampoco estaría mintiendo si se equivoca en la elección de las palabras apropiadas para comunicar un determinado mensaje o si se expresa en tono irónico.

Con una definición tan amplia como la anterior, parece clara la existencia de muchos tipos de mentiras. Algunas tan solo buscan un beneficio para uno mismo, mientras que otras tan solo persiguen el mero placer de mentir. Existen mentiras dañinas sin ningún provecho para nadie que sólo pretenden perjudicar a alguien en particular, y tampoco podemos olvidarnos de aquellas más honestas cuyo objetivo es evitar el agravio o la lesión de alguien inocente (Agustín de Hipona, 1954, p. 535). De este modo, la mentira puede perseguir un amplio abanico de metas. Dentro de esta diversidad de fines posibles para la mentira, es especialmente relevante para el campo de la guerra uno concreto: la desinformación. Esta queda definida por la comisión de la UE como “la información verificablemente falsa o engañosa que se crea, presenta y divulga con fines lucrativos o para inducir a error deliberadamente a la población, y que puede causar un perjuicio público” (Hernández Escayola, 2022, p. 50). Desinformación sería todo el conjunto de informaciones falsas difundidas por los diversos medios dedicados a ello, mientras que posverdad en sentido estricto sería el subsuelo cognitivo de ideas que va generando ese manejo fraudulento de la información, que se traduce en supuestos de alcance general que se dan por válidos (verdaderos) sin más discusión ni crítica. Aunque todo ello está siempre referido a la esfera pública, la diferencia entre ambas es de carácter cualitativo, esto es, de nivel de racionalidad. La desinformación pertenece al nivel del tráfico de datos concretos; la posverdad pertenece al nivel de lo que ese tráfico va depurando como “mentalidad” hegemónica (Nicolás, 2023a).

2. La aparición de la posverdad: ambivalencia tecnológica y revitalización digital de la mentira

La palabra «posverdad» comenzó a popularizarse por su capacidad para captar la perturbación ante acontecimientos producidos el año 2016: el éxito de la administración Trump en las elecciones norteamericanas o el *Brexit*, momentos donde el uso de la mentira digitalmente mediada fue una estrategia central para condicionar sus resultados. Tras contrastar las ideas más repetidas por Donald Trump durante su campaña, la página web estadounidense *Politifact* dedicada al *fact-checking* concluyó que hasta en un 70 % de los casos estas eran falsas o engañosas (Politifact, 2016). El vehículo predilecto para expresar sus mentiras fue Twitter, hasta tal punto que comentaristas apellidaron a las

elecciones norteamericanas de 2016 como las “Twitter election” (Heller, 2016). En el caso del *Brexit*, conocidas son las promesas engañosas de los promotores de la salida de la Unión Europea. Entre ellas destaca, por su extravagancia, la polémica generada en redes por la financiación de toda una flota de autobuses que portaban consignas publicitarias como la siguiente: “*We send the EU 350 million a week, let’s fund our NHS instead*” (Foix, 2019). Al final, resultó que la cifra no era correcta al ser en bruto y no tener en cuenta los reembolsos recibidos por parte de Bruselas (Fresneda, 2016).

Muchos de los primeros análisis sobre la posverdad limitaron sus estudios a estos dos eventos políticos, llegando a catalogar su creciente popularidad como palabra en términos de una moda destinada a desvanecerse (Cruz, 2017). Sin embargo, el propio tiempo ha mostrado la necesidad de mantener la noción de «posverdad» para designar un cierto malestar cultural propio de nuestros días. Actualmente, la circulación pública de la verdad encuentra una importante amenaza estructural con la aparición del nuevo espacio informativo-digital. Las tecnologías de la información, como toda tecnología, es ambivalente en su uso.

El nacimiento de Internet y las redes sociales fue percibido por muchos como el establecimiento de un nuevo reino de la verdad, una nueva aldea global interconectada donde podría darse, finalmente, una expresión libre de opiniones sin la censura proveniente de intereses políticos o comerciales (Blatt, 2018, p. 91). Tal es una de las metas fundacionales con las que se presenta a sí mismo Twitter: ser una herramienta al servicio del debate público¹⁰⁴. Sin embargo, es necesario distinguir entre el uso ideal del espacio digital y el uso efectivo del mismo. A pesar de su gran número de beneficios y potencialidades, en la actualidad también opera como caldo de cultivo para la difusión de la mentira.

De este modo, con la palabra posverdad se expresa el diagnóstico de la actual crisis del valor de la circulación pública de la verdad, la cual aparece propiciada en buena parte por la conjunción de dos elementos, uno muy antiguo y otro reciente: la mentira y el nuevo espacio informativo-digital. Concretamente, uno de los orígenes fundamentales de la posverdad nos remite a toda una serie de ventajas adquiridas por el uso de la mentira en Internet y las redes sociales (Muñiz-Velázquez & Rivas Nieto & Delage, 2022, p. 21-22). He aquí algunas de ellas.

¹⁰⁴ Véase página web oficial de Twitter: <https://help.twitter.com/es/rules-and-policies/twitter-rules>

- 1) Gran facilidad para difundir la mentira en un formato creíble. Existen multitud de herramientas en Internet de fácil uso y aprendizaje que permiten enmascarar la información falseada con la apariencia de una noticia proveniente de una fuente rigurosa.
- 2) Gran velocidad de difusión de la mentira. Una vez compartida en Internet, esta puede alcanzar a innumerables personas en cuestión de pocos segundos.
- 3) Toda mentira puede aparentar fácilmente ser anónima. Una campaña de desinformación cuidadosamente desplegada en Internet es difícil de detectar entre la masa de millones de usuarios que expresan activamente su opinión. A pesar de ser posible, existen grandes dificultades para esclarecer cuestiones como su origen o intencionalidad.
- 4) Ubicuidad de la mentira. Se han desvanecido los límites de tiempo y espacio a la hora de difundirla. Cualquier noticia llega a prácticamente todo el planeta (espacio) de modo instantáneo (tiempo).

Todas estas nuevas posibilidades ofrecidas por el espacio digital permiten una de las principales amenazas actuales para el tránsito público de la verdad: el aumento sin parangón de informaciones falseadas con las que los individuos conviven en su día a día. Sin embargo, existe otra razón más básica para explicar su proliferación: la multiplicación de medios a través de los cuales accedemos a la información. Con el surgimiento de Internet y de otras herramientas como *blogs*, *wikis* y redes sociales se genera la *infodemia* actual, es decir, la sobreabundancia de información provocada por la suma de los medios *online* de comunicación a los medios tradicionales (Wanden-Berghe & Sanz Valero, 2021, p. 179-183). Al mismo tiempo, en palabras de Maurizio Ferraris, hoy asistimos también a una *revolución documедial*. Con esta expresión se refiere a la capacidad de cualquier persona, asociación, gobierno o partido político, para ejercer influencia en la sociedad a partir de la producción y difusión de documentos (entendidos de un modo amplio como textos, registros de vídeo, sonido o imagen) en la red (Ferraris, 2019, p. 15). Si bien esta revolución nos convierte a todos en un posible informante valioso, también nos transforma a todos, de igual modo, en un potencial peligro para la circulación pública de la verdad. En esta situación aparecen nuevas posibilidades de llegar a información valiosa, aunque el precio a pagar es el mayor número de mentiras con las que se nos bombardea.

No obstante, es insuficiente apelar a un crecimiento cuantitativo de las mentiras. Este cambio cuantitativo, por su carácter vertiginoso y exponencial, acaba transmutando en un cambio cualitativo que altera nuestra propia experiencia ante la mentira. El contacto cada vez más habitual con la misma acaba derivando en su banalización y normalización. El campo de la política es un perfecto ejemplo de este punto. Muchos políticos con frecuencia mienten sin tapujos (a veces en forma de medias verdades, de ocultación deliberada de información o de valoraciones conscientemente injustificables), y ello, ciertamente, no supone nada nuevo. Sin embargo, sí es novedosa y alarmante la tendencia actual a una indignación y respuesta social cada vez menor frente a la mentira. Mentir públicamente cada vez tiene menos riesgos y en general sigue manteniendo los mismos beneficios, por lo que, en consecuencia, también disminuye paulatinamente la necesidad psicológica y moral de ocultarla. Y de ahí se pasa a veces a la defensa pública de la irrelevancia del valor de verdad de la tesis o información sostenida (hechos alternativos, gestión extracontable, reconstrucción poshistórica...)

En el “subsuelo intelectual” generado por la actitud posverdadera, la mentira es cada vez más normalizada y despojada del carácter inmoral (y por tanto, irracional) que encierra (en la mayoría de casos) cuando alcanza la esfera pública. Como resultado, la tentación de obtener un beneficio político y/o económico de la difusión digital de la mentira es alta (tanto de forma directa, con la fabricación de bulos, como de un modo indirecto a partir de un aprovechamiento consciente de su esparcimiento por parte de terceros). Hoy ya está constatada su influencia en procesos como las elecciones presidenciales francesas de 2017 o los procesos electorales en México e Italia en 2018 (Velasco Molpeceres. & Pérez-Curiel, 2020, p. 67).

La Pandemia de la COVID-19 tuvo, como uno de sus pocos beneficios, mostrarnos hasta qué punto la mentira digitalizada se encuentra extendida globalmente como herramienta política. En este sentido, fue una constante durante su transcurso la difusión de cifras manipuladas en Internet sobre el número de víctimas o la gestión sanitaria, las cuales eran arrojadas por la oposición a los gobiernos (quienes eran, a su vez, acusados de llevar a cabo actos de censura) como una muestra de su falta de responsabilidad. El caso particular de Ecuador se encuentra perfectamente documentado a este respecto (Chavero & Intriago, 2021). Al mismo tiempo, representantes políticos de distintas latitudes tampoco dudaron en alimentar sus idearios nacionalistas y xenófobos. El blanco de sus objetivos fue habitualmente China al otorgar credibilidad (de un modo más o menos explícito) a teorías de la conspiración difundidas por redes sociales. Una de las más comunes es la que

considera al virus como un arma biológica creada y liberada por el Instituto de Virología de Wuhan (Knight, 2021). Nuestro propio país es una buena muestra. Sonado fue el caso del actual diputado en las cortes españolas por el partido Vox, Javier Ortega Smith. Mientras se encontraba confinado en su casa a causa de haber contraído el virus, compartía un vídeo casero donde aparecía el siguiente texto: “(mis) anticuerpos españoles luchan contra los malditos virus chinos, hasta derrotarlos” (El País, 2020). Por otro lado, políticos como Bolsonaro, Trump o Luca Zaia, tranquilizaban a su población instrumentalizando teorías negacionistas con una importante presencia en el debate digital. Según ellos, el problema no era el propio virus, sino la sobreintoxicación informativa relativa al mismo (Finchelstein, 2020).

Hasta aquí el marco en que se encuadra la reflexión sobre la posverdad en contextos bélicos. Veamos cómo se plantea la presencia y funcionamiento de la verdad y posverdad en estos escenarios, cuyo carácter es excepcional. Y veamos cómo también lo es la concepción y uso de estas nociones en situaciones de guerra.

3. La racionalidad estratégica en los conflictos militares

En primer lugar es necesario recordar la inexistencia de una discontinuidad tajante entre guerra y política. Clausewitz nos advirtió que la primera constituye una continuación del desarrollo de los intereses presentes en la segunda (Clausewitz, 2014, p. 668). De este modo, si en el ámbito de la política ordinaria (tanto nacional como internacional), los distintos gobiernos, partidos y distintos grupos no estatales (con intereses en ella) son cada vez más conscientes de la posibilidad de explotar la mentira digitalmente mediada para cumplir sus objetivos, también parece natural que sigan explorando sus beneficios durante un período de guerra.

Desde el punto de vista filosófico la dinámica de los conflictos armados representa el predominio de un determinado modo racionalidad estratégica. En ellos se ha descartado la vía del diálogo y la argumentación y se ha dado paso a la interacción violenta. Es la pura fuerza militar la que ha de decidir el resultado final de la discrepancia. Esto representa el fracaso de la racionalidad más específicamente humana que es la razón discursiva, que ciertamente contiene una dimensión estratégica, pero sometida a una dimensión argumentativa y una dimensión moral. Por muy frecuentemente que en la historia haya sucedido, la resolución de los conflictos mediante la violencia no deja de ser un fracaso social-político. Justamente en ese punto se distancia el ser humano de la selva salvaje.

En su análisis de la guerra del Kosovo, K.O. Apel es plenamente consciente del predominio que tiene la racionalidad estratégica durante la guerra. Desde su teoría de la racionalidad comunicativa, el ámbito de la comunicación interpersonal y pública es fuente de normatividad universal e incondicionada. Toda su teoría está elaborada como una reflexión pragmático-trascendental sobre el hecho intersubjetivo de la acción comunicativa. Apel persigue reconstruir las condiciones de posibilidad universales y necesarias (trascendentales) ya asumidas como válidas en el hecho de la acción comunicativa con éxito (esto es, cuando se establece efectivamente la comunicación honesta). Entre estas condiciones que tienen valor normativo en cuanto seres racionales se encuentran elementos de orden lógico, ontológico, epistemológico y moral. Permanecer en el marco de la argumentación dialógica significa mantener el nivel de la racionalidad humana. Evidentemente esa permanencia tiene lugar siempre en el marco de la libertad, y por tanto, en el ejercicio de esa misma libertad todo participante en el diálogo puede abandonarlo por otros tipos de interacción (por ejemplo, la violencia). Precisamente estamos analizando el hecho de que tanto en el ejercicio de la argumentación como en la justificación de su abandono cabe siempre introducir un elemento de distorsión de la lógica del diálogo como es la mentira, el engaño, las medias verdades, la falsedad, las insinuaciones engañosas, etc. Esto es, cabe siempre la actitud posverdadera.

En el plano de la resolución de conflictos morales y políticos, una acción comunicativa exitosa presupone, entre otras cosas, una pretensión de verdad por parte de los interlocutores. De igual modo, requiere un compromiso responsable por la resolución de las disputas y una voluntad efectiva de solucionarlas. Además, también implica la concurrencia de otros factores como la ausencia de negociaciones meramente estratégicas o la renuncia a usar la violencia (Apel, 2001, p. 31). Obviamente, estas condiciones difícilmente pueden darse íntegramente en la realidad. Sin embargo, estas actúan como ideas regulativas presupuestas como válidas por los participantes en toda acción comunicativa. El reto planteado por la teoría de la acción comunicativa se precisamente el de que los sujetos sean capaces de mantenerse en el nivel de racionalidad y moralidad propiamente humanos.

Ahora bien, Apel es plenamente consciente de la dificultad de su planteamiento, en cuanto que no es posible dar por sentado que en determinadas situaciones los individuos y grupos vayan a seguir entrar o a mantenerse honestamente en el marco de la racionalidad dialógica. En muchos casos las personas optarán simplemente por afrontar los conflictos

mediante el uso de la violencia o a través de negociaciones puramente estratégicas. Esto puede ocurrir especialmente cuando se es consciente de la superioridad militar. Alguien puede confiar plenamente en su fuerza física o bien desconfiar completamente de las intenciones del interlocutor en un posible intercambio dialógico (Apel, 2001, p. 31). El contexto de la guerra es un ejemplo límite de **ello**.

Durante un enfrentamiento militar, todas las condiciones necesarias para la acción comunicativa quedan neutralizadas. En tiempos de guerra se ha impuesto la racionalidad estratégica, que podría caracterizarse como la aplicación de la racionalidad técnico-instrumental (propia de la relación entre sujeto y objeto) al ámbito de las interacciones humanas (Apel, 1985, p. 3).

A diferencia de la racionalidad comunicativa, la racionalidad estratégica no se dirige al consenso y no presupone tampoco ningún tipo de pretensión de verdad. Su papel se limita a la evaluación y optimización de los medios necesarios para lograr un fin dado con anterioridad. Un fin que, en ningún momento, ella misma tematiza o cuestiona. Más bien, lo presupone en todas sus operaciones (Apel, 1985, p. 4). En el caso de la guerra, la racionalidad estratégica asume irreflexivamente (=irracionalmente) un objetivo claro: derrotar al adversario para explotar el poder que supone la victoria militar.

Tal y como ha sido expuesta, la teoría de Apel necesitaría ser complementada con alguna otra pieza intelectual que viniera a actuar sobre la voluntad. En este caso la voluntad de entrar y permanecer en el marco de la razón comunicativa en cuanto la más humanizante. La realidad no suele ser que haya dos posibilidades, o bien se actúa en términos de razón argumentativa o bien en el modo de razón estratégica. Lo habitual es que en las acciones humanas haya una mezcla de ambas, inclinándose hacia una u otra según las circunstancias percibidas como relevantes vayan aconsejando.

Siendo así, la debilidad experiencial señalada en el planteamiento de Apel (**Nicolás, Molina**, 2020a) puede abordarse profundizando en la estructura antropológica de la propia acción comunicativa. El conjunto de la acción humana viene condicionada por todo un cúmulo de circunstancias de carácter biográfico, cultural, ideológico, lingüístico, económico, emocional, psicológico, etc. **Todo esa** multitud de elementos que convergen en cada una de las acciones y decisiones humanas no se dejan ordenar y dominar por las convicciones teóricas, salvo que éstas se hayan asumido vitalmente, se hayan convertido en hábito, se hayan apropiado como modos de vida individual y colectiva propios.

Ha sido Xavier Zubiri quien ha abordado la concepción de la verdad teniendo en cuenta todo un sustrato de la acción lingüístico-comunicativa que recoge todo aquel conjunto de notas que la situación real ofrece. Con ello constituye un nivel de intelección originario en el que tiene lugar lo que él denomina “aprehensión primordial de realidad” (Zubiri, 1980, pp. 247-263). En este nivel pervive la “verdad real”, que representa la mera implantación en la realidad, fundamento preliminar de toda acción racional, incluida la lingüística. Todo lo que la intelección lingüístico-interpretativa es capaz de reconstruir (con la ayuda de la acción imaginativa) viene dado ya de antemano en la realidad, que se convierte así en el marco para una determinada versión de pensamiento crítico (Nicolás, 2009).

Zubiri aborda la teoría de la verdad desde un punto de vista antropológico en su obra *El hombre y la verdad*. Ahí afirma Zubiri: “La verdad es un ingrediente esencial del hombre, y todo intento (teórico o práctico) de aplastar la verdad sería en el fondo un intento (teórico y práctico) de aplastar al hombre (Zubiri, 1980, p. 164). Esto significa que la verdad no es un añadido al ser humano, sino que es algo constitutivo de su realidad. La verdad se puede degradar o descapitalizar, pero resurge de nuevo en virtud de ese carácter constitutivo de la realidad humana.

Esto es exactamente lo que ocurre con la actitud posverdadera, un proceso de degradación en el que la verdad pierde una de sus dimensiones esenciales, a saber, la de exhibir la realidad en la que de un modo u otro estamos ya siempre: “A toda verdad compete un aspecto de ser algo manifiesto (la manifestación de aquello que es verdadero). Y, naturalmente, entonces la manifestación se convierte en manifiesto y el manifiesto en propaganda. Y se prostituye la verdad en forma de propaganda, por decirse lo que se dice y no por ser verdad lo que se dice” (Zubiri, 1999, p. 12).

Siendo así, Zubiri afronta esta degradación de la verdad mediante la reconstrucción del “momento experiencial de la verdad” (Zubiri, 1999, p. 149) en el que vienen a converger aquello que la realidad da de sí y lo que el sujeto aporta en el hecho de la “actualización” intelectual (Conill, 2022). De este modo se constituye una “teoría experiencial de la verdad” en la que razón, sentimiento y voluntad se ponen un mismo marco intelectual. Con ello se ofrece una vía que puede complementar el planteamiento de Apel en aquello que muestra precisamente su menor potencialidad (Nicolás, 2020b).

La tarea que de aquí se deriva, frente al fenómeno posverdad, es poner en valor esa “experiencia de la verdad” presente en los miembros de las sociedades de la “era de la posverdad” (Nicolás, 2019a). Para ello hacen falta dos tipos de elementos. Por un lado, la

explicitación de algunas de esas experiencias comunes en nuestras sociedades actuales. Por otro lado, es preciso explicitar los principios de la razón en los cuales esa experiencia se ha constituido como tal, para obtener una “teoría” de la verdad críticamente justificable. Haría falta un “criterio experiencial de verdad” capaz de sistematizar lo que en la experiencia se hace presente en “bruto” o de modo “inmediato”. Este principio es el “principio de afección” (Nicolás, 2022) por cuya mediación resultarían tres tipos de experiencias de la verdad: afección por demostración: las ciencias; afección por reconocimiento: la confesión; y afección por imposición: las situaciones límite (Nicolás, 2023b).

Se puede considerar que la situación de guerra contiene una de esas “situaciones límite” en las cuales no caben dilaciones, mediaciones o distorsiones. En el fragor de la batalla es tu vida o la mía, no valen interpretaciones, juegos lingüísticos o maniobras de distracción. Es aquí y ahora ya.

Ahora bien, una guerra no es solamente el acto desnudo y brutal del enfrentamiento directo entre ejércitos. Se trata más bien de todo un conjunto de acciones, decisiones, intereses, interrelaciones, previsiones, necesidades, temores, etc. Toda esta constelación de elementos no deja de ser una situación extrema, pero sumamente compleja.

Cabe aquí preguntarse, qué mimbres experienciales han sido **dañados para que** alguien (individual o colectivamente) tome la decisión de declarar una guerra. Una de esas mimbres es justamente la pretensión de verdad que late en la situación de preguerra mientras existe posibilidad de interacción dialógica. ¿Queda completamente neutralizada esta dimensión de la interacción argumentativa humana cuando se declara la guerra? Veremos que incluso en esta extrema situación pervive un rayo de luz, de luz de la razón, de luz de la razón moral. El depósito de experiencia de la verdad latente en las sociedades actuales, en su dimensión práctico-moral, pervive en el fondo de la degradación de la razón y de la verdad que es el conflicto armado. Y esto, como veremos, tiene carácter histórico de modo que expresa el nivel de la conciencia moral de las sociedades en cada momento. A la altura del siglo XXI adquiere incluso una formulación jurídica y por tanto, con carácter normativo y fuerza vinculante.

4. Guerra y verdad, una relación peculiar

La guerra es un escenario en el que se transforma el funcionamiento habitual tanto de la verdad como de sus varias distorsiones en mentiras, falsedades, ocultaciones,

posverdades, errores, etc. Esta transformación confiere toda una serie de rasgos distintivos respecto al modo en que opera en otros contextos como el de la vida cotidiana o la ciencia. He aquí las principales notas del funcionamiento diferenciado de la verdad en contextos bélicos.

1) Durante el transcurso de un conflicto bélico, la verdad se tiñe de incertidumbre. Un contexto tan convulso como la guerra se encuentra cubierto por una niebla de rumores y falsedades alimentada, primeramente, por el propio pánico y miedo respirado en el ambiente (Ponsonby, 1928, p. 26). En un sentido similar, Carl Von Clausewitz caracterizó el estado natural de todo conflicto bélico en términos de una profunda inseguridad respecto a las certezas sobre las que uno construye sus propias acciones. En la guerra mucha de la información obtenida corre siempre el riesgo de ser ambigua, contradictoria o falsa. Así, la facultad de discernir la información valiosa de la confusa o errónea es un rasgo esencial para todo buen militar (Clausewitz, 2014, p. 69).

2) En la mayor parte de ámbitos de nuestra vida juzgamos el uso de la mentira como reprochable (nadie desea una persona deshonesto como su amigo, pareja sentimental, profesora o médico). En cambio, en la guerra se produce una transformación del valor moral atribuido a la verdad, por lo que nuestra actitud ante su uso varía considerablemente. A causa de las especiales condiciones éticas presentes en los conflictos militares (por ejemplo, se acepta matar como acción legítima), la mentira aparece como un medio válido entre otros. Durante una contienda militar se soterra su dimensión (in)moral y se la convierte en un arma más de combate. Siempre se ha utilizado la mentira para lograr ventajas durante los conflictos frente al enemigo. Ya hace más de 2500 años el general chino Sun Tzu escribió que “la clave de la guerra es el engaño” (Sun Tzu, 2014, p. 93). Por eso una de las destrezas fundamentales en la planificación y ejercicio de la guerra es saber mentir. Bajo la luz de estas ideas parece apropiado comprender las siguientes palabras de Arthur Ponsonby:

“No hay ninguna queja sobre la utilización de la mentira durante un tiempo de guerra, sino una demostración acerca de cómo debe ser utilizada. Si la verdad fuera dicha desde un inicio, no habría ninguna razón o voluntad para la guerra... En tiempos de guerra, fallar en mentir es una negligencia, la duda ante (el uso de) la mentira es un delito menor y la declaración de la verdad un crimen” (Ponsonby, 1928, p. 27)

3) El desconocimiento de la verdad en un contexto de guerra presenta un coste altamente elevado. Ciertamente, podemos imaginar ámbitos donde la ignorancia respecto a las condiciones del momento puede tener efectos catastróficos. En el ámbito empresarial, un

mal análisis de las condiciones del mercado puede conllevar la ruina de inversores y el despido de innumerables trabajadores. En el campo del transporte aéreo, desconocer el estado de un avión y las condiciones meteorológicas puede conllevar graves accidentes. Sin embargo, no existe otro momento como la guerra donde la falta de un buen análisis de la situación pueda traducirse en un coste de vidas tan elevado (al menos de un modo tan directo e inmediato). Un clásico en las tácticas militares consiste en engañar al enemigo respecto al número de unidades disponibles para presentar combate. En este sentido, la batalla de Kursk nos ofrece un buen ejemplo de esta táctica y una muestra del precio de la ignorancia durante un conflicto bélico. En el año 1943, durante la Segunda Guerra Mundial, el ejército alemán llevó a cabo una ofensiva contra aquello que creían un destacamento más pequeño de fuerzas rusas. La unión soviética, gracias a una serie de operaciones de contrainteligencia, había logrado que las fuerzas de Hitler no descubrieran el auténtico número de efectivos preparados (Stange Pooley, 2021, p. 38). Un ataque, aparentemente sencillo, se plasmó finalmente en una derrota y la pérdida de aproximadamente 203.000 soldados entre el 5 de julio y el 23 de agosto por parte del bando alemán. En esta cifra se incluyen muertos, heridos y desaparecidos en combate (Zetterling & Frankson, 2000, p. 111).

4) Durante una guerra, la difusión de información distorsionada puede ser uno de los objetivos explícitos para salir victorioso. En otras palabras, durante un enfrentamiento militar, se subordina en muchas ocasiones la verdad a los intereses perseguidos con la mentira. En este punto cabe recordar que esta última no se opone frontalmente a la verdad, dado que la presupone al ocultarla y/o distorsionarla. De hecho, cuanto mayor sea el número de certezas disponibles, mayores probabilidades tendremos de mentir con éxito. En uno de los cursos de formación del SOE¹⁰⁵ (una organización creada por el gobierno británico durante la segunda guerra mundial para llevar a cabo, entre otras cosas, campañas de difusión de bulos contra las potencias del eje) se ofrecían una serie de instrucciones para la fabricación de una buena mentira (Argemí Ballbè, 2013, p. 65). En primer lugar, es necesario conocer los sentimientos y deseos de las potenciales víctimas. Un buen bulo siempre aprovecha aquello que la gente quiere oír para lograr movilizarla. Al mismo tiempo, la cuidadosa mezcla entre verdad y ficción es valiosa, dado que

¹⁰⁵ Special Operations Executive

proporciona verosimilitud y credibilidad a una mentira. Saber mentir es una potente arma en un conflicto armado.

5. Utilización de la mentira en contiendas militares

En la guerra la mentira puede utilizarse para lograr cuatro objetivos generales, aunque una misma mentira puede utilizarse para cumplir simultáneamente varios de ellos.

A) **Trastocar** la percepción de las fuerzas armadas adversarias para favorecer las operaciones militares propias. En un antiguo manual de estrategia militar, *El arte de la guerra* de Sun Tzu, ya se advertía de la enorme importancia de engañar en la medida de lo posible a los dirigentes de las tropas enemigas: “aparentar que no se tiene capacidad para hacer algo cuando sí se tiene, aparentar que no se tienen medios cuando sí se tienen; que se está lejos cuando se está cerca y que se está cerca cuando se está lejos” (Sun Tzu, 2014, p. 93). Lograr manipular la imagen que los líderes militares tienen del escenario bélico es una de las claves de la victoria. Para algunos autores, el final de la Primera Guerra Mundial se apresuró a causa de que los generales de las potencias centrales sobreestimaron la gravedad de la situación y crearon un gran pánico entre la clase política (Liddell Hart, 1989, p. 200).

B) **Conseguir** el apoyo (o al menos la pasividad) de la propia ciudadanía. No en vano, Clausewitz incluyó a la población civil como parte de su trinidad determinante en la guerra junto a las fuerzas armadas y el gobierno (Clausewitz, 2014, p. 34). Hoy es sorprendente cómo, en sociedades occidentales donde una gran parte de la población se considera a sí misma pacifista, puede manipularse el miedo y el odio hasta tal punto de que aquello que era una ciudadanía contraria en bloque a la violencia de una contienda militar, se convierte en una población que no tan solo la considera legítima, sino que exige incluso la entrada y la permanencia en la guerra de forma insistente. Para conseguirlo, se han utilizado tradicionalmente engaños como ataques de falsa bandera dirigidos a culpabilizar a terceros o procesos de demonización del enemigo que, combinados con la difusión de mensajes repetitivos, cortos, fáciles de comprender y dirigidos a remover las emociones de la ciudadanía, consiguen revestirse de una gran eficacia al difundirse por todos los canales sobre los que se tiene control o influencia. La familiaridad es la clave para convencer a los individuos (Baños, 2020, p. 54-56).

Clausewitz afirmó que las finalidades políticas subyacentes a las guerras competen tan solo a una parte de su trinidad: el gobierno (Clausewitz, 2014, p. 33). No era ingenuo. En muchos enfrentamientos militares, los gobernantes ocultan a la población civil los intereses políticos puestos en juego, claro que estos están habitualmente alineados con los de las élites políticas y económicas dominantes. Como apunta Pedro Baños, la hipocresía es una de las estrategias clave para satisfacer los propios intereses en geopolítica (Baños, 2017, p. 19). Durante una guerra, esconder sus motivaciones reales a la población bajo propósitos humanitarios o ecologistas es una práctica muy extendida. Todavía son recientes los acontecimientos de la guerra de Irak producidos en 2003, iniciados por una supuesta búsqueda de armas de destrucción masiva. Más próximos en el tiempo son los correos electrónicos de Hillary Clinton filtrados durante su carrera por la presidencia de Estados Unidos. En ellos se describe una estrategia de demonización de Gadafi previa a la invasión de Libia en 2011 (Baños, 2017, p. 241).

C) Inspirar desconfianza, odio u otros sentimientos manipulables entre la población civil de la comunidad tomada como adversario. Con ello se suele perseguir el descrédito de sus líderes e instituciones y avivar el fuego de los conflictos sociales internos ya existentes o crear otros nuevos. Si la estrategia tiene éxito, se consigue generar una respuesta local que daña los esfuerzos bélicos de esa sociedad y favorece los propios. Se trata de buscar el *breaking point* de una sociedad, su talón de Aquiles. Toda sociedad tiene vulnerabilidades y luchas internas por el poder susceptibles de ser aprovechadas por el contrario (Baños, 2017, p. 151-152). Es una estrategia que trata de fomentar la división de una sociedad hasta lograr que implosione, se rompan sus instituciones y se enfrenten sus ciudadanos entre sí.

D) Influir en la opinión pública de la comunidad internacional. La fabricación de un consenso mayoritario en un conjunto de países es una importante fuente de legitimidad de las propias acciones en guerra. Cuando se percibe un acuerdo generalizado respecto a la ejecución de una operación militar, esta tiende a interpretarse como buena en sí misma (Michavila Núñez, 2010, p. 50). Además, influyendo en la opinión pública internacional, también pueden lograrse ventajas como mayores presiones económicas sobre el enemigo, nuevos aliados en la guerra, mayor ayuda de los ya existentes o pactos de neutralidad.

6. Innovaciones en la teoría de la guerra contemporánea: rastreando la influencia de la posverdad

Los modos de hacer la guerra van cambiando históricamente. Y también lo hace la teoría que la interpreta y la legitima, de modo que pueden detectarse importantes innovaciones en la teoría de la guerra. Estas nos sirven de síntoma de una nueva fuerza adquirida por las estrategias de desinformación en nuestro contexto para cumplir los cuatro objetivos anteriores. En primer lugar, la aparición y difusión de la noción de *guerra híbrida* ha revalorizado el plano invisible de los conflictos que siempre ha acompañado al de la violencia física. Ambas dimensiones de los enfrentamientos bélicos han estado presentes a lo largo de la historia, en un equilibrio marcado por una mayor relevancia del segundo respecto al primero. Ahora bien, este equilibrio, ya alterado en el pasado con la aparición de inventos como la cámara fotográfica, la radio o la televisión¹⁰⁶, sigue sufriendo importantes transformaciones en nuestro presente a causa del desarrollo tecnológico.

Siguiendo el *Informe Nacional de Defensa* de 2018, hoy hablamos de guerra “híbrida” para referirnos al conjunto de estrategias en las cuales, esperando una fructífera sinergia, se combinan y coordinan las operaciones militares tradicionales con todo un nuevo elenco de modalidades de combate donde la destrucción y el dominio físico no son el motor principal. El uso del armamento militar letal aparece hoy acompañado de sanciones económicas devastadoras en un mundo globalizado, ciberataques o sofisticadas campañas de influencia y desinformación a través de las redes sociales, lo que nos recuerda que la guerra es un fenómeno ambiguo, dado que sus límites no están determinados exclusivamente por el enfrentamiento físico (Aznar Fernández-Montesinos, 2018, p. 67). No ha faltado quien ha visto, en la aparición de estas nuevas técnicas de guerra “invisibles”, el surgimiento de un nuevo paradigma donde las técnicas de combate más sutiles acabarán relegando a un papel secundario el uso militar de la violencia física (Baqués Quesada, 2020, p. 40 & Aznar Fernández-Montesinos, 2018, p. 66). En un clima internacional condicionado, entre otras cosas, por los riesgos humanos, económicos y políticos de una intervención armada tradicional, el peligro de una posterior escalada nuclear y las consecuencias globales de cualquier guerra en un mundo hiperconectado habrían obligado, según este punto de vista, a buscar nuevas formas de resolver los conflictos menos explícitas en el uso de la violencia.

El éxito de la operación rusa sobre la península de Crimea en 2014 fue percibido como un indicio de este nuevo estado de cosas al que debían atenderse generales y políticos. La

¹⁰⁶ Con la invención de la cámara fotográfica, la radio y posteriormente la televisión, surge cada vez más la necesidad de conectar las estrategias militares con estrategias mediáticas preocupadas por el modo en que la guerra es presentada a la población.

ocupación del territorio se llevó a cabo a partir de una colosal maquinaria de propaganda y desinformación. El objetivo era enfrentar a la ya extendida población rusófila de la península de Crimea contra el gobierno de Ucrania (Renz, 2016, p. 289). Todos los años invertidos en polarizar al pueblo ucraniano dieron sus frutos con la celebración del referéndum de anexión a Rusia por parte del parlamento de Crimea. Según funcionarios locales, hasta un 95,5 % de la población votó a favor de la independencia respecto a Ucrania. Dos días después de la publicación de los resultados, Putin acabó declarando la conquista de la península de Crimea al firmar un proyecto de ley por el cual ésta se incorporaba a la Federación Rusa. En palabras del periodista de la BBC John Simpson, presente en ese momento en Crimea, se acababa de ejecutar la invasión más suave de toda la modernidad. El uso de la fuerza física no había sido necesario en ningún momento (BBC News mundo, 2022).

Sin embargo, los acontecimientos producidos en 2022 merecen toda nuestra atención. La invasión militar abierta y a gran escala de Ucrania, la cristalización del uso de armamento letal en el conflicto, junto a la reaparición de antiguas y encarnizadas formas de batalla como la guerra de trincheras (más propia de inicios del siglo XX que de una guerra tal y como la habríamos imaginado en nuestros días) sugieren que debemos matizar la tesis anterior. Si bien hoy asistimos a una revalorización de la dimensión “invisible” de los conflictos que acompaña a la de la muerte y la violencia física, también parece que el equilibrio entre ambas todavía sigue condicionado en el presente por una mayor importancia de la segunda respecto a la primera. El novedoso uso de drones no tripulados pero cargados de armamento eficaz es un paso hacia la limitación del coste en personal militar.

Por otro lado, hoy la teoría de la guerra contemporánea también habla de campañas de *guerra cognitiva* para designar la aparición de un nuevo frente de batalla (añadido a los tradicionales, tierra, mar, aire y a los recientes espacio y ciberespacio), la dimensión cognitiva (Calvo Albero, 2020, p. 13). De un modo u otro, siempre se ha utilizado la desinformación en la guerra para condicionar el pensamiento y comportamiento de los individuos, influyendo de esta manera en la conformación de la opinión pública para manipular procesos sociales y operaciones militares de acuerdo con las propias necesidades bélicas. Sin embargo, actualmente destacan las posibilidades ofrecidas por nuestro contexto para conquistar remotamente la mente de los individuos y convertir la opinión pública en un vector de ataque fundamental (tanto la propia, como la del enemigo, como la de la esfera internacional). Ello no se debe tan solo al amplificador de la mentira

que (entre otras cosas) es hoy en día Internet y las redes sociales, sino que también es el resultado de la explosión de fenómenos como el *Big data*. Con los miles de datos que sin coacción alguna los ciudadanos entregan a la red, es posible adentrarse como nunca antes en los recovecos de la psique humana y elaborar, de este modo, retratos precisos de las características de individuos, grupos y sociedades (Han, 2016, p. 98). Gracias a ello, la mentira puede elaborarse con un alto grado de personalización capaz de disparar con gran eficacia los resortes emocionales deseados en su destinatario.

El conflicto de Ucrania nos proporciona (por parte de ambos bandos) numerosos ejemplos de estas originales modalidades de guerra cognitiva donde el uso de la mentira es renovado digitalmente para alcanzar sus cuatro objetivos durante la guerra:

A) Con el propósito de desmoralizar psicológicamente a las defensas ucranianas, la difusión de noticias falsas (con apariencia de fuente legítima) en las redes sociales ha sido una práctica utilizada por parte del Kremlin. Por ejemplo, desde medios oficiales rusos se afirmaba que Zelenski había huido de Ucrania (Albin, 2022).

B) Una de las estrategias principales seguidas por Rusia para justificar la invasión ucraniana ante su población ha sido instrumentalizar la existencia de grupos neonazis en la sociedad ucraniana, buscando generalizar al conjunto del gobierno y ejército ucraniano la ideología fascista presente en algunos de sus miembros (como la profesada explícitamente por el grupo paramilitar denominado como batallón Azov¹⁰⁷). Tras el avance de la OTAN en el este, se pretende enmascarar la búsqueda de una mayor influencia geopolítica en un discurso humanista que persigue la desnazificación de Ucrania. Para la consecución de este objetivo, ha sido especialmente beneficiosa la difusión de bulos en redes sociales, como la imagen manipulada de Zelenski portando una camiseta con la esvástica Nazi (Efe verifica, 2022), un engaño que bien podría haber estado urdido por el Kremlin o por cualquier individuo con conocimiento en edición de imagen.

C) La dependencia de Ucrania respecto a las potencias occidentales ha provocado que el gobierno ucraniano tampoco dudara en utilizar el nuevo espacio digital para alimentar narrativas falsas. El objetivo es movilizar principalmente a los ciudadanos europeos y

¹⁰⁷ El movimiento Azov ha sido parte de la vida política y militar de Ucrania durante más de diez años. En 2016 el movimiento se dividió entre su ala política, el partido ultraderechista Cuerpo Nacional, y su ala militar integrada dentro del propio ejército ucraniano, el batallón Azov. Este último contaba con toda una serie de vínculos con el neonazismo que no desaparecieron del todo tras ser integrado dentro de la guardia nacional de Ucrania. Ello no justifica, sin embargo, extender dicha ideología al conjunto del ejército y el Gobierno ucraniano cómo pretende Moscú.

norteamericanos para lograr presionar a sus partidos políticos y que decidan, finalmente, adoptar un papel más activo en la guerra. Por ejemplo, en los primeros meses del conflicto fue fundamental transmitir al exterior la sensación de una resistencia ucraniana sólida dispuesta a hacer frente al rápido avance ruso. Bastó simplemente una foto publicada en las redes por el expresidente de Ucrania Petró Poroshenko, donde aparecía un piloto con el casco puesto, junto a su posterior difusión por parte de las cuentas oficiales del gobierno, para forjar la identidad de un supuesto héroe, el “fantasma de Kiev”, quien habría derribado hasta seis o diez aviones rusos según la fuente. En realidad, la foto era de un piloto de aviación ucraniano durante las pruebas de unos cascos de piloto en 2019. Numerosos perfiles y medios en las redes sociales difundieron también imágenes donde se revelaba la cara del supuesto héroe, aunque en realidad correspondían a un abogado argentino, Pablo Abdón, quien confirmó la suplantación de su identidad a través de Twitter (Efe verifica, 2022).

D) En el pasado, influir en la opinión pública del enemigo requería el desarrollo de costosas campañas de contraespionaje donde se empleaban unidades con una amplia formación y preparación. Estas se infiltraban entre la población y los puestos de poder del adversario, consiguiendo con ello difundir información falsa desde su propio interior. Hoy asistimos al nacimiento de nuevos modos en que se llevan a cabo estas campañas, eliminando muchos de sus riesgos y costes. Ciertamente, el poder y la eficiencia de las armas destinadas a la manipulación de la opinión pública han aumentado con la aparición de los nuevos medios de comunicación de masas. Una vez se han rastreado las principales vulnerabilidades sociales de un país, se ejecutan campañas de desinformación en los entornos digitales de esos países destinadas a agravar sus tensiones internas. Para conseguirlo, se crea todo un ejército de cuentas automatizadas infiltradas entre los millones de usuarios de las redes sociales, comúnmente llamado como “granjas de bots”, cuyo objetivo es realizar operaciones repetitivas (publicar mensajes periódicamente, dar *likes* o compartir determinados contenidos...). El propósito es esparcir mensajes con una gran velocidad y magnitud (Lesaca Esquiroz, 2018, p. 186). En nuestro propio país, por ejemplo, logró rastrearse una campaña de desinformación orquestada por el grupo de *hackers* y propagandistas rusos Pawn Storm, a quienes se les imputa haber intoxicado la opinión pública con el objetivo de agitar las tensiones entre los ciudadanos españoles durante el proceso de independencia en Cataluña (Piña, 2017).

7. Límites jurídicos al uso de la mentira en tiempos de guerra

El papel preponderante adquirido por el uso de la mentira en la guerra no significa que cualquier reproche por mentir esté completamente fuera de lugar. Los conflictos pueden presentarse como caóticos y desordenados, pero desde el siglo pasado existe un Derecho Internacional Humanitario que pretende regular sus excesos (DIH). De un modo fundamental, este se encuentra recogido en los cuatro acuerdos de Ginebra de 1949 (firmados por casi la totalidad de los Estados), los cuales se completaron con los protocolos de 1977 dedicados a proteger a las víctimas de los conflictos (Salmón, 2012, p. 13). Su fundamento moral es claro: la búsqueda de un equilibrio entre las necesidades militares que impone todo conflicto armado y la racionalización de la deriva de los enfrentamientos (Salmón, 2012, p. 19). El objetivo es que ninguno de los bandos se sobrepase en los medios utilizados para alcanzar el único objetivo considerado por el DIH como legítimo en una contienda bélica: derrotar al adversario. Dejando de lado las dificultades surgidas de una aplicación efectiva del DIH en un contexto tan convulso como la guerra (y obviando también sus sistemáticas violaciones), aquí tan solo buscaremos esclarecer los límites generales que establece frente a la mentira durante las contiendas militares.

Siguiendo en este punto el análisis jurídico llevado a cabo por Eian Katz, actualmente consejero legal del centro por los Derechos Humanos *American Bar Association*, en el presente el DIH tiende a adoptar un enfoque suave y no punitivo con el uso de la mentira, excepto en un caso: cuando se recurre a la perfidia (Katz, 2020, p. 663). Esta queda caracterizada en el artículo 37 del I protocolo adicional de los Convenios de Ginebra como: “Queda prohibido matar, herir o capturar a un adversario valiéndose de medios péfidos. Constituirán perfidia los actos que, apelando a la buena fe de un adversario con intención de traicionarla, den a entender a éste que tiene derecho a protección, o que está obligado a concederla, de conformidad con las normas de derecho internacional aplicables en los conflictos armados¹⁰⁸”. El uso de la mentira en la guerra tendría, por tanto, un límite jurídico claro. Los combatientes no pueden fingir un estado de cosas para obtener, posteriormente, determinados beneficios del derecho internacional que puedan ser usados estratégicamente para ganar la guerra. Así, no se podría anunciar falsamente una rendición, aceptar una tregua para atacar posteriormente a un oponente desprevenido o reclamar con engaños cualquier otro estatus jurídicamente protegido. La mentira que incurra en perfidia, para ser punible por el DIH, debe ser además la causa próxima de la

¹⁰⁸ <https://www.icrc.org/es/document/protocolo-i-adicional-convenios-ginebra-1949-proteccion-victimas-conflictos-armados-internacionales-1977#GUERRA>

muerte, lesión o captura de una persona que pertenezca al bando adversario. De este modo, los requisitos son todavía más estrechos. La mentira en guerra tan solo se puede castigar jurídicamente por este artículo sí, al mismo tiempo que comete perfidia, se enmarca también en operaciones de desinformación que tengan consecuencias físicas para el enemigo. De un modo mayoritario, en el resto de casos, la mentira es considerada como un truco de guerra válido por el DIH (Katz, 2020, p. 662)

Este enfoque punitivo laxo dado tradicionalmente al uso de la mentira durante los conflictos bélicos debe ser modificado, dado que no es capaz de afrontar los peligros que actualmente presentan las campañas de desinformación. En la actualidad, alcanzar de un modo tan generalizado y profundo a la población civil nunca había sido tan sencillo gracias a los nuevos *mass media* (Lahmann, 2020, p. 1246). Por consiguiente, pueden violarse con mayor facilidad toda una serie de derechos internacionales de guerra ya bien establecidos y que protegen a los ciudadanos durante los conflictos bélicos. Por tanto, la idea de que las operaciones de desinformación han de ser en la mayoría de casos un elemento tolerado en guerra ha de replantearse (Lahmann, 2020, p. 1229). Lahmann enumera los principios presentes en el DIH que podrían proteger a la población civil de sus excesos en nuestra era digital: 1) La prohibición de aterrorizar a los civiles 2) La norma de tratarlos humanamente durante la guerra 3) La obligación de atender constantemente por sus objetos y bienestar durante las operaciones militares. 4) Finalmente, también estaría la prohibición de alentar violaciones del DIH (Lahmann, 2020, p. 1234).

1) La primera norma tiene como objetivo limitar los efectos psicológicos más drásticos del terror entre la población civil, por lo que puede proveer una cierta protección frente a algunas operaciones de desinformación que, en tiempos de guerra, tomen como objetivo infundir esta emoción entre la ciudadanía. De acuerdo con el artículo 51 del I protocolo adicional, están prohibidas las siguientes acciones: “Quedan prohibidos los actos o amenazas de violencia cuya finalidad principal sea aterrorizar a la población civil¹⁰⁹”.

2) La racionalidad subyacente al segundo principio consiste en intentar promover un trato lo más concorde posible con la dignidad humana durante un tiempo de conflicto militar. Basándonos en el artículo 27 del I protocolo adicional tenemos:

“Las personas que estén en poder de una parte en conflicto y que no disfruten de un trato más favorable en virtud de los Convenios o del presente Protocolo serán tratadas en toda circunstancia

¹⁰⁹ <https://www.icrc.org/es/document/protocolo-i-adicional-convenios-ginebra-1949-proteccion-victimas-conflictos-armados-internacionales-1977#GUERRA>

con humanidad y se beneficiarán, como mínimo, de la protección prevista en el presente artículo, sin distinción alguna de carácter desfavorable basada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión o las creencias, las opiniones políticas o de otro género, el origen nacional o social, la fortuna, el nacimiento u otra condición o cualesquiera otros criterios análogos. Cada parte respetará la persona, el honor, las convicciones y las prácticas religiosas de todas esas personas¹¹⁰”.

Este artículo tiene una importante limitación, dado que tan solo protege a aquellas personas que han caído en poder del enemigo. De este modo, podría cubrir por ejemplo a mentiras que atentan contra la dignidad y el trato humano a los prisioneros de guerra, pero no podría hacerse cargo de las mentiras dirigidas contra la población del adversario.

3) La tercera obligación del DIH es el principio de cuidado constante hacia la población civil y sus objetos. Cómo se estipula en el artículo 57 del I protocolo adicional: “Las operaciones militares se realizarán con un cuidado constante de preservar a la población civil, a las personas civiles y a los bienes de carácter civil¹¹¹”. En este sentido, Jensen y Crockett ponen el ejemplo de cómo, la fabricación de un *deepfake* en formato de vídeo para engañar a la población que provocará el aumento del número de bajas civiles incidentales en una operación militar posterior, podría suponer una violación de este artículo (Talbot Jensen & Crockett, 2020). Sin embargo, en operaciones de desinformación sin influencia en eventos inmediatamente destructivos, cómo ocurre con las campañas destinadas a influir en las decisiones democráticas de un tercer país o a desacreditar el espacio informativo del contrario, no parece posible aplicar este artículo.

4) De acuerdo con el artículo 1 del I protocolo adicional, todos los participantes en un conflicto militar tienen la obligación de no promover ninguna violación del DIH en ninguna circunstancia. Una mentira que tuviera este objetivo, alentando por ejemplo que los civiles de un país se atacaran entre ellos, encontraría un límite en esta norma al estar instigando una violación del artículo 57 del I protocolo adicional de los convenios de Ginebra relativo al cuidado de la población civil y sus objetos.

8. Conclusión

Durante el transcurso de los conflictos, la verdad opera en dos planos paralelos (aunque de modos distintos). Por un lado, en el nivel de la toma de decisiones estratégicas, la

¹¹⁰<https://www.icrc.org/es/document/protocolo-i-adicional-convenios-ginebra-1949-proteccion-victimas-conflictos-armados-internacionales-1977#GUERRA>

¹¹¹ <https://www.icrc.org/es/document/protocolo-i-adicional-convenios-ginebra-1949-proteccion-victimas-conflictos-armados-internacionales-1977#GUERRA>

búsqueda de la verdad es un fundamento irrenunciable para la propia acción. En los enfrentamientos militares se elaboran todo un conjunto de estrategias para lograr imponerse al enemigo. Todas ellas se basan en la interpretación de datos obtenidos de la redacción de informes de inteligencia que permiten adoptar la mejor estrategia posible. Para su elaboración se explotan todas las fuentes de información disponibles. Entre ellas destacan las provenientes de humanos (HUMINT), imágenes (IMINT), señales (SIGINT), radares (RADINT) o fuentes abiertas como páginas de Internet, leyes, o medios de comunicación (OSINT).

Sin embargo, también existe una segunda dimensión del funcionamiento de la verdad durante los conflictos, la cual presupone la existencia de la primera: el modo en que los actores del escenario bélico presentan las certezas disponibles y sus intereses en el espacio informativo. En este segundo nivel, distorsionar y ocultar la verdad para obtener una ventaja frente al adversario es la meta. Saber mentir sobre cuestiones como el auténtico estado y fuerza del propio ejército, las operaciones militares planeadas y sus consecuencias o las verdaderas motivaciones subyacentes a los conflictos, se convierte en la virtud cardinal. La posverdad no ha terminado con la verdad como criterio rector de los planes en guerra. Tampoco ha modificado los objetivos perseguidos por la mentira durante los conflictos. Sin embargo, incide notablemente en este segundo plano del funcionamiento de la verdad durante los enfrentamientos bélicos, generando un contexto óptimo para la elaboración de mentiras capaces de oscurecer en el espacio informativo el amplio número de verdades presupuestas en el primer plano. La posverdad, por lo tanto, se presenta como un objeto de estudio relevante para la teoría de la guerra contemporánea. La crisis actual de la verdad opera como un suelo donde la mentira se normaliza como un componente más de la vida pública, facilitando con ello su banalización y posterior aceptación. En consecuencia, la posverdad agudiza la tendencia ya presente tradicionalmente en toda guerra a ocultar la dimensión moral de la mentira y reducirla a un arma más de combate. Al mismo tiempo, también contribuye a revalorizar la dimensión “invisible” de la guerra, dado que, en su seno, se amplifican los efectos de las nuevas campañas de guerra cognitiva centradas en la desinformación. La emergencia de la posverdad, por tanto, facilita la aparición y difusión de narrativas capaces de difuminar una verdad ya históricamente maltratada y teñida de incertidumbre durante los conflictos militares, una verdad cuyo desconocimiento presenta, además, un alto coste. En este panorama, la racionalidad estratégica propia de la guerra encuentra en una antigua arma, la mentira, un medio renovado para cumplir sus metas. Pero a su vez este “derecho a la

mentira” en contextos de guerra está limitada jurídicamente. Es el signo de que bajo el mortal enfrentamiento bélico subyace un fondo moral que ni siquiera en esas situaciones extremas es eludible. La racionalidad estratégica no tiene la última palabra, aunque puede tener el último disparo.

9. Bibliografía

- Agustín de Hipona (1954). *Sobre la mentira*, en *Obras completas*, vol. XII. Madrid, BAC.
- Albin, D. (2022) “La guerra de la desinformación entre Rusia y Ucrania asalta las redes sociales y provoca una catarata de 'fake news'”, *Público*, 27 de febrero de 2022.
- Apel, Karl-Otto. (1985). *Ética normativa y racionalidad estratégica: el problema filosófico de una ética política*. *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, 25, 1-23.
- Apel, Karl-Otto. (2001). *On the Relationship between Ethics, International Law and Political-Military Strategy in Our Time: A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict*. *European Journal of Social Theory*, 4-1, 29-39.
- Argemí Ballbè, M. (2013). *Rumors en guerra, desinformació, internet i periodisme*. A Contra Vent.
- Aznar Fernández-Montesinos, F. (2018). En *La posverdad, seguridad y defensa. El mundo de la posverdad* (pp. 18-61). Ministerio de Defensa.
- Baños, P. (2017). *Así se domina el mundo: desvelando las claves del poder mundial*. Ariel.
- Baños, P. (2020). *El dominio mental: la nueva geopolítica de la mente*. Ariel.
- Baqués Quesada, J. (2019). En *La amenaza híbrida: la guerra imprevisible: XXVII Curso Internacional de Defensa. La construcción de la zona gris* (pp. 35-44). Ministerio de Defensa.
- *BBC News mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60500020>
- Blatt, R. (2018). *Historia reciente de la verdad*. Turner Minor.
- Calvo Albero, J.L. (2019) *Implicaciones del ámbito cognitivo en las Operaciones Militares. Conflicto, información e influencia* (pp. 9-16). Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional.
- Chavero, P. & Intriago, D. (2021) *Las fake news como herramienta política durante la pandemia del COVID-19 en Ecuador*. *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 136, 19-35.
- Clausewitz, C. (2014). *De la Guerra*. Madrid, La esfera de los libros, 3ª edición.

- Conill, J. (2022), “La verdad práctica desde Zubiri”, en J.Manuel Chillón, Á. Martínez, L. Valera (eds) *Verdad práctica. Un concepto en expansión*, Granada, Comares, pp. 127-133.
- Cruz, M. (2017) “Crítica de la razón chungu”, *El País*, 4 de mayo de 2017
- D’Ancona, M. (2019). *Posverdad: La nueva guerra en torno a la verdad y cómo combatirla*. Alianza Editorial.
- *El País*. (2020) <https://elpais.com/espana/madrid/2020-03-14/la-embajada-de-china-afea-a-ortega-smith-sus-referencias-al-coronavirus.html>
- *Efe verifica*. <https://verifica.efe.com/desinformacion-y-mentiras-ucrania-y-rusia/>
- Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza Editorial.
- Finchelstein, F. (2020) “Coronavirus, mentiras y muerte” , *El País*, 21 de marzo de 2020
- Foix, L. (2019) “Brexit: la guerra incivil”, *Foixblog*, 11 de abril de 2019
- Fresneda, C. (2016) “Las mentiras del ‘Brexit’“, *El Mundo*, 26 de junio de 2016
- Han, B. C. (2016). *Psicopolítica*. Herder.
- Heller, N. (2016) “The first debate of the twitter election”, *The New Yorker*, 27 septiembre 2016
- Hernández Escayola. P. (2022). En Lucha contra las campañas de desinformación en el ámbito de la seguridad nacional, propuestas de la sociedad civil. *La desinformación: una amenaza a la democracia* (pp. 18-61). Ministerio de Presidencia del Gobierno.
- Katz, E. (2020). Liar’s war: Protecting civilians from disinformation during armed conflict. *International Review of the Red Cross*, 102-914, 659-682.
- Knight, P. (2021) “Por qué vuelve la teoría de que el coronavirus salió de un laboratorio a pesar de que no hay nuevas pruebas”, *The Conversation*, 22 de junio de 2021
- Lahmann, H. (2020). Protecting the global information space in times of armed conflict. *International Review of the Red Cross*, 102-915, 1227-1248.
- Lesaca Esquiroz, J. (2018). En La posverdad. Seguridad y defensa. *La disrupción digital en el contexto de la guerras híbridas* (pp. 159-196). Ministerio de Defensa.
- Liddell Hart, B. (1989). *Estrategia: la aproximación indirecta*. Ministerio de Defensa.
- McIntyre, L. (2018). *Posverdad*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Michavila Núñez, N. (2010). En Conflictos, opinión pública y medios de comunicación. Análisis de una compleja interacción. *Apoyo público a operaciones militares: factores clave* (pp. 34-61). Ministerio de Defensa.

- Muñiz-Velázquez, J. A & Rivas Nieto, P. & Delage, F. (2022). *La Guerra desinformativa de Putin*. Tirant Humanidades
- Nicolás, J.A. (2009), "La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano" *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 36, pp. 233-247.
- Nicolás, J.A. (2019a), "¿Posverdad? No, gracias", en L. Flamarique y C. Carbonell (eds.), *La posverdad o el dominio de lo trivial*, Madrid, Encuentro, pp. 32-58.
- Nicolás, J.A. (2019b), "Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo", *Diálogo Filosófico*, 105, 302-340.
- Nicolás, J.A. y Molina Molina, L. (2020a), " El déficit experiencial en la concepción de la verdad de K.O. Apel " en M. Borrelli, F. Caputo, R. Hesse (eds.), *K.O.Apel. Vita e pensiero. Leben und Denken*, Cosenza (Italia), L. Pellegrini editore, pp. 527-549.
- Nicolás, J.A. (2020b), "Apel en época de posverdad", *Disputatio. Phil. Research Bulletin*, 12.
- Nicolás, J.A. (2022), "Verdad, Praxis, Posverdad", en J.Manuel Chillón, Á. Martínez, L. Valera (eds) *Verdad práctica. Un concepto en expansión*, Granada, Comares, pp. 257-265
- Nicolás, J.A. (2023a), "Desinformación y posverdad", en J.A. Nicolás, L. Ballesteros, R. Linares (eds.), *Diccionario Posverdad*, Granada, Comares, pp. 49-50.
- Nicolás, J.A. (2023b), "Hacia la reconstrucción de la experiencia de la verdad", en Nicolás, J.A., García Marzá, D., Domingo Moratalla, A. (eds.), *Hermenéutica crítica y razón práctica*, Granada, Comares, pp. 129-138.
- Pérez-Curiel, C. & Molpeceres Velasco, A. M. (2020). Impacto del discurso político en la difusión de bulos sobre Covid-19. Influencia de la desinformación en públicos y medios. *Revista Latina de comunicación social*, 78, 65-97.
- Piña, R. (2017) "Los ciberpiratas rusos Pawn Storm, en el foco por influir en el 'proceso'", *El Mundo*, 20 de noviembre de 2017
- Ponsonby, A. (1940). *Falsehood in war-time*. George Allen & Unwin LTD
- *Politifact*. <https://chequeado.com/ultimas-noticias/las-cinco-grandes-mentiras-que-dijo-trump-en-su-campana/>
- Renz, B. (2016). Russia and hybrid warfare. *Contemporary politics*, 22-3, 283-300.
- Salmón, E. (2012). *Introducción al Derecho Internacional Humanitario*. Comité Internacional de la Cruz Roja.
- Stange Pooley, C. (2021). Análisis histórico de la batalla de Kursk 1943 (operación ciudadela): ¿Fue una batalla decisiva en el frente oriental?. *Cuaderno de Difusión Pensamiento de Estado Mayor*, 45, 33-54.

- Sun Tzu. (2022). *El arte de la guerra*. Alianza Editorial.
- Talbot Jensen, E. & Crockett, S. (2020) “‘Deepfakes’ and the Law of Armed Conflict: Are They Legal?”, *Articles of War*, 19 de agosto de 2020
- Wanden-Berghe, C. & Sanz-Valero, J. (2021). Infodemiología o infodemia: nuevo reto de la salud global. *Hosp. Domic*, 5-4, 179-183.
- Zetterling, N. Frankson, A. (2000). *Kursk 1943: a statistical analysis*. Routledge.
- Zubiri, X. (1980), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, X. (1999), *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza.

LOS VALORES ESPIRITUALES Y SU ENSEÑANZA EN UN MUNDO POSVERDADERO

SPIRITUAL VALUES AND THEIR TEACHING IN A POST-TRUTH WORLD

CARLOS POSE

Universidad de Santiago de Compostela

Resumen: El cultivo de la vida espiritual puede y debe estar presente en la educación en valores. Valores como el cuidado y el acompañamiento, por ejemplo, son fundamentales en las situaciones normales de la vida, pero sobre todo en las situaciones críticas. Ahora bien, la espiritualidad hoy no cabe definirla de una única manera, y desde luego no cabe ceñirla a la vida religiosa. Lo que hoy pueda entenderse por espiritualidad ha de referirse, necesariamente, al cultivo de los valores que tienen que ver con el sentido de la vida en su amplio espectro. Tales son la verdad, el deber, la fruición de realidad, etc. El cultivo de la vida espiritual consistirá pues en el cultivo o disfrute de esos valores, llamados a veces intrínsecos, dejando en segundo plano precisamente los valores técnicos o instrumentales, que suelen ser los más apreciados en las situaciones normales. Solo los valores espirituales o intrínsecos son los que hoy pueden dotar de contenido propio a la vida. Vivir en profundidad estos valores, los más elevados dentro de la escala de valores, significa dotar de auténtica identidad a los seres humanos.

Palabras clave: Zubiri, educación en valores, valores espirituales, verdad, deber, fruición de realidad.

Abstract: The cultivation of spiritual life can and should be present in the teaching of values. Values such as care and support, for example, are fundamental not only in normal life situations, but especially in critical situations. However, nowadays spirituality cannot be defined in a single way, and it certainly cannot be confined to religious life. What can be understood today by spirituality must necessarily refer to the cultivation of values related to the meaning of life in all its aspects. Such values are truth, duty, the fruition of reality, etc. Cultivating the spiritual life will therefore consist in the cultivation or

enjoyment of these values, sometimes called intrinsic, while leaving in the background precisely the technical or instrumental values, which are usually the most appreciated in normal situations. It is only the spiritual or intrinsic values that can provide life with its true content nowadays. Experiencing fully these values, the highest in the scale of values, means providing human beings with an authentic identity.

Keywords: Zubiri, education in values, spiritual values, truth, duty, fruition of reality.

1. Introducción

Resulta evidente que el cultivo de la vida espiritual puede y debe estar presente en la educación en valores. Valores como el cuidado y el acompañamiento, por ejemplo, son fundamentales en las situaciones normales de la vida, pero sobre todo en las situaciones críticas. Parece una paradoja que en las situaciones en que peor nos encontramos físicamente, más ayuda espiritual necesitamos.

Ahora bien, la espiritualidad hoy no cabe definirla de una única manera, y desde luego no cabe ceñirla a la vida religiosa. Lo que hoy pueda entenderse por espiritualidad ha de referirse, necesariamente, al cultivo de los valores que tienen que ver con el sentido de la vida en su amplio espectro. Tales son la verdad, la bondad, la belleza, la justicia, la piedad, el amor, la paz, etc. El cultivo de la vida espiritual consistirá pues en el cultivo o disfrute de esos valores, llamados a veces intrínsecos, dejando en segundo plano precisamente los valores técnicos o instrumentales, que suelen ser los más apreciados en las situaciones normales. Solo los valores espirituales o intrínsecos son los que hoy pueden dotar de contenido propio a la vida. Vivir en profundidad estos valores, los más elevados dentro de la escala de valores, significa dotar de auténtica identidad a los seres humanos.

La educación en los valores espirituales, por lo tanto, tiene por objeto contribuir a que cada individuo vaya encontrando su “identidad” en el mundo. Este proceso tiene una esfera externa y otra interna. La esfera externa está constituida por el proceso de socialización en que se ve inmerso el individuo. La familia, la escuela, la sociedad proporcionan al individuo un conjunto de usos, costumbres, normas, etc. con las que puede ingresar en el mundo. Inicialmente es un ingreso involuntario o heterónimo, porque el individuo comienza por no tener “conciencia individual” de lo que quiere y debe hacer. Vive, de algún modo, al abrigo de la “conciencia colectiva”. La esfera interna, por el contrario, constituye lo que el propio individuo forja desde sí mismo mediante la realización de aquello que proyecta ser de modo autónomo. Por lo tanto, tanto la esfera externa como la esfera interna obligan al individuo, pero de un modo muy distinto. Mientras la esfera externa constituye la presión social, etc., la esfera interna es lo que da lugar a la obligación moral, a la moralidad autónoma, a la experiencia de deber, e incluso tanto a la auténtica voluntad de verdad, como a la vivencia de la fruición de realidad. Son tres dimensiones que apuntan a tres valores sobre los que hablaremos posteriormente.

Pues bien, esto aquí apenas he esbozado, lo expresa Zubiri diciendo que el ser humano es “agente”, “actor” y “autor” de su vida. En primer lugar, el ser humano es agente. Su primera identidad es la biológica o genética. Al nacer cada ser humano recibe una primera herencia, esa que se transmite genéticamente. Es algo que procede de los progenitores de cada uno. Tiene, en este sentido, una primera identidad, que es única, irrepetible, pero recibida, heredada.

En segundo lugar, el ser humano es “actor”, por lo que comienza representando un papel que no es propiamente elegido, sino entregado por otros.

El niño no sólo es hijo de sus padres sino también del depósito de valores de su sociedad. Por eso Zubiri decía que al venir al mundo, todo ser humano asume dos herencias: de una parte, la ‘transmisión genética’ que procede de sus padres biológicos; y de otra, la ‘tradición de los valores’ presentes en el depósito objetivo de la sociedad en que venga al mundo. [...]. Esto no es optativo (Gracia, 2020, p. 14).

La transmisión de valores es pues la forma de recibir la identidad cultural. Es el nivel en el que comienza a desarrollarse la vida de cada uno. Por más que creamos que empezamos a tener identidad propia, auténtica, desde el primer momento, no se trata más que de un espejismo.

Cuando alguien viene al mundo en una sociedad determinada, no tiene más remedio que introyectar el depósito de valores que todas las generaciones anteriores han ido objetivando con sus actos en esa sociedad. Esto no es libre sino absolutamente necesario. Asimilamos la lengua, los usos, las costumbres, los gustos culinarios, artísticos, incluso los vicios. Si se nace en una sociedad corrupta, no puede no introyectarse la corrupción (Gracia, 2020, p. 13).

Por lo tanto, en este segundo nivel cada persona no puede expresar más que lo que puede llamarse “personalidad convencional” o heterónoma.

Y a partir de aquí empiezan los problemas. Porque Zubiri habla de que el ser humano es “autor” de sus actos. Incluso se puede añadir que debe serlo. Lo que ocurre es que eso exige mucho más del individuo. Que una persona llegue a ser “autora” o como Zubiri prefiere decir a veces, “dueña” de sí misma, eso no es tan fácil. Como mínimo, exige educación en valores. Y exige educación en un tipo de valores muy concretos, como son los valores intrínsecos o espirituales, y no sólo en los valores técnicos o instrumentales. No es que los valores espirituales sean fines y los instrumentales medios, sino que los

valores espirituales son los que dotan de verdadera identidad. La verdad, la bondad, la belleza, etc. son valores que valen por sí mismos, y no por otra cosa distinta. Por eso son los más importantes y son los que justifican una vida.

En lo que sigue vamos a analizar, en primer lugar, la enseñanza de la verdad que Zubiri ha tratado a propósito de la enseñanza de la filosofía. En la medida en que la filosofía se ha definido como la búsqueda de la verdad, entonces lo que vale para la filosofía vale también para la verdad. En segundo lugar, dado que el ser humano tiene que buscar también su propia identidad si de verdad quiere ser autor o dueño de su vida, entonces hay otro valor que merece tratarse desde el vector, no ya intelectual, sino volitivo: la bondad. Bondad aquí empieza a ser un concepto formal, y desde él es preciso aterrizar en los que se llama experiencia moral, el deber. Enseñar la experiencia del deber es fundamental para alcanzar la autenticidad vital o personal. En tercer lugar, además de la experiencia de la verdad y de la experiencia del deber, el ser humano tiene experiencia de la realidad por una vía distinta, el sentimiento afectante. Es lo que traduce el término fruición. Zubiri insiste una y otra vez en la importancia de la fruición de realidad, algo que nos protege de la angustia y nos proporciona esperanza.

2. La enseñanza de la verdad/autenticidad

La verdad es uno de los valores espirituales más importantes. A la búsqueda de la verdad consagró Zubiri la mayor parte de su vida intelectual. Y ya muy tempranamente tuvo una gran preocupación por su enseñanza. En lo que sigue abordaremos el problema de la enseñanza de la filosofía en tanto que búsqueda de la verdad en un documento muy temprano de la producción filosófica de Zubiri, *Filosofía del ejemplo*. El texto está elaborado, como todos los de esta etapa, en el contexto fenomenológico, con el objetivo de proyectar lo que Zubiri considera el método de enseñanza de la filosofía en cuanto búsqueda de la verdad de las cosas. Advertir este contexto es importante, porque la enseñanza de la filosofía venía siendo practicada dentro de la tradición neokantiana y positivista “que a lo que llevaba era a un torbellino de erudición filosófica.” (Gracia, 2017). Zubiri se inserta pues en esta misma tradición fenomenológica cuando publica en 1926 *Filosofía del ejemplo*, un texto que responde a la preocupación sobre cómo enseñar, más que filosofía, a filosofar, pues, como dirá más tarde, “Sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar”. (NHD, p. 151).

El texto, debido al carácter de la publicación, una revista de educación, arranca, por una parte, planteando el fondo sobre el que gira todo “problema pedagógico” y, por otra, usufructúa la “actual filosofía fenomenológica” (PEES, p. 361). El problema pedagógico gira en buena medida sobre la educación del ser humano según sus tres vectores psíquicos superiores: la función intelectual, la función emocional y la función práctica. Pero Zubiri deja fuera aquí la educación emocional y práctica, y se centra en “la educación intelectual” (PEES, p. 361). Pues bien, Zubiri parte del tópico de que “educar la inteligencia es enseñar a pensar”, o más precisamente, “enseñar a conocer”. Porque “el pensar es una función natural; sólo el conocer se haya sometido a las reglas lógicas” (PEES, p. 362). Por lo tanto, “la observación de estas reglas, se dice corrientemente, es la garantía y el fundamento supremo de toda la educación intelectual” (PEES, p. 362). Dicho de otro modo, “conocer es, pues, pensar la verdad” (PEES, p. 362), lo cual equivale a decir que el pensamiento, para considerarse tal, tiene que convertirse en conocimiento, o en discurso. “Pensar sería discurrir” (PEES, p. 362). Esta tesis, de origen neokantiano, le parece a Zubiri que está llena de dificultades. Pero lo más llamativo es su afirmación, tan temprana, de que “esto supondría, naturalmente, que la función propia y característica del intelecto es ‘razonar’, ‘entender’, encadenar discursos” (PEES, p. 362; cf. ISIR; cf. ILG; cf. IRAZ).

Pensar es algo autónomo, irreductible a conocer, a discurrir, a explicar una cosa por otra. Porque si explicar es ir fundando unas afirmaciones en otras, tiene que haber un límite en la serie de afirmaciones y, por lo tanto, tiene que haber necesariamente un saber previo. “Este saber, previo al explicar, constituye precisamente el conjunto de primeros elementos en que se apoya el discurso” (PEES, p. 363). Zubiri pone un ejemplo:

De la luz que ante mí tengo, diré que es color y no sonido; la compararé con otra luz que tal vez brilla simultáneamente, y estableceré una escala de colores, etc. He aquí todo un mundo de problemas para cuya solución no es preciso salir de los objetos inmediatamente dados. La metodología de esta operación es lo que la lógica moderna postula enérgicamente” (PEES, p. 363-4).

La cuestión es aclarar qué es esto que Zubiri llama “saber previo”, ese saber que opera “sin salir de los objetos inmediatamente dados”. “La lógica del pasado siglo no lo desconoció en absoluto. Buena prueba de ello son los capítulos que a la descripción y observación como fuente de aquellas supremas razones, últimos requisitos del pensar se dedican en las clásicas obras de Wundt, Sigwart, Stuart Mill, etc.” (PEES, p. 264). Se

trata, por lo tanto, de la llamada “descripción”. Previa a la explicación está la descripción. La observación, en su forma exacta de descripción, sería el fundamento único de la obra intelectual.

Tomando, pues, estos dos modos de pensar, el conocer o explicar, y el observar o describir, tenemos ya dos modos de enseñar o de hacer pedagogía. Uno, racional, que consiste en enseñar a la inteligencia a “razonar”, a “demostrar” verdades. Otro, empírico, que enseña en este caso a percibir, observar, describir. Ambos modos se vienen practicando. El primer modo es el más antiguo y llega al menos hasta el siglo XIX, momento en que tiene lugar la “crisis de fundamentos” de todas las ciencias, entre ellas, también de la lógica y la matemática, paradigmas hasta entonces de los métodos explicativos (deductivos, inductivos, etc.). El segundo modo es el que se inicia a partir del siglo XIX. Piénsese, por ejemplo, en “el sensualismo de Condillac y los ideólogos franceses, que tanta influencia tuvieron en la pedagogía española del siglo XIX. [...] Pero también el positivismo ulterior y, a la postre, el propio neokantismo” (Gracia, 2017).

Sin embargo, a Zubiri no le convence ni la explicación ni la descripción como modos de enseñanza. Habrá de haber, entonces, un tercer modo de pensar y, por consiguiente, de enseñar o de hacer pedagogía. Si lo hay, tiene que fundarse, de nuevo, en un saber previo. Y, en efecto, así es. “Si yo no poseyera las ‘ideas’ de color, rojo, peso, etc., no podría describir ni observar nada.” (PEES, p. 365). De ahí que haya que admitir que la descripción ahora, como la explicación antes, tiene supuestos. “Describir significa indicar qué propiedades se realizan en el objeto” (PEES, p. 365). Esas propiedades, que hacen posible la descripción, son pues algo previo a la propia descripción; son su fundamento “intuitivo”. Tal es la “idea” de tal color, de tal sonido, de tal forma, etc. He aquí el tercer modo de pensar. “El intelecto, antes que ‘entendimiento’ (capacidad de entender por razones), es ‘inteligencia’ (capacidad de ver, intuir: *intus legere*)” (PEES, p. 365). Por eso dice Zubiri que la inteligencia tiene una función primaria que siguiendo a Husserl denomina “intuición”. “La función esencial del intelecto no es juzgar, sino ‘tener’ objetos; encerrarlos en una fórmula ‘predicativa’, en un juicio, en una ley, será siempre un problema secundario” (PEES, p. 365) Esto quiere decir que “a la inteligencia le están inmediatamente dados los objetos”, igual que a los sentidos, pues también “el ojo, antes que la función de ‘mirar’, tiene su función de ‘ver’; el oído, su capacidad de ‘oír’ antes que de ‘escuchar’ (PEES, p. 365) Siguiendo este paralelismo entre la inteligencia y los sentidos, por cierto, dos actos unitarios, Zubiri concluye que “así como la educación de

los sentidos se resumen en el ‘mirar’ para ‘ver bien’, así la educación intelectual ha de cifrar sus esfuerzos en enseñar a contemplar los objetos para ‘intuir’ sus propiedades inteligibles” (PEES, p. 366). Este es el nuevo modo de enseñar consecuente con la fenomenología. Antes que enseñar a razonar, y también de modo previo a enseñar a describir, es preciso enseñar a intuir.

Ahora bien, como la intuición no puede darse más que de modo individual, esta perspectiva puede rozar el racionalismo y el idealismo. Al final, estos movimientos han fundado su filosofía en la pura intuición. Pero Zubiri no piensa que se trate de la misma intuición, de pura intuición. “Al reivindicar la autonomía de la intuición intelectual no se pretende el retorno a lo que bajo ese nombre se oculta en la filosofía clásica de los siglos XVI y XVIII” (PEES, p. 366). Intuición no significa intuición suprasensible o intelectual. “Al dualismo clásico entre el entendimiento que juzga y los sentidos que perciben es preciso oponer enérgicamente la unidad de ambas funciones. Cuando un objeto es dado a la conciencia humana, se halla presente a éste por entero, con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles” (PEES, p. 366). Dicho taxativamente, “toda intuición intelectual halla su objeto en los sentidos” (PEES, p. 366).

Para aclarar esto, Zubiri pone como ejemplo la percepción de un dodecaedro de pirita: “Esta percepción se puede utilizar de dos modos. Uno es el de atribuir al objeto real trozo de pirita que ante mí tengo una forma dodecaédrica; en este sentido cabe discutir la atribución de la forma dodecaédrica a la pirita real y rectificarla, si preciso fuera, a la base de una nueva percepción. Pero hay otra utilización distinta de la anterior. Yo puedo prescindir por el momento de la realidad o irrealidad del objeto de mi percepción y utilizarlo nada más que para hacerme una idea de lo que es un dodecaedro. En este segundo sentido no cabe refutar mi idea; yo he empleado el tipo concreto que ante mí tengo, no para afirmar nada de él, sino para ver en él la esencia ideal que encarna. En el primer caso veo en el objeto real un individuo de una especie; en el segundo, un ejemplo de una idea” (PEES, p. 367). En este segundo caso se trata, por lo tanto, de aplicar el método fenomenológico, de hacer *epojé* o poner entre paréntesis la “realidad” de la cosa para quedarnos con su “idea”. Por eso dice Zubiri que “el método que la formación de ejemplos supone es el que, en esencia, constituye la fenomenología contemporánea. Antes de emprender los métodos discursivos es preciso emplear los métodos fenomenológicos. Los primeros nos dan perceptos (descripción) o conceptos (explicación); los segundos nos dan ideas (intuición)” (PEES, p. 367). Esto quiere decir que toda explicación; más

todavía, toda descripción está fundada en una previa ideación. “Antes de describir y explicar hay que suponer el idear” (PEES, p. 367).

Este es el camino que tiene que recorrer el educador: ir de la explicación a la descripción, y de la descripción a la intuición, o mejor, a la experiencia originaria. Este último sería el nivel fundamental de toda enseñanza intelectual. Lo cual tiene enormes consecuencias pedagógicas. Por una parte, “como la intuición está en la base de ellas, resulta que las descripciones y las explicaciones sólo serán creíbles, al menos para mí, si concuerdan o no repugnan con mi intuición. Por otro lado, como toda intuición es siempre individual, no cabe imponer a nadie una intuición, como sí se han impuesto explicaciones y descripciones. “La intuición se tiene o no se tiene, no cabe refutarla ni forzarla” (PEES, p. 368). De ahí que Zubiri afirme que “en estas condiciones la misión del maestro es colocar al discípulo en el ‘punto de vista’ adecuado para que ‘vea’ el objeto” (PEES, p. 368). O también que “el verdadero educador de la inteligencia es el que enseña a sus discípulos a ver el ‘sentido’ de los hechos, la ‘esencia’ de todo acontecimiento” (PEES, p. 368).

3. La enseñanza de la bondad/deber

Si ahora nos referimos a la enseñanza de la bondad como segundo gran valor espiritual en Zubiri, vemos que ello entra dentro del análisis del otro vector psíquico superior humano, la voluntad tendente, y de ahí, en la cuestión de la experiencia moral. Además de inteligencia sentiente, posee el ser humano, como especificación suya, una inteligencia posidente, esto es, una inteligencia que tiende a la realidad y quiere poseerla. Esta tendencia es biológica o genética (recordemos que el ser humano es agente de sus acciones), pero su determinación es voluntaria o moral. De ahí que Zubiri diga que el ser humano no sólo tiene propiedades biológicas o genéricas, sino que tiene también propiedades por apropiación, y además no puede no tenerlas. Qué propiedades se ha de apropiarse el ser humano, o dicho en otros términos, cuáles han de ser sus deberes, es precisamente la cuestión de su moralidad. La enseñanza de la bondad moral consistirá, por lo tanto, en recorrer la distancia existente entre el ser humano como realidad abierta (poder, proyecto) y el ser humano como realidad perfecta o debida (deber, bondad).

Para Zubiri “moral” es igual a “apropiación”. Con esta ecuación amplía el campo semántico de la palabra “moral” frente al sentido usual de bienes, valores y deberes. “Lo

moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido expuesto” (SHOM, p. 345). Ese sentido es el que Zubiri recoge habitualmente en el neologismo *hyperkeímenon* por analogía y contrapuesto al utilizado por Aristóteles, *hýpokeímenon*, para designar con él que el ser humano “no está ‘por-debajo-de’ sus propiedades, sino justamente al revés, está ‘por-encima-de’ ellas, puesto que se las tiene que apropiarse por aceptación. Esto quiere decir que el ser humano está metafísicamente determinado a vivir en “situaciones” de máxima indeterminación sobre las que tiene que actuar y resolver forzosamente mediante un acto de inteligencia y libertad. De ahí la importancia de la educación moral, que determina el valor bondad.

Por lo tanto, puesto que el ser humano está inexorablemente forzado a apropiarse de posibilidades en orden a su constitutiva supervivencia y a su realización, ello plantea el problema de cuáles sean las posibilidades apropiadas o debidas. Se ha dicho que para averiguar o “determinar” el bien es necesario saber, primero, qué es ese bien, para, después, actuar. Sin embargo, con ello escinde la noción de inteligencia, erróneamente entendida como razón, en “razón teórica” y “razón práctica”. El juicio teórico enunciaría lo que “es”, mientras que el juicio práctico ordenaría lo que “debe ser”. Esta división hace pensar a Zubiri que “El divorcio, que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha habido entre la razón teórica y la razón práctica, es testimonio más que suficiente para sospechar que hay algo que radicalmente no es toda la verdad en esta consideración de la doble razón” (SHOM, p. 404-405).

Para empezar, según ha ido desarrollado Zubiri hasta la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, “lo primario del hombre no es tener razón, sino el tener inteligencia” (SHOM, p. 405; ISIR). Y dado que la inteligencia es constitutivamente sentiente, y no sensible ni meramente conceptiva, la unidad con todos los sentidos hace que Zubiri diga que

no sólo el sentido de la vista que da paso a la inteligencia vidente, sino todos los sentidos forman parte de lo que es unitariamente inteligencia sentiente. Varios de estos sentidos hacen de esta inteligencia una inteligencia posidente, aunque también hay visión posidente. Es la dimensión posidente (SHOM, p. 405).

“Posidente” y “vidente” son, por lo tanto, las dos dimensiones de la inteligencia que, aunque puedan cobrar cierta autonomía en momentos muy concretos, nunca funcionan de

modo completamente independiente. Esto tiene su importancia en el tema de la educación de la voluntad y del sentimiento.

Precisamente porque la inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por esto nos encontramos con la fruición. La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad (SHOM, p. 405).

La cuestión será pues, dada la constitutiva inadecuación entre lo que el hombre posee y lo que tiende a poseer con cada cosa concreta, averiguar cómo se educa en el bien y en la felicidad. De principio bondad y felicidad son conceptos indeterminados. Por lo pronto, el ser humano sólo es bueno y feliz en proyecto, es decir, en la configuración de las posibilidades irreales apropiables en orden a su realización. Que una posibilidad se convierta en un bien concreto depende entonces de su poder para hacer más o menos feliz al ser humano. Pues bien, el hecho de que una posibilidad sea más apropiable que la otra en vista de la felicidad humana convierte dicha posibilidad en “*apropianda*”. Es lo que significa “deber”. “La posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropianda en orden a la felicidad, es lo que llamamos un *deber*” (SHOM, p. 408-409). Como entonces la felicidad es un ámbito más amplio que el de la normatividad, el deber no sólo mueve a la voluntad externamente (eso también ocurre), sino que es una exigencia interna procedente del carácter felicitante del ser humano. Lo que define entonces el deber no es el ser impuesto externamente, sino el ser “apropiando” en orden a la bondad o felicidad (SHOM, p. 412). El hombre está obligado al deber porque está ligado a la felicidad. Igual que para Aristóteles la felicidad es una tendencia natural, para Zubiri es una posibilidad innata, algo que hace que las demás posibilidades sean más o menos preferibles y, por lo tanto, más o menos debidamente queridas.

Este planteamiento de Zubiri permite enfocar ventajosamente un segundo problema en orden al deber. Si, por un lado, hay que educar o enseñar que el deber no tiene carácter artificioso, una imposición externa, dado que el ser humano se debe a su propia felicidad, por otro lado, se añade que “los deberes en plural no transparecen más que por un acto de razón” (SHOM, p. 412). Esto quiere decir que es preciso construirlos, dotarlos de una fundamentación racional ulterior. Esto es muy importante desde el punto de vista de la educación en valores como la verdad o la bondad, porque cuales sean los deberes “no se

puede responder *a priori*, como no se puede responder *a priori* cuáles son las verdades que va a encontrar la razón, a pesar de que la inteligencia que la funda consiste en un enfrentamiento primario con la realidad” (SHOM, p. 412). Una cosa es la bondad o verdad primordial, esa que se actualiza en contacto con la realidad por vía volitiva o intelectual, y otra decir que los bienes (o males) y verdades (o errores) son dados directa e inmediatamente. Sucede que es preciso reactualizar “los bienes” o valores dados campalmente examinando su precisa entidad hasta justificar que se trata de “deberes concretos” que contribuyen a la bondad o felicidad. Sin embargo, con esta apelación a la razón parece que Zubiri recae en una especie de intelectualismo moral, en el sentido de que “esto puede tener el aire de un intelectualismo exacerbado” (SHOM, p. 412).

Ha sido Scheler quien ha recurrido a la voz natural de los sentimientos para sonsacar de ahí lo que el hombre debe hacer por ser más conveniente. Como el valor es para él una realidad objetiva, el sentimiento tendería a sentirlo como tal. Ahora bien, como ya hemos advertido más arriba,

esta separación de inteligencia y sentimiento no lleva la solución por buen camino. Los sentimientos algo tienen que hacer ver al hombre. Lo que acontece es que es menester retrotraernos a la inteligencia sentiente, de quien es uso eso que llamamos razón” (SHOM, p. 413).

La inteligencia sentiente es a la vez, si bien en otra dimensión, inteligencia posidente, y solo en ese sentido “la dimensión posidente da a la inteligencia una visión de la realidad, un enfrentamiento con la realidad estrictamente real, tan estrictamente intelectual que es en muchas dimensiones -y éste es el caso de la moral- más acertado que todos los razonamientos (SHOM, p. 413). Por eso, más que de un “intelectualismo exagerado”, hay que hablar de un “intelecționismo”, pues la intelección es un proceso sentiente del que forman parte tanto el sentimiento como la volición. Por eso ahora afirma Zubiri que “el desarrollo, el esclarecimiento de verdades [también verdades morales, es decir, deberes] no pende pura y simplemente de un juego teórico de la razón; hay un ‘sentido’ estrictamente ‘intelectivo’” (SHOM, p. 413). Es la inteligencia sentiente y posidente puesta en marcha, lo que da lugar a la llamada “razón práctica” o “sentido moral”. Dicho de otro modo,

el hombre encuentra normas de acción porque pone en marcha una inteligencia posidente, y no porque le esté dictada desde fuera o porque esté esperando un juego de la conciencia

para averiguar si entre la concepción de la esencia del hombre y unas determinaciones accidentales hay o no una adecuación metafísica (SHOM, pp. 413-414).

La ética, por lo tanto, es la respuesta a la pregunta por lo que el ser humano debe o no debe hacer en orden a su bondad o felicidad. Y la educación en este punto consiste, ante todo, en oír o sentir que el deber surge del interior de uno mismo, de la voz de la conciencia. La bondad moral no es un ideal o una utopía, sino que nace de la necesidad de un ser, el ser humano, de tener que apropiarse unas ciertas posibilidades en orden a su propia felicidad o culminación. Esta experiencia puede decirse que es pues la experiencia del deber o de la obligación, y es la primera enseñanza. Que hoy la búsqueda de la bondad personal aparezca desconectada de la experiencia del deber es algo de lo más extraño y uno de los errores de la educación en valores. Sólo quien sienta la experiencia del deber puede plantearse el problema de su propia bondad y felicidad y, por lo tanto, el problema de los deberes concretos que han de llevarle a su propia realización o identidad auténtica.

Cuando este primer aspecto se comprende, la educación ha de dirigirse a otro aspecto no menos importante. El ser humano no sólo tiene que aprender a sentir el deber, sino que lo tiene que sentir con una cierta intensidad. Es lo que Zubiri llama “tono vital”. Se trata de una disposición de ánimo que ha pasado al lenguaje de la ética con las expresiones “alta moral” y “baja moral”. Aunque la disposición de ánimo tiene una dimensión biológica o genética y, en ese sentido, puede adquirir tintes más o menos anormales o patológicos, es importante afirmar que la disposición de ánimo, es decir, la alta y baja moral también se educa. Esta es precisamente una de las ayudas espirituales que las personas más necesitan en situación de crisis. Como ha dicho muchas veces Diego Gracia, la educación ética, o la ética sin más, es un eficacísimo antídoto contra la depresión y el desaliento, por lo tanto, un excelente regulador de la disposición de ánimo. Nuestra relación, no sólo con nosotros mismos, sino también con los demás está condicionada por nuestro tono vital. Por eso conviene insistir que la bondad y felicidad humana depende de muchos factores, pero depende sobre todo de la educación moral. “Se lucha por ideas y por ideales; si se prefiere, por creencias. Esto, que en la cultura occidental está tan abandonado, resulta fundamental siempre, pero sobre todo en las situaciones de crisis. Un pueblo desmoralizado estará al albur del viento que más sople, será un juguete en manos de cualquiera. Y lo mismo cabe decir de la persona desmoralizada.”

4. La enseñanza de la fruición/gusto

El tercer valor espiritual tiene que ver con la fruición de realidad. Para verlo no hay más que acercarse al escrito de Zubiri de 1975, *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*. Ahí dice Zubiri que “El sentimiento es un modo de estar realmente en la realidad, o si se quiere, es sentirse realmente en la realidad” (SSV, p. 332).

Desde el punto de vista formal el sentimiento posee su propia especificidad frente a otros actos humanos. Como capacidad estrictamente humana, todo sentimiento es un fenómeno tónico de realidad. Y para designar este aspecto de la cuestión Zubiri apela al término “atemperamiento”. “Sentimiento es estar atemperado a la realidad. (La palabra atemperamiento no existe en el Diccionario, pero sí atemperación, por lo que me permito hacer esta modificación). Atemperamiento no significa un hombre atemperado, ni significa aquí solamente estar moderado, ser comedido en sus reacciones, sino que, como dice el diccionario a propósito de atemperar, consiste en ‘acomodar una cosa a otra’. Pues bien, el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad es aquello en que consiste formalmente el sentimiento. En mi opinión, la esencia formal del sentimiento es ser atemperamiento a la realidad.” (SSV, p. 335) Por lo tanto, desde el punto de vista formal, el sentimiento es un fenómeno de atemperamiento en el sentido de que es la realidad la que se presenta tónicamente. Ahora bien, para que una cosa se acomode a otra hay que partir de que ambas cosas son “congéneres”. Y eso es lo que sucede ahora con el sentimiento y la realidad. Todo sentimiento es sentimiento de la realidad.

La cuestión es saber qué significa este “de”. La idea de Zubiri es que los sentimientos son fenómenos de “actualización” de realidad y no sólo de un contenido intencional. Dicho más ampliamente, “los sentimientos ni están conectados con la realidad en forma causal, ni en forma intencional, sino en una forma mucho más elemental, que yo llamo “genitiva”, como cuando se dice, por ejemplo, que la idea es idea-de-la-realidad. Análogamente digo que el sentimiento es sentimiento-de-la-realidad” (SSV, pp. 336-7). La realidad misma, por lo tanto, no sólo es aprehendida y querida como realidad, sino también “sentida” (en el sentido de “sentimiento”, no de mera “impresión”) como realidad. “Se ha dicho y se ha comentado largamente en muchos libros, que el amor, por ejemplo, es vidente, que ve cosas que no ve la pura inteligencia. Esto es verdad, aunque quizá no tan verdad como se dice en los libros, pero, en fin, es mucha verdad. Pero esto no es exclusivo del amor; es propio de todo sentimiento. Todo sentimiento es en cierto modo vidente de la faceta que nos presenta. Pero hacía falta decir por qué y en qué sentido. Y se nos ha omitido siempre

esa explicación. Yo creo que es pura y simplemente por eso, porque presenta un modo de actualidad de la realidad *en* el enfrentamiento atemperante con ella” (SSV, pp. 342-3).

El enfrentamiento con la realidad no es pues sólo intelectual, sino también volitivo y emocional. No es lo mismo que la realidad se actualice en la intelección, que en la volición, que en el sentimiento. Los modos de actualización cualifican a la realidad misma. A la realidad actualizada en la intelección se le solio llamar “verdad” y a la realidad actualizada en la volición “bondad”. La novedad ahora es ese tercer modo de actualizarse la realidad que Zubiri llama “temperie”. Los sentimientos serían estados de atemperamiento a la realidad, en los cuales la realidad misma se nos actualiza y presenta como atemperante. “Estamos habituados a ver en la realidad solamente el correlato de una intelección o de una volición, y creer que entonces la realidad es lo aprehensible como *verum* y lo optable como *bonum*. Tendríamos que habituarnos a introducir en la filosofía esta idea de que la realidad es también formalmente atemperante. La realidad es el “de suyo”. Y este “de suyo” queda actualizado no solamente en forma de verdad y de bondad, sino también en forma de atemperante. Por esto es por lo que el sentimiento es “de” la realidad: la realidad es formalmente atemperante. De ahí que el “estar” que define formalmente y constitutivamente el sentimiento, sea el “estar en la actualidad atemperante de lo real”. Todo sentimiento es un modo de actualidad de lo real (SSV, p. 340).

El término que define formalmente ahora el sentimiento es pues el de “atemperamiento”, “temperie”, o como dirá Zubiri más adelante, “fruición”. Los tres términos apuntan con mayor o menor precisión a lo mismo. Pero más del término usado, lo verdaderamente importante aquí es no perder de vista que la elevación de los sentimientos a categoría psíquica superior determina la función del educador y de la enseñanza de la fruición. En Zubiri no hay ampliamente elaborada una teoría de los sentimientos, al modo de Scheler, pero lo escrito permite enderezar el camino emprendido por Kierkegaard y Heidegger al ver en la fruición de realidad una de las raíces espirituales de la angustia y de la esperanza.

Lo primero que hay que decir en este punto es que los sentimientos espirituales (tal es la angustia en el caso de los autores señalados) tiene raíces físicas o vitales. No olvidemos que el sentimiento es afectante, o dicho de otro modo, la realidad actualizada por vía del sentimiento se da en impresión. La impresión, a su vez, tiene un momento de afección, y la afección, un momento de tonalidad. Es precisamente el tono vital, del que ya hemos hablado en el apartado anterior y que tanto influye en la experiencia moral y en la

voluntad, emerge aquí de nuevo. El papel del educador ha de consistir precisamente en fortalecer esta tonalidad, lo que fuerza a querer. De hecho, dice Zubiri,

la voluntad, en este sentido estricto de voluntad de poder, en el sentido de esfuerzo, es la conciencia del educador, y en cierto modo del psicoterapeuta. En muchos casos se entiende que curar y conformar una voluntad consiste en reemplazar un complejo, una complejidad tendencial, por otra que será mejor. Esto es necesario. [...] Pero esto no basta. Es menester que a la voluntad se le den cauces, se le den convicciones, con las cuales, efectivamente, la realidad tenga sentido para ella. El hombre actual va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de su realidad. Y lo va perdiendo --y la prueba está bien clara-- en que el hombre a fuerza precisamente de técnica [...] ha perdido radicalmente la capacidad de la fruición, que es tener ese mínimo de fruición sobre el terreno que pisa (SSV, p. 81).

Los sentimientos, por lo tanto, juegan un papel muy importante en la vida de las personas. Hay depresiones endógenas, que tienen mucho que ver con el tono vital, como también hay depresiones reactivas, que tienen más que ver con la educación del estado de ánimo. La propia angustia existencial es fruto de un deficiente sentido de la realidad vivida en la impotencia de tener que vivir. Por eso dice Zubiri que

su solución no puede consistir sino en la reconquista del sentido de la realidad vivida en la regulación de las tendencias vitales. Es quimérico pensar que esta solución pudiera ser solamente ideológica; sería creer que la angustia es un fenómeno de simple derrumbamiento de convicciones morales. Y no es esto; envuelve también intrínseca y formalmente la dimensión tendencial [o emocional]. De ahí que la solución de la angustia como problema implica todos los factores que juegan en la estructura tendencial psicobiológica del hombre. Una regulación por higiene, no sólo física sino también fisiológica; [...] Una higiene, además, de la vida personal. El hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento. La radio, la televisión, el cine, el pic-up, al margen de su utilidad en todos los órdenes, han pasado a convertirse en instrumentos de aturdimiento. El hombre de hoy necesita entre otras cosas la higiene de la tranquilidad. Necesita también la higiene de la fruición. (SSV, p. 403-4).

La fruitiva de realidad tiene otra dimensión educativa. Tal es la que da al sentimiento estético. La fruición de lo real como real es justamente lo que Zubiri llama sentimiento estético. Ahora bien, lo estético, el sentimiento estético, no es aquí un sentimiento más, sino una dimensión, la dimensión complaciente, de todo sentimiento. “La complacencia

en lo real como real es justamente –dice Zubiri –la esencia del sentimiento estético”. (SSV, p. 355). Esto quiere decir que

Como realidad, las cosas no están solamente actualizadas en el sentimiento; lo están también en la intelección y en la volición; pero de manera distinta. [...] Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de *verum*; tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum*; tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum* (SSV, p. 354-5).

Se podría decir pues que los trascendentales “verdad”, “bondad” y “belleza” caen dentro del mismo orden, o como dice Zubiri, se “recubren” (SSV, p. 387). ¿Dónde? En otro trascendental: en el mundo. El mundo, que es “la respectividad trascendental constitutiva de lo real en cuanto tal” (SSV, p. 387), es el ámbito de estos trascendentales, o lo que es lo mismo, estos trascendentales son dimensiones del mundo. En consecuencia, el *pulchrum* es una dimensión trascendental del mundo objeto de enseñanza.

5. Conclusión

Podría parecer que sólo en las situaciones de crisis es cuando más se desvela la necesidad de educación y ayuda espiritual de los seres humanos. Pero, aunque fuera así, en realidad se trata de una de las grandes posibilidades de vida que necesitan preparación y, por lo tanto, permanente cultivo o educación. La verdad, la bondad, la fruición de realidad son los valores espirituales más importantes que orientan nuestras vidas. Y son las dimensiones que adquieren una importancia extraordinaria cuando nos enfrentamos sobre todo a situaciones novedosas, inciertas o desconcertantes como las que vivimos en este mundo ahora llamado posverdadero.

La historia nos dice que las culturas van educando a las futuras generaciones en distintos valores, unos más espirituales y otros menos. En este sentido, quizá la cultura occidental ha hecho en los últimos años una opción preferencia por los valores instrumentales o técnicos (utilidad, eficiencia, etc.) en detrimento de los valores intrínsecos o espirituales (verdad, bondad, etc.). Es lo que ya se vienen denunciando desde principios del siglo pasado con Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset o Zubiri, la Escuela de Fráncfort, o incluso ahora con la filosofía posthumanista.

Conviene llamar la atención, por último, sobre otro aspecto más actual: tal es la pretensión de reducir la verdad a populismo, la bondad a decisión racional o mero juego de preferencias y la fruición de realidad a futurición. Como decía Zubiri,

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad (ISIR, p. 15).

Si esto es así, la verdad, la bondad y la fruición deben seguir constituyendo desde la filosofía de Zubiri los tres ejes que vertebran la búsqueda de la auténtica identidad personal.

6. Bibliografía

Gracia, D. (2020). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela.

Gracia, D. (2020). *En busca de la identidad perdida*. Triacastela.

Pintor-Ramos, A. (1999) "Presentación". En: Zubiri, X. *Primeros escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1995). *Primeros escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial.

**EDUCAR EN LA VERDAD EN TIEMPOS DE POSVERDAD DESDE ZUBIRI: UNA PROPUESTA
PARA LA TEORÍA DE LA EDUCACIÓN**

**EDUCATING IN TRUTH IN TIMES OF POST-TRUTH FROM ZUBIRI: A PROPOSAL FOR THE
THEORY OF EDUCATION**

JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN

Universidad Simón Bolívar

SHEILA PARRA GÓMEZ

Universidad Jaume I de Castellón

MARC PALLARÉS PIQUER

Universidad Jaume I de Castellón

Resumen: Si algo han permitido la web 2.0 y la democratización de medios es la metamorfosis del consumidor en prosumidor, incidiendo en la reproducción de información ilimitada por medio de sus interacciones y opiniones. Esto nos ha llevado a una desinformación y una polarización acusadas, por lo que se puede decir que en la actualidad la verdad y la mentira coexisten casi en comunión. En el presente trabajo, atendiendo a la obra de Xavier Zubiri, en concreto a su concepto de verdad y a las tres dimensiones propuestas para su ratificación (esto es, patentización, seguridad, constatación), se realiza una propuesta para la teoría de la educación que pretende ofrecer a esta ciertas atribuciones de la educomunicación, ya que los postulados metafísicos zubirianos se crean bajo el paraguas de una diferenciación y categorización de las variadas esencias de las vertientes de la realidad. Embebidas de ello, las acciones pedagógicas se formulan como la vía para permitir al alumnado la labor de cambiar la percepción que tiene acerca de situaciones particulares, obteniendo reestructuraciones en sus reacciones y acciones, y diferenciando asimismo lo real de lo falso.

Palabras clave: posverdad; Zubiri; teoría de la educación; educomunicación; redes sociales

Abstract: If the web 2.0 and the democratization of the media have allowed anything, it is the metamorphosis of the consumer into a prosumer, influencing the reproduction of unlimited information through their interactions and opinions. This has led to a marked misinformation and polarization, so it can be said that truth and lies currently coexist almost in communion. In this paper, attending to the work of Xavier Zubiri, specifically his concept of truth and the three dimensions proposed for its ratification (that is, patenting, security, verification), a proposal is made for the theory of education that aims to offer to this, certain attributions of educommunication, as the zubirian metaphysical postulates are created under the umbrella of a differentiation and categorization of the varied essences of the aspects of reality, embedded in it, the pedagogical actions are formulated as the way to allow students the task of changing the perception they have about particular situations, obtaining restructuring in their reactions and actions, and also differentiating what is real from what is false.

Key words: post-truth; Zubiri; educational theory; educommunication; social networks

Una verdad sin interés puede quedar eclipsada

por una falsedad emocionante

Aldous Leonard Huxley

1. Introducción

Vivimos tiempos en los que la verdad no es tanto un *algo* como sí un inquietante transitar hacia un horizonte que, cada vez más, resulta complicado de alcanzar. La verdad, esa “búsqueda incesante por la que el ser humano espera encontrar un asidero cognitivo más sólido en el mundo que vive” (Mora, 2018, p. 119), actualmente se va erigiendo en un puente en el tiempo que a duras penas somos capaces de atravesar a ciegas. Si bien es cierto que en nuestras situaciones y contextos vitales procuramos aspirar a la verdad, no lo es menos que, a día de hoy, a menudo nos tenemos que conformar con que dicha verdad no nos aplaste. Así, en el inquietante y vertiginoso mundo en el que vivimos, la verdad acostumbra a ser pasajera, mientras que la mentira, polizón; y no parece quedarnos otra que vivir nuestra cotidianeidad esquivando verdades¹¹², sobre todo para no terminar *pereciendo* de realidades.

En este contexto, Frankel (2012) afirma que para la mayoría de la ciudadanía lo relevante ya no es tanto *saber* la verdad de los acontecimientos que le rodean sino instaurarse en una esfera en la que la mentira, en mayor o menor grado, le ofrezca la posibilidad de complacerle. Mora (2018) lo expresa así: “vivimos todavía en una sociedad impregnada de pensamiento mágico (...) de falsas verdades y malentendidos mezclados con “verdades” a las que aspiramos y necesitamos para un mejor entendimiento entre unos y otros” (pp. 17-18).

Este paradigma antropológico-social implica una cierta resignación, una aceptación de la verdad como constructo abocado a una especie de deriva infinita, puesto que en aquellas

¹¹² Conviene recordar que, mediante la etimología griega, Heidegger reinterpreto el concepto de verdad en la filosofía, que tradicionalmente había pivotado sobre una concepción de la verdad centrada en el vínculo sujeto-objeto, esto es, con un prisma sobre la verdad circunscrito a la adecuación. De hecho, si Heidegger “hubiera realizado un ejercicio etimológico del origen material de la palabra, habría llegado a decir que la verdad posee su origen en el concepto latino *veritas* entendido como *adequatio* o correspondencia del enunciado (lenguaje-sujeto) y la cosa que enuncia (ente, objeto), pero precisamente este concepto de *adequatio* oculta y desorienta la esencia de la verdad” (Florez, 2005, p. 112).

circunstancias en las que no contamos con una fuente fiable sobre algo, llegan oleadas de informaciones confusas para llenar el vacío, y muchas veces nuestra capacidad cognitiva es reticente a cambiar de opinión, incluso cuando aparecen finalmente más contrastadas y ajustadas a la realidad (Bermúdez, 2021).

El año 2016 el Diccionario de Oxford definió la posverdad como una esfera vinculada con (o denotando situaciones) “en las que los hechos objetivos tienen menos influencia en la formación de la opinión pública que las apelaciones a las emociones y creencias personales”¹¹³. Sin embargo, sea como consecuencia de parámetros biológicos o como resultado de una simbiosis de estos con cierta clase de categorías culturales, los seres humanos siempre hemos tenido tendencia a canalizar los sentimientos, las inquietudes y las pasiones hacia ejes psico-sociales que nos han permitido modificar algunas de nuestras creencias (y también han contribuido a justificar una parte de nuestras acciones); de hecho, “no es extraño que las circunstancias en donde tienen que consolidarse los enunciados fácticos resultan bastante adversas” (Avaro, 2021, p. 123).

Hay quien asevera que, en realidad, no ha existido nunca una era de la verdad¹¹⁴ (De Faramiñán, 2021; Brooke, 2018), pero lo cierto es que, hoy más que nunca, la verdad se ha constituido en una lámpara que alguien *apaga* para que no siempre nos resulte sencillo otear la realidad.

Todas estas circunstancias generan hechos alternativos, que, como agudamente apunta McIntyre (2018), nos aportan una vertiente existencial cuanto menos controvertida: la de los hechos inconvenientes, esto es, aquellos que “aún dentro de la seguridad que genera la burbuja, hacen posible que se nos presente la “verdad” de tal manera que esta nos resulte prácticamente imposible (d’Ancona, 2017). En este inquietante contexto:

No hay distingos, pues como los “hechos” son igual de duros tanto si somos ciudadanos corrientes como políticos, los ecosistemas de atención lejos de cribar la “verdad” de la “mentira” terminan ofreciendo jugosas recompensas para que los usuarios se involucren en la “realidad” con sus sentimientos y estados de ánimo. *La nueva infraestructura*¹¹⁵ no

¹¹³ Oxford Dictionaries. Word of the Year 2016. Disponible en: <https://bit.ly/367L8HX> Último acceso: 12 de septiembre de 2022.

¹¹⁴ En referencia a la experiencia de la verdad como desvelamiento se ha ido generando, a lo largo de la historia, el requerimiento de tener presente “un “descubridor» sólidamente formado (la diosa según Parménides, Maimónides según Zambrano, el verdadero filósofo para Platón o la Razón para Descartes), junto a una ética vocacional (Sócrates) de interlocución persuasivo-argumentativa en torno a la verdad” (Ballesteros-Aguayo, 2021, p. 42).

¹¹⁵ Uso de cursivas en el original.

solo ayuda a quebrar, con más facilidad que antaño, la idea de que algo puede ser verdadero con independencia de nuestros sentimientos sobre ello, sino que transforma a los sentimientos, pasiones y estados de ánimo como algo más importante que la verdad en sí misma (Avaro, 2021, p. 127).

2. El concepto de verdad en Zubiri

A la estela de todo lo apuntado en la introducción resulta conveniente hablar del concepto de verdad de Xavier Zubiri, que se vincula a la realidad con lo *esenciable* de dicha realidad, pues la confluencia entre lo esencial y lo real radica en la concepción del realismo en la que Zubiri cree. Tal y como asevera:

La verdad real, es decir, la ratificación de la realidad propia en la intelección tiene, pues, tres dimensiones: patentización, seguridad, constatación. Toda verdad las posee indefectible e indisolublemente. Ninguna de ellas tiene rango preferente, ni prerrogativa de ninguna clase sobre las otras dos (SE62, pp. 185-186).

Esto hace posible la integración entre las cosas reales y lo *esenciado*, ya que, ineludiblemente, la verdad *lo es* de la realidad de los fenómenos (López García, 2013). Tal y como explícitamente afirma Zubiri (SE62): “Con esto hemos circunscrito el área de lo “esenciado”: tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello por lo que son en realidad. Esto es, lo esenciado es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera” (p. 111). En consecuencia, la sistematización de su metafísica se genera a raíz de una distinción y categorización de las diferentes esencias de las vertientes/cosas de la realidad, pues “en su virtud, la necesidad esencial no es relativa; una misma cosa no puede tener esencias diversas” (SE62, p. 111). Aceptar una postura antagónica conllevaría una inconcreción sustancial, hecho que impediría la generalización de la verdad de las cosas.

También es relevante señalar que el sentido de las cosas para Zubiri no es algo meramente subjetivo, resulta más bien justificable de modo interindividual, es decir, ostenta una cierta intersubjetividad, que asegura su verdad objetiva común, como una especie de adecuación colectiva al sentido de las propias cosas de la realidad.

En un momento como el actual, en el que los medios digitales de comunicación han alterado los modos de construcción de la verdad¹¹⁶ (y han impulsado, como se ha visto en

¹¹⁶ Aunque no sea el objetivo de este trabajo, resulta relevante cuestionarse la fundamentación (racional) de la ética en una cuestión como esta. La respuesta nos remitiría a Kant, ya que la fundamentación de la

la introducción, la posverdad), la concepción de la verdad zubiriana pone encima de la mesa elementos al alcance de la episteme de las ciencias sociales, para analizar una serie de contextos en los que la verdad y la mentira conviven casi en comunión.

Sin embargo, al hablar de verdad y mentira no lo podemos hacer desde una multiplicidad indeterminada, pues se trata de solo *una* multiplicidad. El reconocimiento de la intención de catalogar *algo* como verdadero (o falso) implica aceptar que ese algo actúa y/o nos apremia, de ahí que los parámetros del saber no resulten pasivos; en realidad, lo que se manifiesta en la (supuesta) veracidad (y se extiende a partir de la constitución de la posverdad) termina generando una amplitud de los signos de nuestra época, un ensanche de gran parte de la objetividad de nuestro saber y una serie de disfunciones ínsitas en nuestro día a día que, de una manera u otra, desvitalizan la sociedad.

3. La verdad como adecuación de nuestro saber desde la filosofía de Xavier Zubiri

Atendiendo al hecho de que “estamos convirtiendo nuestros hogares en complejos dispositivos de gestión de datos que recaban diariamente grandes cantidades de información sensible y susceptible de ser manipulada” (De Faramiñán, 2021, p. 64), actualmente se va sustentando una tendencia: el desinterés por las enunciaciones fácticas (Fuller, 2018), apatía que habitualmente se despliega en dos direcciones:

Por un lado, (...) cuando la realidad no embona con las creencias del ciudadano o político, éste inventa o toma prestada otra (los hechos alternativos). Por otro lado, si las acciones o comportamientos de un ciudadano colisionan con sus valores, puede cambiar de valores, lo que se conoce como ética alternativa (*alt.ethics*). Si lo primero preocupa por la inevitable pérdida de calidad del debate público, lo segundo importa por la pérdida de valores democráticos (Avaro, 2021, pp. 127-128).

Estas dos direcciones afianzan a la posverdad¹¹⁷ como constructo que “ayuda a captar la esencia de nuestra época. Su nacimiento es fruto del encuentro entre una corriente

ética no puede constituirse en la determinación de una serie de reglas de comportamiento concernientes a situaciones más o menos generalizadas; se precisa (todavía más, si cabe, en una cuestión que afecta a las maneras que tenemos de asimilar hechos, noticias, etc., constituidas como posverdad) de una fundamentación de carácter formal que consolide la validez de la normatividad sin precipitarse hacia prescripciones situacionales.

¹¹⁷ Entendemos la posverdad como una falsa verdad acompañada de un soporte emocional plausible y vendible (Mora, 2018).

filosófica, una época histórica y una innovación tecnológica” (Linares-Peralta, 2021, p. 312), esto es, se trata de dos viaductos que refuerzan la anticipación de una *supuesta verdad* (a la que nuestros intereses, inquietudes, aspiraciones, etc., mediados por la tecnología, terminan por ajustarse). Consiste en una *supuesta verdad* que va desplazando lo que realmente *es* la verdad como constructo de *adecuación*.

Desde el punto de vista de quien nos hace llegar una parte importante de dicha *supuesta verdad* como eje de información (que pasa de una agente “A” hasta un receptor/a “B”), antaño mediante periódicos, radio, televisión, y ahora cada vez más mediante redes sociales), hay que recordar que, la capacidad (de quien emite el mensaje) de distorsionar la realidad y la negativa a descartar una idea una vez arraigada es la que se sitúa en el centro de las equivocaciones de la prensa, realizado por la receptividad de los lectores, y en muchas ocasiones se basa en una idea singular de la que, quien redacte la noticia, no se separa con facilidad. Este prisma de lo que sucede, “la historia”, adquiere un ímpetu imparable una vez que ha arrancado, y todo lo que no sea “la historia” es casi imposible que pase a ser conocido por el gran público (Bielsa, 2021).

Así, en esencia, si, como se aprecia en el párrafo anterior, con la prensa tradicional la verdad ya venía condicionada por múltiples factores, actualmente, sumergida en la galaxia digital, le quedan cada vez menos condiciones reales de posibilidad acerca de esa *adecuación* a la que aludíamos anteriormente.

En este orden de cosas, recurrir al legado de Xavier Zubiri nos permite resaltar que, en esta era tecnológico-digital, a fin de aspirar a poder desplegar *vida en la verdad*, previamente necesitamos *hacer presentes* a estas cosas mismas en el ser humano¹¹⁸. Hablamos de proponer los postulados de Xavier Zubiri como un espacio de vinculaciones cooperativas con las que poner al servicio de la ciudadanía mecanismos de *crédito* (en el sentido cognitivo) que, desarraigados de modelos ontoepistémicos sustancialistas¹¹⁹,

¹¹⁸ En un contexto en el que las redes sociales, el big data, etc. han adquirido tanta relevancia (y han logrado reestructurar ciertas lógicas de acción, que, insertadas en un entramado de emociones, van más allá de la lógica racional), no son pocas las cosas que necesitamos que, más allá de sus potencialidades nomológicas de explicación, se las complemente/enriquezca con subdeterminaciones que nos permitan integrarlas en nuestra experiencia y/o vida cotidiana.

¹¹⁹ Las relaciones entre potencia cognitiva y *engaño* se replican a medida que los seres humanos crecemos. De hecho, los niños/as comienzan a mentir a los 2 años (Moa, 2003). La propuesta que aquí desarrollamos no tiene la posibilidad de erigirse en un remedio infalible contra nada, pues se trata de reforzar el papel de la teoría de la educación como vía sociocognitiva articulada como agente de conocimiento, habilitada para recibir (y analizar) las informaciones heterogéneas que circulan por nuestra esfera existencial como actores-red, es decir, presentar vías para afrontar esa (pos)verdad desprendida de

ayuden a hacer ver a esta ciudadanía que “[como afirmó Zubiri] las cosas están propuestas al hombre y la verdad no consiste sino en que la inteligencia¹²⁰ revista la forma de aquellas” (Lupiáñez, 2011, p. 65); por eso, Zubiri asevera que “a esta patencia de las cosas puede darse radicalmente el nombre de verdad. Así la llamaron los griegos: *a-létheia*, descubrimiento, patentización” (NHD, p. 62), donde se hace manifiesto el Ser, como escribiera Heidegger (2010) en sus clases de 1934 y 1935 sobre los himnos Germania y el Rin de *Hölderlin*.

Conviene recordar que en los análisis acerca de las nuevas tecnologías en las dos últimas décadas se ha ido generando en la pedagogía un espacio de reflexión sobre las vías a través de las cuales los procesos comunicativos derivados de estos cambios terminan impactando (las prácticas educativas); también se ha señalado la forma como lo educativo es reestructurado y puesto en tela de juicio por una serie de acontecimientos que se dan de frente a estas realidades (Mejía, 2018). En este sentido, resultan relevantes las *tres dimensiones* o momentos estructurales de la verdad que apunta Zubiri: la realidad, la seguridad y la patencia, ya que, “desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: el ser (*es-), la seguridad (*uer-), y la patencia (*la-dh-). Dejo aquí tan sólo indicado el problema” (NHD, pp. 14-15).

En un momento en el que la emergencia de la idea de red agrieta estructuras organizativas anteriores (en cuanto que nos aporta otro tiempo, otra aproximación interhumana y otras vías de relación) (Escalona y Urrego, 2021), la realidad, la seguridad y la patencia zubirianas pueden ser el eje a través del cual las educomunicaciones, “que ponen cada vez más en cuestión los mundos propuestos en el paradigma lógico-racional y que nos llevan a explorar el mundo de los aparatos, las emociones y lo semiótico” (Mejía, 2018, p. 201), se establezcan como herramientas de aprendizaje y como canales de procesos pedagógicos alternativos y críticos¹²¹.

algunos rasgos de la sustancialidad que, de una forma u otra, la convierten en algo que va de boca en boca sin espíritu crítico.

¹²⁰ Para Zubiri, el ser humano, a causa de su inteligencia, está implantado y abierto a la realidad, que no se erige en cosa o zona de cosas, más bien es la formalidad de lo actualizado en el sentir. Así, lo aprehendido en el sentir interno o externo se hace presente, en contundente alteridad, como “de suyo” (ISIR, p. 54).

¹²¹ Tal y como se verá en el siguiente apartado, hacemos referencia a utilizar la edocomunicación a través de interpretaciones o interrogaciones (sobre la veracidad de una noticia en twitter, por ejemplo). De esta manera, la realidad de la historia (la... ¿verdad?) se analiza a partir de distintas actualizaciones cognitivas, basadas en las tres dimensiones zubirianas. Le corresponderá a la acción pedagógica,

Las tres dimensiones señaladas actúan como anticipación de una verdad a la que nuestros enunciados deben ajustarse, y se puede localizar también en el análisis que desde otro punto de vista lleva a cabo Zubiri de la verdad como adecuación: “Dicho de otro modo, la verdad es, según la fórmula tradicional, un acuerdo del pensamiento con las cosas. Todo el problema de la ciencia estriba, pues, en llegar a un acuerdo cada vez mayor con la mayor cantidad de cosas” (SR66, p. 13).

La *verdad real* que Zubiri presenta se encuentra acorde con las particularidades de la realidad que, según él, son: totalidad, coherencia, y estabilidad, y se confirman en la intelección en “manifestación”, “firmeza” y “constatación”. A la postre, aquello que Zubiri propone es que la exactitud es relativa a las cosas y, por ende, los conceptos humanos tienen que adaptarse a ellas para alcanzar *su verdad* y expandirla: “esa es la finalidad del especialista, del científico, teniendo en cuenta que la distinción entre “conformidad” y “adecuación” implica otra dimensión de la verdad que la filosofía tradicional no siempre había tenido presente: la verdad como “cumplimiento”” (PEES).

De esta manera, los tres sustratos históricos de la verdad (la verdad como autenticidad, como desvelamiento y como adecuación) requieren de especialistas que cuenten con un cierto grado de preparación (Pallarès, 2021), que puedan asegurar la correspondencia, la credibilidad y la veracidad de la calidad informativa (Fonti, 2021). Esto es esencial, ya que:

En el contexto comunicativo actual en el que la influencia de la formación en la calidad informativa se torna en una moneda de dos caras de distinta gradación y exigencia ética de manera que la práctica periodística imbrica tanto a los profesionales de la información como a los consumidores, máxime cuando habitualmente se intercambian los roles entre consumidores (prosumidores) y productores (Ballesteros-Aguayo, p. 54).

Evidentemente, por más propuestas que llevemos a cabo (desde la teoría de la educación o desde cualquier otra disciplina) no podremos asegurar de forma alguna la expansión de “la verdad” como fundamento del orden social (porque siempre habrá mentiras, engaños, mitos...); sin embargo, el hecho de buscar mecanismos para tratar de “analizar-asimilar-

entonces, detectar las inconmensurabilidades latentes en los códigos comunicativos que rigen en la galaxia digital, cuyos sistemas comunicativos han sobrepasado ciertas convenciones culturales y sociales establecidas durante décadas.

procesar” aquella *supuesta verdad* que nos llega a través de las redes sociales, por un lado debería ir acompañado de la idea de justificación gnoseológica de las ciencias, con la pretensión de promover actuaciones y vías de fundamentación que no las reduzca a meras informaciones (desconectadas de la verdad); y, por otro lado, pone de relieve la incompletitud o insuficiencia de muchas de las cisdiscursividades que inundan la inabarcable e inagotable galaxia digital (Ramírez, 2021).

Se trata, al fin y al cabo, de sugerencias como la que aquí se presentan: la revalorización de la teoría de la educación como contribución al proceso de establecimiento de conductas capacitadas para aproximarse a verdades (apodícticas y también necesarias), aunque siempre en la esfera de sus contextos objetivos¹²².

La realidad va produciendo una cierta semiotización de la vida cotidiana (Gamero, 2021), crea nuevos códigos culturales, simbologías en las que la posverdad va integrándose subrepticamente. La teoría de la educación, entonces, debe encontrar la manera de erigirse en una episteme de esa relación “comunicación-educación”; se precisa tanto de modificaciones de su entendimiento como de análisis de un conjunto de enunciados y mensajes sumergidos en lo digital, etc. que se articulan como el fundamento *del conocimiento* y como la anticipación de la (supuesta) verdad, porque son puntos de contacto incommovibles entre la realidad y la difusión de esa realidad.

4. La teoría de la educación como elemento de la anticipación de la verdad

En una cuestión como la que se ha ido abordando a lo largo del trabajo, resulta necesario alejarse de reduccionismos que constriñan el uso instrumental de medios y procesos comunicativos a una función mediática, o que los acoten a una ontologización de la comunicación (como si viniera para desplazar al hecho educativo mismo) (Hernández, Álvarez y Pallarès, 2022). De la misma manera, también se hace necesario no caer en posicionamientos pedagógicos que se marquen como objetivo delimitar la actividad educativa a un mero uso instrumental y didáctico (Pallarès, Villalobos, Hernández y Cabero, 2020).

¹²² Aquí se puede apreciar el trasfondo de la filosofía de Bueno, ya que el materialismo gnoseológico que subyace en gran parte de su obra se posiciona a favor de la tradición racionalista occidental.

Cuando, en el apartado anterior, se ha recurrido a las *condiciones* que Zubiri determina que deben cumplirse para acordar la verdad, es decir, cuando se ha constatado que las cosas “han de estar presentes al ser humano”, lo que se ha hecho es delimitar que la pregunta por la verdad se despliegue desde una dimensión de la realidad; esto presupone un conjunto de elementos previos a la tarea encomendada a la pedagogía, elementos con los cuales la inteligencia asume la realidad, como indica explícitamente Zubiri (IRAZ).

Sin embargo, estos parámetros implican que el túnel desde el cual se planifique el acuerdo (los elementos que generen acciones pedagógicas que faciliten instrumentos y/o estrategias para minimizar los efectos de la posverdad, en el caso que nos ocupa) resulten *inexorables*, esto es, anteriores a reflexionar en la verdad de las cosas; en realidad, el propio Zubiri nos hace ver que nos encontramos inmersos en ellas inexorablemente:

El pensamiento, pues, es cierto que tiene que conquistar cosas, pero es porque está ya previamente moviéndose en ellas. Y aquí está el grave equívoco a que antes aludía. La verdad, como un acuerdo con las cosas, supone siempre un previo estar en ellas. Hay una verdad (y si se quiere también una falsedad, dejemos el problema) radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas (NHD, p. 21).

La teoría de la educación debe proponer pautas de anticipación a la pedagogía, esencialmente para que se establezcan dos casuísticas significativas de la verdad *correspondentista* (Ballesteros-Aguayo, 2021): la necesidad de la formación, y la exigencia de exactitud (las dos vinculadas también a la verdad como adecuación y a la verdad como autenticidad) en cuya potencialidad “se reivindica argumentativamente la necesidad de los especialistas que atestigüen la autenticidad y veracidad del hecho noticioso” (Ballesteros-Aguayo, 2021, p. 55).

Hablamos, en consecuencia, de una anticipación que, como desde Zubiri la termina interpretando Ellacuría, no resulta una yuxtaposición de estratos (Niño, 2007). Lo que proponemos es que los dinamismos y la casuística de la *verdad*, antes incluso de convertirse en posverdad, la teoría de la educación debe constituir las en estructuras liberadas (en hechos reales, alejados de la falacia, al fin y al cabo); a este rizo estructural, Zubiri:

Lo denomina subtensión dinámica. A su favor lo formalmente histórico está subtendido de forma dinámica por la sociedad, la persona y, más allá, por la vida y la materia. En consecuencia, la realidad histórica no es totalidad monolítica o indiferenciada, sino

unidad integrada por componentes en intrínseca respectividad. Los cuatro que se presentan a continuación son fundamentales (Niño, 2007, p. 329).

Acorde a esta idea estructural diferenciada, surge la oportunidad de desarrollar una acción educativa tal y como la entendía Zubiri, como labor “de ascensión lenta y penosa de lo que es el hombre a lo que valen sus ocultas posibilidades” (SHOM, p. 101). Además, en el contexto actual, cuando la educación debe afrontar el reto de canalizar la construcción de las nuevas espacialidades de su alumnado (hecho que implica que las identidades incluso se descentren del territorio físico con múltiples desterritorializaciones fragmentadas) (Pallarès, 2020), también resulta conveniente prestar atención a lo que, en su antropología, Zubiri distingue la “personeidad” de aquello que estipula como “personalidad”.

La personeidad es la vía de realidad que le concierne en exclusiva al ser humano por su autoposición (SHOM). La personalidad, en cambio, es la figura que esa realidad propia va asimilando o minimizando en su dinamismo de realización particular. Frente a la descripción de los plexos de sentido que la posverdad va generando, esta distinción de Zubiri debe servir para rehabilitar el poder de la reflexión crítica. En el caso de la personeidad, para lograr actitudes (de distanciamiento) de determinados sentidos antropológicos; en el caso de la personalidad, con la pretensión de establecer vías de emancipación respecto a las intenciones de las esferas de control y dominio.

En un momento en el que se va construyendo lo social en consonancia con la información que proviene de la galaxia digital, la anticipación zubiriana se erige en un elemento filosófico al que la praxis de la teoría de la educación debe aspirar, básicamente para ofrecerla como un mecanismo educativo-social contrafáctico que constituya experiencias críticas sobre la *verdad*. Tiene que ser reestructurada hasta la concreción de la situación (aquella que la posverdad pretende que pase a la historia de una manera muy diferente). De esta manera, la realidad, aquella que Zubiri afirma que “es [...] unidad dinámica en que cada realidad de tipo superior, en el orden de la realidad, se va montando sobre el substratum de una realidad de orden inferior [...], y este montaje es una subtensión dinámica” (SHOM, p. 326). Dicha subtensión dinámica no conlleva un acuerdo en la concepción pedagógica de cómo debe afrontar la teoría de la educación la anticipación de la verdad, pero la (re)sitúa en el momento de “Ratificación intelectual” de la realidad, que es donde se sustenta la dualidad y, a la vez, el camino (o, por el contrario, el retroceso) del sustrato de realidad “propia” y “actualizada”.

En consecuencia, la *anticipación* de la realidad en la intelección es “reduplicante”, pues en la realidad actualizada hay una *dualidad* (PEES), y en este parámetro de reduplicación las cosas y los hechos, en su formalidad de realidad, pasan a ratificarse sin la necesidad de salir de ellos mismos¹²³. Y, al no salir de ellos mismos, por un lado no facilitan la instauración de la posverdad, y, por otro, aunque esta cuestión quede al margen de los objetivos de este trabajo, incluso deviene dimensión transformadora de la realidad (social)¹²⁴.

Conviene recordar que “los dos momentos que constituyen la “verdad real” zubiriana son el momento de “intelección” y el momento de “realidad”. De ahí la unidad de intelección sentiente y realidad que constituyen el hecho de la intelección humana” (Lupiáñez, 2011, p. 68); así, presentamos el papel que puede llevar a cabo la teoría de la educación en la tarea de contrarrestar la fuerza comunicativa de la posverdad, sobre todo como fundamento en la constitución de las posibles “verdades reales”; esto en palabras del propio Zubiri, podría resultar: “Lo que la actualidad intelectual añade *a lo real* es ‘su verdad’, que es la que hace que *sea* verdad” (ISIR, p. 230). Su verdad, pues, remite a criterios como el grado de contrastabilidad, el contenido empírico del hecho en cuestión, su grado de corroboración, su profundidad y universalidad, etc. Pero todo ello no es óbice para recordar que, entonces, si el acto formal de inteligir es “ser mera actualidad de lo inteligido en la intelección sentiente” (SHOM, p. 114), la teoría de la educación puede considerar que los hechos constituidos como posverdad no son acto, no resultan *actuidad* (Hernández y Garavito, 2018). Por eso “la mera actualidad” se refiere a la realidad (de la intelección de aquello que la posverdad ha intentado instaurar como cierto) como un acto que, ciertamente, no es del todo humano.

¹²³ Precisamente por eso Lupiáñez afirma que:

La verdad real no es la verdad lógica ni como adecuación ni como verdad formal, ni tampoco es la verdad ontológica, porque en la “verdad real” no hay una salida de la cosa a otra realidad externa para ser medida por ella, sino que la cosa se mide a sí misma al quedar actualizada en la inteligencia, pues la verdad es de la cosa. La verdad real, pues, como verdad originaria, es una verdad antepredicativa, que es condición de la posibilidad de la verdad predicativa y de toda otra verdad en cualquier sentido. Tratamos de la cosa misma como mera actualización en la intelección. Tenemos con ello que “el primer momento de la verdad es, pues, ser actualización de la cosa en la inteligencia” (2011, pp. 67-68).

¹²⁴ En cierta manera, esto es posible si se adoptan perspectivas que totalizan y objetivan lo que sucede. De hecho, no son estas, ni mucho menos, finalidades que queden al margen de la acción educativa de cualquier escuela.

5. Consideraciones finales

La literatura publicada en los últimos años sobre la posverdad es muy amplia. A pesar de que la etiqueta semántica quizás no sea del todo adecuada (porque... ¿ha existido alguna era de *la verdad*^{125?}), resulta evidente que vivimos unos tiempos en los que se generan multitud de interacciones, que, a su vez, crean opinión. Pero cada vez que recibimos una información no siempre vamos en busca de la razón en la historia, ni nos preocupamos por recurrir al contraste de los datos/hechos, más bien se impone la tendencia de dejarse llevar por las justificaciones que confirman la razón de todo aquello que la posverdad va instaurando, pues esta posverdad nos proporciona “una verdad con la que podemos movernos más seguros por el mundo” (Mora, 2018, p. 17).

La posverdad nos otorga una serie de casuísticas “productivas”, no en un sentido biologicista o naturalista sino más bien como un centro de cálculo donde se generan informaciones que, expandidas en las redes socio-cognitivas por las que circulan, terminan por constituirse en una gran fábrica de mundos (Pallarès, 2019).

Este calidoscopio de interpretaciones, en vez de contribuir a enriquecer nuestro conocimiento nos hace dependientes de la sobreinterpretación y, en el peor de los casos, incluso logra minimizar algunas atrocidades (Parra, Manzanero, Hernández y Fernández, 2020). Así,

la oposición de la verdad, no es necesariamente la opinión, ni tan siquiera el error de bulto, sino el mito, la ficción. La ficción es una mentira apropiadamente relatada. La posverdad ha convertido la ficción, originada en interpretaciones estrambóticas, en la *realidad de las cosas*¹²⁶, es decir, la ficción se convierte ahora en la verdad (Turiso, 2020, p. 9).

A raíz de esto, como la posverdad ha convertido la ficción en la realidad de las cosas, este trabajo que ahora concluye se ha acercado a la filosofía de Zubiri, pues sus postulados metafísicos se crean bajo el paraguas de una diferenciación y categorización de las

¹²⁵Entre un sinfín de ejemplos que podríamos aportar hacemos mención del caso del cartógrafo James Rennell, uno de los más reconocidos y preparados de su época; sin embargo, a pesar de su preparación, cometió el error de inventarse una cordillera de centenares de kilómetros, “Kong”, a la que, a causa de una fuente errónea, situó en el continente africano (recorriendo Senegal, Mali y Guinea). Un estudio de Basset y Porter (1991) confirma que, a causa de este error, el 80% de los mapas elaborados durante el siglo siguiente continuaron incluyendo la cordillera de Kong, que en realidad no existe. A pesar de que diversos exploradores manifestaran que no la habían localizado, continuó apareciendo en la mayoría de mapas hasta que el explorador francés Louis Gustave Binger determinó, un siglo más tarde, que las montañas eran ficticias en su expedición de 1887-1889.

¹²⁶ El uso de la cursiva no se encuentra en el original.

variadas esencias de las vertientes/cosas de la realidad. Y se ha realizado para ofrecer a la teoría de la educación ciertas atribuciones de la educomunicación; se trata de una propuesta que debe servir para proponer acciones pedagógicas que faciliten al alumnado la tarea de cambiar la percepción que tiene acerca de situaciones particulares y para propiciar reestructuraciones en sus reacciones y acciones. También para que hacer posible diferenciar la verdad del simulacro (noticias falsas, bulos, etc.), contrastar las noticias, discriminar formativamente las fuentes dudosas de las que no lo son y discernir, entre las informaciones que recibimos, las veraces de las falsas.

Al tratarse de una propuesta teórica, no se puede elaborar un constructo ontológico que acompañe a la categorización de la realidad (de esa realidad en la que se expande la posverdad); sin embargo, la descripción de la filosofía de Zubiri ha hecho posible un camino de reflexión interdisciplinar entre filosofía, pedagogía y comunicación en torno a los supuestos de la verdad, su criterio de registro social y la pragmática resultante, con implicaciones en el proceso comunicativo. Todo ello con la pretensión de que la teoría de la educación pueda impulsar acciones pedagógicas que cuenten con las exigencias *veritativas* de la comunicación, incidiendo en la reflexión de la veracidad de los hechos, en el contraste de las fuentes, etc.

No obstante, en un mundo como el actual, la entidad de la (pos)verdad es multidimensional, de forma que seguramente ninguna de las respuestas reductivas tendrá la capacidad de hacerse cargo en su totalidad de todos los aspectos que la conforman, por eso hemos propuesto una confluencia “posverdad-teoría de la educación¹²⁷-filosofía de Xavier Zubiri” que no contempla otra forma de ser desarrollada que no se inscriba en el marco de una teoría extendida de la comunicación social.

6. Bibliografía

Araque, J. C., y Urrego, A. J. (2021). El intelectual, su pensamiento y comprensión cultural en la sociedad. *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico.*, (Extra), 100-110.

¹²⁷ Y no debe resultar extraña la inclusión de la educación en este propósito, pues “los caminos para llevarnos a una mejor verdad (...) solo pueden suceder bajo el amparo de una nueva educación, esta vez acunada por una nueva cultura. ¿llegaremos a alcanzar en esa nueva cultura (...) una “mejor” verdad con más certezas?” (Mora, 2018, pp. 30-31).

- Ballesteros-Aguayo, L., y Aguayo Ruiz-Ruano, C. (2021). El concepto de verdad en el escenario comunicativo actual: una propuesta interdisciplinar. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, 8, 39-58.
- Basset, T. y Porter, W. (1991). From the Best Authorities: The Mountains of Kong in the Cartography of West Africa. *Journal of African History*, 32, 1, 367-413.
- Bermúdez, M. (2021). Posverdad y noticias falsas: esquemas perversos de interferencia democrática. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, 8, 17-38.
- Bielsa, J. M. (2021). *Eso no estaba en mi libro de Historia del Periodismo*. Alzamora.
- Brooke, E. (2018). *El atlas fantasma: grandes mitos, mentiras y errores de los mapas*. Natuart.
- D'Ancona, M. (2017). *Post-Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*. Ebury Pres.
- De Faramiñán, J. M. (2021). Reflexiones jurídicas y filosóficas acerca de la posverdad. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, 8, 59-78.
- Fenton, N. (2016). *Digital, Political, Radical*. Polity Press.
- Flórez, J. A. (2005). La etimología de verdad y la verdad de la etimología: el retorno de Heidegger a los orígenes del lenguaje filosófico en Grecia. *Foro de Educación*, 5-6, 110-119.
- Fonti, D. (2021). Una hipótesis inquietante: Levinas teólogo-político. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 77(294), 401-418. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i294.y2021.010>
- Frankel, F. (2012). *The Ponzi Scheme Puzzle*. Oxford University Press.
- Fuller, S. (2018). *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*. Anthem Press.
- Gamero, I. (2021). "Sujetos, personas e individuos: estudios sobre la individualidad", en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, 28, 15-19.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"* (A. C. Merino Riofrío, Trad.). Biblos.
- Hernández, J.D. y Garavito, J. (2018). Miradas pedagógicas alternativas: sentidos, juego y contrahegemonía. *Revista Filosofía UIS*, 17, 2, 247-262.
- Hernández, J. D.; Álvarez, C. F. y Pallarès, M. (2022). Heidegger y la fenomenología de la existencia: una analítica cinematográfica del aburrimiento en la modernidad. *Tópicos (México)*, 62, 193-222.

- Linares-Peralta, R. (2021). Información bibliográfica. Tema: Posverdad. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, 8, 305-325.
- López García, J. M. (2013). Esencia y trascendentalidad en el realismo de Zubiri. Tesis doctoral: UNED.
- McIntyre, L. (2018). *Post-Truth*. Massachusetts Institute of Technology Press.
- Mejía, M. R. (2018). *Pedagogía y transformación social*. UOC Editorial.
- Moa, P. (2003). *Contra la mentira*. Libroslibres.
- Mora, F. (2018). *Mitos y verdades del cerebro*. Paidós.
- Niño, F. (2007). Educación para una ciudadanía democrática desde Zubiri y Ellacuría. *Filosofía de la educación latinoamericana*, 1, 323-341.
- Pallarès, M. (2019). Estructuras de acogida, progreso y sistema educativo: Una aproximación a partir de la serie *The Wire*. *Arte, individuo y sociedad*, 31, 2, 375-392.
- Pallarès, M. (2020). Educación humanizada. Una aproximación a partir del legado de Heinrich Rombach. *ESE: Estudios sobre educación*, 38, 2020, 9-27.
- Pallarès, M.; Villalobos, J. V.; Hernández, J. D. y Cabero, I. (2020). Pedagogía con carácter: aproximación a la disciplina pedagógica como campo de reflexión del sujeto de la educación a partir de Ricoeur. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 24, 525-546.
- Pallarès, M. (2021). Filosofía de la educación: sentido, actualización y educación poiética en la intersección entre el sujeto, los medios audiovisuales y las tecnologías. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 95, 25-40.
- Parra, S.; Manzanero, D.; Hernández, J. D. y Fernández, C. (2020). Invisibilidad de la mujer en manuales de texto. La ausencia de referencias femeninas en el siglo XVII: el caso de sor María de Ágreda. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 92, 849-877.
- Ramírez, C. A. (2021). Contra la anti-explicación. *Cinta De Moebio. Revista De Epistemología De Ciencias Sociales*, 71, 109–123.
- Turiso Sebastián, J. (2020). Posverdad e historia. A modo de introducción. *Stoa*, 11 (22), 6-9.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia Dios*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1991). *Primeros escritos (1921–1926)*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Alianza Editorial.

LISTA DE AUTORES

Jesús Conill	jesus.conill@uv.es
Ricardo Espinoza Lolas	ricardo.espinoza@pucv.cl
Albert Juliá Espases	isajuliaespases@gmail.com
Thomas Fowler	tfowler@zubiri.org
Ángel González	afreundschaft@gmail.com
Antonio González	glez.fdez.antonio@gmail.com
Diego Gracia	dgracia@fcs.es
Juan Diego Hernández Albarracín	j.hernandez@unisimonbolivar.edu.co
Raúl Linares-Peralta	raullinares@ugr.es
Juan-Antonio Nicolás	jnicolas@ugr.es
Marc Pallarés Piquer	pallarem@uji.es
Sheila Parra Gómez	shparra@uji.es
Carlos Pose	carlosalberto.pose@usc.es
Carlos Sierra-Lechuga	carlossierralechuga@filosofiafundamental.com
Víctor Tirado San Juan	vtirado@sandamaso.es
José Alfonso Villa Sánchez	alphonsovilla@hotmail.com
Jesús Ramírez Voss	jesus.ramirezvoss@educa.madrid.org