



Qué es la verdad

Una lectura de *El hombre y la verdad* de Xavier Zubiri

1. La obra que ahora presentamos es el fruto de una serie de lecciones que impartió Xavier Zubiri (1898-1983) en el año 1966 sobre la relación que existe entre el hombre y la verdad, cuya publicación es recién del año 1999. Dichas lecciones constituyen un antecedente importantísimo de la obra capital del filósofo español: la trilogía sobre la Inteligencia.¹ En efecto, ~~aquí~~ allí aparecen muchos conceptos, como por ejemplo: inteligencia sentiente, verdad real, verdad racional, ratificación, reactualización, etc., que todavía no están totalmente delimitados, y cuya real significación se manifestará recién en su obra *Inteligencia Sentiente*, tal como actualmente se denomina a la trilogía. *El Hombre y la Verdad* se ubica dentro del plan de trabajo del proyecto “República, escuela y democracia. Paideia/Politeia: Del *homo sapiens amans* al *homo patines amans*” en la primera parte, titulada: “Cuestiones fundamentales de la antropología política”, en la sección 3^a.2.1 “*Homo Sapiens*, El saber, o la inteligencia de lo verdadero (verum)”.
2. En la introducción Zubiri comienza aclarando que si bien el tema del hombre y la verdad tiene diversos enfoques posibles, él sólo quiere abordar “esa especie de interna conexión que existe entre el hombre y eso que, de una u otra manera designamos con el nombre de verdad”². Denuncia que, en nuestro tiempo, hay una agresión a la verdad, la cual consiste en proceder con la verdad como si fuese algo añadido al hombre. Esta agresión se manifiesta en que se subordina la verdad a las necesidades o las pasiones de una época. Si bien el hombre reconoce la utilidad de la verdad, ésta no se busca por sí misma sino solamente por su utilidad. Así, la manifestación de aquello que es verdadero 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.³
3. De este modo, se plantea el problema de la conexión entre el hombre y la verdad, un problema que es intrínseco y radical, ya que “*el hundimiento de la verdad sería a última hora el hundimiento mismo del hombre*”⁴. Cuando el hombre busca la verdad, lo que el hombre busca *in modo recto* es la realidad, y sólo *in modo obliquo* la verdad en que la

¹ La trilogía está compuesta por: *Inteligencia Sentiente / Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial, Madrid 1982; *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial, Madrid 1983. “La investigación contenida en esos libros se plantea y desarrolla con inspiración fenomenológica. Se pretende analizar los actos de sentir y de inteligir en y por sí mismos y no como actos de facultades”. FERRAZ FAYOS, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Cincel, Madrid, 1991. p. 7.

² ZUBIRI, Xavier: *El hombre y la verdad*. Alianza editorial. Madrid 199. p. 11. (En adelante citado HV).

³ Ibid., p. 12.

⁴ Ibid. (El subrayado, en todos los casos, es de Zubiri).



realidad se le presenta; pero buscar la verdad por la verdad misma ocurre raras veces. De manera tal que el problema de la conexión del hombre y la verdad es un problema de algo más radical y primario: ~~que~~ ~~es~~ es el anclado del hombre y la verdad en la realidad. El abordaje de esa cuestión lo proyecta Zubiri en tres etapas: La primera consiste en ponernos de acuerdo sobre qué es la verdad. La segunda, establecer cuáles son las dimensiones o formas en que la realidad está poseída por el hombre, en forma de verdad. Y finalmente, ver cuáles son las estructuras humanas que son determinadas en el hombre por la posesión de la verdad.⁵

1. ¿Qué se entiende por verdad?

1. En el primer capítulo, el filósofo español hace un breve recorrido por la historia de la filosofía analizando las diversas maneras de entender la verdad desde Parménides hasta Kant. Parménides comienza su investigación filosófica describiendo el viaje que un hombre realiza de este mundo al otro, donde lo recibe una diosa. Ella le va a mostrar, por un lado, lo que es la verdad de las cosas; y, por otro, lo que son las opiniones de los mortales, haciéndole ver cómo y por qué son esas opiniones tales como son. Para entender qué es eso de la verdad, se le presentan a Parménides tres vías posibles: una, la vía que él llama del “es”, decir de algo que es; otra, la de entender que algo “no es”; y la última, la de entender que algo “es y no es”. La única que tiene la verdad es la primera, porque es lo mismo tener inteligencia de algo que tener inteligido lo que la cosa “es”. La segunda vía, del no-ser, no conduce a nada. La tercera es impracticable, porque entre el es (ser) y el no-es (no-ser) no hay término medio, algo es o no es. Frente a esto tenemos el mundo tal como lo ven los mortales, y a eso denomina Parménides “opiniones de los mortales”. El objeto de estas opiniones son justamente las formas que reviste el mundo físico, y de ellas los hombres han establecido la oposición luz-oscuridad. Con estas dos formas Parménides hacía una interpretación del mundo físico como apariencia. Es justamente allí en donde está la opinión: la apariencia de “unidad” entre las dos formas de su aparecer. Por ser apariencia es obvio, y por ser obvio es común.⁶
2. De esa idea de verdad arranca Platón, pero precisando que la verdad es justamente la rectitud ($\epsilon\rho\sigma\tau\eta\varsigma$) con que la mente va viendo y pensando lo que las cosas son. Con Aristóteles llegamos a una idea temática de qué se entiende por verdad. En varios pasajes señala que algo es verdad cuando lo que decimos en un juicio que está unido y separado, efectivamente lo está. La especulación medieval arranca de esta idea aristotélica. Santo Tomás cita varias definiciones de la verdad, pero a

⁵ Cfr. *HV.*, p.13.

⁶ Cfr. *ibid.*, p.18.



Zubiri le interesan fundamentalmente dos: la primera, que consiste en afirmar que la verdad es la conformidad o adecuación del pensamiento con las cosas⁷; ésta es una verdad propia del conocimiento. Pero además, la verdad no solo es un atributo del conocimiento, sino también un atributo de las cosas. En este caso la verdad no es la conformidad del pensamiento con las cosas, sino al revés: la conformidad de las cosas con el pensamiento. Zubiri ilustra ésta segunda definición poniendo como ejemplo que cuando afirmamos que ese oro es falso, lo decimos porque no corresponde en todas sus características a las que constituyen el concepto de oro; entonces, si tomo como oro eso que por alguno de sus caracteres parece ser oro y no lo es por otros, tengo un metal que es falso. La verdad aparece aquí no como un predicado del conocimiento, sino como un atributo de las cosas. La verdad es la conformidad de las cosas con el pensamiento, con el pensamiento humano en primer lugar, pero en una metafísica teológica, con las ideas de la mente divina que ha creado el universo.⁸

3. La definición de verdad como “adecuación del pensamiento a la cosa” se mantuvo hasta Kant, quien se plantea nuevamente el problema de la verdad. Él nunca ha discutido la exactitud de esta definición, porque el problema para Kant no está en la verdad lógica ni en la verdad ontológica, sino que es anterior. En efecto, el juicio es un acto intencional por el cual soy yo quien se refiere a una cosa diciendo de ella lo que es. Éste es el problema del respecto (*bezung*), anterior a la verdad lógica y a la verdad ontológica, a la que Kant la llama verdad trascendental.⁹ Para él son las cosas las que se conforman con el entendimiento, porque hay una prioridad radical de la intelección respecto de las cosas, y por ello la verdad trascendental es una verdad puesta por el mismo hombre. Sin embargo, ésto no es suficiente, por eso Kant se pregunta ¿cuál es el fundamento por el que las cosas se regulan conforme al entendimiento humano? Así pues, ya no es un problema de respecto sino de fundamentación (*grund*). Este fundamento es, para el filósofo alemán, el propio entendimiento, para el que no le son inteligibles las cosas más que en una cierta forma. La verdad fundamental no está en el “ser” sino en la “inteligibilidad”.¹⁰ Que las cosas existen y sean reales, no hay ninguna duda. Pero no sabremos lo que ellas son sino a través de las condiciones de inteligibilidad que pone el propio entendimiento: es el realismo trascendental.
4. Concluye Zubiri este breve recorrido, señalando que todos estos conceptos de verdad parten del supuesto que hay una dualidad de entidades: de un lado tengo las cosas, y del otro lado tengo un entendimiento. Si bien esto es así, el entendimiento o la inteligencia, que es el segundo término de esta relación, no es la inteligencia de cualquier manera, sino la inteligencia que elabora conceptos y enuncia juicios. Y

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Sobre la verdad*. I,1. (Citado por Zubiri p.20).

⁸ HV. p.22.

⁹ Cfr. KANT, I: *Crítica de la razón pura*. A146/B185 y A221-2/B269. (Citado por Zubiri, p. 24).

¹⁰ Cfr. HV. p.25.



aquí está el problema, porque ¿es lícito afirmar que la estructura radical de la inteligencia sea el concebir o juzgar? Zubiri piensa que no. Pero además, Kant apela a la inteligibilidad como algo que reposa en sí misma partiendo de un hecho que considera indiscutible: la ciencia física matemática como ciencia a priori. Así, la verdad como fundamento y la verdad como dualidad conceptual, convergen en el planteo del problema de dónde está fundamentalmente eso que llamamos la verdad primaria y radical que posee el entendimiento.¹¹

5. La búsqueda de ésta verdad nos lleva a preguntarnos en primer lugar ¿qué es esa inteligencia y qué es esa realidad? Y luego ¿en qué consiste el fundamento de su posible adecuación o conformidad? En cuanto a la estructura de la inteligencia, si bien es evidente que la inteligencia forma conceptos e ideas, no es ésta su función primaria, porque los conceptos y las ideas el hombre los forma sobre la realidad que le está presente. Este **momento de realidad** no le viene a la inteligencia sino de la realidad misma, porque la inteligencia consiste en aprehender las cosas como verdaderas, “aprehender las cosas según la formalidad de realidad”¹². Según Heidegger la verdad consiste en desvelación, y Zubiri está de acuerdo **con** que la verdad envuelve una desvelación. Ahora bien, la cosa está desvelada en mi intelección; pero entender no consiste en desvelar. Lo propio y lo formal de la intelección consiste, para Zubiri, en aprehender algo como real, y simplemente en actualizarlo como real. La inteligencia es mera actualización, y precisamente por serlo, tiene que envolver un momento de desvelación. Pero la estructura formal y primaria de la intelección consiste en la mera actualización de lo real como real.
6. Entonces, ¿qué se entiende por realidad? Señala Zubiri que en una realidad cualquiera, por ejemplo un vaso de agua, hay algo que salta a los ojos, lo que es ese vaso de agua con su forma, peso, etc. Esta realidad tiene un “contenido” determinado, pero eso no es la realidad. La realidad es un modo de presentación de ese contenido en una formalidad estrictamente determinada. La formalidad precisa con que la inteligencia entienda las cosas, es justamente que éstas se presenten en forma de realidad, y no solamente en forma de estímulo. La forma de realidad no se agota en un contenido determinado, porque cualquier otra cosa que tenga un contenido distinto, tiene también carácter de realidad; son dos aspectos distintos de la cosa: su *contenido* y esa *formalidad* aprehendida por la inteligencia que llamamos realidad. La realidad, es, por tanto, mero carácter de formalidad; un carácter que consiste en que esta cosa real que está presente a mi inteligencia me está presente como real, es decir, como algo que le incumbe a la cosa. Y esto, independientemente del acto de su presentación ante mí, porque esta

¹¹ En esta obra Zubiri solamente distingue entre verdad primaria y verdad de razón. Consistiendo la primera en un mero entender, y la forma de darse es la “reactualización”; mientras que la verdad de la razón consiste en un acto de impresión que se ejecuta bajo la forma de encuentro. Esto será explicitado más adelante en este trabajo.

¹² HV. p.28.

independencia significa que la verdad incumbe a la cosa, es cosa de ella. Y este incumbir a la cosa, independientemente de mí, es justamente lo que Zubiri llama *de suyo*¹³. La independencia que las cosas tienen frente a la inteligencia humana, es la independencia de un *de suyo*, esto es, que aquello que nos está presente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que está presente. Y por esto, porque es de suyo, no es forzoso que todo lo que constituye el contenido de una cosa tenga inevitablemente el mismo carácter de realidad, e inclusive sea formalmente real.

7. Sin embargo, sostiene Zubiri, todavía no hemos precisado con esto el último **momento de la verdad**, porque no basta que haya una inteligencia que consiste en aprehender las cosas como reales, y una realidad constituida primariamente por su carácter y su formalidad de realidad, sino que es necesario algo que fundamente su conexión o su coincidencia. Ya hemos señalado que en la aprehensión intelectual la realidad no se limita a presentarse como independiente del acto en que la aprehendo, sino que se nos presenta como algo ciertamente independiente, pero como algo independiente siendo como es efectivamente *de suyo*. Presentarse como siendo algo “de suyo” significa que se presenta, pero como siendo antes de la cosa que de su presentación; el “de suyo” se presenta como un *prius* de la cosa que remite a su realidad. Ahora bien, esta prioridad no es un razonamiento, sino que se trata de una remisión física. En el acto intelectual lo que está presente en él, por su propio carácter, remite físicamente a la cosa real, no como a otra cosa, sino al carácter real de la cosa presente. Lo innegable es que hay realidad; ahora, que sea como la vemos, esta es otra cuestión.

Crítica semántica: ¿qué quiere decir cuando habla de *momento de la realidad* (parágrafo 6) y *momento de la verdad* (parágrafo 7)?

8. Si esto es así, nos encontramos con que una realidad cualquiera tiene dos aspectos: uno, el de realidad que le compete efectivamente, y el otro la actualidad que tienen en mi propia intelección. Este segundo aspecto es el que constituye la verdad. Así, la verdad primaria y radical no consiste, según Zubiri, “en la adecuación de un pensamiento conceptual o judicativo con las cosas, sino pura y simplemente en la reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectual primario.”¹⁴ Ciertamente la verdad no se da más que en la inteligencia, pero “en” ella, la verdad es “de” la cosa, por ello, el filósofo español la llama *verdad real*, porque es *la realidad en verdad*.
9. Esta *verdad real* tiene para Zubiri distintos caracteres. En primer lugar, el carácter de que efectivamente la cosa es así. Es lo que los idiomas indoeuropeos han expresado con la raíz *es*, pero ahí el verbo *ser* no significa el ser en sentido de cópula, sino en el sentido sustantivo de existir. Éste no es el único sentido de la palabra *verdad*. La *verdad* no solamente nos presenta que algo es de una determinada manera, sino

¹³ Término técnico zubiriano para indicar la realidad en su sentido más propio y original.

¹⁴ *H V.* p. 34.



que presenta también un cierto carácter en virtud del cual aquello que nos es presente en el acto intelectual, es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo y una cierta seguridad. Es la dimensión de confianza o de seguridad de la cosa. Por último, hay en la verdad una dimensión de patencia o manifestación; la verdad es la manifestación de la naturaleza de una cosa. La triple dimensión de patencia, de confianza o seguridad y de efectividad, tiene su raíz en ese carácter de la verdad real de ser una reactualización de lo que es una realidad en sí misma. En sí misma y no más allá de la inteligencia, sino en la inteligencia, pero por lo que la cosa tiene de suyo. Así pues, el hombre hace algo más que simplemente inteligir las cosas, las comprende, algo completamente distinto.

10. Una cosa es la pura intelección y otra la comprensión. El hombre se lanza a la comprensión porque ese primer acto de inteligir no es un mero episodio, ni algo accidental que le pasa en su vida. En el primer acto de intelección el hombre no solamente queda atenido por aquello que ve, sino que además queda retenido por el carácter de realidad. Y lo quiera o no, “por muy nihilista que se declare, el hombre vive henchido de realidad.”¹⁵ En todos los actos que ejecuta a lo largo de su vida, en todas las dimensiones de estos actos va siempre envuelto un momento de realidad, que es lo que da al acto humano su carácter específicamente humano. Sólo el hombre puede decir: “me siento mal, se compra una cosa”. El *me* y el *se* hace referencia a mí, no por razón de mis estados, sino en tanto que realidad. Ese *me* es la ratificación en acto segundo de mi propia realidad sustantiva. Es la primera y más radical forma de la intelección de la verdad real acerca de mí mismo, esto es, que soy una realidad que se comporta respecto de sí mismo como realidad. Por último, por estar henchido de realidad y atenido a ella, el hombre se ve lanzado dentro de la realidad a una búsqueda, donde lo que busca no es tanto la realidad cuanto las cosas reales.
11. Claro está que nada de esto sería posible si el hombre no estuviera primariamente en la realidad, aprehendiéndola en tanto que realidad, es decir, en la verdad real. Por eso se plantea ahora la cuestión de ¿por qué el hombre tiene que comprender cómo son las realidades?, y además, ¿en qué medida esta comprensión de las realidades afecta a las estructuras humanas radicales, en virtud de las cuales el hombre se va constituyendo a lo largo de la historia y decide su lugar en el universo?¹⁶

2. Intelección y comprensión

1. Señalamos recién que, además de inteligir, el hombre realiza una segunda operación más complicada que es entender o comprender

¹⁵ HV. p. 38.

¹⁶ Cfr. ibid., p. 41.



aquello que tiene delante. Comprender es algo más que intelgir, es un modo de actualización que recae sobre algo más que la nuda realidad, recae sobre la estructura misma de la cosa, denotando con este término toda realidad en su sentido más amplio. Pero es necesario, según Zubiri, fijar un poco la terminología. Desde sus orígenes en el mundo latino, la filosofía ha puesto junto al término entendimiento una segunda palabra: razón (ratio). Para Platón el entendimiento ($\delta\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\alpha$) era la capacidad que tiene la mente humana de enunciar con verdad ciertas cosas acerca de la realidad de los entes, partiendo de unos principios. En cambio, llamaba $\nu\omicron\epsilon\phi\omicron\nu$ a la capacidad de retrotraerse de la realidad de algo para ir justamente a sus supuestos o primeros principios, y ver en ellos la posibilidad misma de la cosa principiada. A esto es a lo que Platón llama razón ($\nu\omicron\rightarrow\tau\epsilon$).

2. De manera algo similar, Kant ha distinguido en la *Crítica de la Razón Pura* entre entendimiento y razón. El entendimiento es la capacidad de emitir juicios verdaderos acerca de las cosas, **no corresponde la coma** tales como se nos presentan; para lo cual hace falta que el entendimiento subsuma bajo las categorías, el contenido de las impresiones sensibles. En cambio, la razón consiste en acoplar entre sí los diversos juicios que el entendimiento puede formular y en dar con ellos una explicación coherente, interna a la razón, que conduce a unos primeros principios, que son la clave de todo el edificio lógico.¹⁷ Zubiri aclara que utilizará los términos razón y entendimiento como si fueran equivalentes, porque de lo que se trata no es de cómo se suceden las funciones intelectuales, sino del bloque entero de esas funciones, en orden a la comprensión de la estructura real de algo. En este sentido, la *comprensión* es la función primaria que compete a la razón o al entendimiento.
3. El hombre, decíamos más arriba, está lanzado por encima de las cosas justamente a comprender, está lanzado en una búsqueda que pretende explicar cómo son las cosas, comprenderlas. Pero descubre cosas nuevas como elementos necesarios para comprender las que tiene delante. **De ahí que la forma radical como la verdad real decanta sus propias estructuras en la inteligencia humana, es esta forma de intelección a la que Zubiri denomina búsqueda. Reformular esta oración, no es clara.** Y como esta comprensión está fundada sobre la intelección primaria (la verdad real de las cosas), se nos plantean a continuación tres cuestiones: ¿qué es lo que hace posible la razón?, ¿qué es lo que la hace necesaria?, y por último ¿cuál es la estructura interna del acto comprensivo de la razón?¹⁸
 - a) Posibilidad de la razón
4. La respuesta a la primera de las cuestiones antes planteadas, depende según Zubiri, de la estructura misma del intelgir. Ésta no consiste en

¹⁷ Cfr. KANT, I.; *Crítica de la razón pura*. A130-6/B169-75; A303-9/B359-66. (Citado por Zubiri, p. 49).

¹⁸ Cfr. HV. p.51.



aprehender una serie de cosas determinadas, sino que es necesario no olvidar que esas cosas determinadas le están presente al hombre en una forma muy precisa que es en forma de impresión. Pero la impresión, no corresponde la coma implica un segundo momento, porque no es solamente la impresión que al hombre le produce, sino que en esa impresión se le patentiza algo que formalmente es "otro" que el sentiente. Por ejemplo: si uno siente calor al apoyar su mano sobre una superficie cálida, esto es una impresión; pero en ese acto se le patentiza el calor, que formalmente es cosa distinta de él. Éste es el modo subjetivo de la presencia objetiva de las cosas, y es lo que, para Zubiri, llamamos sensibilidad; el signo objetivo es lo que llamamos estímulo.¹⁹

5. Al hombre se le presentan las cosas en la formalidad de realidad, como siendo ante todo algo de suyo. Percibir la realidad como algo de suyo es precisamente la función primaria de la inteligencia. El hombre no solamente ve una serie de cualidades y luego piensa o entiende que tienen que proceder de una realidad, sino que siente primaria e inmediatamente la realidad. Y precisamente por eso, a ese acto único es a lo que Zubiri llama *intelección sentiente*. "En la medida en que lo sentido es realidad ese acto es inteligencia, y en la medida en que es sentido en forma de sensación, ese acto es sentiente. Lo cual quiere decir que la realidad se le presenta primariamente al hombre en forma de impresión."²⁰ Así por ejemplo, si uno ve y siente este color verde real, no tiene una impresión de verde más una impresión de real, sino una impresión única de este verde real.
6. La aprehensión primaria de las cosas en impresión de realidad es trascendental, porque quedamos ciertamente entre las cosas, pero aquello en que en ellas quedamos es ante todo y sobre todo en la realidad. La cual, precisamente porque es idéntica en todas las cosas, trasciende en cierto modo de a ellas. Esto significa que la verdad real primaria tiene un carácter esencial e inamisible: es una verdad constitutivamente abierta a cualquier otra cosa. Y precisamente porque es una verdad abierta, el hombre, para poder entender, debe no solamente atenerse a la cualidad de lo que tiene delante, sino que, colocado justamente por encima de esta cualidad, en el orden de la realidad, la inteligencia goza de una cierta libertad de movimientos, para realizar actos de intelección por encima de las cosas. Una de estas libertades de movimientos es la búsqueda: es justo la razón. De ahí que "la inteligencia sentiente, por ser impresión trascendental de realidad, es el fundamento de la intelección inquiriente, es decir, de la búsqueda; es aquello que hace posible que haya una razón."²¹

b) Necesidad de la razón

7. Ahora bien, que una cosa sea posible no significa que sea real. Por ello Zubiri se pregunta: ¿qué es lo que hace no solamente posible sino

¹⁹ Cfr. HV. p. 52.

²⁰ HV. p. 53.

²¹ Ibid. p.55.



además constitutivamente inexorable esto que llamamos ejercicio de la razón? El hombre no puede no querer y no proponerse la comprensión de algo. En este sentido la razón es necesaria, pero ¿en qué se funda esa necesidad? Para responder a este interrogante, Zubiri vuelve a considerar la estructura de la inteligencia. La inteligencia humana es sentiente, y por ello nos hace aprehender sentientemente la realidad, como una dimensión trascendental que nos coloca allende y por encima del contenido de cada una de las cosas. Esta unidad puede considerarse, para hacerla más patente e inteligible, desde dos aspectos. Por un lado, cada una de las cosas que sentimos con los sentidos es un modo distinto de sentir la realidad. A través de los diversos sentidos inteligimos la realidad en modos distintos de sentirla, así pues, el sentir humano es un sentir intelectual. Pero además, esta *intelección es sentiente*. Ambas expresiones dicen lo mismo, pero tomadas desde puntos de vista diferentes.

8. Comenzando por los sentidos, Zubiri analiza en primer lugar el sentido de la vista. Este sentido nos presenta muy inmediatamente una realidad, la figura de una cosa, pero además de la figura nos presenta la *cosa real figurada*, como co-presente en la figura misma que tenemos delante. Esto es esencial para la cuestión: es un modo de sentir la realidad como algo “inmediatamente” delante, la realidad como algo inmediatamente presente. Pero hay otros modos de sentir la realidad. Por ejemplo, en el caso del oído, hay una cualidad, el sonido, que es tan inmediatamente presente al oído como puede serlo la figura a la vista, pero con una diferencia: la cosa sonora como tal no está formalmente presente en el sonido, como lo está la cosa real en su figura. Y precisamente esta relación que hay entre la cualidad que está presente inmediatamente al oído (el sonido), y la remisión física a una cosa (que como tal no está presente al oído, pero a la cual el oído nos remite físicamente por aquello que ella percibe, el sonido), es lo que Zubiri llama *noticia*.²² Éste es el segundo modo de presencia de aprehensión o de percepción de la realidad; el primero era la percepción inmediatamente presente.
9. El caso del tacto es de suyo un sentido presencial de la realidad mucho más fuerte que la vista, porque el tacto es, en cierto modo, la nuda presencia de la realidad, pero sin figura ni noticia alguna. Tomados como unidad la kinestesia, el sentido muscular y el sentido del equilibrio, nos dan un modo de sentir el mundo en una forma distinta; nos dan una cualidad que es justamente la orientación. En toda orientación hay un *centro* y un *punto de apoyo*, pero también una orientación *hacia*, este hacia no es sentido como algo que nos lleva hacia una realidad, sino que es la misma realidad *en hacia*. Y esta tensión dinámica hacia algo, desde lo que es centro y punto de apoyo, es la cuarta manera como el hombre aprehende, elemental y sentientemente, la realidad. Es necesario aclarar esta afirmación desde esta multiplicidad. No sólo todo sentir es intelectual desde esta cuádruple forma, sino que, además, la propia intelección se encuentra diversificada en estos modos distintos de

²² Cfr. HV. p.58.



aprehender la realidad; es intelección sentiente. Efectivamente, en la realidad como nuda presencia, la realidad le está presente al hombre *en tanteo*. Pero no toda intelección es presencial en este sentido. En la audición hay una intelección en noticia, lo cual significa, desde el punto de vista intelectual, que no toda intelección es forzosamente la intelección de algo presencial, sino que puede ser una intelección meramente *manifestante*; siendo éste otro modo de intelección de la inteligencia sentiente. Más aún, hemos visto que hay una aprehensión de la realidad en hacia, es una aprehensión intelectual de la realidad como “*versión a algo desde algo*”.²³

10. Ahora bien, desde el punto de vista de la inteligencia, a éstos cuatro modos como la realidad se nos presenta desde el punto de vista de los sentidos, corresponden cuatro maneras de inteligir, que son: el representar, el tanteo, la manifestación y la versión hacia algo. Estos cuatro modos no son independientes; por muy distintos que sean, todos sienten más o menos lo mismo, esto es, que es real lo que tienen delante, lo que sienten, lo que aprehenden. Y precisamente por esto, los modos de presencia de la realidad se recubren unos a otros; y es en este recubrimiento, donde está dada la unidad intrínseca y formal del acto de intelección. La inteligencia, en cuanto sentiente, es no sólo el simple inteligir, sino que es forzosamente el ir hacia algo en un esfuerzo dinámico. Así pues, la razón se funda en la inteligencia, porque “toda mera intelección es sentiente e inteligir la realidad en hacia, que como modo que recubre a todos los demás modos de presencia en la realidad, coloca a la inteligencia en situación de estar lanzada a buscar en esfuerzo dinámico, tanteando entre las cosas, el camino que le conduzca a la interna estructura de la realidad.”²⁴
11. De ahí que a la pregunta ¿por qué tiene el hombre razón? Zubiri responde diciendo: “porque tiene una inteligencia sentiente que en su primario y mero acto de inteligir le abre al hombre la dimensión entera de la realidad y le lleva, inexorablemente, a una búsqueda dentro de ella.”²⁵ La razón es justamente la inteligencia lanzada en una búsqueda en tensión dinámica, que se va abriendo camino, por tanteo, hacia la estructura de las cosas. Así pues, la actualización cobra en el caso de la razón un carácter muy preciso: es un “encuentro”, cosa que no es la inteligencia, en la que lo dado es un mero “tener”. La razón busca las cosas y, cuando las encuentra, decimos que son las cosas las que le dan la razón, a esto denomina Zubiri razón objetiva. Y es justamente ésta la verdad que tiene la razón; la verdad de la razón consiste en que las cosas mismas nos den razón.

c) La comprensión: carácter discursivo de la razón

12. El hombre se encuentra no solamente en la situación de tener que inteligir las cosas en su nuda realidad, sino también de tener que

²³ HV. p.62.

²⁴ HV. p. 66.

²⁵ H V. p. 68.



entenderlas, de tener que comprender lo que es la estructura interna de las cosas reales. Ahora bien, ¿en qué consiste esta comprensión? La inteligencia humana se va abriendo camino por un tanteo en tensión dinámica hacia el encuentro con las cosas, se va abriendo forzosa y esforzadamente camino hacia ellas. Se trata de una situación real y no lógica de la propia inteligencia, en virtud de la cual, por su propia índole, no puede menos de trazar el camino que le lleve a las cosas. De este camino y de este método con que el hombre va hacia las cosas, Zubiri se pregunta tres cosas: ¿cuál es el carácter de este método, de este abrirse paso hacia las cosas? Luego, ¿cuál es el modo del encuentro que, con este método, tenemos con las cosas? Y por último ¿cuál es el carácter mismo del encuentro en cuanto tal?²⁶

13. Respecto a qué es concretamente este método, o camino hacia las cosas, no olvidemos que se trata de un encuentro. La inteligencia no busca las cosas, simplemente las tiene. En cambio, en este abrirse paso hacia las cosas, en lo que Zubiri llamó razón, el hombre tiene que interponer algo, que es justamente lo que le confiere el carácter de camino a eso que le conduce a las cosas. Esto que el hombre tiene que interponer es un esbozo, el cual hará posible el encuentro con las cosas. Por ser un esbozo, este camino metódico que la razón sigue para llegar a las cosas no es azaroso, y además es previo a la cosa misma. El hombre traza este esbozo mediante una actividad concreta que es el pensamiento. Esta actividad tiene dos características: por un lado, es algo cuyo término objetivo es comprender las cosas, y en este sentido el pensar se llama entendimiento. Por otro, esta comprensión consiste en la actualización de los distintos momentos de la cosa, y en este sentido el pensar se llama razón.²⁷ Así pues, entendimiento y razón son dos *momentos objetivos* del pensar que no se distinguen realmente.
14. Pero Zubiri no ha dicho todavía qué es pensar. Al trazar un esbozo, el pensar traza un esbozo u otro para comprender la cosa. Por consiguiente, el esbozo es algo que está en las manos del hombre, y por ello tiene el carácter preciso de eso que llamamos *posibilidad*. El esbozo es ante todo y sobre todo una posibilidad de comprender lo que son las cosas. Por eso el pensar “es justamente forjar distintas posibilidades desde las cuales concebimos que podemos llegar mejor a la cosa por un camino que por otro.”²⁸ Ahora bien, la inteligencia tiene que interponer un sistema de posibilidades entre sí misma y la cosa, porque la inteligencia es constitutivamente temporal y está proyectada temporalmente al futuro, por su carácter de inteligencia sentiente.
15. Sin embargo, el esbozo nos abre el acceso a muchas verdades, pero renunciando a otras. De este modo la inteligencia va progresando penosamente en el conocimiento de la realidad, por ello sostiene Zubiri que “lo que llamamos entender la realidad es siempre algo

²⁶ Cfr. HV. p. 77.

²⁷ Cfr HV. p. 80.

²⁸ HV. p. 82.



*intrínsecamente relativo a la posibilidad que se ha elegido.*²⁹ Lo cual implica también que hay distintos niveles de comprensión, porque no es lo mismo comprender una cosa para las cuestiones cotidianas de la vida, que entenderlo desde el punto de vista de la ciencia o de la filosofía. Precisamente **porque** el pensar es de una inteligencia sentiente, que como tal es fluente y corriente, lo que hace la razón es justamente “dis-currir”. La conclusión lógica de esto es que “*la inteligencia humana no es discursiva porque razona, sino que razona porque es discursiva.*”³⁰ Y así, el hombre puede tomar en su discurrir distintos aspectos de las cosas. Por ejemplo, puede limitarse a constatar las manifestaciones que las cosas le otorgan, y en este sentido toda intelección tiene un cierto momento de aventura. El hombre puede, además, pretender en su intelección buscar lo que las cosas le confieren: una seguridad y una firmeza. O también, en virtud de un método que se ajuste rigurosamente a los perfiles conceptivos de las cosas, puede constatar si las cosas se cumplen o no con sus caracteres, y entonces articula una ciencia.

16. Ahora debemos abordar la segunda pregunta que se había planteado anteriormente: **¿cuál es el modo de encuentro con las cosas?** El filósofo español, **no corresponde la coma** afirma que el esbozo nos puede llevar a dos tipos de encuentro: uno por coincidencia y el otro por convergencia. Uno puede esbozar un sistema de posibilidades para entender una cosa, y encontrarse con que ese sistema de posibilidades le conduce a algo que se encuentra o no se encuentra en las cosas. Es el encuentro por coincidencia. Pero el encuentro real y efectivo del hombre con las cosas a través de un esbozo no se da siempre por coincidencia, sino rara vez. Generalmente el encuentro del hombre con las cosas es por convergencia. Entonces, cuando hay coincidencia, decimos que el encuentro con las cosas es racional; y cuando hay convergencia, que es razonable. Pero no solamente hay modos distintos de encontrarse con las cosas desde el punto de vista del tipo de encuentro en cuanto tal, sino del carácter mismo de la dimensión mediante la que el hombre se encuentra con la realidad. Ahora bien, este encuentro, tenga un carácter u otro, se realice por vía de noticia, por vía de manifestación, por vía auditiva o visual, sea razonable o racional, este encuentro, si es encuentro, consiste necesariamente en que las cosas nos den o no nos den la razón. Esto es lo que Zubiri llamó anteriormente la verdad como razón.³¹

17. Nos queda por responder la última pregunta antes planteada **¿cuál es el carácter intrínseco de la verdad como razón?** Decíamos recién que cuando el hombre va, mediante un esbozo, a comprender lo que las cosas son, éstas nos dan o nos quitan la razón. Este “dar” significa ratificar o no, o rectificar el esbozo con el que el hombre se acerca hacia las cosas. Y en esta ratificación consiste el primer carácter de la verdad

²⁹ Ibid., p.91.

³⁰ Ibid., p. 94.

³¹ Cfr. HV. p. 98.



como razón. La realidad ratifica el esbozo en dos dimensiones: **si** lo ratifica en lo que el esbozo había afirmado de una manera todavía provisional, **no corresponde la coma** acerca de la realidad, decimos entonces que esta ratificación es precisamente el darnos una verdad, en el sentido de conformidad del esbozo con las cosas. Pero el esbozo no es simplemente algo que provisionalmente se afirma de la realidad, sino que es algo que lo afirma previamente a ella, como una posibilidad. Si la realidad nos da la razón, esa posibilidad se cumple en las cosas; entonces tenemos la **verdad**, pero como ratificación que no es mera “conformidad”, sino que es “cumplimiento”. Estas dos dimensiones corresponden intrínsecamente a la verdad como razón.

18. La realidad, en cuanto ratifica la afirmación provisional de la inteligencia humana o del pensamiento, muestra precisamente la conformidad de éste con las cosas y hace de la **verdad** como razón lo que llamamos una *verdad lógica*. Ahora, en cuanto cumplimiento, no es una conformidad “con” la cosa, sino un cumplimiento “en” la cosa. Esto es lo que Zubiri llama formalmente historia, que, en tanto es actualización de unas potencialidades, es algo que llamamos hecho, y, en tanto que es cumplimiento de unas posibilidades, es lo que llamamos suceso. No hay oposición alguna entre la verdad lógica y la verdad histórica, porque no son dos clases de verdades, sino dos correlatos de la verdad de la razón. Por eso, “junto a la lógica de inferencia tiene que haber una lógica del cumplimiento completa y esencialmente distinta, pero que absorba en una unidad radical esta marcha progresiva del pensamiento a la intelección de las cosas, mediante la interposición de un esbozo.”³²

3. Estructuras de la verdad en la mente humana

1. Hemos señalado que el hombre posee una inteligencia sentiente y que en virtud de ella es un animal de realidades que se enfrenta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Ahora debe determinar Zubiri *“cuál es la estructura que el hombre posee en el orden de los actos por el hecho de que la verdad constituya un ingrediente inexorable y esencial del decurso de su vida como animal de realidades.”*³³ El filósofo español va a responder a esta cuestión dividiendo su análisis en dos partes: en la primera analizará la estructura del acto de inteligir, y en la segunda las estructuras del apoderamiento individual y colectivo del hombre por la verdad.
 - a) Estructura del acto de inteligir
2. La primera estructura con la que nos encontramos es la subjetualidad del hombre. ¿Qué entiende Zubiri por esta subjetualidad, y en qué consiste que el hombre sea sujeto? Desde Aristóteles, se entiende que

³² HV. p. 102.

³³ ZUBIRI, Xavier: H V. p.106.



sujeto es algo que está *sub-jectum*, que está ahí, yacente, por debajo de otra realidad. Sin embargo, Zubiri considera que ésta noción no es tan unívocamente precisa como para no poder hacerle algunas objeciones. En primer lugar, si fuera como dice Aristóteles, el hombre sería un sujeto, pero nada distinguiría a este sujeto humano del resto de los sujetos del universo. La noción aristotélica de subjetividad sería relativamente unívoca, y esto no es posible. Pero además, esta subjetividad no está suficientemente precisada ni en el caso concreto del sujeto humano. El hombre tiene muchas propiedades que no le son inherentes en la forma que Aristóteles piensa, porque puede decidir poseerlas por una especie de apropiación, así por ejemplo, el ser virtuoso en lugar de ser vicioso. De este modo, el hombre es sujeto pero en un sentido distinto al aristotélico, porque en la medida en que esas propiedades están determinadas por un acto del sujeto, entonces éste no está en condición estante sino *supra-estante*: es dueño de su propiedad. Por último, para Aristóteles la subjetividad es siempre lo primario de la realidad, y Zubiri se pregunta si lo primario de la realidad es ser sujeto, o no será más bien lo primario ser substantividad y no subjetividad.³⁴ La cuestión queda solamente planteada.

3. La idea aristotélica de sujeto ha gravitado por toda la historia de la filosofía, pero entendiendo que el hombre no es sujeto como las demás cosas, sino de un modo especial. Esta especialidad consiste en que este sujeto humano no solamente es distinto a los demás, sino que está contrapuesto a todos ellos. Y precisamente esta contraposición hace que propiamente hablando él sea el *subjectum*, mientras que las demás cosas son justamente lo que no es ese sujeto. Esto es lo que desde los tiempos de Descartes se ha llamado el *ego*, yo; y lo propio de ese *ego* es *cogitare*, esto es, tener unos pensamientos, unas intelecciones.³⁵ Ahora bien, en la medida en que con esas intelecciones se refiere a todas las demás cosas que son justamente no-yo, el sujeto humano, el *ego*, cobra el carácter de un sujeto específicamente humano.
4. Esto es un avance frente a la idea aristotélica de sujeto, pero Zubiri considera que también debe ser puesta en cuestión, porque con todo esto no se nos dice en qué consiste ser sujeto en sí mismo y, además, se presenta la dualidad entre el sujeto humano y las demás cosas, como si fuese una dualidad primaria y radical. Estas reflexiones nos hace pensar que la subjetividad que aquí se trata no es idéntica a la substantividad aristotélica. Entonces surge la pregunta: ¿en qué consiste positivamente esa subjetividad? ¿En qué consiste el que yo sea sujeto en orden de estos actos?³⁶
5. La distinción entre sujeto humano y las demás cosas, **no corresponde la coma** no es nunca una distinción y una oposición primaria fundamental, porque toda oposición tiene que inscribirse dentro de una línea, y el hombre, ya lo hemos señalado, no se enfrenta con las cosas como

³⁴ Cfr *HV*. p. 109.

³⁵ *Ibid.* p. 110.

³⁶ Cfr. *H V*. p. 111.



estímulos, sino en tanto que realidades. Entonces, es la línea de realidad aquella en la que primariamente se establece esta distinción entre las cosas que son sujeto y las que no lo son. Esto quiere decir que lo primario no es la oposición del sujeto con las cosas, sino justamente al revés: la actualización, la verdad real, pues solamente la verdad real es la que hace posible, derivativamente, la oposición de lo que llamamos sujeto con lo que son las cosas que no son sujeto. La verdad real es justamente la línea primera y primaria que hace posible esa diferencia. Por lo tanto ¿en qué consiste ser sujeto en tanto que la subjetualidad está determinada por la verdad real?

6. El carácter formal de esta subjetualidad depende del carácter mismo de la inteligencia por la cual y en la cual existe y se da la posibilidad de distinguir este doble grupo: el de las cosas que no son sujeto humano, y el grupo de todos aquellos actos que constituyen en su unidad la animación del sujeto humano. Por la inteligencia el hombre es sujeto. En efecto, al animal le falta ese momento del *se*, el animal tiene hambre, pero no se siente hambriento. El hombre no solamente siente unas cosas, sino que “*se*” siente de una manera o de otra. Es el *me* que le falta radicalmente al animal. En el *me* tenemos la primera forma de cómo, en virtud de su cualidad intelectual, el hombre, como una realidad, se va actualizando a lo largo de todos los momentos de su existencia como un *me* en primera persona, o como un *se*, en tercera. El primer modo de ser sujeto consiste en ser realidad propia reduplicativamente: esto es, en que el “*me*” no hace sino reactualizar y remitir por vía de identidad aquello que primariamente es mi realidad sustantiva.³⁷
7. Pero además, la inteligencia sentiente tiene, en cada uno de sus sentires, un modo propio de aprehender la realidad en tanto que realidad. Por ejemplo, en la orientación y el equilibrio el hombre se siente colocado dentro de un campo, en determinada posición dentro de él: como centro de ese campo. Como modo de aprehender la realidad, confiere al “*me*” el carácter de un punto central, respecto del cual se orienta el resto de la realidad que circunda al hombre y que fluye de él. La verdad real nos instala en la realidad como tal, pero colocándonos en su centro; y tomados a una los dos momentos, la *egoidad* y la *centralidad* de ese ego en el campo de la percepción de la realidad, es lo que constituye la subjetualidad humana. Pero esto no agota la cuestión, porque el hombre, por su inteligencia sentiente, no solo siente la realidad sino que se comporta intelectivamente respecto de ella. No se comporta como un objeto más, sino que se comporta sobre sí mismo, es la *reflexividad*³⁸. Ahora bien, ¿en qué consiste, específicamente, el modo de su comportamiento con su propia realidad?
8. La reflexividad es la segunda estructura del acto de inteligir. Yo no puedo percibir las cosas que no he visto y que no percibiré nunca. Pero el yo tiene que tener un modo de ser tal, que sea inexorablemente objeto para sí mismo. Y esto es lo que rigurosamente hablando se llama

³⁷ Ibid. p. 115.

³⁸ Cfr. HV. p. 117.



- reflexividad. Ésta no es una pura presencia inmediata. Si la inteligencia humana estuviera transparente cristalinamente a sí misma por el mero hecho de ser inteligencia, no consumiríamos la cantidad de horas que consumimos para averiguar qué es la inteligencia humana. Esto quiere decir que “la reflexividad es el carácter de un acto que inevitablemente tiene que poseer la inteligencia humana, y que si no le lleva a su última índole metafísica, por lo menos le escinde de todas las demás realidades que no son la inteligencia.”³⁹ Y para averiguar la índole de ese carácter debemos volver a la estructura de la inteligencia sentiente.
9. Es verdad que la inteligencia está siempre en sí misma, pero esto hace simplemente que la reflexividad sea posible, y no que sea actual. Entonces, ¿qué es lo que hace necesaria la reflexividad? Justamente el hecho que la inteligencia sea sentiente; porque el acto primario de la reflexividad no consiste simplemente en estar en sí mismo, sino en estar lanzado hacia sí mismo. Y esto es lo que precisamente le coloca en una situación intermedia entre ser una realidad transparente a sí misma, por vía de identidad, y el no ser presente a sí misma sino por la inmediatez de un objeto. Sólo porque hay verdad real en mi realidad, en el sentido de una impresión primaria de mi realidad, en mi inteligencia sentiente, es por lo que hay radical y primariamente, por muy modesta que sea en sus comienzos, una reflexividad, un sujeto lanzado hacia sí mismo. La verdad real es no solo el fundamento de la subjetividad, sino que además es el fundamento de la reflexividad.
 10. Pero no solo esto, no hay ninguna posibilidad de tener una sensación, o por lo menos, una percepción, auditiva o visual, si en el fondo de todo eso no hay ese momento más o menos borroso en nuestra mente, pero real y operante siempre en ella, que es sentirse de alguna manera envuelto en esa percepción: sentirse bien, sentirse mal, sentirse a gusto, sentirse a disgusto. Al inteligir una realidad siempre cointelijo mi propia realidad. Este co-inteligir es justamente un co-saber, y es lo que etimológicamente significa la palabra conciencia. Por esto es por lo que toda conciencia es refleja en una u otra medida. El hombre tiene conciencia precisamente porque tiene inteligencia sentiente. Se halla reflexivamente lanzado hacia sí mismo, fundado en la estructura de la inteligencia sentiente, y por consiguiente, el “sujeto reflexivo” es constitutivamente esencial a todo acto de razón.
 11. Esto da paso a una tercera estructura a la que Zubiri denomina subjetividad. Se entiende por subjetividad “aquellos momentos y caracteres del sujeto humano, en el sentido de un *ego*, que determinan el contenido objetivo de su pensamiento.”⁴⁰ Esta subjetividad puede ser de orden muy diverso, puede pensarse, por ejemplo, que los innumerables estados subjetuales que tiene el hombre, sus sentimientos, sus pasiones, sus intereses, sus circunstancias y sus estados fisiológicos, son los que determinan el contenido de lo que objetivamente va a ser válido para la mente. A esto llama Zubiri

³⁹ HV. p. 121.

⁴⁰ HV. p.128.



- subjetividad psicológica*. Pero hay otro sentido, reconocido por Kant, según el cual la subjetividad que interesa no es ésta, sino la subjetividad propia de la inteligencia, en virtud de la cual nada es inteligible sino en virtud de los principios que emergen de sí misma. Es lo que Kant llama *subjetividad trascendental*. Pero, en un sentido u otro, el gran problema para la filosofía así concebida, será pasar de lo subjetivo a lo real. Por lo tanto esto nos plantea el problema de qué es la subjetividad.
12. Para que haya subjetividad, antes de que haya determinación de lo objetivo por el sujeto, tenemos que empezar por constatar que aquellos momentos determinantes que el sujeto va a volcar sobre lo que va a ser la subjetividad, empiezan por ser de él, del sujeto. Pero en esta doble dimensión, la de pertenecer el acto como realidad física mía a mi propia realidad, y la dimensión intencional que de mí brota y emerge, los pensamientos no sólo son pensamientos pensados por mi mente, sino que son pensamientos míos. La subjetividad está constituida por este momento de ser mío, y no por el hecho de que por ser mío no sea sino exclusivamente mío. La subjetividad no está constituida por el hecho de que el sujeto determine los modos de la objetividad, sino por el hecho de que esos modos con los que la objetividad es presente al sujeto y aprehendida por él, en última instancia están colocados en algo que es perfectamente mío, en mi pensar.
 13. ¿En qué consiste, en el caso de la inteligencia y del pensar, este momento de ser mío, en mi pensamiento? Si tomamos el acto más elemental, la simple aprehensión, ser mío significaría, por lo pronto, darse en mí; y efectivamente la verdad real no se da sino en la inteligencia. Éste es el sentido primario y radical. Pero este sentido es impropio, porque en la verdad real sin más, no hay diferencia entre sujeto y objeto, ésta diferencia es posterior a la verdad real. Y entonces surge la pregunta: ¿en qué sentido más hondo hay pensamientos que son justamente mis pensamientos? El acto de darse una realidad a mí en el pensamiento es un acto que, ejecutado terminativamente por la cosa, sin embargo, formalmente es un acto mío. Y lo es porque yo voy a la cosa y en cierto modo la fuerza a que se me dé, a decirme lo que ella es, esto es lo que hemos llamado esbozo, y es él el que hace posible encontrar la estructura de la cosa. Por consiguiente, el pensamiento es mío en el sentido más estricto y riguroso del vocablo, no sólo como acto físico ejecutado por mí, sino como acto físico que, ejecutado por mí, hace posible el que las cosas me den su propia realidad. Ahí es donde propia y formalmente está la subjetividad. Todo encuentro con una cosa, es, de este modo, un encuentro conmigo mismo.⁴¹
 14. El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando precisamente el modo de ser de mi propia realidad. No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de éstas la que configura mi razón y la hace así, mía; porque he sido yo el que ha ejecutado el acto del esbozo, quien ha puesto la condición de inteligibilidad. Ahora bien, esto no podría acontecer si la razón no

⁴¹ Cfr. HV. p. 132.



estuviera lanzada hacia sí misma, y lo está, porque la inteligencia es reflexiva. Entonces, esta tercera estructura que es la subjetividad, se encuentra fundada en la reflexividad, y ésta, a su vez, en la subjetualidad, y todo este conjunto de estructuras se encuentra fundado en definitiva en la verdad real. Esto es verdad no solamente tratándose de las demás cosas; sino que también es verdad tratándose de mi propia realidad. Nadie se encuentra a sí mismo de una manera inmediata sin un cierto esbozo.

15. Ahora bien, este esbozo es necesario no solamente para encontrarse a sí mismo sino que, en la medida que es de mí mismo, es esbozo de una cierta idea de mí mismo. Al hombre le pertenece también, real y efectivamente, aquello que cree ser. La realidad, en el caso del hombre, va encontrando o no una serie de razones que van perfilando justamente el modo de ser del hombre. De ahí que, retrospectivamente, el hombre, dentro de los límites propios de un acto suyo que es reflexivo y subjetivo, posea en su mano la posibilidad de reformar su propia subjetividad y su propia realidad. Pero es evidente que esta subjetividad, como constitutiva apertura a nuevas razones y a nuevos tipos de verdad, es solo posible allí donde hay una inteligencia sentiente y una previa verdad real. Y en esa subjetividad este carácter de apertura a nuevos tipos de verdad y a nuevos tipos de razón, se encuentra anclado en el carácter constitutivo e incoactivamente abierto de toda verdad real. “Por eso, si bien es cierto que vamos a la verdad -es la tarea del pensamiento- y que, en su virtud, la verdad es mía, no lo es menos que todo esto es verdad por una razón previa: porque antes de eso yo soy de la verdad, en el sentido de la verdad real.”⁴²

b). Estructuras del apoderamiento individual y colectivo del hombre por la verdad

16. Además de las estructuras ya analizadas, hay otras estructuras, porque el acto de inteligir en el hombre es constitutivamente una intelección sentiente. La cual consiste, como hemos visto, en actualizar justamente la realidad, es decir, actualizarla en impresión. Ahora bien, la impresión es por un lado una actualización de aquello que es impresión, pero además, es algo que afecta justamente al hombre, al sujeto que está impresionado. Y entonces hay una serie de estructuras, que se derivan de la ejecución del acto de inteligir, no tanto en orden a la verdad inteligida, cuanto en orden a la impresión y a lo que como consecuencia de la impresión posee efectivamente el sujeto. La verdad no es solamente una verdad en que se actualiza la cosa real, sino una verdad que afecta a un sujeto reflexivo y subjetivo. Y le afecta desde una dimensión esencial de la verdad que es su publicidad, es decir, por la capacidad que tiene de ser inteligida por muchos. Estos muchos, por pertenecer a una misma especie y al estar vertidos entre sí, en tanto que realidad, hacen que lo público de la verdad se convierta en verdad pública, pues, lo público de la realidad se convierte forzosamente en

⁴² HV. p. 138.



realidad pública. Gracias a esta publicidad, la verdad adopta una precisa condición: la de tener poder sobre el hombre. El ejercicio o actualización de este poder es apoderamiento, y las estructuras correspondientes, que son la que aquí nos interesan, son estructuras del apoderamiento individual y colectivo del hombre por la verdad.

17. El primer momento estructural de apoderamiento es lo que Zubiri llama *instalación*.⁴³ La verdad, cuando es reconocida como tal, es una cosa establecida, y por estar establecida la inteligencia se encuentra instalada. La razón se encuentra instalada entre las muchas cosas reales que el hombre va inteliendo, pero ante todo y sobre todo se encuentra instalada en la realidad misma, en la realidad en tanto que realidad. Pero los modos de instalación son distintos, en primer término por lo que es la inteligencia de cada uno, pero además, cada uno no está solo sino que se encuentra inmerso en la publicidad de la verdad, en el “se”, en el conjunto de verdades establecidas. En este caso lo propio de la verdad es “estar ahí”, ser “topos”, y en cuanto este topos gravita sobre la inteligencia tenemos la topicidad como principio, que determina en parte mis propios esbozos.
18. Hay un segundo momento de apoderamiento al que Zubiri llama *configuración*.⁴⁴ Es cierto que la verdad configura al hombre por impresión, pero precisamente porque la verdad la ha conquistado el hombre primaria y radicalmente bajo la forma de verdad real, toda verdad decanta en el hombre algo distinto de su propia e intrínseca verdad: a saber, la experiencia de esa verdad, el momento experiencial de la verdad. La verdad afecta al hombre en esta forma de experiencia, y en esa experiencia la inteligencia no sólo posee la verdad, sino que además se halla configurada, adquiere en cierto modo la figura misma de la verdad. El resultado es una *forma mentis*, a la que Zubiri le da el nombre más preciso de *mentalidad*. La verdad crea una mentalidad en la inteligencia que la intelige; sin embargo, esta mentalidad no procede pura y exclusivamente de la verdad inteligida, porque la forma mentis se inscribe dentro de algo más radical y primario que es la *figura animi*. No hay inteligencia sin mentalidad, y “*la mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera precisamente del hombre.*”⁴⁵
19. Hay, por último, un tercer modo de apoderamiento fundado en el anterior al que Zubiri denomina *posibilitación*.⁴⁶ Esta consiste en que, si por el carácter de sentiente de la inteligencia humana la colocamos en la línea genética, nos encontramos con que el hombre se encuentra llamado a ser miembro de la convivencia de tres generaciones: la suya, la de los padres y la de los hijos. Para esas tres generaciones la verdad es pública de una manera elemental y radical que es la coincidencia. Ésta consiste en que la generación número uno entrega a la generación número dos, y por tanto ésta es capaz de entregar a la tres, las

⁴³ Cfr. HV. p. 145.

⁴⁴ Ibid. p. 149.

⁴⁵ HV. p. 152.

⁴⁶ Cfr. ibid. p. 154.



verdades de las cuales se halla apoderada la inteligencia en forma de instalación y de configuración. Y esta entrega es justamente lo que se llama tradición. Ahora, ¿qué es la tradición en orden a la verdad? En la tradición ciertamente hay transmisión, pero Zubiri considera que ésto no es suficiente para que haya tradición. La transmisión es el momento material de la tradición, pero no es lo que formalmente hace que la tradición sea tradición. Hay algo más que es anterior a la transmisión material. La tradición es un momento constitutivo de la historicidad, es la verdad que pasa precisamente de una generación a otra, y de ella es un momento la tradición.

20. Por eso, preguntarnos en que consiste en última instancia la tradición es preguntarnos en qué consiste formalmente la historicidad. La historicidad no es lo que pasa sino lo que queda; aquello que la generación número uno da a la generación número dos, y por consiguiente lo que queda en esta segunda generación. Y lo que queda son una serie de posibilidades para enfrentarse con el resto de la realidad desde la verdad sabida. Lo que se transmite y lo que constituye formalmente la historicidad, es justamente este sistema de posibilidades, es decir, de entender por sí mismos, con las posibilidades que nos ha otorgado una verdad, otras verdades distintas. Y por esto, porque la tradición es posibilitación, le abre al hombre a un sistema de posibilidades para que la verdad progrese históricamente en el espíritu de la inteligencia. Porque la razón está instalada en la verdad y no obturada por ella, la posibilitación es el punto de inflexión en la historia de la verdad.⁴⁷
21. Decíamos al principio que la verdad se encuentra incoactivamente abierta. Pues bien, la forma concreta como incoactivamente está abierta la verdad, es justamente posibilitarnos para una nueva y progresiva intelección de la verdad, y de nuevas posibilidades de verdad en el hombre. Esta triple estructura de la que venimos hablando (instalación, configuración y posibilitación), es lo que hace posible y de donde emerge, según Zubiri, una auténtica vida intelectual. La admiración o el deseo de saber no constituyen una explicación suficiente, porque la vida intelectual surge más bien en el entusiasmo de estar poseídos por la verdad y por la realidad, que tienen algo de divino. Este concepto no se refiere aquí al ámbito de lo religioso, sino a ese entusiasmo del cual habló Platón que es *manía*⁴⁸, que tampoco es un delirio, sino el entusiasmo del arrastre por la verdad, de la que se encuentra poseída la inteligencia humana.
22. Zubiri concluye sus reflexiones sobre la verdad reafirmando la tesis enunciada en la introducción⁴⁹, pero ahora con toda la fuerza y autoridad que le viene de haber desarrollado y mostrado el por qué de dicha afirmación. Por eso sostiene que “la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento -teórico o práctico- de aplastar la verdad sería en el fondo un intento -teórico y práctico- de aplastar al hombre.

⁴⁷ Cfr. *HV*. p. 160.

⁴⁸ Cfr. Platón: *Fedro*, 265a-266b. (Citado por Zubiri, *H V*. p. 163).

⁴⁹ “el hundimiento de la verdad sería a última hora el hundimiento mismo del hombre”.



Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre.”⁵⁰

⁵⁰ HV. p. 164.