

# Realidad, intelección y verdad en Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez\*



Recepción: 8 de febrero de 2023

Aprobación: 21 de abril de 2023

**Resumen.** Villa Sánchez, José Alfonso. *Realidad, intelección y verdad en Zubiri*. Realidad, inteligencia y verdad conforman lo que bien puede llamarse un círculo hermenéutico, ya que cada uno de ellos, en tanto momentos, se entiende y se explica sólo y mejor desde los otros dos. ¿Por qué es así? Porque esa circularidad es más que hermenéutica: es metafísica y noológica, pues cada momento pertenece a los demás desde la constitución de su propia esencia: cada uno es respectivo a los otros dos. Para mostrar que las cosas son efectivamente de este modo, aclararé primero qué es realidad; luego definiré qué es saber y, finalmente, esclareceré qué es logos.

**Palabras clave:** realismo, sustantividad, formalidad, actualización, saber, círculo hermenéutico.

**Abstract.** Villa Sánchez, José Alfonso. *Reality, Intellection and Truth in Zubiri*. Reality, intelligence and truth make up what can well be called a hermeneutic circle, since each one of them, seen as moments, can be understood and explained only and best in terms of the other two. Why is that? Because this circularity goes beyond the hermeneutical: it is metaphysical and noological, insofar as each moment belongs to the others on the basis of the constitution of its own essence: each one is, only with respect to the other two. In order to show this, I will first clarify what reality is; then I will define what knowing is; and finally, I will explain what logos is.

**Keywords:** realism, substantivity, formality, actualization, knowing, hermeneutic circle.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor-investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. jose.villa@umich.mx

## Introducción

Un pensador de calado profundo como Xavier Zubiri puede hacer, hacia el final de su vida y en un párrafo compacto, el diagnóstico de su época en virtud de que, desde el principio (ca. 1920), decidió pensarla con responsabilidad y radicalidad, más allá del discurso inundatorio y de las modas filosóficas de su presente. ¿Cuáles son los términos de ese diagnóstico? Así cierra Zubiri el “Prólogo” del primer volumen de la trilogía sobre la inteligencia sentiente: *Inteligencia sentiente*.

*\*Inteligencia y realidad:*

Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y 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.<sup>1</sup>

Lo primero sobre lo que debe llamarse la atención, más allá del diagnóstico, es la enérgica afirmación de que el hombre está instalado, por principio, en la realidad; aunque este orden de cosas vaya marcado —también por principio— por su fragilidad, en el sentido de que ese modo de estar del hombre puede ser pasado por alto y confundido con modos de acceso a la realidad, como sucede con Kant y la tradición que él representa. El hombre no está instalado primordialmente en el discurso y en la propaganda, aunque sean éstos los que aneguen su visión inmediata del mundo y lo arrastren sin remedio. Por eso es que lo segundo sobre lo cual debe llamarse la atención es que al hombre no le basta, en una cierta proporción, ser uno con la realidad, ya que ese

1. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, Alianza, Madrid, 1980, p. 15.

momento de unidad es sólo un punto metafísico primero y condición para ir hacia lo profundo de aquélla, en la marcha de la razón sentiente. Esta tesis —en sus dos momentos— se coloca deliberadamente en las antípodas de la teoría moderna del conocimiento.

Efectivamente, el pensamiento moderno, de Descartes a Husserl —con el hito que significa la epistemología de Kant—, está afectado por tres presupuestos básicos con los matices propios en cada caso: que el hombre es un sujeto individual y racional; que ese sujeto debe salir de sí mismo y alcanzar las cosas para conocerlas, y que conocer es tener representaciones mentales correctas y verdaderas de esas cosas externas al entendimiento. En la *Crítica de la razón pura*<sup>2</sup> de Kant se encuentra el punto climático de esa concepción moderna de lo ente que sigue gozando de gran prestigio.

Ahora bien, si el conocimiento consiste en el proceso correcto por el cual un sujeto tiene representaciones mentales adecuadas —es decir, verdaderas— del objeto a conocer, se sigue que la corrección del proceso es acechada siempre por la posibilidad del error y, además, es objeto de discusión y rectificación constante. Esta misma sospecha amenaza de manera recurrente la adecuación, que puede lograrse de mejor manera cada vez. Con ser acertado en el nivel de la epistemología —tal como lo comprende Kant—, este modo de entender el saber no es suficientemente radical. En efecto, frente a esos prejuicios epistemologistas hay que afirmar, desde el realismo formal de Zubiri, las siguientes tesis. En primer lugar, que el hombre es un animal de realidades —o un animal que tiene logos, como sostiene Aristóteles en su *Política*<sup>3</sup> (lo cual no significa que no sea sujeto, sino sólo que no lo es radicalmente)—. En segundo lugar, que el hombre está instalado radicalmente en la realidad y que, por tanto, no tiene que salir de sí mismo para alcanzarla. Y, en tercer lugar, que el momento radical del

2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara/Santillana, Madrid, 1997.

3. Cfr. Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, 1253<sup>a</sup>, pp. 14-17.

saber consiste en que lo real se hace presente —se actualiza— en la inteligencia sentiente del hombre, y no es, por tanto, en un proceso del entendimiento que sintetiza las impresiones para formalizar conceptos objetivos (como pensaba Kant).

El correctivo a la superficialidad y a la habladuría hoy imperantes en la comunicación social (centrada en la propaganda y en la opinión) de término medio,<sup>4</sup> así como a la desvinculación que padecen las diversas áreas del conocimiento (sea en la docencia o en la investigación), consiste en “llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos”.<sup>5</sup> Porque son preferibles unos fragmentos de la inteligibilidad de lo real que abandonarnos al capricho de los oleajes del relativismo, en cuyo colofón todas las opiniones se presentan y parecen verosímiles, si bien muchas acaban revelándose como decidida y premeditadamente falsas.

La realidad, el alma humana, sus disposiciones a la verdad, el logos y los primeros principios, conforman la hiperestructura de la que se ocupa la filosofía primera. Y dado que la realidad se puede decir al menos de dos maneras —como sustantividad y como formalidad—, la filosofía primera que se ocupa de la realidad como sustantividad es la metafísica, mientras que la que se ocupa de la realidad como formalidad es la noología. Para mostrar que la verdad es real, que el alma verdadera lo real radicalmente de varias maneras, que este verdadar es cooriginario con el logos y que el hombre actual no está abandonado sin más a la propaganda y al perspectivismo, se precisa responder las siguientes preguntas: ¿qué es la realidad?, ¿qué es saber? y ¿qué es logos? El recorrido mostrará la dependencia y circularidad comprensiva y mutuamente interpretativa entre realidad, intelección y verdad.

4. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 190-97.

5. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 15.

## ¿Qué es realidad?

¿Por qué el realismo de Zubiri, frente a los realismos de moda de principios de este siglo<sup>6</sup> —y frente a todo realismo antiguo y moderno—, debe ser llamado realismo formal? Dado que la actualidad de lo real es el momento clave de la hiperestructura primera, ha de decirse entonces, ante todo, qué es una cosa real, qué es la realidad. ¿Cuáles son las premisas que debe tener un argumento filosófico de corte realista que, admitiendo la razón del criticismo, asume, sin embargo, que no la posee por completo? En efecto, Kant ha demostrado de manera contundente que, en el proceso del conocimiento, los actos de las facultades humanas del entendimiento y la sensibilidad son los puntos irrebasables que determinan el modo como el hombre toma conocimiento de los objetos.<sup>7</sup> Dicho de otra manera, no se pueden conocer las cosas como son en sí mismas, sino sólo en el modo como lo permiten la naturaleza de las facultades humanas del conocimiento y los actos que les son propios. Lo concluyente de esta demostración operó la revolución que puso al sujeto cognoscente en el núcleo del universo criticista,<sup>8</sup> como centro de gravedad en relación con todo lo susceptible de ser conocido. La razón renuncia a la pretensión de saber lo que son las cosas en sí mismas, y se contenta con lo que su capacidad formalizadora le puede ofrecer en tanto lo que se le aparece, lo que se le presenta. A partir de aquí la ciencia puede dar cuenta no de lo que las cosas son en sí mismas, sino de la regularidad de su aparecer, es decir, de las constantes de determinados fenómenos.

Pero, ¿el indiscutible descubrimiento de Kant lleva aparejada la exigencia de que el hombre, en tanto sujeto, cargue sobre sí y le sea endosado

6. Ernesto Castro, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, Materia Oscura, Madrid, 2019; Mario Teodoro Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016.

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, b29. En lo sucesivo se citarán los pasajes de esta obra de Kant en su notación canónica.

8. *Ibidem*, b13.

todo el peso del conocimiento, es decir, toda la responsabilidad de la realidad del ente conocido? Para la filosofía moderna dominante, sin duda alguna, una cosa se equipara con la otra. La gravedad de esta creencia ha sido tal que a las filosofías modernas no dominantes se las incluyó en el índice de filosofías realistas ingenuas, es decir, no críticas. Y de manera por demás anacrónica —y a veces soberbiamente inocente— la categoría de realismo ingenuo vino a calificar la gnoseología escolástica y las investigaciones sobre el conocimiento realizadas por los antiguos filósofos griegos.

¿Puede hacerse una filosofía realista que reconozca —y asuma proporcionadamente— la altura de los aciertos de Kant, al mismo tiempo que sepa poner límites —en esa misma medida— a sus excesos? En ese sentido se mueven los esfuerzos argumentativos de Zubiri, atravesando el filosóficamente convulso y complejo siglo XX. A este respecto, la siguiente afirmación es central en la compleja y extensa argumentación contenida en su obra *Sobre la esencia*, el tratado más importante de toda filosofía realista, para responder la pregunta por la esencia de la realidad: “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”.<sup>9</sup> La actuación es la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* de la realidad. Ya sea que 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.<sup>10</sup> Al hombre lo constituye un modo de realidad según el cual tiene ya sabido que las cosas actúan, aunque no hubiera hombres que supieran de esa actuación y de las cosas, ya que la acción de estas últimas —y sus diversos modos— no depende del conocimiento que aquél tenga de esa acción, sino que obedece a las notas que de suyo actualizan la realidad constitutiva y constitucional de tales cosas. El hombre sabe que las cosas actúan aunque no haya alguien que sepa de esa actuación, y sabe que ese saber suyo está determinado por las es-

9. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998, p. 104.

10. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 65–66.

estructuras propias de la realidad humana. Al argumentar de esta manera se remonta el presupuesto teológico —de origen escolástico— que condiciona el proyecto moderno de la reforma del entendimiento, según el cual al ser humano, debido a 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 —aunque parezca que se la rechaza— de elaborar una teoría humana del conocimiento por contraste con 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 condensados en el oculto presupuesto teológico? ¿Por qué el momento de la acción de lo real es uno de los hitos más importantes de este itinerario? Porque del corazón de la acción de la cosa real emerge, por su propia fuerza, la distinción entre el momento de contenido y el momento de formalidad en esa cosa. El primero se refiere a tal o cual cosa en particular, por ejemplo, el libro sobre la mesa de trabajo o el perro que corre por la pradera (incluida la pradera). Pero nótese que el libro no actúa sobre la mesa en tanto libro —es decir, según su contenido de libro—, sino que lo hace de acuerdo con las notas formales —constitutivas y constitucionales— que estructuran su realidad: tal volumen, tal peso, tal grosor, tal disposición, tal composición, etcétera. Y viceversa: la mesa no recibe la acción del libro en cuanto 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, etcétera. El momento de formalidad se refiere, en cambio, al mero carácter real de una cosa, a la mera suficiencia constitucional de las notas que la estructuran y la hacen actuar de determinada manera, siendo libro o mesa.<sup>11</sup> Así, por ejemplo, quien por primera vez en su vida coja un formón no sabrá ni

11. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 104–105.

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 la estructuran; verá y tocará, sin duda, una cosa real. Dado que 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, y no como libro, mesa, perro, campo o cincel.

Hay que decir inmediatamente que no hay tal o cual contenido sin el momento de formalidad de realidad. Ambos son momentos constitutivos de la misma cosa real, ya que lo 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 nombrar cosa-sentido para distinguirla de esa otra dimensión que es la cosa real en cuanto tal.<sup>12</sup> En ese sentido, Heidegger tiene cierta razón cuando asegura que el sentido del ser del ente le va al *Dasein*,<sup>13</sup> pero jamás podrá afirmar que la entidad (la realidad misma) pende del estado de abierto, de la comprensión del *Dasein*, pues la entidad es de suyo real, sin importar los sentidos que le advengan desde éste. El modo de actuación de una cosa depende, en definitiva, de la estructura formal de su realidad, sobre la que está montado el momento del contenido.

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: “estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad”.<sup>14</sup> Una cosa

12. *Ibidem*, pp. 104-106.

13. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35.

14. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 139.



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 justamente su modo radical de actuación. La actualidad de lo real, sin embargo, se expresa 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 la estructuran como tal realidad. Así lo propone Zubiri: “A la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, [la] he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa”.<sup>15</sup>

Esa suficiencia de notas en orden a la constitución de una determinada cosa real en tanto sustantiva es lo que genera multiplicidad de cosas individuales, cada una real a su manera y según la actualidad que corresponde en cada caso. Aunque la actualidad de lo real como sustantividad no es la única manera de actualidad, sí es la metafísicamente primera y condición de posibilidad de las demás.

Lo dicho hasta ahora sobre la realidad no hace excepción para el caso de la realidad humana: el hombre es una más de las muchas cosas reales sustantivas que pueblan el mundo, y conforma con las demás la realidad como totalidad. Está instalado en la realidad porque es uno con ella, ha germinado desde su interior y se ha generado desde la materia de la que emanaron 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.<sup>16</sup> Es en este momento cuando la realidad como sustantividad y como formalidad tiene su punto de origen al mismo tiempo que su punto de distinción; porque el hombre no es sólo una cosa real más, sino que es la cosa real que, a la vez, sabe de la

15. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 87.

16. *Ibidem*, p. 65.

realidad: de la suya y de las demás cosas. En el momento del saber la realidad se torna formalidad.

## ¿Qué es 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”.<sup>17</sup> Y frente a la tradición sustenta la tesis de que la intelección humana es estructuralmente sentiente y la sensibilidad es 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”.<sup>18</sup> Sólo hay que atenerse a cualquier acto de saber para reparar en lo poco intuitiva que es la idea de que la sensibilidad ofrece a la razón un material que ella recoge, vía las impresiones, para que sea formalizado y llevado a ideas y pensamientos.<sup>19</sup> En el saber no hay dos actos, uno de la sensibilidad y otro de la inteligencia, que acaban en la representación de lo conocido (como creía Kant). 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”.<sup>20</sup> Ahora bien, ¿en qué consiste este acto unitario del saber que lleva a cabo la intelección sentiente? En la mera 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, siendo formalmente real. La sustantividad es uno de los modos de la actualidad de lo real: el actualizarse lo real en sus propias notas en tanto suficiencia constitucional;<sup>21</sup> la presencia de lo real en la inteligencia sentiente como siendo en propio lo que se

17. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 11.

18. *Ibidem*, p. 12.

19. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, b33-b36.

20. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 12.

21. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 151-154.

hace presente —y no como una representación de otra cosa ni como un mero fenómeno— es otro modo de la actualidad de lo real. En la inteligencia sentiente lo actualizado se manifiesta en cuanto formalidad de realidad, como siendo de suyo lo que se presenta. 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”.<sup>22</sup> 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”.<sup>23</sup> En el mismo movimiento que se constituye la realidad de la inteligencia sentiente se va conformando en ella la actualidad de la formalidad de realidad, es decir, se va haciendo presente en ella algo otro distinto de ella. Diferente, a todas luces, de lo que sucede en el prejuicio teológico criticista, en el que el sujeto humano del conocimiento —en 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.<sup>24</sup>

La inteligencia sentiente está estructurada por tres momentos: aprehensión primordial de realidad, logos sentiente y razón sentiente, respectivamente estudiados en los siguientes tratados: *Inteligencia sentiente*. \* *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*<sup>25</sup> e *Inteligencia y razón*.<sup>26</sup> En cada uno de los tres momentos la inteligencia sentiente está realizando un sólo acto. En el caso de la aprehensión primordial de realidad, el momento de aprehensión está intrínsecamente relacionado con el carácter sentiente del hombre: éste siente algo otro, distinto de su propia sensibilidad; experimenta algo más que su propio

22. Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 13.

23. *Ibidem*, p. 10.

24. *Ibidem*, p. 284.

25. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.

26. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

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 sentido es distinto respecto de 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”.<sup>27</sup> Lo que se aprehende es la realidad misma de lo aprehendido, su carácter de alteridad irreductible respecto del acto de saber. Podrá ser uno u otro contenido, pero se tratará siempre de que éste sea otro distinto de la intelección en que se actualiza. No se sabe, por ejemplo, si lo que se ve a la distancia es un arbusto u otra cosa; pero sí se sabe que es real, que es otra cosa diferente de la visión que lo ve, que lo entiende.

¿Cómo conecta la verdad con la realidad —sea como sustantividad o como formalidad— y con el saber, que aquí se identifica con la intelección sentiente? La verdad tiene varios modos, que se corresponden con los diversos momentos de la estructura de esa intelección sentiente. El que se corresponde con la aprehensión primordial de realidad es el modo de la verdad real. ¿Cómo debe ser entendida esta última en este momento primordial de la intelección que es la aprehensión?

La realidad funda la verdad. La realidad es la que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad. La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este “dar verdad” es a lo que he solido llamar “verdadear”. La realidad verdadea en la intelección. Pues bien, el “en” en que la actualidad intelectual consiste

27. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 59.

no es sino el verdadear. Por esto, verdad no sólo no es algo correlativo a realidad, sino que ni siquiera es relación: es respectividad. Es un momento de la pura actualización, es puro verdadear. Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad.<sup>28</sup>

El momento de realidad de las cosas es anterior al momento de su actualidad intelectual. Este hecho es empíricamente evidente si se toma al hombre desde el punto de vista individual, y científicamente irrefutable si se lo toma como especie. Que el hombre no pueda conocer las cosas más que como lo permite la estructura de su intelección no conduce a que no las conozca como son realmente. En la cooriginariedad entre inteligencia y realidad está la base de que el primer momento de la verdad es la mera actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. En el mismo proceso por el cual la realidad humana emerge de la realidad sin más, esa realidad —en cuanto suya y en cuanto ajena— va haciéndose presente en su inteligencia sentiente. Que la realidad humana no sea más que un desdoblamiento de la realidad, sin más, es lo que lleva a afirmar que el hombre está radicalmente instalado en ésta. Es justo por eso que en el momento radical de la verdad real, en el origen de la actualidad intelectual, no cabe posibilidad de error: lo real se hace presente en la intelección como siendo de suyo eso que es, aunque no se sepa aún con precisión el contenido de esa realidad. Puede ser que al escuchar un ruido no se sepa con claridad de qué cosa se trata: agua que cae, ramas azotadas ligeramente por el viento, el motor de un vehículo ligero, etcétera. Pero de lo que no hay duda es de que ese ruido es real, es decir, se hace presente en la inteligencia en cuanto real y, por tanto, es verdadero. La verdad real, el primer momento de la estructura de la verdad, es, por consiguiente, la mera actualización de lo otro como tal en la inteligencia sentiente.

28. *Ibidem*, p. 231.

La aprehensión primordial de realidad es el primer momento de la estructura de la inteligencia sentiente, al cual le corresponde la verdad real. La tesis del autor vasco es que el logos sentiente y la razón sentiente (los otros dos momentos de la intelección) son sólo “*modalizaciones ulteriores* de la aprehensión primordial”.<sup>29</sup> Aquí cabe, no obstante, una objeción al orden de la estructura y a la tesis sostenida en los tres volúmenes sobre la inteligencia sentiente: ¿acaso la aprehensión primordial de realidad está privada de logos, en tanto que éste es sólo el primer desdoblamiento de aquélla? ¿El logos aparece en el hombre sólo como consecuencia de la aprehensión? Si el hombre es el animal de la realidad, el único que posee logos, entonces la formalidad de realidad y el logos son momentos constitutivos de su propia suficiencia esencial primaria. Y debe afirmarse entonces lo contrario: que el logos sentiente repliega en aprehensión primordial de realidad y despliega en razón sentiente. Frente a Zubiri hay que afirmar, pues, que el logos tiene, respecto de la inteligencia sentiente, un carácter estructurante: replegándose en aprehensión y desplegándose en razón. Hecha esta precisión, ¿qué debe entenderse por logos? ¿Y qué otros modos hay de la verdad?

### **¿Qué es logos?**

El hombre es el único animal que tiene logos: habla (consigo mismo y con los demás), dialoga, narra, dice cosas, las piensa; argumenta, saca conclusiones y actúa en consecuencia. Para aclarar qué debe entenderse por logos hemos de ir directamente a la complejidad de su estructura. ¿Cuál es esa estructura en su nivel básico? Está conformada por tres momentos que integran una unidad sistémica: pluralidad (más que mera dualidad), dinamismo y medialidad.

29. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 15. Las cursivas se encuentran en el original.

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.<sup>30</sup>

¿En qué consiste el carácter plural —más que dual— del logos en tanto intelección de la realidad? El logos se mueve en el mundo real —no sólo ni principalmente en el sentido del ser del ente, como piensa Heidegger<sup>31</sup>—; es decir, entre unas cosas que son independientes de él, que él no ha puesto ahí y que son, por tanto, distintas de él; que son en definitiva reales. En tanto reales tienen su propio orden —conforman un mundo— que no tiene todo su origen en el logos. El saber del logos en tanto intelección se encuentra primordialmente moviéndose en la pluralidad, multiplicidad y alteridad de la realidad del mundo; ahí lleva consigo cierto carácter de centro, de punto de fuga, que impone una perspectiva al saber. Pero es un logos descentrado, ya que está afectado también 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 más precisamente 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.<sup>32</sup>

30. *Ibidem*, p. 55.

31. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 55-57.

32. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, 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. Esto es así porque esa sugerente distinción entre saber que “algo es real” —en una aprehensión primordial en la que, según Zubiri, todavía no hay logos— y saber lo que algo es “en realidad” tiene su origen precisamente en el logos, al 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, esto es, un conjunto de cosas cuya realidad está en función de otras cosas, aunque esa funcionalidad quede recogida y soportando el destacamiento de alguna en particular. No se entiende el mero carácter real de algo, para luego entender lo que ese algo es en realidad. Por el contrario, destacar la mera realidad de algo —su realidad individual o su mera realidad— requiere un giro de la mirada teórica que lo resalte respecto de lo que es en el campo de su realidad. En la vida cotidiana el logos primario está instalado ya —y se mueve— en un campo de realidad que recorta provisionalmente la realidad del mundo y no se mueve de cosa individual en cosa individual.

El segundo carácter del logos, intrínsecamente unido al primero, es el de su dinamismo. Es una simplificación riesgosa reducir la complejidad plural del logos a dualidad, pues fija la imagen de éste como un movimiento, a lo sumo, 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, equivocidad, etcétera; un logos que se mueve, pues, en muchas direcciones y desde varios puntos. ¿En qué consiste el dinamismo del logos y cómo este dinamismo está intrínsecamente unido a su pluralidad?



El logos “dice” algo acerca de algo, y este decir es un “ir”, es una intelección dinámica [...]. 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.<sup>33</sup>

Se vuelve un estorbo la asociación tácita que se hace, por el peso de la costumbre, entre logos e individuo, como si el primero dependiera del segundo, como si la pluralidad de aquél y su carácter dinámico fueran caracteres que dependieran de la multiplicidad de los individuos. ¿Y si, más lejos de Zubiri, pero más cerca de Hegel —sin necesidad de suscribir la metafísica del Espíritu Absoluto—, resulta que las cosas son exactamente al revés, es decir, que hay, se da y acontece el Logos, y que, por todo eso, es posible el logos de cada cual, así como el diálogo, el monólogo y cualquier otra manifestación de éste? Entonces, dado que esos modos de logos individual y particular no son más que emanaciones del Logos humano sin más, se impone por su propio peso que cualquier modalización del Logos es plural y dinámica. La pluralidad y el dinamismo de éste tienen su origen en el Logos humano —en el logos tal como nos ha sido dada la vida en esta tierra—, no en la multiplicidad de los individuos humanos.

Junto a la pluralidad y al 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 entorno que permite saber lo que las cosas son en realidad. ¿En qué consiste más precisamente el carácter medial del logos?

33. *Ibidem*, p. 62.

Medio no es aquí aquello *por medio* de lo cual vamos de una cosa a otra, esto es, no es aquello por lo cual inteligimos algo partiendo de algo. Si así fuera, toda intelección del logos sería *mediata*, estaría mediatizada por aquello por medio de lo cual inteligimos. Que esto pueda ocurrir así es innegable. Pero como carácter formal del logos esto es falso: hay también *logos inmediato*. Si digo que este papel que veo es en realidad blanco, mi logos es inmediato. El medio de que aquí tratamos es algo distinto. En el medio mediatizante hay dos aprehensiones: una la aprehensión de aquello por medio de lo cual inteliijo, y otra la aprehensión de su función de mediatización en virtud de la cual a la visión de la “cosa-medio” se agrega la aprehensión de aquello a que este medio nos conduce mediatamente. Pero en el medio que aquí me preocupa no se trata de algo que se aprehende en un acto distinto de su función medial, sino que se aprehende tan sólo esta su función misma: no es algo que se ve sino algo *en* que se ve, algo que permite ver [...]. En realidad, este medio no es visto en un acto distinto de aquel en que vemos lo que hace ver. Tan es así, que para inteligir el medio como si fuera término de intelección, hace falta llevar a cabo una especie de retorsión sobre la cosa vista en él [...]. Todo logos es *mediado*, aunque sea *inmediato*.<sup>34</sup>

El medio humano es un medio Lógico (con mayúscula), tal como se dice, por ejemplo, que los peces viven en un medio acuoso. Los nuevos individuos se generan desde el interior de ese medio Lógico: con su realidad llega a ser en ellos también el Logos en tanto logos. Puede decirse, echando mano 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

34. *Ibidem*, pp. 74–75. Las cursivas se encuentran en el original.

propia constitución se encargue 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 que ya están siempre éstas. ¿Cómo podría aquél llegar a las cosas si no estuviera ya entre ellas, si no fuera él mismo ya el entorno en que las cosas se le hacen presentes? El logos es medio desde el punto de vista exterior porque intrínsecamente es un logos medial, campal. Éste se encuentra en el campo de realidad no sólo mediatizando, sino también y, sobre todo, medialmente. Lo mediato y lo inmediato al logos tienen en el carácter medial del Logos su condición de posibilidad. El Logos es, en definitiva, el entorno más propio de la realidad humana.

En tanto medial —en tanto uno con su campo de realidad— el logos no sólo es el  $\epsilon\gamma\gamma\omega\nu$  que sabe de la realidad de las cosas, sino que también es el acto en cuyos límites se sabe de éstas. Los dos momentos son inseparables y se recubren constantemente. Aquél no sólo nos deja saber lo que las cosas son en realidad, sino que nos lo deja saber según sus posibilidades y sus circunstancias, esto es, de acuerdo con su modo de instalación en el campo de realidad. Y dado que el logos expone lo que algo real es en realidad, lo que una cosa es respecto de otra, la intelección tiene aquí su propio modo de verdad: se trata de la verdad dual. ¿Qué relación hay entre la verdad real y la dual? ¿Por qué puede decirse que la verdad real es una contracción de la verdad dual y no, como piensa Zubiri, su despliegue?

Quando la actualización [intelectiva] es inmediata, su intelección tiene lo que hemos llamado verdad real [...]. Pero cuando la actualización es mediada, entonces lo real verdadea en la afirmación pero no como pura y simple realidad, sino como siendo en realidad tal o cual entre otras. En

el verdadar de lo real en este modo diferencial es en lo que formalmente consiste [...] la verdad dual.<sup>35</sup>

El individuo en tanto realidad humana emerge de la realidad sin más en un medio Lógico, un campo de realidad de suyo Lógico: emerge desde un estado de cosas, es decir, desde unas cosas que están entre otras; emerge en y desde un campo de realidad, y no desde la realidad sin más o desde alguna realidad particular e individual. La verdad dual, en sentido radical, consiste en la actualización intelectual de unas cosas respecto de otras: las cosas se hacen presentes en la inteligencia como siendo respecto de otras, conformando con otras una estructura que pende de su propia realidad, que no pone la actualización intelectual. Un momento del río de la realidad se actualiza intelectivamente; y lo actualizado ahora tiene solución de continuidad tanto con lo que va siendo en la actualidad como con lo que va llegando a ser. Ahora bien, la verdad dual propia del logos tiene la estructura compleja de la afirmación, conformada por un momento medial propio, una dirección y unas fases. “En definitiva, el problema de la estructura de la verdad dual es el problema del carácter estructuralmente dinámico, medial y direccional de la coincidencia entre la intelección afirmativa y lo que la cosa es en realidad”.<sup>36</sup> La afirmación del logos no hace más que decir, según las posibilidades de cada uno de sus modos, el carácter respectivo de unas cosas con otras en el río de la realidad.

Dado que la aprehensión primordial de realidad debe estar ya habitada de logos por ser intelección, y dado que lo que distingue la animación de la realidad humana es precisamente el Logos, esa aprehensión es el repliegue del logos, mientras que la razón es su despliegue. Y,

35. *Ibidem*, p. 260.

36. *Ibidem*, p. 265. Los análisis de la estructura de la verdad dual, en tanto afirmación, son prolijos y minuciosos en esta obra de Zubiri. Ocupan el capítulo VII: “Logos sentiente y verdad”, con el que cierra el estudio (pp. 253–392).

por tanto, este último y esta última no son meras modalizaciones de la aprehensión (como sostiene Zubiri).

Así pues, en su despliegue —más allá de su *ègyo* básico y formal— el logos deviene razón. ¿Qué debe entenderse por “razón” en tanto expansión, dilatación, del logos? La respuesta está en el tercer volumen del tratado sobre la inteligencia sentiente, *Inteligencia y razón*; si bien ahí no se aborda aquélla en términos de despliegue del logos. Pero una cosa es lo que dicen los filósofos que hacen, y otra muy distinta lo que efectivamente llevan a cabo. Y no se falta a la comprensión de la razón sentiente si se la estudia desde la perspectiva de lo que sucede en ella en tanto desenvolvimiento *in extenso* del logos. En efecto, en la expansión de su *ègyov* el logos —momento esencial en todo modo de saber— deviene marcha de la razón. ¿Qué es entonces la razón en tanto marcha desde el logos?

La razón es un modo de intelección que tiene tres momentos propios. Es ante todo una intelección en profundidad. Es en segundo lugar, una intelección mensurante, esto es, una intelección de lo real principal y canónica. Es finalmente, una intelección de carácter inquiriente. La unidad intrínseca de estos tres momentos constituye la razón como modo de intelección. Si lo queremos reducir a una fórmula diremos que *la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático y que, por tanto, nos lanza a inquirir principal y canónicamente lo real en profundidad*.<sup>37</sup>

Ese despliegue del logos, que es la razón en cuanto marcha intelectual, posee tres momentos: es la actualización intelectual de la realidad como algo profundo, abismal; como algo que es principio y canon de todas las cosas, incluida la intelección, y, en consecuencia, como algo que precisa e impele a ser escudriñado. Al logos no le basta con ir de unas cosas a otras en el torrente de la realidad, sino que escruta en la

37. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 65. Las cursivas se encuentran en el original.

profundidad de esa realidad, bajo los cánones que ella misma impone a esa marcha, cuyo punto de origen se encuentra en el mero movimiento campal del logos.

En cada uno de esos tres momentos se manifiesta una dimensión de la razón, que en el fondo es una dimensión del logos, cuando éste se mueve hacia el mundo de la realidad profunda, más allá del mero campo de lo real. La razón, en tanto intelección de lo real en profundidad, tiene también la marca de la pluralidad en su marcha. ¿Qué enuncia la expresión de que la razón es una intelección de la realidad en profundidad? ¿Qué casos y qué regiones de la realidad pueden ilustrar ejemplarmente esta marcha de la razón en la profundidad de la realidad?

Sólo como razón del color hay intelección de la onda electromagnética o del fotón. El color dándonos qué pensar es lo que nos lleva a la onda electromagnética o al fotón. Si no fuera por este dar qué pensar, no habría intelección ninguna de un allende: habría a lo sumo un aquende tras otro aquende. Y no me refiero con ello tan sólo al tipo de allende que he aducido. Porque el allende no es tan sólo un concepto teórico, como lo son la onda o el fotón. El allende puede ser también lo que forja una novela; no la forjaríamos si lo real dado no me diera qué pensar. Lo propio debe decirse de la poesía: el poeta poetiza porque las cosas le dan qué pensar. Y esto que así piensa de ellas es su poesía. Que lo inteligido así sea una realidad teóricamente conceptualizada o sea realidad en ficción, o sea realidad poética, no cambia la esencia de la intelección de la razón. Una metáfora es un tipo entre otros de mi razón de las cosas. Lo inteligido del allende es pura y simplemente la intelección de aquello que el aquende, al ser inteligido, nos da qué pensar. Por esto la intelección del allende es razón, es intelección de lo real en profundidad.<sup>38</sup>

38. *Ibidem*, pp. 43-44.

La realidad lleva la marca de lo problemático: es un problema en tanto que lanza la intelección como razón hacia lo profundidad de sí misma, y lo hace en las direcciones más variadas, recónditas y complejas. A diferencia de lo que piensa el criticismo, es la realidad misma, y no la razón, la que posee la iniciativa en el conocimiento de las cosas. Ésta, por la fuerza de actualización intelectual de aquélla, es impelida a no quedarse en la superficie de las cosas, sino a escrutar en las honduras de su interior. Y como lo que hoy parece ser el fondo de las cosas, el punto donde la razón parece dar con el asiento de la realidad de algo, mañana se agujerea y deja a la inteligencia otra vez en el examen de diversas hipótesis, la razón es un viaje continuo que, en la misma medida en que recorre esa profundidad, la constituye y le va tomando la medida. Y no está de más repetir que esto sucede no sólo y en primer lugar en el ámbito del conocimiento científico, sino sobre todo en la realidad en tanto tradición, en tanto ficción, en tanto poética, etcétera. ¿Acaso no son *Cien años de soledad* y *Pedro Páramo* dos ejemplos de ese viaje de la razón que ha contribuido al mismo tiempo a la conformación de la identidad de dos pueblos? ¿Bajo qué argumentos podría afirmarse que un modo de la marcha de la razón (el científico, por ejemplo) es mejor que otro? ¿Acaso no hay en estas dos novelas un viaje a la profundidad de la realidad de estos dos pueblos, al mismo tiempo que aportan un sinnúmero de elementos a la conformación de su identidad? Por eso, más que afirmar que esas novelas son ficciones de la realidad, debe proponerse que son la realidad misma en ficción, en la que un escritor ha tomado bien la medida a la profundidad de la realidad colombiana y, el otro, a la realidad mexicana. Ahora bien, ¿en qué sentido la razón, en tanto marcha en profundidad, es también mensura de la realidad?

Razón es intelección de lo real [...] en profundidad, pero esta intelección se lleva a cabo en la realidad aquende ya previamente inteligida. Esta realidad previamente inteligida no es simple “medio” de intelección, sino que es

algo distinto: es “mensura” de intelección. Es que toda realidad es realidad constitutivamente mensurada en cuanto tal. ¿Qué significa esto? Todo lo real es constitutivamente respectivo en cuanto real. Esta respectividad es mundo. Mundo es la unidad de respectividad de lo real como real. Todo lo real es, pues, mundo precisa y formalmente por ser real, esto es, por su formalidad de realidad. En su virtud, esta respectividad mundanal revierte, por así decirlo, sobre cada cosa real de una manera precisa: cada cosa se nos presenta entonces como una forma y un modo de realidad determinados según la formalidad en respectividad. Esta determinación es justo la mensura. Con lo cual realidad no es tan sólo formalidad constitutiva del “en propio”, del “de suyo”, sino que es la medida misma según la cual cada cosa real es real, es “de suyo”. La mensura no es unidad de relación de las cosas reales; por el contrario, la mensura es en cada cosa consecutiva a su respectividad misma. Sólo porque la realidad como realidad es respectiva, sólo por eso su formalidad es mensura de su propia realidad. Lo real es realidad pero mensurada en su realidad por su propia formalidad de realidad.<sup>39</sup>

Por su propia naturaleza el hombre está instalado en la realidad. En cierta medida es uno con ella porque ha emergido desde esa realidad. Tal instalación tiene en la inteligencia sentiente una suerte de remache, pues el conocimiento no es otra cosa que la actualización de lo real en lo que ya se está en la intelección. Por eso la razón en su marcha no puede abandonar la realidad, no puede ir más allá de su perímetro. En todo caso, tiene la posibilidad de ir tan lejos como la realidad se lo permita. Si bien es cierto que, cuando la razón se deja ir hacia el fondo va tomándole la medida a la realidad, más bien es ésta la que va dándole su medida a aquella. La posibilidad de que “realidad” no sea una mera abstracción mental está en que lo real es tal o cual contenido preciso, de manera que la razón toma la medida no a la realidad sin más, sino a tal o cual cosa o estado de cosas real(es). Y estas cosas o estados de cosas permiten que la razón viaje en su profundidad según su propio

39 *Ibidem*, p. 44.



modo de realidad. Así, la razón científica no puede marchar sobre la realidad como lo puede hacer la razón poética y viceversa. Ambos modos de la realidad se dejan medir por la razón desde las posibilidades que ofrece su propio contenido. Y como el carácter real de una cosa o estado de cosas es abierto y, en consecuencia, la clausura del propio contenido es relativamente provisional, resulta que la marcha de la razón hacia su propia profundidad, más allá de cuyos límites no puede ir, es también siempre búsqueda.

La razón marcha mensuradamente hacia una intelección en profundidad. Por tanto tiene este momento de ser búsqueda de aquello que se va a entender. Este momento de búsqueda se presta a un equívoco que es menester eliminar de raíz [...]. Porque no se trata de la búsqueda de una intelección que aún no se posee, sino que se trata de un modo propio de intelección: es la búsqueda misma.<sup>40</sup>

En el carácter de búsqueda de la razón quedan de alguna manera recogidos los momentos de la mensura y de la profundidad que constituyen la razón en tanto despliegue del logos. En tanto razón la inteligencia sentiente es inquieta. Y es la inquietud lo que, en el fondo, caracteriza a todo ser humano, no poder estar quieto, inmóvil.

¿Qué modo de la verdad corresponde a la razón que, con la verdad real y la verdad dual, completa la estructura de la comprensión de aquélla desde la teoría de la inteligencia sentiente? Si la verdad real es la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente, y si la verdad dual es la afirmación de la actualización de unas cosas respecto de otras, la verdad de la razón es encuentro de la inteligencia sentiente con la realidad.

40. *Ibidem*, p. 60.

No es lo mismo inteligir lo que algo es “en realidad” que lo que algo es “en la realidad”. Es toda la diferencia entre conformidad [en la verdad dual] y encuentro. Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadear propio, un modo propio de actualización: es *verificación*. Verificación es la forma propia y exclusiva de la verdad de la intelección racional. Autenticación, veridictancia, verificación: tales son las formas de la verdad dual, de la verdad coincidencial. La verdad de la razón, y sólo ella, es verificación.<sup>41</sup>

## Conclusión

Realidad, intelección y verdad conforman un círculo hermenéutico complejo cuyos ejes son las dimensiones metafísica y noológica de la realidad. Los tres momentos tienen la misma importancia en este círculo, si bien puede haber, en virtud de las circunstancias, una cierta preeminencia metafísica o noológica de alguno de ellos. Es importante tener presente que, cuando se trata uno de los tres momentos, se están tratando también los otros dos, dado el carácter estructural del círculo, y que, cuanto se exponga sobre uno de los tres, es determinante para los otros dos. El prurito de Zubiri por mantener su filosofía primera alejada de la hermenéutica no es óbice para releer sus obras y su pensamiento con insumos hermenéuticos que traen al primer plano matices insospechados de sus tesis. ¿O acaso no es la hermenéutica otro de los modos de la marcha de la razón hacia las profundidades de la realidad? ✕

41. *Ibidem*, 262. Los prolijos análisis de la verdad como verificación se llevan a cabo en la tercera parte del capítulo VI de *Inteligencia y razón* (pp. 258–317).

## Fuentes documentales

- Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
- Castro, Ernesto, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, Materia Oscura, Madrid, 2019.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara/Santillana, Madrid, 1997.
- Ramírez, Mario Teodoro (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016.
- Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1995.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1998.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.